

Minorías en la España medieval y moderna: Asimilación y/o exclusión (siglos XV al XVII)



Centre d'Estudes Hispaniques d'Amiens



PUBLICATIONS OF



Rica Amrán & Antonio Cortijo Ocaña eds.

Santa Barbara
Publications of eHumanista, 2018

Minorías en la España medieval y moderna: asimilación o/y exclusión (siglos XV al XVII)

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

**Minorías en la España medieval y moderna:
asimilación o/y exclusión (siglos XV al XVII)**



Publications of *eHumanista*
University of California, Santa Barbara

copyright © by Antonio Cortijo & Rica Amrán



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

First Edition: 2018
ISSN: 1540-5877

Índice

-Introducción (Rica Amrán & Antonio Cortijo Ocaña)7
--	-------

I-Mudéjares y moriscos ante la problemática

- Diana Pelaz (Universidad de Santiago de Compostela): “Ser musulmana entre cristianos. Una aproximación a la participación socioeconómica de las mujeres musulmanas en el Aragón bajomedieval”9
---	------

- Germán Gamero (Universidad de Valladolid): “Poderosas minorías: algunos mecanismos de integración de los reinos en la Corte de Fernando el Católico”36
--	---------

- Hamza Zekri (Université de Picardie Jules Verne): “La figura de Yahya Al Nayar/Pedro de Granada: los entresijos de una exitosa asimilación”34
---	---------

- Luis Araus Ballesteros (Universidad de Valladolid): “Moriscos de ida y vuelta entre Valladolid y Granada”49
---	---------

- Juan Rebollo (Universidad de Valladolid): “En la frontera: El poblamiento islámico de Extremadura antes y después de la <i>Raya</i> con Portugal”61
---	---------

- Olatz Villanueva (Universidad de Valladolid): “Historias entrelazadas de alcallejeros moriscos vallisoletanos. Relaciones de familia, vecindad y trabajo”.76
--	--------

- María Isabel del Val Valdivieso (Universidad de Valladolid): “La presencia sonora de los mudéjares castellanos en el siglo XV”93
--	-----

- David Álvarez (Universidad de Picardie Jules Verne): “El personaje morisco Álvaro Tarfe en el <i>Quijote</i> de 1615 o el retorno de lo reprimido”106
--	------

II- Judíos y conversos en “su literatura”: ¿absorción o/y expulsión?

- Rica Amrán (Universidad de Picardie Jules Verne): “Judíos y conversos en las crónicas de los reyes de Castilla: absorción o/y exclusión?”118
---	---------

- Igor Sosa (Universidad de Valladolid): “Tomismo en la historiografía dominica sobre el Nuevo Mundo. La <i>Crónica</i> de fray Diego Durán (1537-1588)”
133
- Gloria de Antonio Rubio (CSIC – Xunta de Galicia. Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento): “Conversión o permanencia en la fe judía: Una decisión personal en la Galicia del siglo XV”
153
- Ruth Fine (Universidad Hebrea de Jerusalén): “La memoria de la Inquisición en la literatura de conversos”
168
- Juan Hernández Franco y Pablo Ortega del Cerro (Universidad de Murcia): “Fracturas culturales en los estatutos de limpieza de sangre: entre la utopía de Fernando de Valdés y el rigorismo de Bartolomé Ximenez de Patón (siglo XVII)”
182
- Emilio González Ferrín (Universidad de Sevilla): “Libelos y heterodoxos hasta el s. XVI español”.
205

**Minorías en la España medieval y moderna:
asimilación o/y exclusión (siglos XV al XVII)**

Rica Amrán (Université de Picardie Jules Verne, Amiens)
Antonio Cortijo Ocaña (University of California)

Tenemos el honor de presentarles a continuación el número 4 de *Minorías ebooks*, en donde se recogen las actividades del Grupo Europeo *Las minorías en la España medieval y moderna (siglos XV al XVII)*, realizadas durante el año académico 2017-2018: las conferencias del Colegio de España de París así como el encuentro anual que realiza el dicho grupo, el cual tuvo lugar en la Université de Picardie Jules Verne de Amiens, (Francia).

En esta ocasión, como en las anteriores, se destacan varias líneas de estudio, realizadas por los diferentes especialistas en este campo y que podemos calificar de trabajos de índole literario, histórico e incluso sociológico-antropológico sobre la dicha temática. A diferencia de lo que ocurría en épocas anteriores observamos cómo los especialistas establecen un “diálogo” entre las diferentes disciplinas y esto se pone de manifiesto, una vez más, en este volumen.

Destaca también en este el interés suscitado por los estudios sobre la temática mudéjar y morisca; más específicamente notamos la curiosidad que promueve el papel de la mujer (Diana Pelaz), los mecanismos de integración y asimilación (Germán Gamero y Hamza Zekri), el desplazamiento y sentamiento de los dichos grupos (Luis Araus y Juan Rebollo), sus propias historias “entrelazadas” debidos a relaciones familiares, de vecindad o bien de trabajo (Olatz Villanueva), las representaciones musicales (María Isabel del Val Valdivieso) o literarias (David Alvarez), etc, forman parte, en este libro, de la preocupación sobre las dichas minorías.

Nuestros colegas también han prestado una especial atención a las crónicas como fuentes de estudio (Rica Amrán e Igor Sosa), al igual que a la documentación que se encuentran en los archivos nacionales y locales que pueden informarnos con más detalles de la presencia de una minoría sobre un determinado territorio (Gloria de Antonio Rubio). Ruth Fine, por su parte, estudiará en estas páginas la “literatura de conversos”.

Para finalizar, los libelos sobre nuestra temática han sido analizados por Emilio González Ferrín y, por otra parte, Juan Hernández Franco y Pablo Ortega-del-Cerro estudiaron los estatutos de limpieza de sangre a través de textos de Fernando de Valdés y de Bartolomé Ximénez de Patón.

Como podemos apreciar, un volumen ecléctico, pero al mismo tiempo homogéneo, en el que aparecen una serie de temáticas que son el centro de interés de nuestros colaboradores, que ya han aparecido en otros números, al que se juntan otros, nuevos, hasta el momento no tratados.

I

Mudéjares y moriscos ante la problemática

Ser musulmana entre cristianos. Una aproximación a la participación socioeconómica de las mujeres musulmanas en el Aragón bajomedieval

Diana Pelaz Flores
(Universidade de Santiago de Compostela¹)

El reino de Aragón, tal y como en su día lo presencié el viajero alemán Jerónimo Münzer, era en el que se contenía un “mayor número de moros” con respecto al resto de los reinos peninsulares (Münzer 1924, 275). Mantenían en aquel entonces su fama en los oficios del campo, pero también en el ámbito urbano, como artesanos destacados en el trabajo del hierro y la arcilla, en la realización de obras arquitectónicas e hidráulicas, así como en la producción de aceite. Como con frecuencia solía ocurrir en la documentación medieval, Münzer parecía presentar una sociedad musulmana experimentada en diferentes campos del ámbito económico, cuya capacidad como expertos los introducía de lleno en la vida cotidiana de las ciudades y villas cristianas. No obstante, la manera de referirse a la población musulmana, bajo un género masculino con sabor a neutro, impedía tener consciencia de si solo ellos eran distinguidos en el desarrollo de diversas actividades socioeconómicas, o también las mujeres musulmanas participaban de esa especialización artesanal y técnica. Anticipando lo que posteriormente tendremos ocasión de comentar, la presencia de las mujeres musulmanas interactuando en el tejido social cristiano será un elemento que ponga de manifiesto la imbricación económica de esta minoría religiosa, así como el establecimiento de muy diversas relaciones entre personas pertenecientes a ambos credos de manera habitual y cotidiana.

Con el fin de dar sentido a esa disparidad de situaciones que pueden encontrarse en la documentación aragonesa, el propósito de este trabajo no es otro que el de tratar de dejar constancia de esa pluralidad de circunstancias que tienen lugar a muy diferentes escalas, como ya hizo en su momento la profesora Ledesma Rubio (1994). Todas ellas nos permitirán reflexionar acerca de los términos en los que se construye un marco de coexistencia que, si bien no puede entenderse en términos totales de asimilación, sí abre la posibilidad a hablar de una cierta normalización en la convivencia, al menos tal como recogen casos puntuales. Desde este punto de vista, podrán encontrarse ocasiones que dan pie a la observación de prácticas económicas de integración al fomentar la interacción por parte de ambas comunidades, así como la posibilidad de aliviar la distancia que entre ambos mundos construía la frontera que los separaba. Se trata de una casuística verdaderamente compleja, de la que todavía faltan numerosos estudios de caso por conocer, pero que, a la luz de los datos que ya han sido revelados, permite estimular un nuevo debate, con una perspectiva amplia, que ayude a comprender mejor los términos de la convivencia entre los diferentes miembros de las comunidades urbanas bajomedievales.

Donde se resquebrajan las fronteras. La sociabilidad, la diferencia étnico-religiosa y la segregación bajomedieval

¿Qué lugar ocupaban las mujeres musulmanas en la vida de la comunidad urbana?
¿Es posible considerarlas incluidas dentro del tejido social, pese a sus diferencias con

¹ <https://orcid.org/0000-0002-5499-4739>. El presente artículo fue iniciado en el marco de un contrato postdoctoral “Juan de la Cierva-Formación” del MINECO, que se desarrolló en el Departamento de Historia Medieval, Ciencias y Técnicas Historiográficas y Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Zaragoza, en el marco del Centro de Estudios Medievales de Aragón (CEMA).

respecto a las mujeres cristianas? ¿Están más próximas de la asimilación que de la exclusión? Dar respuesta a estas preguntas no es, en ningún caso, tarea sencilla.

De acuerdo a la legislación foral aragonesa, los miembros de las comunidades mudéjares se encontraban en una situación de diferenciación frente a la comunidad cristiana, cuyas leyes y costumbres contribuían a trazar una frontera evidente entre ambos. Sin embargo, es un hecho sobradamente conocido que ni las distinciones legislativas, ni los intentos de reclusión en barrios específicos tanto a la minoría judía como a la musulmana, fueron lo suficientemente firmes como para poder hablar de una separación total. Basta recordar que a finales del siglo XV se continuaba insistiendo en casos como el de la ciudad de Teruel, en que debían recluirse en las morerías (1486), un aspecto que indica la falta de cumplimiento de la norma, como se volvería a poner de manifiesto tan solo un año después en la ciudad de Zaragoza, donde se encontraban borceguineros musulmanes conviviendo con los cristianos en el barrio de San Gil (García Herrero 1992, 97). Partiendo de esta situación, la balanza parece decantarse del lado de una cierta integración social, aunque este término deba admitir reservas y haya de ser matizado.

Llegados a este punto, es necesario establecer una serie de precisiones acerca de varios términos que afectan a la definición de la coexistencia entre cristianos, judíos y musulmanes a lo largo del periodo medieval. Además de la “asimilación”, es necesario tener en consideración la aportación que pueden llevar a cabo otros conceptos, como el de “integración” o “inclusión”. Mientras el primero de ellos lleva implícita la alusión a la semejanza entre dos o más elementos, los otros dos se refieren a la percepción de esos factores como partes de un conjunto, de un único todo. Hablar de semejanza no es posible en lo que atañe a la comunidad cristiana frente a la realidad que vivían las minorías judía o musulmana en los reinos de la Península Ibérica, a propósito de la supremacía que marca la primera por oposición a las otras dos. No obstante, resultan más interesantes, por los matices que aportan, los otros dos conceptos. Al diseñar la aparición de un conjunto – social, en el caso que se está manejando– en el que se dan cita distintas partes, sin aludir a las características o a la jerarquización que puede existir entre ellas, sino a su capacidad para dar sentido a una experiencia total, parece mucho más acertado en lo tocante a cualquier sociedad, como ocurre también, en el escenario medieval peninsular. Teniendo en cuenta las particulares características que el proceso histórico imprime sobre el territorio ibérico, la presencia de las tres culturas supone la creación de un discurso que afecta a las tres identidades religiosas. Más concretamente, la comunidad cristiana es consciente de que su existencia discurre paralela a la de las otras dos entidades sociales, culturales y religiosas, sobre las que pretende influir (mediante la legislación) o absorber (mediante la conversión), cuestiones ambas que dejan abierta la posibilidad de hablar de “inclusión” (Dicho de una cosa, contener a otra, o llevarla implícita)².

En este sentido, no dejan de ser representativas las uniones amorosas entre cristianos y judías, o cristianos y musulmanas (cuando no judíos y musulmanas), que impulsan a estas últimas a la conversión y la adopción de una nueva identidad. Ejemplos como los de Marién, o el de Úrsula, estudiados por las profesoras García Herrero y Ledesma Rubio, respectivamente, permiten ilustrar la creación de vínculos que superaban las barreras impuestas desde los parámetros de la alteridad. El primero de estos casos, alude a la historia de Dueña, que abandonó su nombre y condición de judía por una identidad bajo la fe de Mahoma y el nombre de Marién para poder emprender una nueva vida con Ibraim, afincado en Tarazona y su segundo marido (García Herrero 2005, 225-231). También se podía invertir el camino, como demuestra el segundo ejemplo. Se trata de Úrsula, inicialmente nacida en el seno de la Ley Islámica bajo el nombre de Fátima,

² Definición proporcionada por el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (<http://dle.rae.es/?id=LFNhnwF>)

que se habría convertido al Cristianismo por motivos similares a los de Dueña, pero cuya conversión no fue definitiva, al abrazar de nuevo el Islam con posterioridad, pese a haber sido repudiada por su padre, el valenciano Çalema el Texedor, tras el acto de deslealtad que había supuesto para él abandonar su fe (Ledesma Rubio 1996, 61; este caso también fue citado por: García Herrero 2006b, 230-231)³. Más allá de la historia de los afectos que se esconde tras las huellas documentales conservadas a propósito, se pone de manifiesto la construcción de relaciones interpersonales con relativa frecuencia, ya fueran de tipo amoroso, económico o fruto de la convivencia. De esta manera se llegaba, incluso, a estimular intercambios culturales, como es la administración de las gotillas a las criaturas cuando la enfermedad los ponía en riesgo. Esta práctica, en principio propia del Judaísmo, fue también reproducida por mujeres musulmanas y también cristianas, en un claro intento por reconfortar a las criaturas de acuerdo a un principio que guarda una relación más profunda con cuestiones biológicas, de confianza en las prácticas médicas que se prolongan a lo largo del tiempo y en los consejos administrados, que por la barrera que la religión trataba de imponer en cuestiones de índole cultural (Caballero Navas, 92; García Herrero 2006a, vol. 2, 54).

La consideración hacia la infancia constituye pues, un punto de conexión informal entre las Tres Religiones, habida cuenta la necesidad de proteger la supervivencia de la comunidad. Se trata de una máxima que obedece al propio establecimiento de los lazos parentales y los vínculos afectivos que ello supone (Lett, 337-373), pero que también tiene un componente interesante para los dirigentes de las comunidades musulmanas, judías y cristianas, y así queda también reflejado a nivel legislativo, en concreto a la hora de asegurar el alimento a los infantes en sus primeros meses de vida. Así, la lactancia es una cuestión que preocupa y que queda regulada, atendiendo a aquellas circunstancias en las que la madre no puede (o no quiere, por motivos diversos) amamantar a las criaturas. De ahí que debiera contemplarse la lactancia remunerada, y así lo recoge la documentación aragonesa. En lo que aquí nos ocupa, cabe destacar su utilización en aquellos casos en los que la mujer quedara viuda, donde, de acuerdo con la legislación Mosaica, la familia paterna debía hacerse cargo de la alimentación de la criatura, o conforme a la Ley Islámica, se entendía que debían ser pagados los servicios de nutrición de los infantes a la madre, en caso de separación del marido (García Herrero & Pérez Galán, 8). A ellos se unirían las nodrizas cristianas, que compartirían en buena medida su razón de ser, en tanto que daban acceso a la protección de las viudas en consonancia con lo contenido en la legislación foral (Ibidem, 9-11).

En consecuencia se establecían puntos de conexión en cuanto a la consideración de las viudas y la necesidad de prestarles apoyo desde el interior de sus respectivas comunidades. De manera semejante ocurría en un nivel más informal y amplio de las relaciones sociales, donde se imponía el reconocimiento cotidiano y la difuminación de las fronteras culturales en pro de unos determinados intereses personales, ya fueran estos en pro de la salud personal y/o familiar, el intercambio de secretos de belleza o amorosos

³ El resultado de los idilios mantenidos entre personas de diferente credo no siempre terminaba con la conversión de uno de sus miembros, sino que se trata de una medida excepcional. Por el contrario, eran más frecuentes los castigos infringidos a las mujeres acusadas de yacer con un judío o un cristiano (por ser el caso que nos ocupa el de las mudéjares). Estos castigos podían ser de tipo económico o, como se tratará posteriormente, podían acarrear la esclavitud para estas mujeres. Para el primero de dichos supuestos, aparece en la ciudad de Zaragoza el caso de Azofra (1301) condenada a pagar 30 sueldos por estar embarazada de un cristiano: “Item reebe de una mora per nom Açofra, la qual sere enpreynada de I christiano (sic) e redimesse per XXX sólidos e fe une carta de deute, de les quales él reebe X sólidos jacesces, e les altres romanen a pagar e fue la carta l’alcayt de la morería, e son fiançes Ebrayn Cantarero e su ermano que está en Cuera, e Xemci, la muyller qui era la tía de Mahomat Graffiell” (Orcástegui & Sarasa, 141-142).

o las posibilidades de culminar un negocio ventajoso entre las partes (Pérez Galán 2014, 225-237; Pelaz Flores 2016, 150-158; Pelaz Flores 2017, 48-50). Si bien es cierto que se puede considerar un mayor grado de interacción entre cristianas y judías (y posteriormente, con las judeoconversas), la imbricación en el tejido urbano de las mudéjares avivaba la interacción con los representantes del poder local y sus convecinos cristianos a través de sus actividades laborales, como ya puso de manifiesto Cristina Pérez Galán en su tesis doctoral, actualmente inédita (Pérez Galán 2015). Esto no quiere decir que en el marco de esa sociabilidad no se produjeran roces o conflictos, un tipo de relaciones que, por otro lado, no hacen sino subrayar de nuevo la cercanía entre los varones y mujeres que se daban cita en un determinado núcleo de poblamiento, que no siempre es sinónimo de armonía. Como ejemplo se podría recordar la multa de 10 sueldos que les fue impuesta en la ciudad de Zaragoza a María d'Ambriel y su hija por la pelea que habían establecido con una mora (Orcástegui & Sarasa, 116). De esta manera la mirada contemporánea es capaz de percatarse de un mayor nivel de sociabilidad pese a la imprimación de una doble diferencia: la relativa al credo (con todo lo que ello conllevaba) y la de género.

Etnia y género: dos variables en la construcción de la identidad

No serían las únicas actuaciones en las que se observaría el intercambio cultural entre los diferentes credos. Tal como ha constatado Carlos Laliena, la antroponimia sería otra cuestión clave a tener en cuenta en el proceso de aculturación de las comunidades mudéjares del Valle medio del Ebro. De este modo, la elección de un sistema de denominación similar al utilizado por los cristianos, esto es, basado en el acompañamiento de un apellido junto al nombre propio seleccionado, permite constatar la utilización de un mecanismo que servía, al tiempo, para recordar su procedencia andalusí, a través de la introducción de *nisbas* tribales (a menudo precedidos por la interposición entre ambos del *nasab* para introducir el nombre paterno, lo que configuraría el modelo antroponímico clásico), y para apreciar una adaptación del modelo occidental al propiamente musulmán en particular en lo tocante a las comunidades mudéjares (Laliena Corbera 1992, 156-162)⁴. No en vano, en palabras del propio autor “los mudéjares en ocasiones vivían junto a los cristianos, acudían a los mismos mercados, trabajaban para ellos, o pagaban impuestos a los recaudadores del rey para sus señores feudales”⁵. Diferente es, sin embargo, el caso femenino con respecto a los varones pero, ¿hasta qué punto lo es con respecto a las mujeres cristianas?

El estudio de la antroponimia femenina ofrece algunas dificultades añadidas, relacionadas con la manera conforme a la que son citadas en la documentación, con frecuencia de un modo más escueto al acostumbrado para los varones. A ello ha de añadirse el hecho de que trabajos clásicos no las contemplan, como ocurre en el de Jacinto Bosch Vila (1957, 1-48). En líneas generales puede concretarse que, de manera similar a lo que ocurre con sus homólogos masculinos, se repite un reducido número de nombres en el caso de las musulmanas aragonesas. Así, figuran como predilectas las onomásticas: Axa/Axona, Fátima, Xemci/Xemti, o Marién/Meriem⁶. Estos nombres, al igual que

⁴ Puede consultarse un detallado estudio prosopográfico de la comunidad mudéjar turolense y otros dos núcleos de población afines en: Navarro Espinach & Villanueva Morte 2004a, 68-106.

⁵ “But the *mudejars* sometimes lived together with the Christians, went to the same markets, worked for them, or paid taxes to the king’s tax collectors to their feudal lords”. Laliena Corbera 2002, 128.

⁶ Así puede desprenderse de, entre otros, el catálogo confeccionado por Germán Navarro y Concepción Villanueva sobre la comunidad mudéjar de la comarca turolense: Navarro Espinach & Villanueva Morte 2004b, 182-192.

ocurría con los masculinos, también se occidentalizan, de acuerdo a la forma en que eran comprendidos por los escribanos cristianos que dejaban constancia de los mismos. En cambio, más difícil resulta tener acceso su *nisba*, tan solo reconocible en aquellas mujeres que aparecen ejerciendo como titulares de fuego en solitario, esto es, sin la presencia de un varón al que verse relegadas. Ello implica, además, que resulte más difícil determinar si se trata del apellido paterno, o el adoptado tras su matrimonio, por no mencionar la gran variedad de ocasiones en las que se las reconoce no por ellas mismas, sino por su dependencia a algún varón, pudiendo ser este su padre, esposo, hijo o hermano, cuando no el amo para el que trabajaran en caso de pertenecer al servicio doméstico de una determinada familia. Hasta cierto punto, puede ser una realidad equiparable a la que se aprecia entre las mujeres judías y las cristianas (García Herrero 2006a, 2 vols.). Este argumento encuentra su explicación en el hecho de que sus actuaciones legales se vieran supeditadas a las de sus maridos y esto llevaba a que se las recogiera en el testimonio contractual y/o jurídico (al que quedaban vinculadas, en todo caso), pero omitiendo, este tipo de detalles.

Resulta verdaderamente complejo poder sondear hasta qué punto los ejemplos que han sido manejados hasta la fecha resultan verdaderamente excepcionales o si, por el contrario, son el extremo de una heterogénea sucesión de contactos cotidianos, más sutiles y difícilmente detectables salvo en aquellas ocasiones en las que se rompía el acuerdo prefijado entre las partes o alguna grieta en el orden de la convivencia interna de las comunidades aragonesas era descubierta por un tercero. Me inclino más hacia esta segunda opción, que pondría de manifiesto una mayor riqueza en el establecimiento de diversos tipos de contactos sociales, no solo por la reiterada demanda legal hacia la prohibición de este tipo de contactos, sino también como consecuencia de la extraordinaria particularidad de los ejemplos detallados por la profesora García Herrero que, en mi opinión, son el reflejo más visceral de las múltiples relaciones humanas que podrían llegar a establecerse sin que se percibiera como un verdadero obstáculo para la integridad de las diferentes comunidades que se daban cita en un espacio común aunque jerarquizado. A continuación tratará de ponerse de manifiesto algunas de las características fundamentales en torno a las que se puede agrupar la participación femenina en materia socioeconómica en el ámbito aragonés, con el objeto de profundizar en los rasgos de proximidad que pueden apreciarse entre las mujeres musulmanas y las pertenecientes al credo cristiano.

La imbricación de las mujeres musulmanas en el tejido socioeconómico aragonés bajomedieval

De una manera semejante a lo que ocurre con los varones, las mujeres de la comunidad musulmana aragonesa se introducen en diferentes sectores económicos del ámbito urbano, pese a la dificultad para documentar su situación desde una perspectiva homogénea. Estas dificultades estriban sobre todo en los detalles que brindan las fuentes, puesto que hay que tener en cuenta que se trata en buena medida de documentación en la que ellas no suelen ser las protagonistas, sino que son referidas por motivaciones de terceros, en especial, miembros de la comunidad cristiana, aunque son aludidas asimismo por parte de varones de la comunidad musulmana. Puede tratarse también de asuntos relacionados con cuestiones legales a propósito de las cuales se introducen de lleno en el discurso, situaciones que dan una idea acerca de la disparidad documental a la que es necesario enfrentarse. En lo tocante a la documentación producida por las instancias reales, como la Cancillería, también puede involucrarse a mujeres concretas pertenecientes tanto a la minoría judía como a la musulmana, lo que alude en última

instancia a la posibilidad de referenciarlas de forma indirecta pero, al mismo tiempo, a las complicaciones para trazar un corpus sistematizado de la situación de las mujeres de la comunidad mudéjar que, por otro lado, no suelen ser el actor que impulsa la puesta en marcha del procedimiento escriturario. Este hecho redundante, en definitiva, en el impedimento para conocer su situación de primera mano o, lo que es peor aún, no tener en muchos casos constancia de su existencia y su participación en el tejido socioeconómico aragonés, pese a tener constancia de pertenecer a una comunidad notable en términos cuantitativos e importante, a su vez, desde el punto de vista fiscal.

Visibilidad laboral de las mudéjares aragonesas

La situación de las mudéjares aragonesas no dista, en líneas generales, de la que podían vivir las mujeres judías o, incluso, las cristianas, en lo que respecta a las posibilidades que les brindaba el ámbito artesanal dentro del tejido urbano. La especialización de la comunidad mudéjar en el trabajo de los metales, las pieles o la cerámica, puede ayudar a situar la actividad que, dentro del contexto familiar, podrían ejecutar estas mujeres, desde el ámbito de la colaboración. Al mismo tiempo, también habría que tener en cuenta la medida en la que influye la condición civil de las mujeres a la hora de participar de los intereses económicos familiares, debiendo ser atendidas, en primer lugar, sus propias necesidades para poder optar a un matrimonio adecuado, lo que solía dar lugar a la aparición de jóvenes que eran empleadas como mozas de servicio. Desde esta situación podían trabajar tanto para familias judías como cristianas y obtener las ganancias suficientes como para costear una dote que les permitiera acceder al mercado matrimonial. Este hecho llamaría la atención acerca de la existencia de un nutrido grupo de doncellas sin recursos propios, que debían tratar de conseguirlos fuera de su hogar, pese a los abusos que podían llegar a sufrir. Sus servicios también podían prestarse por un espacio de tiempo limitado, previo acuerdo con sus progenitores, como revela el ejemplo de Axa de Moçot, que conforme al acuerdo firmado por su padre, Mahoma de Moçot, en agosto de 1445, debía servir como moza en casa de doña Sol Azamel a lo largo de un año (García Herrero 2006, vol. 2, 71).

Conviene señalar también la importante presencia de mujeres musulmanas que caían en la esclavitud, por motivos diversos que podían guardar relación asimismo con el establecimiento previo de relaciones sexuales con cristianos, un acto que conllevaba el castigo físico de acuerdo con la Ley Islámica, pero que también podía encontrar una vía de escape a la mortificación corporal a través de una nueva vida como esclavas. Se trataba de una condena impuesta por la justicia real, como les habría ocurrido a Zonia⁷, Abladi y Fátima Moferich (entre otras), vendidas como esclavas por el merino de Zaragoza entre 1301 y 1339 tras haber sido condenadas como adúlteras (Villanueva Morte, 516-517).

⁷ “Primeramente día martes, VI días entrantes del mes de deçiembre, vendíe don Miguel Royo, merino, una mora que avía nompne Zonia a don Benedet d’Alguayta por CXXX^o sólidos jacqueses, la qual se dit acusada que fue preynada e (en blanco) de fillo e de filla de un christiano que avía nompne Fertún Pérez (...)” (Orcástegui & Sarasa, 109, correspondiente al fol. IX de la transcripción documental). Este tipo de casos no solo debían ser conocidos y probados, sino que para que la acusada cayera en esclavitud, debía probarse su reiteración, como se manifiesta en el caso de la mora Amiri, vecina de Zaragoza, de acuerdo al testimonio proporcionado de nuevo por el merino Miguel Royo: “la qual mora fue acusada que facía adulterio con christianos e judíos; e porque fue cierto, el merino fíçola prender por IIas vegadas e a pregarias de los moros dí él de mano en tal manera que prometíe ella que nunca faría adulterio con christiano ni con judío, e si lo facía el merino que la pudiés prender e vender; e después otra vegada fue presa de nueyt en la judaría que facía adulterio con judíos e queríanse matar sobre ella. E así por estas razones aviela a prender e a vender e debían aver los acusadores la tercera part, e díeles XXX^o sólidos e fiço de misión estando en la prission IIII sólidos VII dineros, e finca poral sennor rey LXXXV sólidos V dineros” (la venta se llevó a cabo por 120 sueldos). Ibidem, 111-112.

La esclavitud era un desenlace que podía esperar a los miembros de comunidades musulmanas incluso para población foránea con respecto al ámbito de la Corona de Aragón, fruto de su apresamiento como consecuencia de las campañas militares emprendidas por la monarquía, en particular a lo largo del siglo XIV. Los musulmanes se convertían en un bien preciado para los cristianos, de la mano del comercio de esclavos, una actividad muy lucrativa en el ámbito catalano-aragonés, tanto en lo tocante a la vertiente Mediterránea, como en lo que respecta a la población que vivía en el sur de la Península Ibérica. Como consecuencia de esta situación, se pone en marcha el circuito del comercio esclavista, en el que las personas que se ven afectadas podían ocupar posteriormente trabajos en el ámbito doméstico, a modo de sirvientes, pero también como ayudantes en la industria artesanal y mercantil, tal como se constata en los últimos siglos de la Edad Media (Armenteros Martínez & Ouerfelli, 10). Por otro lado, los miembros de la comunidad musulmana podían ser el pretexto mediante el que conseguir importantes beneficios económicos, derivados de las demandas de rescates que permitían la puesta en libertad de varones y mujeres apresados durante las campañas militares emprendidas durante el reinado de Pedro IV (Reche Ontillera, 294-298). De este modo, algunas mujeres musulmanas llegaban al ámbito de la Corona de Aragón como cautivas, esto es, como prisioneras de algún noble u hombre de negocios. Este habría sido el caso de dos mujeres –“la xariffa e la filla que té”– de entre un grupo de moros cautivos, del entorno de Muça ibn Brafim, personaje cercano al rey de Granada, quien intercederá por su rescate ante el rey de Aragón. Estas dos mujeres estaban en poder de Guillem de Morey, vicealmirante del rey y uno de sus colaboradores más cercanos, quien llega a plantear un precio de 500 doblas de oro como valor aproximado por las prisioneras, cuando las negociaciones parecen alcanzar su punto álgido (Ibidem, 300).

Más allá del servicio doméstico prestado por mozas, sirvientas y esclavas, la existencia de ejemplos en los que las mudéjares tuvieron la oportunidad de desarrollar una actividad laboral fuera del contexto familiar o bien aquellas que tuvieron la posibilidad de tomar las riendas de sus propios negocios, entrañan un gran interés. En lo tocante al primero de los casos, la albañilería supone uno de los más elocuentes y, hasta cierto punto, conocidos. La contribución de los mudéjares a la confección de numerosos tipos de obras (tanto por su naturaleza o funcionalidad, como por sus promotores) les permitió granjearse una gran fama que también se extendía hacia otros ámbitos relacionados con el urbanismo y las obras públicas, como la alcallería o el trabajo de los metales. La participación femenina, en particular en lo tocante al primero de dichos oficios, ha favorecido su visibilidad gracias a la ejecución de tareas complementarias, pero igualmente necesarias, entre las obras de los alarifes, como ocurría con las tareas de amasado, significativamente nombradas en femenino. Entre estas mujeres podían aparecer también cristianas, que cobraban el mismo sueldo por su trabajo que el percibido por las mudéjares, lo que establece un puente en la homogeneidad con la que eran percibidas las personas asalariadas en una obra, con honorarios distintos en función del trabajo desempeñado, y no por otra serie de criterios que habrían entrañado una sensible discriminación. Conviene traer a colación las palabras de Carmen García Herrero a propósito de las obras emprendidas en el alcázar y los aljibes de Teruel a finales del siglo XIV, donde “Moras y cristianas, percibiendo idénticos jornales, trabajaron en las obras”. Y añade:

Abraham Bellido, el maestro de los aljibes, alquiló su labor día tras día, aunque no conocemos el nombre de ninguna cristiana. Éstas, jóvenes colocadas como sirvientas en casa ajena, fueron identificadas por la relación de dependencia con su amo o ama; las moras, a su vez, fueron llamadas por nombre y filiación paterna o

por su alias. Así las designaba el maestro en su libro de cuentas un día cualquiera: “Item, aqueste dia mateix logue II moras, la Cauellera et Marie, fija del Coyonso”. “Item, aquesti mismo dia II mugeres, moça de Mari de Camanyas et moça de Mari Parda” (García Herrero 2006b, 182)⁸.

Sus funciones pasaban por realizar todo tipo de tareas complementarias y de apoyo a las acometidas por los varones (cavar el suelo, abrir las acequias para regar los huertos, cargar agua, adobar brazales, preparar la “calçina” y cargar la “glera”...), además de ayudar al maestro de obra en todo aquello que requiriese (Orcástegui & Sarasa, 116-130). A ello deben añadirse los negocios en los que participan las mujeres, de un modo más personal o, como se mencionará posteriormente, también en relación a los intereses conyugales y familiares.

Mujeres mudéjares aparecen ejerciendo como tenderas en los mercados de ciudades como Teruel, Huesca o Zaragoza. En este escenario se pueden encontrar casos de tiendas especializadas, como la regentada por Axa Lopillón, quien poseía una tienda en la Ferrería de Zaragoza (Archivo Histórico de Protocolos Notariales de Zaragoza (AHPZ), Domingo Agustín, 1435, ff. 120-124v. Documento citado por: García Herrero 2008, 367), pero también otros casos, en los que nos es desconocido el tipo de productos que dispensaban, probablemente también porque se tratara de tiendas en las que se podrían llevar a cabo ventas de diferentes tipos de productos, relacionados con la alimentación, como el “pescado salado, congrio, olio, legumbres, obra de esparto y frutas verdes y secas” que vendía en su tienda de la plaza Mayor de Teruel Meriem Caver, viuda de Haziz de Vera, asumiendo el coste de 100 sueldos por el arrendamiento anual de la tienda (Villanueva Morte 2007: 525-526)⁹. En el ámbito urbano oscense, Cristina Pérez Galán ha comprobado cómo de manera frecuente, mujeres de las tres religiones regentaron espacios comerciales, pudiendo incluso alquilarlos, como ha constatado en los casos de Gayate de Menestral o Fátima de Alfarrán, decidiendo con toda libertad sobre esos bienes inmuebles que les pertenecían (Pérez Galán 2016, 262).

En consecuencia, se observa el hecho de que las mujeres podían regentar sus propios negocios de acuerdo con la legislación foral e, incluso, continuar con los asuntos que hubieran sido competencia de su marido en vida, como aprecia la misma autora acerca de los préstamos reclamados por la musulmana Muzate Pridet, tras enviudar de Abraham de Marguán, en su empeño por recuperar los préstamos que este había dejado sin cobrar antes de morir (Ibidem, 258). Casos como este último dan pie a la introducción del siguiente apartado, enfocado hacia la consideración de la colaboración en el ámbito familiar como un pilar fundamental, ya desde la estructura conyugal, en el que las mudéjares jugaban un papel clave, más allá de las iniciativas puramente femeninas que puedan documentarse o de las posibilidades para oír su voz a través de los procedimientos notariales.

⁸ Menos específicas resultan a propósito las noticias contenidas en el libro del merino zaragozano Miguel Royo, cuando se refiere a las obras acometidas en el huerto del palacio de la Aljafería. Si bien permite conocer las diferentes actividades desarrolladas por las mujeres que participaron en las sucesivas jornadas de trabajo, la denominación inespecífica (“mulleres”) deja en el aire la identidad de las mismas. La denominación a un “moro que miso las perchas en sus logares” y a otro “que adobó puertas de las casas” parece indicar que las mujeres pertenecerían a la comunidad cristiana, si se tiene en cuenta que se distingue, entre “omnes” e “moro(s)” (Orcástegui & Sarasa, 120-135).

⁹ La misma autora señala la presencia de otras tenderas moras a lo largo de la primera mitad del siglo XV en términos como el de Daroca, donde aparecen Fátima de Belvis y Xenci Cebollo en 1452; o el de Albarracín, donde alquilaba una tienda la esposa de Ibrahim Domalich, Xemci. Villanueva Morte, 526.

La “pareja de trabajo”, también en la vida mudéjar

En una situación que homogeneiza a las mujeres de las tres religiones, la viudedad será el momento en que pueda apreciarse con mayor claridad su participación en el ámbito urbano, ya fuera continuando las actividades que habrían desempeñado desde una época anterior, o bien reencauzando en su persona la empresa familiar. Era necesario, a propósito, pasar a ocupar un mayor protagonismo, que también dejaba huella en el entorno urbano, como se registra en el caso de Muzate Xidet, quien tomó posesión mediante procurador de una tienda situada en la plaza de Florián en la ciudad de Huesca en 1474, gracias a la acción de su procurador, Zaat de Albalentia (Pérez Galán 2016, 257). Sin embargo, los casos estudiados permiten comprobar que la posibilidad de dar el salto a una vida laboral que trascendía el ámbito doméstico no siempre residía en la ausencia del varón. El ejemplo de la compañía mercantil fundada por las oscenses Marién Ben Rala y Marién Marguán en 1470 junto con Mahoma y Moferriz Marguán, todos ellos en igualdad de condiciones, da pie a la existencia de mujeres que participan en negocios comerciales en calidad de mercaderas (en su caso, desde hacía casi dos décadas), de acuerdo a una lógica que también está presente a finales de la Edad Media en el caso de las compañías mercantiles de los cristianos (Villanueva Morte, 528-529; acerca de la participación femenina en las compañías mercantiles cristianas, véase: de la Torre Gonzalo, 201-214). Sin embargo, este caso concreto ofrece un valor añadido con respecto a lo que se constata para las compañías cristianas, y es el hecho de que sus maridos no se encuentren ausentes, sino que ellas tengan acceso a emprender negocios con cierta autonomía y por su propia voluntad. Esto es, no se trata únicamente del acceso a una posición protagónica debido a la ausencia marital, sino de posibilidades de actuación en el ámbito económico a nivel personal.

La compañía mercantil integrada por ambas oscenses, con sus maridos como procuradores de sus negocios, sugiere la misma realidad conceptual que utilizó Heide Wunder para designar a los matrimonios del tejido artesanal y mercantil durante la Edad Moderna, y que actualmente está siendo implementado para analizar la Historia de la Diplomática europea a través de los matrimonios que intervenían en este ámbito (Wunder 1992; y Oliván Santaliestra 2017, respectivamente). Bajo la nomenclatura de la “pareja de trabajo” (*working couple*) se hace alusión a la colaboración activa de las mujeres en la empresa familiar, actuando con responsabilidad legal y de manera estructurada con respecto a los movimientos que lleva a cabo su marido. Una situación que puede constatarse, pese a las limitaciones existentes, mediante la realidad reflejada por la comunidad mudéjar aragonesa. En este sentido, se constata la presencia de compraventas de bienes muebles e inmuebles llevadas a cabo por marido y mujer de manera habitual, como Fátima Danbir y su marido, Alí Guaharán, vecinos de Albarracín, quienes compraron una casa y corrales en el barrio de la Ollería de la villa; o Çahat Caver y su mujer, Fátima, quienes habían vendido un censo al arcediano micer Juan Marqués en la misma villa de Albarracín (1438), por citar tan solo dos ejemplos, esta vez referidos a la realidad turolense. Dentro de este mismo escenario, sobresale también el juramento prestado por Alí de Liria, cortador de taula, junto con su esposa, Haxa de Arcos, por el que se comprometen a dar conto y razón de las carnes que corten en la carnicería de la morería el sábado de cada semana (1479), lo que deja al descubierto la colaboración activa de los dos cónyuges en el negocio familiar y la necesidad de dejar constancia también de la identidad de la esposa, en un mecanismo que pretende no solo afectar a la vida del marido, sino también a la implicación de doña Haxa a la hora de regentar la tabla de la carne (todos los ejemplos se han extraído de: Navarro Espinach & Villanueva Morte

2003, en concreto de las páginas 117, 110 y 129-130, respectivamente). De manera semejante se refleja esta realidad en Teruel, donde aparecen diferentes casos de mujeres pagadoras de censos, como Meriem, viuda de Ibrahim el Rubio, por unas casas en la villa (1330), o la viuda de Alí Alaguer, Meriem, quien vende unas casas, bodega y cambra en la Plaza de la localidad (1367), además de otras que aparecen junto a sus esposos, compartiendo la responsabilidad en la transacción económica que desarrollan, como Hamet de Arcos y su mujer, Axa, o Mahoma Maruán y su mujer, Merián, en esta ocasión sobre diversas tierras en la Vega Dornos. Tampoco faltan mujeres que aparecen como titulares de fuegos en la capital turolense (Navarro Espinach 2002, 159-160).

En todo caso, el carácter de asociación que se observa entre marido y mujer puede llevarse más lejos, en tanto que aparecen otras figuras masculinas en el establecimiento de ese tipo de relaciones, como hijos o hermanos. Ambas esferas –la cristiana y la musulmana– evidencian la capacidad de las mujeres para enrolarse en los negocios familiares bajo el manto de la colaboración de sus más allegados, en un propósito que estimula la ruptura de esa visión excepcional y subsidiaria que con frecuencia rodea la actuación femenina a nivel socioeconómico e, incluso, político. Si bien el número de ejemplos pueda no ser representativo a nivel cuantitativo, no deja de ser llamativo el hecho de que se encuentren casos que pongan en evidencia la existencia de una realidad mucho más plural y diversa. A colación podría citarse, un último y significativo ejemplo: el de Gayate, mora vecina de Huesca, que fue nombrada procuradora por su hermano, el notario musulmán afincado en Valencia Çuleymán de Albaho, lo que pone de manifiesto la existencia de una íntima confianza fraternal y el reconocimiento de las habilidades de Gayate en el ámbito de la jurisprudencia, una esfera tan íntimamente asociada al varón (Pérez Galán 2016, 263).

Contactos con la Corona: Del interés del fisco a las colaboraciones ocasionales

El hecho de que los mudéjares estuvieran sujetos directamente a la jurisdicción regia en el ámbito del realengo, pero que, de alguna manera también se sintieran bajo la dependencia regia en el caso de los señoríos, generó una relación más estrecha con la monarquía, tal como ha señalado de manera reciente Esteban Sarasa (2016, 49). Así se advierte en la documentación emanada por las instituciones regias, pero también por la de los concejos, como se ponía de manifiesto de manera indirecta al mencionar previamente la sanción aplicada a dos cristianas zaragozanas por su pelea con una mujer mudéjar, a comienzos del siglo XIV. La contrastación de este hecho caso a caso es, sin duda, un marco de estudio que ha de continuar desarrollándose en el futuro, pese a las dificultades que entraña, debido al gran volumen documental que caracteriza al aparato burocrático de la Corona aragonesa. Esta empresa era competencia de la pareja real, quienes, a nivel individual, tenían muy presente su compromiso con la comunidad mudéjar. Ejemplo de esta causa compartida es el perdón otorgado por la tercera esposa de Juan I de Aragón, la reina Violante de Bar, a favor de la mujer de un miembro de la morería de Zaragoza, Raxigua de Lagar:

Raxigua de Labar, mora, muller de Mahomet Lopillon, sarraí de Saragossa. Una remissió que obtingué de la cort de la reina amb la qual la reina li perdonava totes i qualsevol amonestacions, questions, peticions i demandes i encara tota pena civil i criminal i altres qualsevol que la reina o els seus oficials poguessen fer proposar o moure per qualsevol raó o manera tro al dia de vull sia que sia culpable sia que no daquiavant james no puxa esser presa ni convenguda ni agreujada per algun crim segons dit és ans de tot en tot sia absoluta ab que no sia trobada traidora, heretge,

sodomita homeyeta fetillera o metzina que no havia comés crim de lesa magestat. 30 florins d'or (Archivo de la Corona de Aragón (ACA), Real Patrimonio, Maestre Racional, Volúmenes, Serie General, Reg. 521, fol. 79v-80r. 1394, mayo).

Más allá de las incógnitas que quedan en el aire, precisamente referidas al motivo que justifica el apoyo recibido por Raxigua de parte de la reina Violante, hay dos cuestiones interesantes a destacar: la primera de ellas, el hecho de que sea la reina quien otorga el perdón, lo que podría ponerse en relación con que la falta motivada por Raxigua de Labar hubiera sido cometida en el ámbito de la jurisdicción de la soberana: ya fuera en el ámbito territorial que administraba y los representantes designados por ella a tal efecto, o bien contra los oficiales que conformaban su Casa, en su sentido más amplio. La segunda, los delitos que podían revocar el perdón que se estaba otorgando a la zaragozana, los cuales suponían faltas contra la Corona o desviaciones tan graves para la época como el pecado nefando o la herejía. Esto es, delitos que redundaban en un ataque frontal al Estado y la regulación de la convivencia en lo tocante a la identidad religiosa o sexual.

Mayores datos son los que se conocen acerca del proceso en el que se dirimió la pertenencia del monopolio de la venta del hierro en la villa de Daroca, que fue estudiado específicamente por la profesora García Herrero. En él se confrontaron los intereses de la viuda Xemci de Taher, vecina de Daroca, y los de Ibrahim el Ferrero y su esposa, Marién. Ambas partes sostenían que todo hierro que entrara en la villa para ser comercializado debía venderse en las tablas que había a las puertas de sus respectivas viviendas, a cambio de un maravedí de oro anual, de acuerdo al testimonio de la viuda, y el doble de dicha cantidad, de acuerdo al testimonio del Ferrero. Pese a la existencia de la merced otorgada por Jaime II en los registros de la Real Cancillería a favor de doña Xemci, las declaraciones de diversos testigos fueron clave para que se fallara a favor de la pareja formada por el herrero y su esposa (ACA, Real Cancillería, Jaime II, Graciarum, Reg. 208, fol. 28r. s/l. 1311, julio, 17). Entre las razones que adujeron los testigos, se aseguraba que la susodicha no había vivido en Daroca, que no tenía casa en la villa o que su marido no había sido herrero, sino artesano de la madera (“fustero”). A estas causas se debería añadir la conveniencia que suponía para la Corona el poder afianzar los intereses de Ibrahim, gracias a los cuales podía duplicar sus beneficios. No es extraño, por tanto, el desenlace que encontraron los acontecimientos (García Herrero 2008, 361-371).

En efecto, los monarcas eran conscientes de su papel de protectores de la comunidad mudéjar y así lo ratifican las sentencias dictadas a propósito aunque, en casos como el de doña Xemci de Taher, finalmente no le fueran favorables a su propia causa. Por este motivo no es extraño que eligieran a personas de su estrecha confianza, concededoras de la estructura cortesana, para ocupar los cargos de representación de las morerías, como era el cargo del alcaquí. Ejemplifica esta situación el que el nombramiento como alcaquí de los moros del Vall de Uxó, esta vez en el reino de Valencia, recayera en Faraig de Belluis, quien era, en el momento de dicho nombramiento, senescal de Pedro IV, una dignidad que ya había ocupado previamente en la Casa de la desaparecida reina Leonor de Sicilia (ACA, Real Cancillería, Pedro IV, Comune, Reg. 779, fol. 18r. Barcelona. 1375, noviembre, 5).

Una aproximación inicial a las fuentes emanadas del aparato estatal ofrece resultados desiguales, en particular en lo tocante a la cancillería y, sobre todo, a la documentación relacionada con el gasto de la Cámara de las reinas aragonesas. La presencia de musulmanes, y más aún de mujeres musulmanas, se revela ciertamente escasa o, incluso, anecdótica, hasta en escenarios que invitan a pensar en una mayor conexión con el mundo musulmán. Es el caso de la partería, que queda en un lugar

ciertamente ensombrecido en casos como el del nacimiento de la última hija del rey Pedro IV y su cuarta esposa, la infanta Isabel (ACA, Real Patrimonio, Maestre Racional, Volúmenes, Serie General, Reg. 506. 1376). Pese a la gran fama alcanzada por los textiles de tradición musulmana y que estos llegaran a oídos de la corte, tienen mayor peso otros artesanos y maestros draperos. Así lo evidencia la Cámara de Leonor de Sicilia, Sibilla de Fortiá o Violante de Bar, al igual que se desprende de la preparación del ajuar de la infanta Leonor de Aragón, primera esposa de Juan I de Castilla, donde fueron preferidos los trabajos de varios maestros draperos barceloneses y del mercader genovés Bartomeu Baròs (ACA, Real Patrimonio, Maestre Racional, Volúmenes, Serie General, Reg. 366, fols. 129v-157r. 1375, marzo-mayo).

En cualquier caso, los trabajos desarrollados por las mujeres musulmanas alcanzaron gran fama, llegando a oídos de la corte que, en ciertas ocasiones, reclamó sus servicios. Así ocurre en el caso de la costurera Atzora, vecina de Zaragoza, quien confeccionó para la reina Violante de Bar “17 alcandores, i 3 ruguets, i 1 flori” a partir de cinco onzas de seda torta, en el año 1391. El coste de este servicio ascendió a 20 florines de oro, además de los 35 sueldos jaqueses que había costado la seda (ACA, Real Patrimonio, Maestre Racional, Volúmenes, Serie General, Reg. 518, 82v. Zaragoza. 1391, agosto, 21¹⁰).

La delicada factura de los textiles moriscos gozaba de buena consideración por la aristocracia y monarquía aragonesas, ya fuera a través del envío de telas o, como en esta ocasión, mediante la confección de diferentes prendas. Los monarcas hispanos, tanto aragoneses como castellanos, gustaron de introducir en su indumentaria elementos propios de la moda musulmana, en un proceso de mimetización de ambas culturas. Por ello esta situación contrasta aún más, sin embargo, con las dificultades para documentar las colaboraciones que, desde la minoría mudéjar, se llevaban a cabo en el ámbito de la manufactura textil, donde presumiblemente las manos femeninas jugarían un papel destacado. No obstante, este presupuesto no se corresponde con la realidad reconocida a través de los datos hallados hasta la fecha, ni siquiera en el ámbito específico de las morerías aragonesas. De acuerdo con los registros llevados a cabo en la morería de Zaragoza, no solo destaca una reducida presencia femenina, sino que solo se pueda relacionar, y de manera colateral, a una mujer con el ámbito textil: nos referimos a la lavandera Merien, contribuyente del fogaje en el año 1496 (Navarro Espinach 2009, 756; García Herrero 2006a, vol. 2, 99).

Conclusiones

El listado de mujeres pertenecientes a la minoría mudéjar –al igual que ocurre en la mosaica– en el ámbito aragonés continúa creciendo con el paso del tiempo, con frecuencia revisitando ejemplos ya conocidos, otras, apuntalando el esquema con nuevos sujetos de estudio. En cualquier caso, los mudéjares en general, y las mujeres de dicha minoría, en particular, se enmarcan en un escenario que precisa una reelaboración constante con el fin de completar una imagen coral de una realidad tan diversa como compleja, donde se aprovecha lo contenido en el marco legal o, en ocasiones, los márgenes ágrafos del mismo. Más allá de la menor presencia documental femenina o las dificultades que exige su rastreo, en particular en lo que atañe a su relación con la Corona, su presencia en el ámbito urbano aragonés se puede describir en términos de colaboración –respecto a la empresa familiar–, de participación activa e, incluso, de tolerancia hacia su integración, tal como demuestran los diferentes niveles de relación establecidos con la comunidad

¹⁰ Agradezco encarecidamente a Lledó Ruiz Domingo que pusiera en mi conocimiento la existencia de esta noticia.

cristiana a título individual o institucional.

A la luz de todos los datos disponibles en el momento actual –y de los que, presumiblemente, continuarán siendo descubiertos en trabajos venideros–, más allá de que el ámbito doméstico continúe siendo el escenario predilecto en el que situar a las mujeres, con independencia de su credo, el paradigma de la reclusión logra un encaje incómodo, cada vez con mayores dificultades. Aunque en ningún caso equiparable al papel jugado por el varón, sí conviene ver en las mujeres un activo a nivel económico que apuntala la economía familiar, como se intuye por la participación conjunta de los cónyuges, o de madre e hijo, en diversas transacciones económicas, por no hablar de los trabajos emprendidos fuera del ámbito estricto del hogar y los cuidados familiares. Ya sea desde un ángulo u otro, el trabajo femenino supone un activo fundamental para la economía familiar y, por extensión, para la de la comunidad religiosa en la que se inscribe, y no un mero complemento secundario; un rasgo que tiene que orientar la reflexión acerca del papel jugado por el sector femenino de la población mudéjar, pese a que no falten ocasiones en las que resulte complicado tener acceso a las particularidades concretas de su actuación socioeconómica, por no ser contenidas en los límites documentales de acuerdo a los parámetros legales del periodo.

Más allá del conocimiento de las dinámicas y las tensiones que pueden apreciarse en el seno de cada morería, tanto en su interior como con respecto a la población cristiana, quedan interrogantes por solucionar en lo tocante a las relaciones para con la Corona. Un sondeo exhaustivo de las fuentes documentales a lo largo de los reinados que protagonizaron la Baja Edad Media puede ser interesante para desentrañar la consideración y relación, de una manera más directa, que mantuvieron los miembros de la minoría mudéjar con la institución monárquica. Más allá de la política de protección planteada por la Corona hacia este grupo, falta saber el nivel de injerencia que podían llegar a poseer en la corte y, de manera particular, en las Casas Reales, así como la voluntad de reconocer el protagonismo de que gozaban en determinados sectores del ámbito económico y cultural. Una tarea que ha de quedar pendiente en esta ocasión, tras echar la vista atrás para tender puentes con las mudéjares aragonesas, sus particularidades y sus nexos con las cristianas, a grandes rasgos, así como la necesidad de poner de relieve su imbricación en el tejido social bajomedieval.

Fuentes documentales inéditas

Archivo de la Corona de Aragón (ACA)
Real Cancillería
Real Patrimonio

Archivo Histórico de Protocolos de Zaragoza (AHPZ)

Fuentes documentales publicadas

Münzer, Jerónimo. *Viaje por España y Portugal en los años 1494 y 1495*, edición y traducción de Julio Puyol. Madrid: Boletín de la Real Academia de la Historia, 1924.

Obras citadas

- Armenteros Martínez, Iván, & Ouerfelli, Mohamed. “Réévaluer l'économie de l'esclavage en Méditerranée au Moyen Âge et au debut de l'époque Moderne. Une introduction.” *Rives Méditerranéennes* 53 (2017): 7-17.
- Basáñez Villaluenga, M^a Blanca. *La aljama sarracena de Huesca en el siglo XIV*. Barcelona: CSIC – Institución Milá i Fontanals, 1989.
- Bosch Vilà, Jacinto. “Los documentos árabes del Archivo de la Catedral de Huesca.” *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid* V (1957): 1-48.
- Caballero Navas, Constanza. “El saber y la práctica de la magia en el judaísmo hispano medieval.” *Clío & Crimen*, 8 (2011): 73-104.
- García Herrero, M^a del Carmen. “Quien no tiene moros, no tiene oro.” en José Ángel Sesma Muñoz, Carlos Laliena Corbera, Ángel San Vicente Pino & M^a del Carmen García Herrero coords. *Un año en la Historia de Aragón, 1492*, Zaragoza: Caja de Ahorros de la Inmaculada de Aragón, 1992. 93-102.
- . “La voz de Marién, antes llamada Dueña.” en *Del nacer y el vivir. Fragmentos para una historia de la vida en la Baja Edad Media*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2005. 225-234.
- . *Las mujeres en Zaragoza en el siglo XV*. Zaragoza: Ayuntamiento de Zaragoza – Prensas Universitarias de Zaragoza, 2006a (1^a edición: 1985), 2 vols.
- . “Actividades laborales femeninas en la Baja Edad Media Turolense.” *Aragón en la Edad Media* XIX (2006b): 181-200.
- . “Doña Xemci de Taher y la venta de hierro en Daroca (1311-1314).” *Aragón en la Edad Media* XX (2008): 361-371.
- & Pérez Galán, Cristina. “Salaried Mothers: Breastfeeding and Rearing Infants in the Kingdom of Aragon.” *Early Modern Women: An Interdisciplinary Journal* 11, 2 (2017): 3-21.
- Laliena Corbera, Carlos. “La antroponimia de los mudéjares: resistencia y aculturación de una minoría étnico-religiosa.” en *L'anthroponymie document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux. Actes du colloque international “Genèse médiévale de l'anthroponymie moderne” (Rome, 6-8 octobre 1994)*. Rome: École Française de Rome, 1996. 143-166.
- . “Personal names, immigration, and Cultural Change: Franco and Muslims in the Medieval Crown of Aragon.” en George T. Beech, Monique Bourin & Pascal Chareille eds. *Personal Names Studies of Medieval Europe: Social Identity and Familial Structures*. Kalamazoo: Western Michigan University, 2002. 121-130.

- Ledesma Rubio, M^a Luisa. *Vidas Mudéjares. Aspectos sociales de una minoría religiosa en Aragón*. Zaragoza: IET – Gobierno de Aragón – Mira Editores, 1994.
- . *Estudios sobre los mudéjares en Aragón*. Teruel: Instituto de Estudios turolenses, 1996.
- Lett, Didier. *L'enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XIIe-XIIIe siècles)*. París: Aubier, 1997.
- Navarro Espinach, Germán. "La morería de Teruel en el siglo XV." en *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada. Teruel, 15-17 de septiembre de 1999*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares – Instituto de Estudios Turolenses, 2002. 155-180.
- . "La morería de Zaragoza en el siglo XV." en *Actas del XI Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares – Instituto de Estudios Turolenses, 2009. 745-758.
- . & Villanueva Morte, Concepción. "Los mudéjares de Teruel, Albarracín y Gea." *Revista d'Història Medieval* 12 (2001-2002): 91-154.
- . & Villanueva Morte, Concepción. *Los mudéjares de Teruel y Albarracín. Familia, trabajo y riqueza en la Edad Media*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares – Instituto de Estudios Turolenses, 2003.
- . & Villanueva Morte, Concepción. "Por un estudio prosopográfico y genealógico de los mudéjares de Aragón en la Edad Media: Las Tierras Turolenses y dos ejemplos concretos del Valle del Ebro (Alborge y Codo)." en *Actas del Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudéjares y moriscos. Cambios sociales y culturales. Teruel, 12-14 de septiembre de 2002*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares – Instituto de Estudios Turolenses, 2004a. 61-111.
- . & Villanueva Morte, Concepción. "La población mudéjar de Aragón en el siglo XV." en José Ángel Sesma Muñoz & Carlos Laliena Corbera coords. *La población de Aragón en la Edad Media (siglos XIII-XV). Estudios de demografía histórica*. Zaragoza: Leyere – CEMA, 2004b. 165-192.
- Oliván Santaliestra, Laura. "Por una Historia Diplomática de las Mujeres en la Edad Moderna." en Henar Gallego Franco & M^a del Carmen García Herrero eds. *Autoridad, poder e influencia. Mujeres que hacen Historia*. Barcelona: Icaria, 2017. 61-77.
- Orcástegui, Carmen, & Sarasa, Esteban. "El Libro-Registro de Miguel Royo, Merino de Zaragoza en 1301." *Aragón en la Edad Media* IV (1981): 87-156.
- Pelaz Flores, Diana. "Sociabilidad en femenino a través de los procesos inquisitoriales de finales de la Edad Media. Un diálogo entre identidad y alteridad." *e-Humanista/Conversos* 4 (2016): 148-159.
- . "La voz femenina de una minoría: Las mujeres judías ante la justicia real castellana a finales del siglo XV." en Rica Amran & Antonio Cortijo Ocaña dirs. *Minorías en la España medieval y moderna (siglos XV al XVII). Vivir en Minorías en España y América (siglos XV al XVIII)*. Santa Barbara: Publications of eHumanista, 2017. 47-62.
- Pérez Galán, Cristina. "Religión, cultura y vida cotidiana de las oscenses procesadas por la Inquisición en la Baja Edad Media." en M^a del Carmen García Herrero & Cristina Pérez Galán coords. *Mujeres de la Edad Media: actividades políticas, socioeconómicas y culturales*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico–Diputación de Zaragoza, 2014. 217-240.
- . *Cristianas, judías y musulmanas en la ciudad de Huesca a finales de la Edad Media*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza (Tesis Doctoral inédita), 2015.
- . "Cristianas, judías y musulmanas en la ciudad de Huesca a finales de la Edad Media."

Aragón en la Edad Media XXVII (2016): 243-270.

Reche Ontillera, Alberto. “*Noverint universo quod ego, Guillelmus Morey...*”: *Un acercamiento biográfico a la relación entre élites urbanas, ambientes reales y guerra marítima a mediados del siglo XIV*. Barcelona: Universidad Autònoma de Barcelona, 2015.

Sarasa Sánchez, Esteban. “Mudéjares y cristianos en Aragón: Convivencia, Coexistencia, Conveniencia.” *Anales: Anuario del Centro de la UNED de Calatayud* 22 (2016): 45-54.

de la Torre Gonzalo, Sandra. “Mujeres de la elite de negocios de Zaragoza alrededor de 1400.” en M^a del Carmen García Herrero & Cristina Pérez Galán coords. *Mujeres de la Edad Media: actividades políticas, socioeconómicas y culturales*. Zaragoza: Institución “Fernando el Católico” – Diputación de Zaragoza, 2014. 199-215.

Villanueva Morte, Concepción. “Las mujeres mudéjares en Aragón. Balance y perspectivas de estudio.” en *Actas del X Simposio Internacional de Mudejarismo. Teruel, 14-16 de septiembre de 2005. 30 años de Mudejarismo: memoria y futuro (1975-2005)*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, 2007. 513-578.

Wunder, Heide. “*Er ist die Sonn', sie ist der Mond*”. *Frauen in der Frühen Neuzeit*. München: Beck, 1992.

Poderosas minorías: algunos mecanismos de integración de los reinos en la Corte de Fernando el Católico

Germán Gamero Igea¹¹
(Universidad de Valladolid)

0. Introducción

El sistema cortesano de Fernando II de Aragón tuvo que afrontar el reto de convertirse en un espacio capaz de albergar un conjunto de élites cada vez más dispar, o de adaptarse a la evolución de las condiciones políticas en cada momento¹². El resultado, como tendremos ocasión de comprobar, fue la aparición de una dualidad entre la rigidez de los altos puestos, copados por aragoneses y en cierta medida castellanos (tras un largo proceso de convivencia) y la integración de los súbditos de los nuevos territorios bajo el cetro real. Partiendo de esta diferenciación, podemos proponer la presencia de ciertas élites minoritarias en el conjunto de la Corte fernandina, si bien este término, como de costumbre, debe ser convenientemente matizado. En primer lugar, porque el propio grupo cortesano puede considerarse como una minoría en sí misma. No tenemos más que pensar en las especificidades sociales y jurídicas que se les concedió a los cortesanos en los siglos pleno y bajomedievales. Pero además debemos tener en cuenta que la dimensión religiosa será en gran medida aparcada, ante los trabajos que ya se han realizado a este respecto (Gamero 2015; Rábade; Romano). En nuestro caso, este trabajo gozará de un sesgo fuertemente volcado a las relaciones geopolíticas, relegando para estudios posteriores otras consideraciones de tipo social, económico o cultural.

Este enfoque implica, entre otros aspectos, que descartemos en este estudio la faceta de la Corte de Fernando II de Aragón como un espacio cosmopolita y como escenario las élites europeas. Ello no se debe a que no podamos encontrar los más diferentes testimonios a este respecto. Así, no faltan ejemplos de oficiales portugueses y franceses (en función de la evolución de la política exterior, como es lógico) sirviendo al rey¹³. Quizás más sugerentes puedan resultar los músicos flamencos como Juan de Urrede (ACA, RP, MR, Vol. 939, fol. 129r) claramente presente en el séquito regio con motivo de su saber hacer. Incluso, el grupo de los italianos, sobre los que tendremos ocasión de detenernos en diferentes ocasiones, no aparecen con menor intensidad entre estas personalidades de excepción. La corriente italianizante de la cultura, que se extendió por los más diversos rincones de Europa en la cronología que nos ocupa, contaba con un nutrido sustrato de estudios humanísticos y de recuperación de la tradición clásica en la Península Ibérica. Por ello no sorprende que este movimiento dejase también destacados

¹¹ El presente trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación “Estudio de los espacios rituales mudéjares en la Castilla medieval: mezquitas y cementerios islámicos en una sociedad cristiana” (HAR2017-83004-P), cuya investigadora principal es Olatz Villanueva Zubizarreta. Las principales abreviaturas empleadas en este trabajo son: Archivo de la Corona de Aragón [ACA], Real Patrimonio [RP], Maestre Racional [MR]; Archivo General de Simancas AGS], Cámara de Castilla [CCA]; Real Academia de la Historia [RAH].

¹² El proceso de integración de territorios durante el reinado de Fernando II se ha apuntado ya en otras ocasiones (Hernando 2012). Nuestra propuesta, con unos objetivos muy limitados, se centrará en conocer el papel de la Corte en este proceso y especialmente en la influencia que tuvo el carácter minoritario de estos grupos en su quehacer cortesano.

¹³ Entre los portugueses encontramos, por ejemplo, a Diego Caldera, contino asentado en 1480 (ACA, RP, MR, Vol.920.fol. 52r) y entre los franceses a Antonio de San Germán, que aparece como gentilhombre en 1512 (ACA, RP, MR, Vol. 940, fol. 67r).

representantes en el séquito fernandino¹⁴. Estos humanistas, junto con los propios peninsulares que se dirigen a Italia y retornan a su solar patrio (como el caso de músicos como Peñalosa o Encina, por ejemplo) crearon una textura cultural con un valor añadido a la integración de las élites en el séquito cortesano. Sólo este aspecto, que vincula fuertemente a la cultura con la política y con el esquema cortesano será el que tendremos en cuenta en el último apartado de este trabajo.

1. La presencia en la Corte: la flexibilidad del servicio

El juego de presencia/ausencia de determinadas élites en la Corte debe ser, por razones evidentes, el primer aspecto para definir las minorías que nos proponemos analizar en esas páginas. Para ello, el análisis del servicio cortesano puede contemplar una doble vertiente que tenga en cuenta tanto la fuerza simbólica de la etiqueta como la práctica cotidiana que la documentación deje entrever. Comenzaremos por la forma institucional. Siendo un código capaz de mostrar las cambiantes relaciones de poder de las élites con su soberano (Le Roy), permite observar esa misma relación entre los territorios y su monarquía.

La primera imagen que nos muestra el análisis de la Corte fernandina es la del carácter cerrado de los departamentos de la Cancillería (excluyendo la Capilla¹⁵) y el Maestre Racional. No sorprende que, siendo los ámbitos más directamente relacionados con las instituciones regnícolas y su gobierno, en ambos casos la preeminencia de aragoneses fuese absoluta, encontrando pocos casos que se aparten de esta norma¹⁶. Frente a ello, las plataformas de poder informal que aportaban la Casa y la Cámara evolucionaron con diferente intensidad y forma. Ni siquiera podemos hacer una diferenciación estricta en lo que sucede entre las cabezas de los departamentos. Así, parece que las *Ordinacions* gozaban de plena vigencia a inicios del reinado, con la inspiración de un mayordomo para el territorio castellano. La consecuencia de esta nueva figura no parece que deba despreciarse. Sería precisamente en la Casa, y más en concreto en el servicio a la mesa (sin despreciar la contribución de algunos tenientes de caballerizo), donde más castellanos podemos documentar. Sin embargo, no parece que pueda decirse lo mismo para los naturales del reino partenopeo¹⁷. Su ausencia, muy representativa implica no sólo un menor peso de los italianos en el servicio domésticos, sino, lo que resulta más importante, la pérdida de gran parte del significado político que había tenido este departamento hasta la fecha. ¿Supone esto seguir redundando en la particularidad partenopea y en su sistema virreinal? Sólo en parte¹⁸. Es indudable que la

¹⁴ Es claramente el caso de Lucio Marineo Sículo y Pedro Mártir de Anglería, cuyos epistolarios, hoy en día editados, suponen un referente de primer orden para conocer el quehacer cortesano.

¹⁵ La Capilla, siguiendo el esquema de las *Ordinacions* dependía de la autoridad Canciller (Savall & Penen; Gamero 2017b).

¹⁶ Es el caso, por ejemplo, de Ximén Garcés, natural de la villa de Ágreda y ayudante de la tesorería inscrito en 1475 (ACA, RP, MR, Vol. 920, fol. 77r), o de Bartolomé Cabezas, natural de Badajoz y calentador de la cera de la cancillería desde 1506 (*ibid.* fol. 209r). Aunque pudiésemos continuar con la breve nómina de castellanos, en todos los casos nos encontramos con personajes de muy poca relevancia en el entramado cortesano.

¹⁷ Debe recordarse que Pedro IV englobaba en esta relación al reino de Mallorca dentro del real valenciano (Savall & Penen). Por lo que respecta a figura de los mayordomos castellanos de Fernando II, son especialmente relevantes los titulares del oficio, Enrique Enríquez y Bernardino de Sandoval.

¹⁸ Desde muy pronto, en concreto desde 1505, se concede la individualidad del sistema cortesano napolitano. Nos referimos al nombramiento de Alejandro de Costanza, montero mayor del rey en el reino napolitano y estor de los asuntos de la Corte del rey cuando este no esté presente (ACA, RP, MR, Vol. 920, fol. 189r). Esta concesión se complementó poco después, en 1506, cuando se concedía a Juan María

posición del *regno* italiano le confirió una personalidad en el sistema cortesano de la Monarquía que se trasladó a la Modernidad (Hernando 2004b; Rivero). Sin embargo, ello no supuso que la Corte de nuestro soberano no ofreciese espacios para la incorporación de estas élites. Con un carácter contrastante los napolitanos sí aparecen allí donde los castellanos no lograron consolidarse: la Cámara. En este sentido podíamos destacar familias tan significadas para la causa fernandina como los Caraffa, y en concreto de Juan Antonio, quien llegó a ocupar el cargo de camarero, uno de los pocos ejemplos de gran cortesano napolitano al servicio del Rey Católico¹⁹. Además, también es cierto que, aunque esta diferenciación se hace especialmente evidente en los grandes oficios, aquellos con mayor fuerza simbólica y capacidad de actuación, podemos observar otras vías de penetración en los oficiales menos significados.

Así, aunque se sitúen en una escala de responsabilidad mucho menor, merecen destacarse algunos oficios en los que sí es posible encontrar la flexibilidad cortesana. Podemos volver al contexto de la Casa, y en concreto al grupo de los cazadores. En primer lugar, si redundásemos en ejemplo napolitano su presencia se intuye desde los albalaes extraordinarios y la reformulación que debió sufrir la oficina cinegética con el viaje napolitano. Pero, en líneas generales, los encargados de la montería y cetrería son un conjunto de oficiales extremadamente dúctil. Sin duda es posible documentar castellanos en sus filas (tanto que nos permite no considerarlos como una minoría), pero también navarros²⁰. Así, por más que debemos valorarlos esencialmente como oficiales con responsabilidades manuales (encargados “simplemente” del ocio en la Corte), son también oficiales con un acceso privilegiado al rey, en especial durante las partidas de caza, cada vez más frecuentes y dilatadas conforme avanza el reinado. Si a ello le sumamos su ventajosa posición en el mercado de la gracia, en especial en lo que se refiere a las ayudas de costa y vestuarios, nos encontramos con un oficio capaz de cercar al rey a capas amplias de la población (con toda seguridad, no las más privilegiadas) y que da fe de la necesaria apertura de la Corte, al menos en determinados espacios y situaciones.

Sin embargo, reducir el carácter inclusivo de la Corte al aparato cinegético supondría reducir la capacidad del séquito regio y limitar en exceso nuestro estudio. Mucho más interesantes, más “poderosas”, son las minorías que se integran en el servicio cortesano a partir de los escurridizos oficios de los continos y de los gentileshombres de la casa y guarda del rey. Esos oficiales, que en parte son sólo dos caras de una misma moneda, resultan especialmente valiosos nuestro análisis. Así, en primer lugar, muestran cómo conforme la autoridad de Fernando II se fue asentado la etiqueta fue relajándose, y la Corte se convirtió en un espacio un poco más abierto. De la misma manera, nos permite situar también los ámbitos donde mejor se observan estos cambios: en la periferia de los grandes núcleos de poder. Ni continos ni gentileshombres poseen una posición orgánica en el entramado cortesano. En puridad, muchos de ellos ni siquiera tenían como objetivo principal la residencia *continua* en la Corte. Se caracterizaban por su *servicio continuo*, sin importar dónde (Martínez & Ezquerro; Montero; Gamero 2016). Así, en múltiples ocasiones los continos pueden caracterizarse como meros nexos entre los poderes urbanos y los cortesanos, ya sea en la figura de corregidores, regidores, o simples potentados. Por

Poderico el título de Capellán Mayor (*ibid*, fol. 220r), que implicaba una independencia religiosa de los quehaceres cortesanos (y no sólo).

¹⁹ El caso navarro, con sus particularidades tiene el mismo comportamiento, si bien su contexto de incorporación a la Monarquía y su sistema virreinal creemos le concede las particularidades suficientes para explicar su posición en la Corte fernandina.

²⁰ Refiriéndonos en exclusiva al colectivo navarro, nos interesa destacar especialmente aquellos que se introducen en la Corte no a través de la relación con su padre Juan II como aquellos que aparecen en etapas más avanzadas del reinado fernandino, como Martín Pérez, natural de Laborda y asentado el 1 de enero de 1487 (ACA, RP, MR, Vol. 939, fol. 124vbis).

su parte, el cuerpo de gentileshombres, que reagrupa bajo un ideal militarista diferentes élites (cortesananas o no), tuvo como primer objetivo la participación en la Guerra de Navarra. Sin embargo, una vez terminada la contienda no resulta imposible encontrar casos en los que estos oficiales se alejan de la Corte para participar en las empresas africanas de finales del reinado. Es cierto que si nos centrásemos en un análisis detallado de este grupo podríamos señalar algunas grandes figuras italianas, como los Caracciolo, no menos significativa en el partido aragonés que los Caraffa, u otras grandes familias del *regno* como los Veitemiglia²¹. Pero entre continos y gentileshombres resulta más sugerente para este trabajo incidir en los primeros, tanto por su versatilidad como por su mayor recorrido cronológico²².

Así, el grupo de continos debe destacar en nuestro estudio por albergar un porcentaje muy significativo de nuestras “minorías” cortesananas²³. Pero, además, los continos permiten también recorrer el camino inverso: podemos observar cómo los aragoneses se integran en los esquemas administrativos y de honor de los nuevos territorios. Algunos de ellos, por ejemplo, aparecen en misiones diplomáticas, como ocurre con Pedro de Hontañón en Navarra²⁴. Pero, en otros casos la reformulación es mayor y la fuerza de la monarquía se observa con mayor claridad. Es el caso, por ejemplo, de la creación del cuerpo de continos del reino partenopeo. Se trata de un cuerpo de cincuenta continos cuyo nombramiento recayó entre los grandes colaboradores de la conquista. Su nómina enriquece este trabajo desde diferentes puntos de vista. En primer lugar, porque permite analizar la posición de algunos conquistadores cercanos al séquito del Rey Católico en el nuevo reino²⁵. Tal es el caso de oficiales tan representativos como representativos como Luis de Ycart; Juan Navarro; Martín Sánchez, Dumás de Requesens; Juan de Peralta, Juan de Castro; o Jaime Peixó (hijo de Luis Peixó), por solo mencionar a los más conocidos. Pero estas referencias no harían sino hablarnos de otro de los múltiples mecanismos de la merced regia. Además, nos abren la puerta hacia nuevas reflexiones, como es la participación de los financieros en este cuerpo y, en general, en la de las élites en los diferentes reinos. No se nos escapa que algunos de los oficiales nombrados tienen relación tanto con el mundo militar como con el financiero. Se trata de un primer indicio que creemos necesario desarrollar de manera particular y dotarle de un peso específico en el contexto fernandino.

2. El servicio económico como vía de integración

La república del dinero, para cualquier régimen, también el del Rey Católico, supone un campo de ineludible referencia para comprender su estabilidad o sus carencias.

²¹ Juan Veitemiglia aparece como gentilhombre desde 1514 (ACA, RP, MR, Vol. 956, fol. 58v).

²² El cuerpo de continos, aunque remodelado, resulta una herencia de reinados anteriores (Montero) mientras que el de gentileshombres aparece tan sólo en 1512 (Vilanova).

²³ No olvidemos que gran parte de la efectividad del grupo reside en su vinculación más o menos simbólica, su capacidad para ausentarse de la Corte. En cualquier caso, son relativamente numerosos los navarros que aparecen como continos del rey, ya sea a inicios o a finales del reinado. Ejemplos de ello son Pedro de Isana, asentado en 1476 (ACA, RP, MR, Vol. 939, fol. 99v); Juan de Loriz, inscrito en 1482 (*ibid.* fol. 110v); o Juan de Mendoza y Navarra, señor de Lodosa que aparece como contino del rey desde la conquista del reino, en concreto desde el 11 de noviembre de 1512 (ACA, RP, MR, Vol. 847, fol. 6v). Entre los italianos, por ejemplo, pueden destacarse a Andrea Cararesi, florentino (ACA, RP, MR, Vol. 920, fol. 143r), Marcelo Caracciolo (ACA, RP, MR, Vol. 834, fol. 240r), así como otros hombres de negocios que detallaremos en el apartado siguiente.

²⁴ Las cuentas de Alonso de Morales muestran en numerosas ocasiones los pagos a este oficial, convertido en un embajador permanente, (De Andrés 3, 6, 7, 22, 34, 60, 81, 84, 231, 288, 367, 636 920,929).

²⁵ Resulta necesario destacar en este sentido las tensiones dentro del propio grupo conquistador entre castellanos y aragoneses puestas ya de manifiesto por la historiografía precedente (Hernando 2004).

Para el objetivo de este trabajo, las posibilidades de estudio de este aspecto son múltiples. En primer lugar, es posible valorar la capacidad del servicio económico para instaurar a una minoría en el seno cortesano. Es un aspecto que ya hemos trabajado en otras publicaciones y por eso nos remitimos a sus conclusiones (Gamero 2015). Pero además podemos analizar cuántas de nuestras minorías participan del entramado económico y político del reinado, y si ello afecta a su posición en complejo cortesano. Finalmente, podemos valorar los lazos observables entre los centros económicos de las periferias y la Corte como un medio complementario a esta integración, centrándonos por tanto más en el peso de los reinos que en determinadas figuras en particular.

Por lo que respecta al primero de los aspectos, es uno de los rasgos mejor conocidos de estas élites. En este caso, debe destacarse una vez más las importantes figuras del mundo judeoconverso. Ya los clásicos estudios del profesor M. A. Ladero Quesada demostraron cómo la gestión económica fue un pilar para la interrelación entre las élites castellanas y aragonesas, ya sea mediante el trasvase de capitales castellanos hacia la Corte aragonesa (Ladero 1998) o la participación de fernandinos en empresas económicas castellanas (Ladero 1992). Partiendo de estas consideraciones resulta más sugerente analizar si estas actividades implican un cambio en el entramado cortesano. Ya hemos señalado que es difícil observar no-aragoneses en las instituciones del Maestro Racional. No obstante, las buenas relaciones comerciales entre los diferentes territorios facilitaron otros tipos de relaciones, también en el seno de la Corte (Iguar; Ladero 1987; Navarro & Iguar).

Así cuando se ha conservado la documentación administrativa de la curia fernandina, ésta nos permite observar la integración de los diferentes circuitos económicos. En este sentido podríamos destacar dos aspectos. En primer lugar, el salto cuantitativo que parece se produce con la conquista y (sobre todo) con el viaje de Fernando II a Nápoles (1506-1507). Como se ha intuido en páginas anteriores, aquel viaje no implicó un aumento significativo de servidores napolitanos en el organigrama cortesano más allá de los cazadores. Y, sin embargo, a partir de ese momento los productos italianos, sobre todo las telas, parecen inundar la Corte fernandina, en especial cuando hablamos de los tejidos destinados a la pareja regia. Por ejemplo, los albalaes extraordinarios de la Escribanía de Ración nos muestran cómo los mercados de Venecia, Florencia y Génova se consolidan progresivamente como abastecedores de las más ricas sedas y telas de oro²⁶. Cercano a estos presupuestos, pero bajo otro punto de vista, también otros más o menos coetáneos nos muestran la articulación de la “república del dinero” bajo la órbita administrativa aragonesa de la administración aragonesa. Es aquí donde podemos ver, con más claridad la permeabilidad y relación de ciertas élites económicas en la Corte. Caso ejemplar es el de los castellanos, que ahora aparecen de manera fluida en los entresijos económicos de la Escribanía de Ración. Así, sin ánimo de ser exhaustivos y relegando el análisis de estas redes para un estudio posterior, podríamos destacar plazas y gestores tan importantes como los residentes en Valladolid, Medina del Campo, Toledo y Granada, que comparten espacio con otras ciudades como Barcelona y Valencia²⁷. Más relevante para nuestro estudio resulta la presencia de las élites italianas, menos presentes en la Corte, y que encuentran en este espacio un campo nada despreciable para su consolidación. Si se retoma la plaza de Medina del Campo, por

²⁶ Las referencias son muy numerosas, si bien, a la espera de un estudio más sistemático, podemos destacar algunas de las más reseñables (por su cuantía) en ACA, RP, MR, Vol. 876, fol. 197r, 223r; *ibid.*, Vol. 877, fol. 4v; *ibid.*, Vol. 878, fols. 1r-v, 201v.

²⁷ Entre los mercaderes castellanos puede destacarse los ejemplos más presentes en la documentación como Ortiz, Diego de la Fuente o Juan de Madrigal, que sin duda se completan con otros tantos aragoneses entre los que destaca, por ejemplo, Juan Daza.

ejemplo, no puede dejar de destacarse la figura de Francisco Carduchi, uno de los grandes colaboradores de la monarquía, a cuyo nombre se libran innumerables partidas tanto desde la administración castellana como de la aragonesa²⁸. Lo mismo ocurre con Francisco del Nero. En su caso no sólo aparece como abastecedor y financiero, también termina vinculándose a la Corte del rey aragonés por medio del oficio de continuo²⁹. Otros hombres que también recogen los registros aragoneses son el del florentino Lorenzo Bertini (ACA, RP, MR, Vol. 955, fol. 24), o del sienés (operante en Valencia) Bolgarini (ACA, RP, MR, Vol. 955, fols. 16, 36, 44, 61, 79, 93,98). De esta estrecha colaboración se explican algunos casos excepcionales en los que los italianos, finalmente, llegaron a integrarse en el entramado de la Tesorería General. Es el caso de Andrea B[V]elluti, quien aparece como ayudante entre 1508 y 1510 (ACA, RP, MR, 957, fol. 160v), y que supone el único caso que hemos podido documentar, al menos en el estado actual de las investigaciones.

La dinámica expuesta requiere no pocas explicaciones. Es cierto que resulta interesante observar esta progresiva imbricación de los circuitos del dinero y su influencia en las instituciones. Sin embargo, no es menos sorprendente los agentes que lo llevaron a cabo. En ningún caso hemos mencionado a representantes del reino napolitano, ni entre los grandes mercados abastecedores de la Corte ni entre los hombres de negocio. Ni tan siquiera los registros de Juan Bautista de Granada, más vinculado con Nápoles, nos permiten documentar a los súbditos italianos de Fernando II en estos quehaceres. Por tanto, es indudable que el periodo comprendido *grosso modo* con la segunda regencia fernandina supuso un cambio en las relaciones con las plazas y agentes italianos. Sin embargo, el Rey Católico aparece, por lo menos con los datos de que disponemos hasta el momento, más como un magnate internacional que verdaderamente como un rey napolitano. Por otro lado, una última reflexión que creemos conveniente resaltar es la escasa presencia de muchos de estos italianos en el séquito regio. A diferencia de lo ponderado en el primer apartado, en este caso hablamos en muchas ocasiones de relaciones intangibles, de giros de capital o de cuentas de *debe y haber*. No resulta necesario, y ni siquiera probable que estos personajes se encontrasen en la Corte. No creemos que ello suponga un punto débil en esta defensa de la integración. Al contrario, supone un estímulo para reflexionar sobre otras vías que superaron el mecanismo de la presencia física en este complicado proceso. Por ello creemos que resulta conveniente ampliar nuestro análisis hacia otras formas que se basan también en la ausencia de las élites pero que potencian la integración de los señoríos fernandinos. Nos referimos a un recurso tan alejado de la gestión económica como la cultura material y el ceremonial, con un desarrollo particular en este reinado.

3. Estética cortesana y lenguaje político

La ambigüedad de la participación (física) de las minorías en la vida en la Corte es un aspecto que nos acompaña a lo largo de todo este recorrido. Los cazadores se encuentran en muchas ocasiones alejados de la vida en la Corte, pues se encuentran involucrados en las actividades cinegéticas. Los continos poseen una naturaleza que le permite tanto su presencia como su ausencia del séquito regio para servir a los intereses del rey. Finalmente, los hombres de negocios tampoco se encuentran siempre cerca del

²⁸ Podemos proponer, como ejemplo, su presencia como abastecedor de la Corte en el tránsito del siglo XV al XVI, reflejada en ACA, RP, MR, Vol. 876.

²⁹ No es su posición más destacada, pues sabemos que también llegaría a ser corregidor de la villa de Medina (AGS, CCA, CED, libro 7, fol. 64) en cualquier caso su nombramiento como continuo en la Corte fernandina está atestiguada por los libros de la Escribanía de Ración (ACA, RP, MR, Vol. 920, fol.129r).

monarca, sino en los *emporios* y plazas financieras. Por ello no debe resultar extraño que dediquemos un último esfuerzo al recurso de la estética y la cultura que acerca élites muy alejadas y que no pueden introducirse en las plataformas de servicio cortesano con la misma facilidad que otros súbditos. Sin lugar a dudas para un correcto acercamiento a esta problemática deberíamos tener en cuenta las diferentes estéticas que participan de la Corte en esta cronología. Entre ellas se encuentra la italianizante, motor cultural de primer orden en la época que nos ocupa. Ejemplo de ello son los estudios de las escuelas de la Corte (Del Val 2013; Salvador), o el análisis de los programas propagandístico de la segunda regencia fernandina (Biersack). Partiendo de estos presupuestos, podemos buscar otras formas de expresión con esta misma función. Tal es el caso, por ejemplo, de los oficiales musulmanes y moriscos, escasos en la Corte de Fernando II (Gamero 2017), y cuya estética, idealizada por la sociedad cristiana puede considerarse una manera de integración de los dominios musulmanes de la Península Ibérica y más allá³⁰.

Siempre desde el punto de vista geopolítico resulta importante destacar cómo la integración de las élites musulmanas, por su condición de infieles, pero también en tanto que miembros de otros *reinos* no podían participar con el mismo discurso que venimos comentando. No se concibe la presencia de importantes oficiales musulmanes, por más que la presencia del conquistado apareciese de manera recurrente a partir de los esclavos moros (Del Val 2017). Cuando aparecen grandes personajes musulmanes o moriscos tienen una doble consideración. Bien pueden ser personajes ajenos a la Corte. Son “huéspedes” como Muley-Hacén durante el gobierno de Enrique IV en Arévalo (De Tapia) o el de Boabdil en Andalucía en época de los Reyes Católicos. Por otro lado, pueden ser grandes personajes integrados en la sociedad política, previo bautismo (caso de los infantes Juan y Fernando de Granada, por ejemplo). Ello implica que en pocos casos forman parte verdaderamente de la administración cortesana desde una dimensión institucional. Pero ello no implica que la imagen de los poderes musulmanes no quedase integrada en la Corte, y en especial que se dedicasen diferentes esfuerzos en la recreación del sometimiento de los infieles por parte de Fernando II.

Un ejemplo de esta dinámica lo encontramos de manera directa en el uso de los animales en el lenguaje político. En concreto destaca el uso del caballo (y sus arreos) como un código de sometimiento de los poderes musulmanes. Este uso simbólico de los équidos se hace presente en la Corte fernandina en diferentes ocasiones. Es el caso, por ejemplo, de la contienda granadina. En este caso Zurita destaca cómo Boabdil, reconociendo su derrota, entregó al soberano dos équidos y una espada “en señal de reconocimiento de vasallo” (Zurita 2003, libro XIX: 315). Igualmente, el mismo cronista expresa esta misma idea cuando, con motivo del reconocimiento de la sujeción del rey de Tremecén, éste le regaló al Rey Católico diferentes caballos moriscos y halcones (Zurita 2005, libro 8: 28).

Tomando otras referencias, la estética “a lo morisco” aparece de manera más directa como un mecanismo de integración (o sometimiento) de los poderes musulmanes en la Corte. Así, no podemos despreciar el boato que la moda morisca supusiera para la sociedad de la época, ni su carácter de moda aristocrática. Pero también aparecen algunos rasgos meramente políticos, en especial cuando los coetáneos se refieren al rey. En este caso puede destacarse las referencias el capellán Pedro Mártir de Anglería quien nos concede un locuaz testimonio al describir una jornada de Burgos de 1512:

³⁰ Podría destacarse en este sentido también la presencia (escasa) de algunos objetos que hacen referencias a las indias en el inventario de Fernando II, en concreto el ítem 249 del inventario de 1510 (RAH, Colección Salazar y Castro, Vol. M-198).

A primero de enero vimos a los hijos de los bisnietos de los africanos, que en otro tiempo destrozaron toda España, dar varias muestras de regocijo por haber caído bajo el yugo de nuestro soberano. A rienda suelta, conforme a la antigua costumbre de la Numidia, unas veces en forma de cuña, [...] y ni el mismo rey se abstuvo de hacerlo [y cuando terminó, pronunció estas palabras] “Oh Dios omnipotente, cuantas gracias te podremos dar hoy los que hace veinte años, arrancamos de raíz el reino de Granda el escarnio de Mahoma y contemplamos en los prados que baña el río de esta ciudad, divirtiéndose en sus hogares, a los descendientes de aquellos que en otro tiempo abrumaron a nuestros antepasados con horribles matanzas” . (López de Toro 3-4)

Consideraciones de este tipo no hacen sino reforzar la exaltación de las campañas fernandinas, insertando este ímpetu legitimador en una evolución que sobrepasa al reinado. Conocemos con bastante detalle el gusto morisco de Enrique IV e Isabel I (González Marrero 2015). Sin embargo, creemos que también se debe destacar la tradición Trastámara aragonesa y el peso que la estética morisca tuvo en la representación de la autoridad monárquica. Desde las artes plásticas poseemos la excepcional miniatura de los *usatges*, en la que aparece la reina María de Castilla vestida a la morisca. Sin embargo, también las noticias de los inventarios reales resultan sugerentes a este respecto. En ellos, aunque la estética morisca puede no estar tan presente como en sus primos castellanos, aparece, precisamente, en objetos de especial significación para la representación de la autoridad monárquica. Es el caso, por ejemplo, de las espadas moriscas que posee Juan II (RAH, Colección Salazar y Castro, Vol. M-79, fols. 69-79), del palio con telas “moriscas” de María de Castilla (Toledo), o los múltiples objetos que aparecen caracterizados en los largos inventarios de Alfonso V (González Huterbise), equiparables a los de la soberna castellana Isabel I (González Marrero 2014). Si nos detuviésemos, por tanto, en el inventario de Fernando II de Aragón encontraríamos numerosas correspondencias. Así, y aunque se trate probablemente de una imagen parcial del ajuar que acompañó al rey, pueden destacarse hasta tres tipos de objetos que hacen referencia a esta estética como una manera de expresar el poder regio. Los dos primeros tienen que ver especialmente con algunos de los atributos de la realeza y del ideal caballeresco. Nos referimos, de nuevo, a los caballos y en concreto a sus arreos, y, por otro lado, también a las espadas moriscas, más joyas que verdaderas armas. Estos objetos, propios del atrezo militar, se complementarían con la vestimenta regia. En este caso, aunque quizás menos numerosa que la de su mujer, aparece también caracterizada como morisca en numerosas ocasiones. En concreto un análisis del inventario de 1510 nos permite considerar la preeminencia de algunos artículos, como las tocas moriscas (que aparecen tanto como tocas tunecías y almaizares) o algunas capas, también denominadas con técnicas moriscas como el alquicer, que forman un conjunto de ropajes nada despreciable en el total de los vestidos del rey.

Con ello la monarquía, y el conjunto de élites que participan de estos códigos, amalgaman diferentes significados a esta estética “a lo morisco” que no integra, como la italiana, a las minorías a partir de su participación activa en el mismo, sino que recrea el papel de aquellas minorías en un espacio, mental, histórico y estético en un proceso es identitario de las propias clases dirigentes hispanas, como demuestran los relatos cronísticos. Con ello finalizaría la capacidad de estas minorías para volverse poderosas y para integrar el discurso político y de dominación en el espacio cortesano.

4. Conclusión

¿Es el séquito de Fernando II un espacio integrador de las diferentes élites bajo su dominio? Parece indudable que la temprana relación del Rey Católico con Castilla y su particular intensidad influyeron de manera decisiva en la integración de sus súbditos tanto a nivel institucional como de la práctica cotidiana cortesana. Sin embargo, ello no implicó que el resto de territorios, anexionados más tarde a la Monarquía Hispánica, quedasen radicalmente excluidos. Aunque minoritarios y articulados a partir de un sistema virreinal propio, territorios como el navarro y el italiano, buscaron en los intersticios de la Corte, en aquellos grupos más numerosos y menos vinculados con la vida cortesana, diferentes vías de integración. El caso de los cazadores puede resultar un ejemplo paradigmático de asimilación a partir de un servicio no especialmente significado con la política, pero no sería el único. Como contrapunto a esa situación hemos podido destacar el caso de los continos (efectivos en *lo político*, en su más amplia acepción) y los hombres de negocio, base indispensable del cualquier sistema cortesano. Finalmente, el caso de los poderes musulmanes, que ofrecían una mayor dificultad de integración desde el punto de vista del servicio, asistimos a un desarrollo nada desdeñable de la estética morisca como mecanismo de apropiación y representación de estos poderes.

Todo ello nos hace valorar la Corte fernandina en una dimensión más allá del férreo control aragonés, o de la incidencia castellana. Sin negar que ambos grupos constituyeron en la península los puntos de apoyo esenciales del reinado, otras élites, con otros mecanismos, aportaron los primeros rasgos del conglomerado que luego supondrían las cortes de los Habsburgo en la Edad Moderna.

Obras citadas

- Biersack, Martín. “Los Reyes Católicos y la tradición imperial romana”. *eHumanista* 12 (2009): 33-47.
- De Andrés Díaz, Rosana. *El último decenio del reinado de Isabel I a través de la tesorería de Alonso de Morales (1495-1504)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2004.
- De Tapia, Serafín. “Las élites de la comunidad morisca de Arévalo. Redes Sociales y formación de liderazgos”. En Ana Echevarria Arsuaga & Adela Fábregas García eds. *De la alquería a la aljama*. Madrid: UNED, 2016.
- Del Val Valdivieso, Isabel. “La educación en la corte de la Reina Católica”. *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales* 69 (2011): 255-273.
- . “Moros y moras en el entorno de Isabel la Católica”. En Antonio Cortijo & Rica Amran eds. *Minorías en la España medieval y moderna (ss. XV-XVII)*. Santa Bárbara: Unverisity of California Santa Barbara, 2017: 86-99.
- Gamero Igea, Germán. “La posición de los oficiales judeoconversos en la Corte de Fernando el Católico”. *eHumanista/Conversos* 3 (2015): 207-227.
- . “Otra construcción de la sociedad cortesana: la integración en el servicio regio de los no privilegiados. La presencia musulmana en el séquito del Rey Católico”. En Antonio Cortijo & Rica Amran eds. *Minorías en la España medieval y moderna (ss. XV-XVII)*. Santa Bárbara: Unverisity of California Santa Barbara, 2017: 100-111.
- . “Una aproximación a la integración del servicio religioso en la Corte de Fernando el católico: su papel dentro y fuera del séquito regio”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 26 (2017b): 259-284.
- 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 VVAA. *Los gustos y la moda a lo largo de la historia*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 2014: 17-73.
- . “Un vestido para cada ocasión: La indumentaria de la realeza bajomedieval como instrumento para la afirmación, la imitación y el boato. El ejemplo de Isabel I de Castilla”. *Cuadernos del CEMyR* 22 (2015): 155-194.
- González Uterbise, Eduardo. “Inventario de los bienes muebles de Alfonso V de Aragón como Infante y como Rey (1412-1424)”. *Anuari de l’Institut d’ Estudis Catalans* 3 (1907): 144-188.
- Hernando Sánchez, Carlos José. “Entre venus y marte: Nápoles Navarra y otras conquistas. La agregación de territorios a la monarquía de España”. En Alfredo Floristán Imízcoz coord. 1512. *Conquista e incorporación de Navarra historiografía, derechos y otros procesos de integración en la Europa Renacentista*. Madrid: Ariel, 2012: 415-451.
- . “El Gran Capitán y la agregación del reino de Nápoles a la Monarquía Hispánica”. En Giuseppe Galasso & Carlos José Hernando Sánchez eds. *El reino de Nápoles y la monarquía de España*. Roma: Real Academia de España en Roma, 2004a: 169-211.
- . “Los virreyes de la monarquía española en Italia: Evolución práctica de un oficio de gobierno”. *Studia Storica. Historia Moderna* 26 (2004b): 43-73.
- Igual Luis, David. “Entre Valencia y Nápoles. Banca y hombres de negocios desde el reinado de Alfonso el Magnánimo”. *En la España Medieval* 24 (2001): 103-143.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. “El Banco de Valencia, los genoveses y la saca de moneda de oro castellana 1500-1503”. *Anuario de Estudios Medievales* 17 (1987): 571-594.

- . “Actividades de Luis de Santángel en la corte de Castilla”. *Historia. Instituciones. Documentos* 19 (1992): 231-252.
- . “La Casa Real en la Baja Edad Media”. *Historia. Instituciones. Documentos* 25 (1998): 327-350.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel. “Aupres du roi, la cour”. *Annales. Historire. Sciences Sociales* 38/1 (1983), pp. 21-41.
- López de Toro, José. *Epistolario de Pedro Mártir de Anglería*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1956.
- Martínez Millán, José & Ezquerria Revilla, Ignacio Javier. “La integración de las elites sociales en las monarquías dinásticas: los continos”. En Jesús Bravo ed. *Espacios de poder: cortes, ciudades y villas (ss. XVI-XVIII)*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2002: Vol. 1: 339-380.
- Montero Tejada, Rosa María. “Los continos hombres de armas de la Casa Real castellana (1495-1516): una aproximación de conjunto”. *Boletín de la Real Academia de la Historia* 198 (2001): 103-130.
- Navarro Espinach, Germán. “El ducado de Milán y los reinos de España en tiempo de los Sforza (1450-1535)”. *Historia. Instituciones. Documentos* 27 (2000): 155-181.
- Navarro Espinach, Germán e Igual Luis, David. *La Tesorería General y los banqueros de Alfonso V el magnánimo*. Castellón de la Plana: Sociedad Castellonense de Cultura, 2002.
- Rábade Obradó, María del Pilar. *Una élite de poder en la Corte de los Reyes Católicos. Los Judeoconversos*. Madrid: Sigilio, 1993.
- Romano Ventura, David. “Cortesianos judíos en la Corona de Aragón”. *Destierros aragoneses* 1 (1988): 25-37.
- Rivero Rodríguez, Manuel. *La edad de oro de los virreyes: el virreinato en la Monarquía Hispánica durante los siglos XVI y XVII*. Madrid: Akal, 2011.
- Salvador Miguel, Nicasio. “La actividad literaria en la Corte de Isabel la Católica”. En Luis Antonio Ribot García, Julio Valdeón Baroque & Elena Maza Zorrilla coords. *Isabel la Católica y su época: actas del Congreso Internacional Valladolid-Barcelona-Granada*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2007: 1079-1096.
- Savall y Dronda, Pascual & Penen y Debesa, Santiago. *Fueros observancias y actos de corte del reino de Aragón*. Zaragoza: Francisco Castro y Bosque, 1866.
- Sicilia, Rosanna. *Un consiglio di spada e di toga. Il colaterale napoletano dal 1443 al 1542*. Napoli: Alfredo Guida Editore, 2010.
- Toledo Girau, José. *Inventarios del Palacio Real de Valencia a la muerte de doña María, esposa de Alfonso el Magnánimo*, Valencia: Centro de Cultura Valenciana, 1961.
- Vilanova, Ramón. “Noticias acerca de la institución del cuerpo de gentileshombres por Don Fernando el Católico en 1512”. *Boletín de la Real Academia de la Historia* 82 (1923): 17-40.
- Zurita, Jerónimo. *Anales de Aragón*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2003 [María Isabel Yagüe & Pilar Rivero eds.].
- . *Historia del Rey don Fernando El Católico. De las empresas y ligas de Italia*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2005 [Pilar Rivero & Julián Pelegrin eds.].

La figura de Yahya Al Nayar/Pedro de Granada: los entresijos de una exitosa asimilación

Hamza Zekri

(Université de Picardie Jules Verne)

El presente trabajo pretende deslindar la figura de Yahya Al Nayar bautizado Pedro de Granada. Un personaje convertido en un símbolo de la asimilación e integración anhelada por la corona castellana. El análisis expuesto en adelante se estriba en el estudio del manuscrito “Origen de la casa de Granada”, y el estudio heráldico apoyado por misivas diplomáticas.

1. El material documental

Hemos escogido de acudir a los archivos señoriales de la Casa de Granada. Unos archivos que fueron divididos y trasladados a lo largo de los siglos. Según el excelente exhaustivo estudio de (García Luján 2013) del archivo del marquesado de Campotéjar. En efecto, en 1643 a la muerte de don Pedro de Granada Venegas, primer marqués de Campotéjar, una parte del archivo de éste cayó en manos de los vizcondes de Rías³¹ y luego pasó a los marqueses de Corvera. La otra parte a la hora de la extinción de la línea primogénita de varonía de la dicha casa en 1660, los archivos se trasladaron a los linajes Lomellini, Grimaldi y Pallavicini. Actualmente se encuentran en Italia en los Archivos Durazzo Pallavicini.

No obstante, en 1922, gracias a un acuerdo entre el estado español y don Giacomo Filippo Durazzo Pallavicini, marqués de campotéjar se entregó un fondo de 250 documentos al Patronato del Generalife del palacio Casa de los Tiros. Actualmente la colaboración se continua con el acuerdo del “regreso virtual” a Andalucía, mediante su reproducción en su soporte digital.

De entre los fondos archivísticos señalados, nos hemos interesado en los del marquesado de Corvera, requisados en 1936 por la junta de Defensa del Tesoro Artístico Nacional y devueltos a sus propietarios años después, aunque algunos documentos quedaron en el Archivo Histórico Nacional (García Luján 2013, 37).

1.1 Las fuentes escogidas

1.1.1 Origen de la Casa de Granada. Señores de Campo Tejar

El primer documento que atrae nuestra atención pertenece a la Colección del célebre genealogista Salazar y Castro, bajo el título “Origen de la Casa de Granada. Señores de Campo Tejar”, conservado y digitalizado por la Real Academia Historia (Soria Mesa 1995).

Un manuscrito del Siglo XVII, escrito bajo forma de un tratado genealogista de la Casa de Granada. Está compuesto por un prólogo donde se expone el motivo de la redacción del dicho tratado para luego pasar a un relato histórico desarrollando la genealogía de los ascendentes de la Casa desde “Ibdinabal; primer rey moro, mezclado con los godos” (Origen de la casa de Granada 2v) hasta el padre de la dinastía Granada Yahya Al Nayar. Anejando el código con un conjunto de cartas de diferentes indoles,

³¹ Cuyo primer poseedor don Juan Suárez de Toledo Obregón había casado en 1652 con doña Juana de la Cueva Granada Venegas, hija de doña Gertrudes. Como eran heredados de los Granada Venegas, tomaron los documentos que les interesan para luego gozar de los privilegios y franquezas correspondientes a sus estatutos.

correspondencia de Yahya Al Nayar y sus ascendentes con la corona castellana, los privilegios y mercedes ganados tras la conquista de Granada, su testamento y el relato de su entierro.

1.1.2 Misivas diplomáticas

La correspondencia que hemos recogido viene esencialmente del trabajo de recopilación de García Luján, basada en el estudio de Miguel Garrido Atienza, resultado de la donación que hizo el Marqués de Corvera, Alfonso de Bustos y Bustos en 1908 al ayuntamiento granadino con la entrega de la escritura original del privilegio rodado confirmando las capitulaciones de la ciudad de Granada.

A partir de ese acontecimiento, Garrido Atienza pudo consultar los archivos del marquesado de Corvera y los de los heredados de la Casa de Zafra³². Fruto de esa indagación, la publicación de su obra “Las capitulaciones para la entrega de Granada” que ha vuelto una obra de referencia en cuanto al tema (Garrido Atienza 1992).

1.1.3 La heráldica y la iconografía

Se consideran como unos instrumentos populares de propaganda y legitimación de las casas nobiliarias en la Edad Media y luego en la Edad Moderna. Una señal externa del estatuto social y del poder nobiliario que disfrutaban los miembros de la Casa. En cierto modo, es una representación material de la identidad nobiliaria en la corona castellana.

La heráldica que hemos utilizado está inserta en los documentos de la Casa. En cuanto a la iconografía, hemos escogido tres retratos que presentan respectivamente a Ibn Hud, Aben Celin y a Yahya al Nayar, ubicados en la Colección del Generalife del museo de la Casa de los Tiros.

A continuación, intentaremos de demostrar a partir de las fuentes citadas, las herramientas y estrategias elaboradas por Yahya Al Nayar para la creación de una Casa que tuvo como objetivo final asentar su posición social y económica entrando así en el grupo selecto de los Grandes de Castilla.

2. El proceso de construcción de una nueva identidad

Para un mejor análisis y comprensión de la estrategia de Yahya Al Nayar, preferimos dividir sus actuaciones en tres etapas, tomando como epicentro o punto de referencia la guerra de Granada (1482-1492).

2.1 La fase anterior a la conquista de Granada

2.1.1 Argumentación genealógica

Antes de la empresa bélica de la guerra de Granada, los ascendentes de Yahya Al Nayar, se enorgullecen de su supuesto doble origen godo real. Tal como podemos averiguarlo según las fuentes seleccionadas y sobre todo en el documento de referencia de la prosapia. En efecto, el “Origen de la casa de Granada” fecha la génesis de la estirpe en un origen godo que se personifica en el reino de un rey llamado “Ibdinabal”, como lo podemos constatar en los dos fragmentos siguientes:

³² Colectados por Hernando de Zafra, secretario real de los Reyes Católicos.

[...] la dicha cassa de Granada y los Reyes donde dezienden cuyo principio fue un Príncipe del linaje de los godos que vino a ser Rey de Zaragoza en el año del señor de setezientos y setenta y zinco y posseyeron aquel Reyno asta el año de mil ziento y diez en que perdieron aquel Reyno [...] (Origen de la casa de Granada 1r)
 Sido del Rey D Rodrigo y otras Historias cormpido el nombre le llaman Balagi el qual pusso su silla Real en la Sevilla y fue el primero que pusso corona en la caveza a usanza de los Reyes godos por ocassion que favorezia mucho a los Christianos le mataron los Araves y con su muerte le aben benzido los christianos junto al monte Auseba Aleamo junto con Oppas Arzobispo que avia sido de Sevilla se desizo mucho el poder de los moros con la división que ubo entre ellos por que los caudillos y gobernadores de las zuidades se alzaron con ellas y se intitularon Reyes entre los quales fue Ibdinabal de nación godo que se yntitulo Rey de zaragoza. (Origen de la casa de Granada 2r)

El prestigioso origen godo real se consolidó y se fortaleció a lo largo de los siglos por cada generación. De hecho, el tratado genealogista construye una cadena de filiación cuya primera cadena se presenta en el rey Ibdinabal que transcurre los siglos hasta llegar al reino de Ibn Hud rey de Almería, Granada, Murcia (1229-1238) y Córdoba (1229-1236), famoso concurrente de alcaide de Arjona Ben al-Ahmar padre de la dinastía nazarí de Granada. A pesar del triunfo del éste, la cadena siguió mantenerse en las altas esferas del poder nazarí a través de lienzos parentescos con la dinastía nazarí por los descendientes de Ibn Hud en la región oriental del reino hasta desembocarse en el tiempo de Yahya Al Nayar:

[...] de estos Reyes de Zaragoza prozedio el Rey Abenhut que en el periodo del Señor Rey D. Fernando el Santo fue el ultimo rey de la Andalucía y puso la silla real en granada a quien mataron los suyos a trayzion en Almería y quedaron sus dezendientes en continuas guerras con los del linaje de Benalamar Alcayde de Arjona Son los de Aben Farache Alcayde de Malaga que Hera también de su familia hasta que el año, de mil quatrozientos treinta y dos en la época del Señor Rey D Juan el segundo con su ayuda y de muchos cauallaeros cristianos con el Reyno de Granada este Rey hubo por hijo aBenzilin Infante de Almería que fue padre de D.Pedro de Granada (Origen de la casa de Granada 2r)

La filiación a un pasado godo de la casa de Granada no era un caso singular u original sino al contrario. Como lo ha demostrado (García-Arenal 20016) en su estudio de los libros plúmbeos³³ dedica unos pasajes al caso del manuscrito “Origen de la casa de Granada”. Contextualizando la producción de tal documento en el ámbito general predominante en aquel periodo con el cultivo del mito gótico como semilla y génesis de la nación española. Hay que recordar que el tomo tercero de la Crónica general de España de Ambrosio de Morales fue publicado en 1587 y que en 1586 se aprobaba en Roma la fiesta litúrgica de San Hermenegildo³⁴.

Ese incierto origen gótico se infiltra en la época musulmana hasta llegar a las postrimeros del reino nazarí de Granada. En contraposición el dudoso origen gótico, la filiación a la rama nazarí malagueña estriba en documentos y hechos fehacientes. Tal como lo atesta el informe de la Real Academia de la Historia, tras la petición del Marqués

³³Un nutrido género muy productivo en España entre los años 40 del siglo XVI y los principios del XVIII en torno a los orígenes de España.

³⁴ Príncipe y noble visigodo, famoso por su conversión del arrianismo al catolicismo lo que provocó su muerte. Canonizado en 1585, patrón de los conversos.

de Corvera por concederle el título de Duque de Cidi Yahya como descendiente de Pedro de Granada. Entre las conclusiones del dicho informe se afirma el origen real: “[...]según esta genealogía, Cidi Yahya Alnayar era hijo de Abén Celín, nieto de los Reyes Jucef é Ismael, sobrino del Rey Abul Hacén y del Zagal y primo de Boabdil” (Laurencín 1917, 77).

La suma del “doble origen goda y real” fue un argumento sostenido por los ascendientes de Yahya Al Nayar y éste se registró en esa tradición familiar de proclamar la silla real del reino de Granada como un derecho legítimo y una misión de “corregir o ajustar la Historia”.

1.2 El continuum genealógico y el estatuto filocristiano

Tras la argumentación genealógica, el “Origen de la casa de Granada” en su relato cronológico pone el acento sobre una cierta benevolencia hacia los cristianos desde el primer rey que:

[...] fue el primero que puso corona en la cabeza a usanza de los Reyes godos por ocasión que favorezía mucho a los Christianos le mataron los Araves y con su muerte le aben benzido los christianos junto al monte Auseba Aleamo junto con Oppas Arzobispo que avia sido de Sevilla se desizo mucho el poder de los moros con la división que ubo entre ellos por que los caudillos y gobernadores de las zuidades se alzaron con ellas y se intitularon Reyes entre los quales fue Ibdinabal de nación goda que se yntitulo Rey de Zaragoza (Origen de la casa de Granada 2r)

Hasta la subida del descendiente Ibn Hud, Yusuf IV al trono del reino nazarí de Granada gracias a la ayuda del Rey de Castilla Juan II. Ese vasallaje y fidelidad se transmite por las generaciones posteriores con Aben Celin y Juan II Y Enrique IV y luego Yahya Al Nayar con los Reyes Católicos.

Esas alianzas y pactos se presentan como una continuación lógica del pasado goda cristiano de los ascendientes de la Casa, obligados a convertirse de una manera superficial a la religión de los vencedores, sin olvidar su verdadera identidad.

Las misivas enviadas entre la corona castellana y los representantes de la Casa insertadas en el tratado se presentan como justificativos y pruebas tangibles del argumento anteriormente citado. De este modo, un documento fechado el 27 de enero de 1432, presentado como copia de una Cédula Real que ratifica y confirma el acuerdo posterior realizado entre Yusuf Ibn Mawl, futuro Yusuf IV, con Juan II, rey de Castilla y León, atesta el vasallaje solmene y completo a la corona castellana:

[...] e deçimos que nos, fazemos vasallo suyo desde agora para en todos los días de nuestra vida, cobrando el dicho reyno e nos, obligamos a los seguir bien y lealmente a todo nuestro leal poder z fazer por su mandamiento o mandamientos todas aquellas cosas e cada una de ellas que bueno y leal vasallo debe y es obligado a fazer y cumplir. (Origen de la casa de Granada 15r)

Otra carta, esa vez mandada por el infante Alfonso, hermanastro del rey Enrique IV de Castilla al hijo de Yusuf IV, Aben Celin. La fecha del documento no deja ninguna duda a su falsedad ‘7 de junio de 1469’, puesto que el Infante Alfonso murió el 5 de julio de 1468. Lo que se esconde detrás del uso de un documento A pesar de la falsedad del

documento, nos interesa indagar el motivo escondido detrás de la inserción de ese tipo de documento apócrifo.

Según la dicha carta, el Infante Alfonso se dirige al infante Aben Celin agradeciéndole su apoyo logístico con esas palabras:

Al engrandezido y honrado de los moros el infante de Almería Abenzelin Abenayar como aquel que mucho y prezio y amo [...] la Deuda en que me tiene la grandeza e buena oportunidad de recibir socorro de las trezientos lanzas y de quinientos peones con que me enviaste [...] (Origen de la casa de Granada 21r).

En respuesta al socorro del infante de Almería calificado en la misiva como ‘deuda’ el Infante Alfonso promete de entronizar Aben Celin en la silla del reino de Granada, siguiendo la tradición ya instaurada por los padres de los dos protagonistas:

En allanando las cosas de mis reynos espero en Dios de vos pagar la Deuda e que ayais de mis mano la Cassa e reyno de granada según la ubo el rey D Jucef su padre del rey don Juan mi señor é padre que aya santo paraíso e no teneis que rezelar de los mensajeros del Rey mahomat (Origen de la casa de Granada 22r)

A partir de los dos fragmentos de la carta apócrifa, palpamos por un lado la voluntad incesante de justificar y demostrar la relación continua y estrecha con la corona castellana y por otro lado el *leit motiv* de la solicitud legítima al trono del reino de Granada.

Terminamos ese apartado de misivas con una carta de Fernando II de Aragón del 27 de junio de 1474 dirigida al Infante Aben Celin presentado como ‘muy honorado y engrandezido de los moros el ynfante de Almería Abenzelin Abraham Alnayar ‘como agradecimientos de los regalos enviados por éste. El argumento de la carta se focaliza en la reanudación y la continuación del pacto ya hecho por los predecesores de cada parte:

E tenido en mucho prezio este don propio de vuestra grandeza y mucho me aplazido sauer vuestra voluntad de querer mi amistad y alianza según que la tubo el Rey Don Juzaf con el rey Don Juan de Castilla mi señor que santo paraíso aya y a mi plaze de vuestra amistad e de fazer alianza con vuestro poder y con vuestro hijo contra el Rey Muley hacen de granada (Origen de la casa de Granada 22v)

Señalamos que tal pacto era bajo forma de ‘prebilejios sellados según que otras veces los hizieron los reyes de Castilla é León con los Reyes de Granada’(Origen de la casa de Granada 23r). Esa alianza era en realidad una promesa de una alianza que una alianza efectiva. Pero lo más interesante a destacar reside en la continuidad de pactar con la corona castellana y la “palabra real “de Fernando II de Aragón de ayudar Aben Celin y a su hijo de recobrar al trono de Granada contra el rey nazarí Abul Hasan.

1.3 La heráldica y la iconografía como símbolos del origen godo real

Como lo hemos señalado anteriormente, la heráldica y la iconografía puedan estar unos elementos muy interesantes a la hora de estudiar la fabricación de una propaganda. Con este propósito, analizaremos unos ejemplos encontrados en las fuentes seleccionadas.

Por primero, nos atendemos al estudio de dos escudos insertos en el tratado genealogista de la Casa. El primero encabeza el códice como una marca introductoria al

tema, diseñado sobre campo de plata la banda azul engolada por dragantes, y ostenta coronel flanqueado por dos tenentes-dragones rampantes, alados y afrontados.



Escudo de los Reyes de Zaragoza

El presente escudo sirve como un elemento adicional para apoyar el discurso propagandista, como lo explica a continuación el códice:

La insignia y armas de los Reyes de Zaragoza de que usaron en sus edificios y oendones fue una banda azul campo de plata y la color de la banda mudaron sus subzores mas de quatrozientos años después como lo refieren grandes autores y se be en los edificios antiguos y cassas reales de Granada en uno de los quatros de la Alhambra. (Origen de la casa de Granada 2r-2v)

El segundo escudo viene cronológicamente después de la pérdida del reino de Zaragoza, resaltando la continuidad del pasado real con la banda azul en campo de plata. Sin embargo, la banda está teñida en negro como muestra de pesar y humildad hasta salir victorioso del enfrentamiento contra los Almohades. También, se destaca en el interior de la dicha banda el lema árabe 'No hay otro vencedor sino Dios', una manifestación de la confianza en Dios. Aquí la transcripción en árabe está mal reproducida, lo que nos invita a pensar que el autor no dominaba el árabe (GARCÍA LUJÁN 2002, 363).



Escudo de armas del linaje Al-Nayyar

Acabaremos ese apartado con dos retratos de los ascendientes de Yahya Al Nayar; Ibn Hud y Aben Celin. El primer retrato de Ibn Hud con traje real, llevando una corona. En el ángulo superior, se percibe el escudo anteriormente citado con una corona para marcar el rango real del personaje. El segundo retrato de Aben Celin, Padre de Yahya Al Nayar visto con armadura a la castellana con una bengala en la mano derecha. En el ángulo superior encontramos un escudo que se presenta como una síntesis; la parte derecha viene del escudo de los reyes de Zaragoza con la banda negra y el lema en árabe y la parte izquierda con una granada con las pretensiones sobre el reino de Granada.



Retrato de Ibn Hud



Retrato de Aben Celin Alnayar

2. La fase durante la conquista de Granada

Es interesante de ver la versión que encontramos en el ‘Origen de la casa de Granada’, sobre su papel decisivo y principal en la guerra de Granada, donde se le presenta como el elemento clave por el fin de la conquista:

muy eficaz para servir y ayudar a los Señores Reyes Catholicos ganar el reyno de Granada que avia setezientos años que estaba en las tinieblas de las infidelidad y porque los Presentes y venideros sepan la antigüedad y grandeza de esta cassa y los pasados della y den las gracias y glorias a Dios su criador y principal mente de averlos traído a su Santa fe Catholica y que a ymitazion del bien aventurado San Pablo u que assi como su Balor y armas avian sido defensa del Reyno de Granada assi sirviendo a Dios y a los Señores Reyes Catholicos, seis años de la entrega de Granada sirvieron de la conquista della con sus personas y vasallos y deramando su sangre contra sus mismos deudos benziendo a unos y reduziendo por bien a otros y entregando a la zuidad de Baza y sido parte con el Rey de Guadix su primo y cuñado para la entrega de las zuidades de Guadix y Almería y los servicios que a delante referian para que estos hechos le sirvian de exemplo pasa emplear sus vidas y haciendas en servicio de Dios y en el alzamiento del Santa fe Catholica y de los Señores Reyes de Castilla con mucho amor y fidelidad que lo hizieron los fundadores della cassa y notoria y consta de tantas y glorias prebilejos zedulas Reales que se refiriran en este tratado (Origen de la casa de Granada 1v).

En el fragmento anterior, el inicio de la implicación directa de Yahya al Nayar al lado de los Reyes Católicos se sitúa ‘seis años de la entrega de Granada’. Una versión colaborada con el documento encontrado en la Biblioteca Nacional Española, que tiene la fecha del 23 de diciembre de 1485, titulado ‘Asiento original de Cidi Alnayar, alcaide de Almería, con los Reyes Católicos, para la entrega de las ciudades de Almería y Vera con sus tierras’ (Espinar Moreno y Grima Cervantes 1987, 77-79).

En la carta mandada por los Reyes Católicos a ‘Cidi Aya Alnayar, alcayde de Almería y Vera y Alnayar vuestro fiijo’ se reitera solemnemente el estatuto de cripto-cristiano del linaje Al Nayar:

...conosciendo quanto bien aventurados son los que Biven e umgen en nuestra santa fe cristiana, en la qual vuestro padre e aguëlos vivieron e murieron, porque vosotros desçendeys de linaje de vasallos cristianos (Asiento original de Cidi Alnayar)

A continuación del documento, los Reyes Católicos otorgan una serie de mercedes y ventajas como una recompensa y compensación de dos compromisos hechos por Yahya al Nayar; una conversión al cristianismo y la entrega de territorios:

[...] teneys en voluntad de vos fazer cristianos e resçebir el agua de bautismo e venid al servicio de Dios e nuestro, e junto con esto entregarnos las dichas cibdades con sus fortalezas [...]

Nos prometemos a vos, el dicho alcayde, para vos e para vuestros desçendientes, e juramos por nuestra fe e palabra real, que faziendo e agoliendo vosotros realmente e de fecho las cosas sobre dichas, en tal caso vos faremos merçed para vos e para vuestros desçendientes de la villa de Gandia, con todos sus vasallos cristianos, moros e judíos, hombres e mugeres [...] para que todo sea vuestro propio por juro de heredad, para siempre jamás, e vos daremos el título de Duque de la dicha villa. (Asiento original de Cidi Alnayar)

Las cláusulas de tal pacto no fueron aplicadas debido a las circunstancias de la guerra de Granada donde al final los Reyes Católicos se dirigieron a pactar con Boabdil.

Los Reyes Católicos aprovecharon la discordia entre el bando nazarí, prometiendo a cada parte mercedes y privilegios por el bando que entregará la parte oriental del reino nazarí. Esa política fue muy bien definida por López de Coca Castañer al decir que 'Granada se ganó merced a una política combinada de fuerza, disuasión y soborno'.

Sin embargo, durante el asedio de Baza nuestro protagonista tuvo mejores disposiciones para reanudar su pacto con los Reyes Católicos. A la luz de tres cartas, intercambiadas entre Yahya al Nayar y los Reyes Católicos fechadas respectivamente en el ; 7 de noviembre, 15 de noviembre y 25 de noviembre 1489 escritas por el secretario real Hernando de Zafra, hemos podido deslindar los entresijos del pacto.

Empezaremos con la primera carta del 7 de noviembre de 1489, donde el Rey Fernando II de Aragón proclama su deseo de reanudar el pacto anterior, apoyándose en el pasado común de las alianzas y el ejemplo del exilio del padre de Yahya en la corte de Enrique IV:

... y para la conservación de vuestro estado y bien de vuestra gente, os será mejor é más seguro nuestro fauor que el que agora os ofrecen con engaño, por alargar la guerra á costa é daño vuestro. E debeys os acrodar del fauor é ayuda quel ynfante çelin, vuestro padre, ubo del señor Rey don enrique, nuestro hermano, é el trato que en la su corte se le hazía quando andaba absente por la guerra que le trahian sus enemigos, que agora buscan vuestra amistad (Garrido Atienza 1992, 181)

En segundo lugar, tenemos la carta del 15 de noviembre donde el Rey Fernando II de Aragón solicita a Yahya Al Nayar sus servicios como diplomático y negociador en favor de la corona para convencer a su cuñado Muhamad Ibn Saad ,llamado en las crónicas castellanas 'El Zagal', de capitular:

Estamos muy ciertos que él (El Zagal) no tendrá en esto mas voluntad que la vuestra, en especial, al cabo de tan largo tiempo y muertes de gentes. Y pues ahora nos podeis dexar en tanta deuda y engrosar tanto nuestro campo con vuestra gente, non lo debeys dilatar á que subcedan novedades que lo estorben (Garrido Atienza 1992, 181).

Acabaremos con la tercera carta del 25 de noviembre de 1489, donde se reafirma lo pactado anteriormente, señalando que la conversión deseado por ambas partes tenía que ocurrirse en secreto para evitar una posible revuelta de las poblaciones musulmanas:

Item que pues ha sido Dios servido de llamaros é os dar de sí verdadero conocimiento, é la voluntad é determinación que teneis de ser cristiano, é de me servir é ayudar con vuestra gente, lo habéis de tener en secreto por mas servir a Dios y a mi en lo restante de la conquista en desta manera seréis mas parte, é porque vuestra gente de guerra no os deje é se vaya con nuestros enemigos. E para remedio desto, queriendo vos luego recibir el sancto bautismo, lo recibiréis en mi cámara secretamente de manera que no lo sepan los moros hasta estar hecha la entrega de Guadix, é lo que mas yo viere que conviene no publicallo para el dicho efecto³⁵.

³⁵ Asiento y promesa al caudillo de Baza y Almería Yahia Alnayar. Traslado de una copia que existe en el archivo de Simancas, legajo 1, rotulado Capitulaciones con moros y caballeros de Castilla. (insertado en *Colección de documentos inéditos para la Historia de España, Vol VIII, Miguel Salva, Pedro Sainz de Baranda, Madrid, 1846, pp.408-409.*)

El conjunto de la fecha, las circunstancias de la conversión de Yahya Al Nayar y su cambio patronímico a Pedro de Granada se considera como un tema que suscita muchas controversias. El tratado genealogista otorga a ese acontecimiento un carácter providencialista con la aparición del Apóstol San Pedro a Yahya:

Don Pedro de Granada el primero, a quien nuestro señor milagrosamente por medio del apóstol San Pedro, a quien un ayo christiano le avía dado por devoto, trujo a su santo conocimiento y fe cathólica (Origen de la casa de Granada 1r)
Y unos dizen que vio una cruz muy resplandeciente en el aire y que la tenía una visión de un santo con unas llaves en la mano, que juzgaron por esto ser san Pedro y que le avía amonestado en su lengua entregase las llaves de la ciudad al señor Rey Católico y se hiziese cristiano (Origen de la casa de Granada 25r/v).

El texto está apoyado por una representación del Apóstol llevando llaves marcando de ese modo el carácter milagroso y mesiánico de la conversión.



Imagen del Apóstol San Pedro y sus llaves

No obstante, los estudios de varios especialistas contestan el marco temporal de esa conversión. Los trabajos de Angel Galán Sanchez (1991, 264) nos permiten afirmar que el acontecimiento no ocurrió durante el asedio de Baza sino más tarde alrededor de 1500, momento donde hubo una conversión masiva de notables granadinos. El posicionamiento de la conversión durante el sitio de Baza, otorga más legitimidad a la empresa integradora de Yahya Al-Nayar.

A partir de la entrega de Baza, Yahya Al Nayar acelera su proceso de adhesión e integración a la empresa de los Reyes Católicos contra la acumulación de privilegios y mercedes. Señalamos que todos los pactos firmados son bajo forma de ‘asiento, concierto, partido, privilegio rodado’. En otras palabras, no se trata de graciosas y gratuitas concesiones, sino un acuerdo bilateral tras unas negociaciones entre las dos partes.

3. La fase post-conquista de Granada

Tras la conversión al cristianismo, Pedro de Granada consolidó los privilegios concedidos por los Reyes Católicos gracias a su protagonismo activo en las empresas

bélicas. Los privilegios y mercedes ganados por Yahya se encuentran en diferentes documentos que confirman y consolidan su aspiración a integrarse plenamente haciéndose un miembro importante en la nobleza castellana. Así, tenemos un privilegio rodado de los Reyes católicos que lo nombra Alguacil Mayor y luego Regidor perpetuo. Un cargo que le permitió de participar en las secciones del ayuntamiento granadino como una personalidad importante. Además de los cargos administrativos, integró el Orden de Santiago el 22 de agosto de 1502 y obtuvo el señorío de Campotéjar.

Uno de los privilegios más llamativo es la Cédula Real por la Reina Isabel que otorga de llevar a Pedro de Granada y sus descendientes un escudo de armas con cinco granadas de oro puestas con corona en un escudo con campo azur:

Es mi merced y voluntad que hagora y de aquí adelante vos y vuestros fijos y nietos y desçendientes para siempre jamás traigáis en vuestros reposteros y cassas y quales otras partes que quisiézedes y por vien tubiéredes por armas cinco granadas puestas con corona en un escudo, el campo açul, segund aquí va pintado en esta carta, y que estas armas podades traer y traigades vos y los dichos vuestros hijos, nietos y desçendientes para siempre jamás como dicho es (García Luján 2002, 375-376)

Ese escudo lo encontramos casi en todos los documentos referentes a la dicha Casa. Así encontramos una reproducción en el *Origen*:

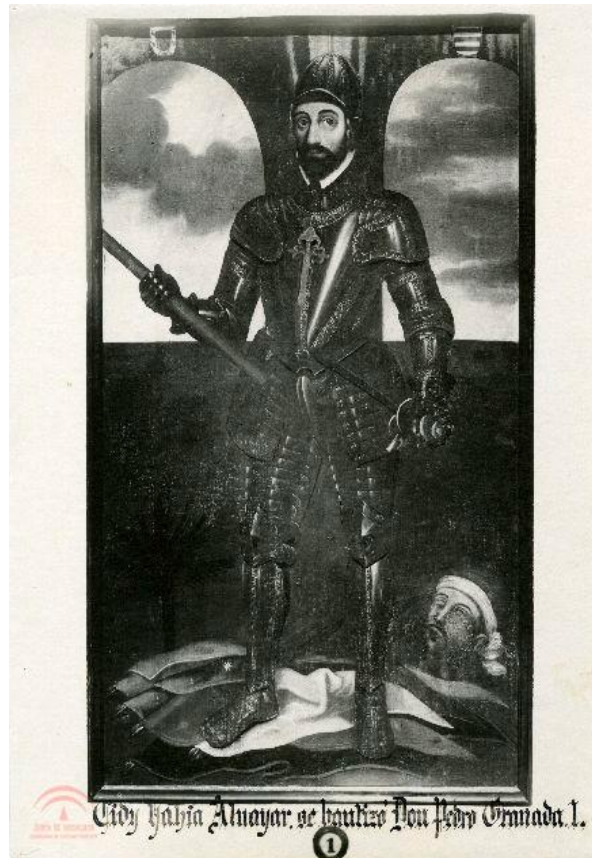


Armas concedidas a Don Pedro de Granada por Isabel I de Castilla

Advertimos como lo ha resaltado José Antonio García Luján, que la granada como blasón a Pedro de Granada es una distinción casi inédita puesto que están consideradas como armas reales tras la prohibición de los Reyes Católicos de utilizar de la utilización de coronas sobre escudos de armas. Eso ha conducido a una anécdota llamativa, durante el *Coprus Christi* en 1588, la Casa de Granada Venegas salió en la procesión con los dichos escudos, lo que engendró un pleito que se acabó con la confirmación del privilegio excepcional por la Real Chancillería (García Luján 2002, 367).

Terminamos nuestro estudio con un retrato de Yahya Al Nayar convertido en Pedro de Granada, haciendo parte de la colección del Generalife del museo de la Casa de los Tiros. El dicho personaje presentado en habito militar estampido en su pecho con la cruz del Orden de Santiago, en la mano derecha sostiene la bengala o bastón de mando,

símbolo de su alto rango militar. En el fondo del cuadro, yaciendo en el suelo una cabeza degollada que parece pertenecer a un soldado musulmán. Se puede interpretar esa escenificación del retrato como una resurrección de Yahya Al Nayar despojándose de todo lo llevaba en sí de identidad musulmana para renacer de nuevo en la piel de un hidalgo cristiano.



Retrato de Yahya Al Nayar bautizado en Pedro de Granada

Conclusión

En resumidas cuentas, Yahya Al Nayar convertido en Pedro de Granada representa la suma de los acontecimientos de su tiempo, un símbolo y producto de su tiempo; fin del reino nazarí e inicio del reino de Granada castellano. Podemos decir que es un personaje que poseía una lectura muy avisada de los acontecimientos, supo sacar el mayor partido de situaciones poco ventajosas. Elaboró y desarrolló toda una estrategia adoptándose siempre a las circunstancias movibles con el proyecto de asegurar la permanencia de su familia en el reino de Granada contra las nuevas pragmáticas del nuevo orden impuesto por los Reyes Católicos.

Obras citadas**Manuscritos:**

BN Madrid, *Asiento original de Cidi Alnayar, alcaide de Almería, con los Reyes Católicos, para la entrega de las ciudades de Almería y Vera con sus tierras. 1485, diciembre 23. Alcalá de Henares, mss 18.633.6.*

Real Academia de la Historia, *Origen de la casa de Granada*, mss B-86, colección Salazar y Castro.

Estudios:

Espinar Moreno, Manuel & Juan Antonio Grima Cervantes, “Un personaje almeriense en las crónicas musulmanas y cristianas. El Infante Cidi Yahya Alnayar (1435?-1506): su papel en la guerra de Granada.”, En *Boletín del Instituto de Estudios Almerienses. Letras 7* (1987):77-79.

Galán Sánchez, Ángel. *Los mudéjares del reino de Granada*, Granada, Universidad de Granada, 1991.

García-Arenal, Mercedes, “El entorno de los Plomos: historiografía y linaje”. En M. Barrios Aguilera & M. García-Arenal eds. *Los plomos del Sacromonte invención y tesoro*, Valencia: Universitat de València, Servei de Publicacions, 2006.51-78.

García Luján, José Antonio, “La memoria escrita de la casa de Granada: el archivo del Marquesado de Campotéjar (s.XV-1643)”, En *Historia, Instituciones, Documentos 40* (2013): 35- 79.

---, “De heráldica granadina: escudos de armas del linaje Granada Venegas, marqueses de Campotéjar”. En F. Marsilia de Pascual. *Littera scripta in honorem prof. Lope Pascual Martínez*, Murcia, Universidad de Murcia, 2002.361-378.

Garrido Atienza, Miguel & José Enrique López de Coca Castañer, *Las capitulaciones para la entrega de Granada*, Granada, Universidad de Granada, 1992.

Laurencín, Francisco Rafael de Uhagón, Marqués de. “Ducado de Cidi Yahya/El Marqués de Laurencín”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 71 (1917): 68-96.

Soria Mesa, Enrique. “Una versión genealógica del ansia integradora de la élite morisca: el Origen de la Casa de Granada”, *Sharq al-Andalus 12* (1995): 213-221.

Moriscos de ida y vuelta entre Valladolid y Granada

Luis Araus Ballesteros
(Universidad de Valladolid)³⁶

1. Introducción

La provisión de 1502 que daba a elegir a los musulmanes de la Corona de Castilla entre la conversión y la salida del reino en difíciles condiciones se ha visto como el punto final del mudejarismo castellano³⁷. No en vano, los mudéjares optaron mayoritariamente por el bautismo, lo que conllevaba la desaparición de cualquier signo externo de la religión musulmana. Desde el punto de vista de los individuos, hubieron de mudar los nombres, la alimentación y hasta muchos aspectos del derecho civil para acomodarse al uso cristiano. Y otro tanto se puede decir a nivel colectivo. Desaparecieron las aljamas como modo de organización social; las mezquitas y cementerios perdieron su uso y los nuevamente convertidos se incorporaron a las instituciones cristianas como las parroquias. Muchos cambios que tuvieron lugar en un breve espacio y obligaron a los cristianos nuevos a adaptarse a nuevas circunstancias. Además a ello se unen las particulares condiciones de cada comunidad mudéjar que variaban de unas localidades a otras, derivadas del régimen señorial del lugar, del establecimiento de los moros o incluso de acontecimientos que influyeron notablemente en diversos aspectos de su vida. Algunas de las cuales también sufrieron cambios debidos a la conversión. Todo ello hizo que tal vez los antiguos mudéjares se encontraran en un lugar extraño, ajeno, y en cierto sentido desarraigados.

En el caso de Valladolid, la principal novedad que trajo el bautismo de los moros fue un cambio en la situación legal de sus viviendas. La morería se había formado en 1414 cuando se agrupó a los musulmanes de la villa en un barrio de nueva planta. Las predicaciones de San Vicente Ferrer y la aplicación de las Leyes de Ayllón, hicieron que el traslado se desarrollara de manera apresurada. La manera en que se acondicionó y se formó este nuevo espacio marcó la vida de la comunidad durante más de un siglo³⁸. El terreno elegido pertenecía a un solo dueño, el cabildo de la colegiata, que acensuó una huerta a la aljama por una cantidad anual. El contrato se había firmado con la aljama de los moros, que oficialmente desapareció con el bautismo de sus miembros. Suprimida esta corporación, los canónigos quisieron dar por anulado el acuerdo y disponer libremente del suelo. Este conflicto dio lugar a un largo proceso judicial que se prolongó hasta 1537. Durante más de tres décadas, los moriscos vieron en peligro la propiedad de sus casas, amenazadas hasta que los oidores sentenciaron que se firmaran contratos con cada vecino por separado. De que este asunto preocupaba mucho a los moros vallisoletanos da fe que solicitaran una carta de amparo a los reyes tras la publicación del decreto de bautismo de 1502 para que pudiesen permanecer en sus casas después de bautizarse (Moratinos García y Villanueva Zubizarreta 1999-2002: 122). Como se ve, este documento real no impidió que el asunto llegase a los tribunales, pero demuestra que el clima de inquietud entre los mudéjares previo a la conversión no sólo se debía a las cuestiones puramente religiosas.

³⁶ Este trabajo ha contado con financiación del Fondo Social Europeo, Programa Operativo de Castilla y León, y de la Junta de Castilla y León, y forma parte del Proyecto de Investigación “Estudio de los espacios rituales mudéjares en la Castilla medieval: Mezquitas y cementerios islámicos en una sociedad cristiana” (HAR2017-83004-P). Quiero agradecer al Dr. Galán Sánchez sus valiosos consejos y recomendaciones.

³⁷ El texto del decreto se puede encontrar completo en: Carrasco Manchado 2012: 233-237, doc. 66.

³⁸ Sobre la formación de la morería de Valladolid y el proceso que enfrentó a los vecinos contra el cabildo de la colegiata, vid. Moratinos García y Villanueva Zubizarreta (1999-2002) y Villanueva Zubizarreta (2016).

Al mismo tiempo que la situación de estos moriscos cambiaba y en ciertos aspectos se hacía más insegura, al menos desde 1498 se favorecía establecimiento de castellanos en Granada, especialmente de menestrales (Galán Sánchez 2004: 310). El reino recién conquistado necesitaba nuevos pobladores que sustituyesen a los que había perdido y sobre los que organizar las nuevas estructuras administrativas y sociales. Sin embargo, se pusieron trabas para la entrada de mudéjares foranos (López de Coca Castañer 2003, 211) y más tarde a los recién convertidos con diversas órdenes como las de 1502 y 1515 (Carrasco Manchado 2012: docs. 66 y 71). Con todo, el efecto de estos mandamientos debió de ser limitado, ya que según un memorial de 1505 por entonces había más de 400 familias moriscas castellanas (López de Coca Castañer 2003, 213). Y es que si a lo largo de los siglos bajomedievales la frontera nunca había estado cerrada del todo, otro tanto ocurría después de la conquista.

Y es que para muchos artesanos, especialmente constructores, la Granada recién conquistada debía de resultar un destino atractivo en términos profesionales. En la ciudad se emprendieron importantes proyectos constructivos, que iban desde campañas de reformas como las de la Alhambra, a grandes edificios de nueva planta como la catedral, el Hospital Real o el convento de San Jerónimo. También es cierto que en Castilla la Vieja la actividad constructiva a comienzos del siglo XVI era muy destacable, pero la demanda de mano de obra en Granada debía de ser todavía mayor.

2. Moriscos castellanos en Granada

Ante la aplicación de estos edictos de expulsión, las autoridades granadinas quisieron retener a algunos moriscos de fuera del reino por razones de utilidad para la ciudad. Así, en 1505, incluida en un documento de 1508, se redactó una relación conservada en el Archivo General de Simancas³⁹, en la que se recogen setenta y cuatro moriscos a los que se permitía permanecer en la ciudad de Granada ante la inminente expulsión de aquellos procedentes de otros lugares. La exención se explicaba “*porque todos o la mayor parte dellos son oficiales e muy provechosos para la dicha çibdad*”. De hecho, figura el oficio de la mayoría y muchos eran menestrales, especialmente carpinteros. A partir de ella, vamos a tratar de reconstruir parte de la trayectoria vital de algunos de ellos que eran vecinos de Valladolid. Nuestra intención es esclarecer las razones que pudieron llevarles a emigrar y en algunos casos a regresar.

Los lugares de procedencia eran: Segovia (18 vecinos), Valladolid (18), Ávila (17), Arévalo (4), Madrid (4), Écija (4), Hornachos (3), Palencia (2), Medina del Campo (1), Talavera de la Reina (1) y Vélez (1). Como se ve, la mayoría procedían de Castilla la Vieja, especialmente de las principales comunidades mudéjares, las de Ávila, Valladolid, Arévalo y Segovia. Estarían ausentes otras de tamaño intermedio como las de Aranda de Duero o Burgos, pero no por ello puede descartarse que parte de los recién convertidos se hubieran trasladado a Granada por esas fechas. Por otra parte, en el padrón no aparecen las familias de cada uno de estos emigrantes, por lo que representa a una población mayor.

Esta emigración debió de dejar un hueco importante en sus lugares de origen. Los propios moriscos percibieron claramente este descenso de población. En Valladolid, en 1526 un morisco hablaba de lo mermada que se encontraba la antigua morería porque muchos cristianos nuevos se habían ido “allende”, es decir al norte de África y a otros lugares, algunos perseguidos por la Inquisición⁴⁰. Sin embargo, concretar su dimensión

³⁹ Vid. Transcripción en el anexo. Archivo General de Simancas (AGS), Registro del Sello de Corte (RGS), Leg. 150804-103. Cit. Tapia Sánchez 2016: 153-154.

⁴⁰ Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (ARCV), Pleitos Civiles, Zarandona y Balboa (F), c. 159-1, 5ª Pieza, Declaración del testigo Pedro de Madrid.

es difícil, ya que no disponemos de datos concretos sobre la población de las aljamas castellanas. Las “pechas” satisfechas por cada una de estas comunidades a fines del siglo XV se han tomado como referencia relativa sobre sus habitantes (Ladero Quesada 1972-1973: 481-490). Pese a ello, hay que tener en cuenta que para establecer la cuantía de estos impuestos, pesaban otros factores además de los demográficos (Ortego Rico 2016: 48-49). Sí que hay acuerdo en que entre las comunidades más importantes se contaban las de Ávila, donde vivían alrededor de 850 mudéjares⁴¹, y la de Valladolid, con quizás algo más de medio millar⁴². Si se habían ido desde esta villa a Granada dieciséis vecinos con sus familias podemos estimar que probablemente se trataba de un porcentaje no muy inferior al 10 % de los moriscos vallisoletanos. El impacto sería parecido o incluso superior en Segovia, aunque para esta comunidad no dispongamos de otros datos que los fiscales, cuyos montantes eran inferiores a los de Valladolid. En este sentido, Ávila se vería algo menos afectada, pero tampoco se trataba de una emigración desdeñable. El número de moriscos procedentes de otros lugares es casi testimonial, pero por supuesto su ausencia en esta relación no impide que llegaran muchos más.

Aparte de la cuantía de esta emigración nos interesan las razones que llevaron a estos nuevamente convertidos a trasladar su residencia al reino recién conquistado. No es tampoco un cometido fácil, sobre todo a la hora de señalar unas causas comunes a todos ellos. En este sentido hemos seguido la pista en sus idas y venidos de Castilla a Granada a un carpintero vallisoletano, llamado Sancho de la Rúa, que vivió aproximadamente entre 1478 y 1537.

Sancho de la Rúa

El apellido de la Rúa era relativamente frecuente entre la generación de mudéjares que se convirtieron y algunos de ellos continuaron empleándolo después del bautismo. Sin ir más lejos, en la lista de moriscos establecidos en Granada, los hay procedentes de Ávila (Mahomar/Lope de la Rúa), de Valladolid (Habrayn/Antonio de la Rúa, Sancho de la Rúa) y de Palencia (Farax de la Rúa/Bartolomé de Villacastín y Mairén/María de la Rúa). No sabemos si existían vínculos de parentesco entre los de las distintas comunidades, pero no sería extraño debido a las estrechas relaciones entre ellas.

Los de la Rúa vallisoletanos eran una familia tradicionalmente dedicada a la carpintería, y se les documenta desde comienzos del siglo XV. Así en 1410 Brahen de la Rúa actuaba como alarife en las obras que se llevaban a cabo en las murallas de la villa (Villanueva 2015: 42). Durante el resto del siglo apenas tenemos noticias de ellos, pero también es cierto que escasea la información sobre esta comunidad mudéjar hasta las dos décadas previas a la conversión. La generación que se bautizó es la que mejor conocemos. Por entonces sólo conocemos una familia apellidada así, que se dedicaba al trabajo de la madera. De ellos conocemos a tres hermanos, llamados Farax/Juan, Habrayn/Antonio y Alí/Sancho, pero no sabemos ni el nombre de los padres, ni si tuvieron más hijos.

Los dos hermanos que se fueron a Granada fueron Antonio y Sancho, de quien no se dice su nombre arábigo, pero sólo conocemos un Sancho de la Rúa por esas fechas, hermano de Antonio y sabemos que se llamaba Alí antes de bautizarse, por lo que no creemos que haya que dudar de la identificación. El hermano que quedó en Valladolid fue Juan, antes llamado Farax. Juan de la Rúa estaba casado con María de Palacios, hija de Maestro Alí de Palacios (bautizado como Francisco Hernández de Palacios) (Araus Ballesteros 2017: 409). Este Francisco Hernández de Palacios, tenía el oficio de herrador

⁴¹ Serafín de Tapia Sánchez, “1502 en Castilla la Vieja, de mudéjares a moriscos”, en *Edad Media. Revista de Historia*, nº 17 (2016), p. 140.

⁴² En la morería de Valladolid había unos 150 solares, la mayoría viviendas, lo que nos puede dar una idea aproximada de su entidad demográfica (Moratinos García y Villanueva Zubizarreta 1999-2002: 129).

y gozaba de cierto desahogo económico con diversas propiedades inmuebles en Valladolid y Cuéllar⁴³. Así, aunque su herencia se repartió entre siete herederos, es posible que su hija María se considerase un matrimonio ventajoso para Juan de la Rúa (Araus Ballesteros en prensa). Por otra parte, este Juan de la Rúa tampoco era un personaje anónimo en la morería, pues actuó como su representante ante varias instancias en los años inmediatamente posteriores a 1502. Poco después, en 1508, falleció dejando a su esposa con una niña de corta edad. Es presumible que Juan de la Rúa fuera joven en el momento de su muerte, ya que su viuda se casó de nuevo al poco tiempo con otro morisco llamado Francisco Andado (Araus Ballesteros en prensa).

Sus dos hermanos, Antonio y Sancho, se fueron a Granada antes de 1505. En los años previos las relaciones de la familia no habían sido en absoluto apacibles, ni entre ellos, ni con otros moros de la villa. Tanto Farax/Juan como Abrayme/Antonio habían tenido causas criminales en los años previos. Farax había estado desterrado de Valladolid durante un tiempo hasta que en 1495 obtuvo el perdón real de la condena impuesta por haber agredido a Hamet de Madrid⁴⁴. Por su parte su hermano Abrayme tampoco parece haber sido un hombre del todo pacífico y dos años después fue procesado por abofetear y causar la pérdida de varios dientes a Hamed Ciguñuela en plena morería⁴⁵. Estos sucesos quizás no les granjeasen muchas amistades en la comunidad musulmana o al menos su situación era algo incómoda respecto a ciertas familias o individuos.

Por otra parte, al tiempo de la conversión, surgieron desavenencias entre ambos hermanos, Farax/Juan y Abrayme/Antonio, que desencadenaron en un proceso judicial⁴⁶. La causa estaba en ciertos pagos debidos por varios jornales de trabajo. No sabemos cómo terminó el pleito ya que no se llegó a dictar sentencia, pero no parece que significase una reconciliación entre ambas partes. Durante aquel proceso declaró su hermano Sancho/Alí a favor de Antonio, mostrando de qué lado estaba. Además dijo que había nacido hacia 1478, lo que nos da una idea sobre la edad de estos hermanos, de los que Sancho parece ser el más joven. Otra orientación cronológica que se desprende del proceso es una fecha *post quem* para situar la marcha de los hermanos a Granada. Así, la última diligencia fechada es la declaración de Sancho de la Rúa como testigo, que tuvo lugar el 12 de noviembre de 1503⁴⁷.

Con mucha probabilidad estos enfrentamientos pesaron a la hora de que Antonio y Sancho de la Rúa se trasladasen a Granada donde estarían más alejados de su hermano Juan y libres de los inconvenientes que esta presencia podía generar. Aún con todo sabemos que no rompieron los lazos con su lugar de origen, como tampoco lo harían muchos de los moriscos que abandonaron sus antiguas comunidades para asentarse en el antiguo reino nazarí.

Las siguientes noticias que volvemos a tener sobre los de la Rúa son de casi veinte años después. En 1525 un Sancho de la Rúa natural de Valladolid y vecindado en Granada se dirigía al emperador solicitando que se le permitiera regresar a esta ciudad después de haberse ausentado durante un tiempo en el que estuvo en su villa natal⁴⁸. Con toda probabilidad es el mismo Sancho de la Rúa que estaba con su hermano Antonio en la ciudad del Darro en 1505. La petición para regresar se debía a que no se le permitía

⁴³ El inventario de sus bienes se puede encontrar en: Araus Ballesteros 2017: 419-425.

⁴⁴ AGS, RGS, Leg. 149503-169.

⁴⁵ AGS, RGS, Leg. 149701-327.

⁴⁶ ARCV, Pl. Civiles, Zarandona y Walls (O), c. 3428-10.

⁴⁷ ARCV, Pl. Civiles, Zarandona y Walls (O), c. 3428-10, Declaración del testigo Sancho de la Rúa.

⁴⁸ AGS, Cámara de Castilla (CCA), Leg. 175, fol. 79, nº 1.

entrar en el reino de Granada por un reciente edicto que había mandado a los cristianos nuevos que llevasen menos de tres años establecidos⁴⁹.

Para poder regresar alega varias circunstancias. La primera que nos interesa es que era “vno de los que gozaron y deven gozar de la merçed de las sesenta casas de carpinteros que la reyna católica de gloriosa memoria hizo a sesenta ofiçiales carpinteros por amor de los fuegos e para probecho y seruiçio de los que en la çibdad de Granada biuiesen”⁵⁰. De ello se desprende que debió llegar a la ciudad entre noviembre de 1503, cuando todavía era vecino de Valladolid, y noviembre de 1504 cuando murió la reina Isabel. Por otra parte, que fuera uno de los encargados de matar los fuegos no es en absoluto sorprendente, ya que en Valladolid la extinción de incendios estaba a cargo de una cuadrilla de carpinteros musulmanes, como ocurría en otras poblaciones castellanas como Medina del Campo o Burgos (Villanueva Zubizarreta 2015: 39). En la villa del Pisuerga la tarea recaía en treinta carpinteros de los que se tienen noticias desde 1499, pero sin duda estaban organizados desde mucho antes. La primera lista completa de estos “obligados a fuego” data de 1511 y en ella no aparece Sancho de la Rúa, pero sí que lo hace en 1519 (Villanueva Zubizarreta 2015, 43-44). Probablemente en su caso, hacerse vecino de Granada no impedía que pasase largas temporadas en Valladolid o que durante un largo espacio de tiempo regresase a su lugar de origen, tal vez a causa de que se le aplicó alguno de los decretos de expulsión del reino, como el ya citado de 1512.

La razón por la que se encontraba en Valladolid en 1526 fue porque tenía un pleito pendiente ante la Real Chancillería por ciertos bienes que le correspondían de una herencia. Lo que recibió finalmente fueron 11.000 mrs de censo sobre cuarenta aranzadas de viña, una casa y un lagar⁵¹. Al parecer su intención era establecerse definitivamente en Granada y se le presentaban dificultades para cobrar esta renta que le había correspondido, por lo que pidió y obtuvo licencia para venderla y quedar libre de obligaciones⁵². Sin embargo sus intentos de regresar con el dinero se habían retrasado dos años a causa de los decretos que impedían a los moriscos entrar en el reino granadino y a que le habían sido secuestrados sus bienes durante su ausencia.

En total Sancho de la Rúa decía haber estado cuatro o cinco años en Valladolid atendiendo el pleito y esperando el permiso para volver a Granada, estancia que aprovechó para contraer matrimonio. La elegida, llamada Gregoria Alcalde, pertenecía a una familia de alcalleres moriscos de larga presencia en la villa⁵³. Además de casarse había tenido un hijo, llamado Diego, que tomó el apellido de su madre⁵⁴. Así, al tratar de volver a Granada, Sancho de la Rúa quería llevar consigo a su mujer, a su hijo y también a su yerno, García Alcalde⁵⁵. Finalmente obtuvo permiso para regresar a Granada⁵⁶, pero quizás nunca lo hizo, pues ya había muerto en 1537 cuando su hijo Diego Alcalde entró como aprendiz de alcalle en un taller de Valladolid, abandonando el apellido y el oficio paternos (Villanueva Zubizarreta 2009: 79).

⁴⁹ Otra provisión similar se había publicado en 1512. Vid. Carrasco Manchado 2012: 242-244, doc. 71.

⁵⁰ AGS, CCA, Leg. 175, fol. 79, nº 1.

⁵¹ AGS, CCA, Leg. 182, fol. 67.

⁵² AGS, CCA, Leg. 182, fol. 67.

⁵³ Gregoria Alcalde era hija de García Alcalde y de María de Buenaño y tenía dos hermanos varones llamados García y Gregorio (Villanueva Zubizarreta 2009: 84).

⁵⁴ Sabemos que además tuvo otro hijo llamado Gregorio Alcalde, igual que uno de los hermanos de su madre (Villanueva Zubizarreta 2009: 84).

⁵⁵ AGS, CCA, Leg. 175, fol. 79, nº 1

⁵⁶ En el margen del documento se lee: “Y le mande [a Sancho de la Rúa] bolber a bibir e morar a la dicha çibdad y reyno de Granada conforme a la merçed que tiene con su muger y hijos y García Alcalde hermano de su muger y Diego Alcalde su menor”. AGS, CCA, Leg. 175, fol. 79, nº 2.

Otros moriscos emigrados

Aparte de los que aparecen en la relación de los que se permitía residir en Granada, otros muchos se había establecido también allí y se vieron afectados por los edictos de expulsión. De Valladolid conocemos algunos otros casos que ilustran las circunstancias de esta generación que vio el final del islam mudéjar en Castilla. Hemos hablado de Sancho de la Rúa, que terminó por regresar a su lugar de origen. Un caso similar parece ser el del alcaller Lope del Trigo, cuya familia también tenía vínculos estrechos con los Alcaldes (Villanueva Zubizarreta 2009, 84). Este morisco, en un documento sin fecha, pero seguramente también de en torno a 1525 solicitaba poder regresar a Granada donde había vivido mucho tiempo después de pasar una temporada y casarse en Valladolid⁵⁷. Aunque no se dice el nombre de la esposa seguramente sea María de Bolaños, hija de Çulema Mejorado (Villanueva Zubizarreta 2017: 67). Es bien conocido el uso los cristianos nuevos de casarse entre ellos, y parece que esta tendencia se acentúa en aquéllos que estaban fuera de su lugar de origen y se convierte en un medio de mantener unas relaciones y una identidad anteriores a su marcha, como era costumbre en la etapa mudéjar⁵⁸.

Otros llegaron en condiciones muy distintas a Granada, a veces al servicio o llamados por cristianos nuevos con una elevada posición social. Sabemos el caso de dos hermanas vallisoletanas de 21 y 11 años llamadas Magdalena y Ana de Ayllón, hijas de Lope de Ayllón, que habían llegado a Almería en 1518. Allí estaban en casa de un regidor, el “señor Alonso de Belvís regidor que seyendo moro se dezía Elbaho”⁵⁹. Este personaje acaso formara parte de la familia de los Belvís de Guadalajara, muy relacionados con el reino de Granada ya en la etapa mudéjar (Echevarría Arsuaga 2017: 132) y vinculados con lazos de clientela con los Mendoza (Ortego Rico 2015: 521-526). En 1520 estando allí establecidas se pregonó una cédula de la reina Doña Juana, fechada en Arévalo en 1515 por la que se prohibía la entrada en el reino de Granada a los moriscos de otras partes de la Corona⁶⁰, y tuvieron que salir del reino. Para asegurarse de que se cumplía la orden, además de las penas previstas, el regidor tuvo que dar una fianza de 100.000 mrs, y las dejó a cargo de un tal Martín Laso, vecino de Almería, quien es de suponer que fuera persona de total confianza. Sin embargo, por lo que sabemos las mozas no llegaron hasta Valladolid. Más aún, apenas cruzaron la frontera, porque:

⁵⁷ “S. C. C. M.: Lope del Trigo, morisco del reyno de Granada beso las manos de Vuestra Magestad y digo que yo, viviendo mucho tiempo en el reyno de Granada fuéme nesçesario de yr a la villa de Valladolid y estove en ella çierto tiempo, me casé allí y agora queriéndome boluer a vivir a los míos e a mi natural que es en el dicho reyno de Granada temyendo de vna premática quel rey católico dio para que ninguno de los nuevamente convertidos se pasase a vibir al dicho reyno, atréuome a suplicar a Vuestra Magestad me mande haser merçed de darme liçençia para que yo con mi muger me pueda boluer al dicho reyno en lo qual he hará mucho bien e merçed.” (AGS, CCA, Leg. 184, fol. 86, sin fecha).

⁵⁸ Ana Echevarría Arsuaga, “Familia, poder y tradición entre los mudéjares de la Península Ibérica”, en *Actas del XIII Simposio Internacional de Mudejarismo. Teruel, 4-5 de septiembre de 2014*, Centro de Estudios mudéjares, Teruel, 2017, pp. 111 -138, p. 132.

⁵⁹ AGS, CCA, Leg. 132-68, f. 2r.

⁶⁰ “...está mandado e proyvido so çiertas penas que ninguno de los nuevamente convertidos de moros de los mudéjares destos reynos e señoríos no puedan entrar ni tratar en el reyno de Granada. Porque sin temor de las penas, muchos de los nuevamente convertidos modéjares destos reynos van al dicho reyno de Granada e entran e están e contratan en él, e porque dello se siguen muchos ynconvinientes de que nuestro Señor e nos somos desservidos [...] aora nuevamente viendo e defiendo firmemente que ninguno de los nuevamente convertidos modéjares de qualesquier parte destos mis reynos e señoríos no puedan entrar ni entren en el dicho reyno de Granada ni en parte alguna dél, so pena de muerte e de perdimiento de todos sus bienes...” (AGS, CCA, Leg. 132-68, ff. 4r-5r).

...pasando por una villa del reyno de Murçia que se dize Molina ques del marqués de los Vélez, la moça mayor no quiso pasar de allí e desposóse con vno de allí e tomó consigo a la otra su hermana, ques menor de doze años e avnque requirió al marqués que le dexase llevarlas a Valladolid no quiso que salgan, que dixo que por el poder quel Liçençiado Concha tyene no manda Vuestra Señoría que salgan los mudéjares syno de sólo el reyno de Granada...’’⁶¹

3. Conclusiones

Las idas y venidas de los moriscos no se pueden considerar un fenómeno en absoluto nuevo. Más bien al contrario. Los mudéjares mostraron una continua movilidad a lo largo de todo el periodo bajomedieval. La mayoría del tránsito se producía, como es natural, entre las comunidades más cercanas, y muchos de los matrimonios se producían entre vecinos de distintos lugares. Los viajes de larga distancia, a puntos alejados dentro de la Corona de Castilla o a otros reinos peninsulares, tampoco fueron raros, y mucho menos a Granada, cuyos habitantes mantenían relaciones con sus correligionarios aragoneses, castellanos y seguramente también con los portugueses (López de Coca Castañer 2001-2002). Quizás la emigración morisca al antiguo reino nazarí seguía en alguna medida los cauces ya conocidos de la época anterior a la conquista y a la conversión. Muchos tendrían ya vínculos en Granada, tanto con otros nuevamente convertidos, como tal vez con repobladores cristianos viejos, que les servirían como enlace y apoyo para establecerse.

La principal diferencia con la etapa mudéjar esté quizás en el alcance de esta emigración. Sólo los vecinos recogidos en la citada lista de 1505 ya representan un número importante para sus comunidades de origen, que debieron verse muy disminuidas por la salida de esta población. Como ya hemos señalado, los cálculos son muy aproximados y meramente orientativos, pero bien podrían representar alrededor de una décima parte de los antiguos moros de algunas villas o ciudades castellanas. Este impacto se vería mitigado por el regreso de algunos de ellos, pero aun así debió de ser muy notable en las reducidas comunidades castellanas.

En cuanto a las motivaciones, para poder señalar algunas causas habituales para dejar los lugares de origen, sería necesario estudiar detalladamente el mayor número posible de casos particulares. Algunos de ellos aparecen en las listas o padrones de moriscos de algunas comunidades como las de Ávila (Tapia Sánchez 1991: 425-448) o Valladolid (Moratinos García y Villanueva Zubizarreta 1999-2002: 135-138). Sería interesante determinar la dimensión que tuvo entre los distintos grupos sociales dentro de las morerías o en determinados oficios.

⁶¹ AGS, CCA, Leg. 132-68, f. 1r.

Obras citadas:

- Araus Ballesteros, Luis. “En tiempo que todos ellos heran moros. Pervivencias islámicas en una familia morisca de Castilla la Vieja”. En *Actas del XIII Simposio Internacional de Mudejarismo. Teruel, 4-5 de septiembre de 2014*. Teruel: Centro de Estudios mudéjares, 2017: 405-425.
- . “Redes y trasiegos entre los moriscos de Valladolid y Cuéllar”. En A. Echevarría Arsuaga, Y. Moreno Moreno y A. Kadri (eds.), *Circulaciones mudéjares y moriscas. Redes de contacto y representaciones*. CSIC, en prensa.
- Carrasco Manchado, Ana Isabel. *De la convivencia a la exclusión. Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos. Siglos XIII-XVII*. Madrid: Sílex, 2012.
- Echevarría Arsuaga, Ana. “Familia, poder y tradición entre los mudéjares de la Península Ibérica”. En *Actas del XIII Simposio Internacional de Mudejarismo. Teruel, 4-5 de septiembre de 2014*. Teruel: Centro de Estudios mudéjares, 2017: 111 -138.
- Galán Sánchez, Ángel. “De mudéjares a moriscos: los problemas metodológicos de una transición”. En M. Barrios Aguilera y Á. Galán Sánchez (eds.), *La historia del reino de Granada a debate. Viejos y nuevos temas. Perspectivas de estudio*. Málaga: Diputación Provincial de Málaga, 2004: 303-328.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. “Datos demográficos sobre los musulmanes de Granada y Castilla en el siglo XV”. *Anuario de Estudios Medievales*, 8 (1972-1973): 481-490.
- López de Coca Castañer, José Enrique. “Sobre la emigración mudéjar al reino de Granada”. *Revista d’historia medieval*, 12 (2001-2002): 241-58.
- . “La emigración mudéjar al reino de Granada en tiempo de los Reyes Católicos”. En *la España Medieval*, 26 (2003): 203-226.
- Moratinos García, Manuel y Villanueva Zubizarreta, Olatz. “Consecuencias del decreto de conversión al cristianismo de 1502 en la aljama mora de Valladolid”. *Sharq al-Andalus*, 16-17 (1999-2002): 117-139.
- Ortego Rico, Pablo. “Elites y conflictividad en el seno de las aljamas mudéjares castellanas a fines de la Edad Media: exención tributaria y redes clientelares”. *Hispania*, LXXV - 250 (2015): 505-536.
- . “La imagen de la minoría islámica castellana a través de las fuentes fiscales de fines de la Edad Media”. *Edad Media. Revista de Historia*, 17 (2016): 33-66.
- Tapia Sánchez, Serafín de. *La comunidad morisca de Ávila*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991.
- . “1502 en Castilla la Vieja, de mudéjares a moriscos”. *Edad Media. Revista de Historia*, 17 (2016): 133-156.
- Villanueva Zubizarreta, Olatz. “La alcallería mudéjar en Valladolid con nombres propios. La familia Alcalde”. En M. I. del Val Valdivieso y P. Martínez Sopena (dirs.), *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al Profesor Julio Valdeón*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2009, vol. II: 69-86.
- . “Los moros obligados a fuego o el primer cuerpo de bomberos de Valladolid”. En E. Pedruelo Martín (coord.) *Matafuegos. 500 años de bomberos en Valladolid*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 2015: 39-45.
- . “Conflictos y arbitrajes en la morería de Valladolid. Entre litigios de la aljama y desavenencias particulares”. En *Minorías en la España medieval y moderna (siglos XV-XVII)*. Santa Barbara: Publications of eHumanista, 2016: 103-115.

- . “Espacios artesanales en la morería de Valladolid. Litigios por el trabajo y la venta de los productos de las alcallerías”. En *Minorías en la España medieval y moderna (siglos XV-XVII)*. Santa Barbara: Publications of eHumanista, 2017: 64- 73.

Anexo

1508, abril, 5. Burgos

Relación de moriscos naturales de otras partes de la Corona que pueden permanecer en Granada por ser útiles a dicha ciudad

Archivo General de Simancas, Registro del Sello de Corte, Leg. 1508, nº 4-103.

“Los nuevamente convertidos como pueden biuir en Granada.

Doña Juana eçétera, a todos los corregidores, asistentes, alcaldes, alguaçiles merinos e otras justiçias qualesquier asý de la çibdad de Granada como de todas las otras çibdades e villas e logares de los mis reynos e señoríos e a cada vno quien esta mi carta fuere mostrada o su treslado signado de escribano público, salud e graçia. Sepades que el rey my señor e padre mandó dar e dio vna su çédula firmada de su nombre su thenor de la qual es este que se sygue:

El rey. Por quanto por mi mandado se hobo fecho pregonar en esa mi corte e en otras partes que todos los nuevamente conbertidos de moros que bybían en algunas çibdades e villas e logares destos mis reynos e se obyesen ydo a byvyr e morar dentro de çierto tiempo a otras partes se bolbyesen a los logares donde avýan salido o solían vebyr so çiertas penas segund que más largamente en el mandamiento e pregón que çerca dello se dio se contiene e agravyo, soy ynformado que a la çibdad de Granada se han ydo a vebyr e morar algunos de los dichos nuevamente conbertyos con sus mugeres e hijos, los quales tyene e que han labrado e conprado casas e heredades e que han casado algunos de los dichos sus fijos e fijas con otros vecinos de la dicha çibdad, e que asý por esto como porque todos o la mayor parte dellos son ofiçiales e muy probechos para la dicha çibdad me fue suplicado quel dicho mandamiento /(f. 1v) e pregón que se dio no se estendyese para los que estaban avezindados en la dicha çibdad en espeçial para los que de yuso serán declarados e yo por las rasones susodichas e por les faser vyen e merçed por su traslado synado de escrybano público quiero e mando que byban e moren en la dicha çibdad de Granada syn embargo del dicho mandamiento e pregón de lo en él contenýdo las personas segientes:

Veziños e moradores que solían ser de Ávila:

- Lope de Talabera, que antes se llamava Algaz Cantueso mercadero.
- Loys Redondo que antes se llamava Avdalla Redondo mercadero.
- Diego de Talabera que antes se llamava Abrayn Cantueso recuero.
- Pedro López Escuerdo que antes se llamava Yuçaf Esquierdo carpintero e albanir.
- Álvaro de la Calle que antes se llama Çale de la Calle calerero.
- Lope Carrasco que antes se llamava Alí Morto, ortolano.
- Lope de Bonilla, que antes se deçía Gomar de Bonilla albanir.
- Lope de Atros que antes se llamava Yuçaf Xuarros albanir e carpyntero.
- García López que antes se llamava Alicario de la Puente, albanir e carpintero.
- Lope de la Rúa que antes se llamava Mahomar de la Rúa albanir e vn niño su hermano.
- Lope Çapatero que antes se dezía Avdalla el Reyn çapatero.
- Lope de Mesa que antes se dezía Mahomad Alcaller calderero.

Byudas:

- Lenor la Monja que antes se dezía Onor e su hijo Diego el Cuerbo recuero.
- Ana que antes se dezía Axa la Perexila e sus dos hijos /(f. 2r)

Veziños e moradores que solían ser de Valladolid:

- Garçía Carretón que antes se deçía Alí Carretón borzeginero.
- Alixandre que antes se llamava Habrayn Huzmín ollero.

- Adrián de Espinosa que antes se decía Hadalla Huzmín carpyntero e albanir.
- Diego Garzón que antes se decía Abrayn Abxe borçeginero.
- Fernando Xodre que antes se decía Habrahim Xedre albanir e carpintero.
- Antonio de la Rúa que antes se llamava Habrayn de la Rúa carpyntero e su hermano Sancho de la Rúa carpyntero.
- Diego Carretón que antes se decía Ahçeyteyne Carretón borçeguiner.
- Fernando Montero que antes se llamava Çeyleymán Montero carpyntero.

Beudas:

- Marýa la Lagarçona que antes se llamava Maryen Largacona e sus dos hijos
- Francisca la Carretona que antes se llamava Axa la Carretona e su hermana Francisca de Abánades que antes se llamava Aya de Abánades.
- Ysabel de Ábila que antes se decía Yençe de la Yante e su yerno Hernando de Aragón.
- Ana la Boyera que antes se llamava Zey Aloxera.
- María de Sahagund que antes se llamava Maryen de Sahagund.

Vecinos que soían ser Éçyja:

- Loys de Jahen que antes se llamava Haçán de Jahen çapatero e su hermano Alonso de Jahen que se llamava Amete de Jahén.
- Y Marýa de Jahen su madre que se decía Marina de Jahén.

Medina del Campo:

- Fernand Royz que antes se llamava Mahomad Alacrad e su hermano Loys que antes se decía Alí Alacrad carpinteros e vecinos que solían ser de Medina del Campo. /(f. 2v)

Talavera:

- Fernando de Talavera que antes se llamava Abrayn de Talavera sacador de calderas vecino que solía ser de Talavera.

Vecinos e moradores que solían ser de Arévalo:

- Fernando Peresil que ante se decía Caçin Perexil mercader.
- Martín Berenguel que antes se decía Haçan Perexil mercader.
- Grauiel Palomino que antes se decía Hoçeyn Palomino labrador.
- Rodrigo Ysquierdo que antes se decía Alí Caro carpintero e alvanyr.

Vecinos e moradores que solían ser de Segouia:

- Juan del Fierro que antes se decía Abrayn Bogiste carpintero e alvanir.
- Juan de Medina que se decía Abdalla Morcale calderero.
- Antonio Minjaforte que antes se decía Mahomad Minjaforte alvanir e carpintero.
- Gauriel el Romo que antes se decía Alí el Romo herrero.
- Alonso el Romo que antes se decía Alí el Romo herrero de la casa de la moneda.
- Pedro de Tapia que antes se decía Hamet Mantequero carpintero.
- Antonio Bermejo que antes se decía Abrahin Bermejo borçeguiner.
- Diego Castaño que antes se decía Mahomad Castaño aluanir e carpintero.
- Gerónimo de Virnes que se decía antes Alí de Arcos carpintero e alvanir.

Bivdas:

- Graçia que antes se decía Zeyçia de los Escudos e Christóval de Peñafiel su fijo que antes se decía Mahomad de Peñafiel ollero. /(f. 3r)
- Mari Gonçáles que antes se decía Fátima la Mantequera e su fijo Francisco Mantequero que se decía Hamete Mantequero herrero.
- Ysabel de Montaluo que antes se decía Fátima muger de Montaluo e sus fijos.
- Francisca de Minçiforte Dueña de Minjaforte e sus fijos.
- Ysabel de Çalçia que se decía Fátima muger que fue de Cayde Lope e sus fijos.
- Juana López que se decía Doña Reyna de Villacastín

- Mençía López que se dezía Axa de Villacastín e sus fijos.
- Vecinos de Palençia:
- Bartolomé de Villacastín que se dezía Farax de la Rúa carpintero.
 - María que antes se dezía Marien de la Rúa.
- Vecinos e moradores que solían ser de Hornachos:
- Juan Palomo que se dezía antes Alí.
 - Maestre Lope del Burgo que se dezía Mahamet del Burgo çerrajero.
 - Lope de Escalona que se dezía Halí herrero e calderero.
- Vecinos e moradores que solían ser de Madrid:
- Juan de San Pedro que se dezía Mahomad de San Pedro Alvanir.
 - Francisco Robledo que se dezía Abdalla Robledo alvanir.
 - Garçía de Vallejo que se dezía Mahomad de Sant Saluador ollero /(f. 3v)
 - Elena Téllez que se dezía Xençi muger que fue de Pedro de Córdoua.
- Vélez:
- Pero Mexía que se dezía Alí Mexía herrero vecino que solía ser de Vélez.

E mando a todos e qualesquier justicias que por razón de no se aver vuelto los susodichos a los dichos lugares donde solían vivir e morar agora ni en algund tiempo no los hagan ni consientan faser mal ni daño ni desaguisado alguno en sus personas e bienes porque como dicho es por las dichas cabsas mi voluntad es que bivan e moren en la dicha çibdad de Granada. Fecha en la çibdad de Salamanca a dies e seys días dell mes de dizienbre de quinientos e çinco años. Yo el rey. Por mandado del rey administrador e gobernador Juan Ruyz de Çalaua. E agora Bernaldino de Benades vecino de la dicha çibdad de Granada en nombre de los susodichos contenidos en la dicha carta me fizo relación por su petición diciendo que podrá aver çinquenta días poco más o menos que en la dicha çibdad de Granada se dio vn pregón para que todos los mudéjares dentro de çierto tiempo saliesen de la dicha çibdad e reyno de Granada en lo qual sy asý pasase e ellos ouiesen de salir de la dicha çibdad resçibirían agrauio e a mí se recresçía de seruiçio porque ellos heran ofiçiales e que /(f. 4r) aprovechaban en la dicha çibdad para las obras que en ella se fazían e que avn muchos de los contenidos en la dicha çédula heran fallesçidos e otros bueltos a sus tyerras e que se temían que a cabsa del dicho pregón la dicha çibdad no les sería goardada. Por ende que me suplicaba e pedía por merçed mandase remediar el dicho pregón e darle por ninguno en quanto a ellos toca e que sobre ello proveyese como la mi merçed fuese, lo qual vysto en el mi consejo e con el dicho rey mi señor e padre consultado fue acordado que devya mandar esta mi carta en la dicha rasón e yo tóbelo por vyen e porque vos mando que beades la dicha çédula que de sus oba encorporada e syn embargo del dicho pregón la goardades e cunplades e fagades guardar e conplir en todo e por todo segund que en ella se contiene e contra el thenor e forma della no bayas ni pasedes ni consyntades yr ni pasar en tiempo alguno ni por alguna manera e los vnos ni los otros no fagades ende al etçétera. Dada en la çibdad de Burgos a çinco días del mes de abril, año del nasçimiento de Nuestro Señor Jhesu Christo de mill e quinientos e ocho años. El conde. Dotor Carbajal. El Dotor Palaçiosrubyos. Polanco. Santiago. Alonso del Mármol. Escribano.”

**En la frontera:
El poblamiento islámico de Extremadura antes y después de la Raya con Portugal⁶²**

Juan Rebollo Bote
(Universidad de Valladolid)

1. A modo de introducción: la frontera como clave histórica

La península Ibérica es, sobre todo durante la Edad Media, un escenario extraordinario sobre el que estudiar el fenómeno geo-histórico de la frontera. Y no únicamente en la acepción espacial del término, sino también, y principalmente, en su concepción social, identitaria y psicológica. La Península fue, y en cierta medida todavía es, una *tierra de fronteras*. Claro que la noción de frontera medieval se distingue del concepto moderno en multitud de factores, no vamos a entrar en ello, pero la realidad intrínseca del término, *separadora* a la vez que *unidora*, es *transtemporal*. Si nos circunscribimos a la etapa medieval, la idea de frontera además difiere según a qué espacios, a qué gentes y a qué tiempos concretos nos refiramos, ya que su desarrollo conceptual es dinámico, como la sociedad misma.

En su significación territorial, *lato sensu*, existen diferencias conceptuales importantes, por ejemplo, entre la frontera que separaba los espacios geopolíticos asturleonés y andalusí durante los siglos altomedievales y la que dividía los reinos hispano-cristianos en la Baja Edad Media. Mientras que para la primera habríamos de entender un área más o menos amplia y difusa que en gran parte escaparía al control práctico de Oviedo-León y/o Córdoba (Martín Viso 2005), para la segunda se acotaría la *zonalidad* dependiente de cada reino, habría una mayor definición administrativa y una progresiva identificación de las gentes con el territorio (Martín Martín 1996-2003). En ambos momentos fronterizos, en cualquier caso, se repetirían circunstancias similares: poblamiento débil y disperso, carácter militar inherente, predominio de una economía de base ganadera, actividad bandolera, territorios marginales y de refugio para ladrones, delincuentes, herejes, etc.

Así, desde el punto de vista social, el concepto de frontera también se despliega en múltiples vertientes: económica, mental, cultural, etc. El carácter fronterizo de una región condiciona lógicamente el poblamiento y el desarrollo de cualquier aspecto de la vida social. En el caso ibérico medieval, tampoco será la misma sociedad la que se configure en el espacio fronterizo entre andalusíes y asturleonés, la *tierra de nadie y de todos* (Rebollo 2015a), que la que se configure en los límites de Portugal o Castilla durante los siglos XIII y XV, sociedad portuguesa o castellana a todos los efectos (Montaña 2005 y 2008). De cualquier modo, podemos señalar sin rodeos que en *tierras de frontera* se conforman *sociedades de frontera* que están determinadas por esta condición y dependen de ella para su subsistencia.

De otro lado, la singularidad medieval de la Península, con la coexistencia de grupos étnico-religiosos y lingüísticos particulares (musulmanes *árabes*, *muladíes*, *norteafricanos*, *mudéjares*; cristianos *hispano-latinos*, *mozárabes*, *francos*; judíos *andalusíes*, *latinos*, *conversos*) fija en sí la configuración de realidades culturales *fronteras*, es decir, diferenciadas en ciertos elementos a la vez que inevitablemente retroalimentadas unas de otras de características comunes (vestimentas, préstamos lingüísticos, filosofía, literatura, arte, arquitectura, música, gastronomía, etc.). Esta

⁶² Este trabajo se inserta en el marco del Proyecto de Investigación "Estudio de los espacios rituales mudéjares en la Castilla medieval: Mezquitas y cementerios islámicos en una sociedad cristiana" (HAR2017-83004-P), dirigido por la profesora Olatz Villanueva Zubizarreta (Universidad de Valladolid).

permeabilidad cultural y dinamismo de las diferentes colectividades de la península Ibérica medieval nos permite hablar de *comunidades fronteras*.

Buenos ejemplos de cada una de estas consideraciones sobre la frontera medieval - *territorial y sociocultural* -, se pueden observar con cierta precisión en el oeste peninsular, área geográfica marcada por aquella circunstancia a lo largo de la historia. Incluso aún hoy pueden reconocerse las consecuencias de aquella condición de la Edad Media ibérica, cuya muestra más evidente ha sido la estabilidad temporal de los límites entre los estados modernos de Portugal y España. Más concretamente, las regiones actuales de Alentejo y Centro portugués así como la Extremadura española fueron testigos de todo tipo de fluctuaciones e interacciones fronterizas a lo largo del periodo medieval. Y en aquel contexto actuaron diversos grupos socioculturales, de los cuales el mudéjar centra la atención de este trabajo. La minoría islámica – extremeña y alentejana – como *comunidad frontera en una sociedad de frontera*.

Tratamos de plantear algunas hipótesis que ayuden a profundizar en el estudio del mudejarismo ibérico, falto aún del eslabón extremeño que complete el mapa peninsular (Ladero 2010, 390-391) y ahonde en la cuestión de la movilidad e interacción de las minorías étnico-culturales entre Castilla y Portugal a finales de la etapa medieval.⁶³ Ciertamente es que la historiografía ha sido más prolífica para el caso judío y su relación con la frontera, sobre todo en relación con la expulsión de 1492. Sin embargo, esta cuestión apenas ha sido tratada en lo que respecta a los musulmanes, si exceptuamos las aproximaciones de algunos historiadores portugueses (Barros 2007; Branco 2013). La intención de las próximas líneas es recopilar algunos datos dispersos sobre los mudéjares de la frontera entre Extremadura y Alentejo partiendo del momento islámico anterior a las conquistas cristianas del suroeste ibérico y del surgimiento de las aljamas en estas regiones.

2. El territorio y el poblamiento andalusí del occidente peninsular

Para abordar la cuestión de la población musulmana que forma parte de las sociedades de Alentejo-Portugal y Extremadura-Castilla a fines de la Edad Media es conveniente buscar los orígenes andalusíes del territorio. A diferencia de lo que ocurre en otros lugares donde las comunidades islámicas bajomedievales son consecuencia de políticas de repoblación de zonas sin poblamiento musulmán previo, como, por ejemplo, gran parte de las aljamas de la cuenca castellana del Duero (Villanueva, 353), los mudéjares extremeños y alentejanos sí es probable que hundan su raíz en la etapa andalusí, con alguna excepción. El sector suroccidental de la Península formó parte de al-Andalus desde el mismo momento de la llegada del poder arabo-islámico al solar hispánico hasta las conquistas cristianas de las cuencas media y baja del Tajo y el Guadiana entre los siglos XII y XIII.

2.1 La Lusitania islámica o Frontera Inferior de al-Andalus

Esta región constituía a comienzos del siglo VIII la provincia visigoda de la Lusitania, tenía su capital y ciudad principal en Mérida y estaba vertebrada por una buena red viaria de época romana. La administración y autoridad político-ideológica descansaba en la jerarquía eclesiástica asentada en las diferentes ciudades episcopales (Mérida, Évora, *Pax Iulia/Beja*, *Olissipo/Lisboa*, *Ocsonoba/Faro*, *Egitania/Idanha*, Coimbra, Viseo, Lamego, *Caliabria*, Coria, Salamanca y Ávila), dependientes de la sede

⁶³ Sobre historiografía de los mudéjares de Castilla y Portugal, aunque no abarca los estudios más recientes, véase: Echevarría 2001-2002.

emeritense. Resulta lógico pensar que el nuevo dominio musulmán se apoyase en esta estructuración visigoda, al menos en parte, a la hora de establecer la primitiva organización andalusí, establecida en torno a *kuwar*/provincias (sg. *kūra*), *aqalīm*/distritos (sg. *iqlīm*) y *husun*/castillos (sg. *ḥisn*). Esta Lusitania islámica pasará a consignarse en adelante como *Tagr al-Adnà*/Frontera Inferior o Próxima (a Córdoba) o, más genéricamente, como *al-Garb* (el Occidente) (Manzano, 54 y ss.).

A la población autóctona cristiana (de orígenes hispano-romanos o visigodos) y judía (hebreos), se sumarían contingentes de musulmanes orientales (árabes, sirios, etc.) y norteafricanos (tribus bereberes), lo que propiciaría una auténtica amalgama cultural en los primeros siglos de dominio andalusí. Los árabes (étnicos, detentores del poder) se establecerían en las principales ciudades lusitanas, como la propia Mérida, Coria, Beja, etc. (Franco 2007). Por su parte, los bereberes, dependiendo de su mayor o menor tradición sedentaria (*Baraníes – Butr*), se repartirían entre núcleos urbanos y extensas áreas rurales (Manzano, 233-237). De hecho, población norteafricana sería la que se asentaría mayoritariamente en la provincia de la Gallaecia durante los primeros momentos de la conquista hasta que la revuelta bereber del año 741, junto a otros factores de índole diversa, estimularía su huida hacia zonas de la antigua Lusitania (Coria, Talavera) y el consecuente repliegue de al-Andalus al sur del Sistema Central (Mañlo, 244 y ss.). Quedaría entonces la cuenca del Duero como la *tierra de nadie* que serviría de colchón fronterizo entre el incipiente reino de Asturias y el país andalusí. El considerable poblamiento bereber que nos presentan las fuentes para la cuenca del Tajo y la Beira portuguesa es una de las características principales de esta frontera.

Durante dos siglos la Marca o Frontera Inferior de al-Andalus fue un hervidero de revueltas debido a su complejidad social y cultural (árabes, bereberes, muladíes, cristianos, judíos), a la prepotencia de Mérida, a las exigencias tributarias pretendidas por Córdoba, a la falta de control práctico omeya sobre las áreas fronterizas y a las numerosas crisis que atravesó el Emirato.⁶⁴ En una de aquellas, el muladí emeritense Ibn Marwan al-Yilliqi provocaría (870s), directa o indirectamente, la desvinculación temporal de gran parte de las áreas al norte del Tajo con respecto a al-Andalus (Coimbra, *Egitania*, Coria), así como la fundación de Badajoz (año 875) y el sucesivo declive de Mérida. La proclamación del califato de Córdoba supondría en lo venidero una recentralización administrativa, una reestructuración de la frontera y la intensificación del proceso de arabización, islamización y sedentarización del occidente andalusí. Estas circunstancias marcarían un antes y un después en la otrora provincia lusitana que vería reducida su zona de atribución por el norte, desvirtuadas sus categorías socio-ideológicas (jerarquía eclesiástica, culto cristiano a Santa Eulalia, redes clientelares bereberes) y trasladado su eje político-económico y cultural hacia Badajoz (Rebollo 2015a, 195 y ss.).

El siglo X es la centuria en la que la ciudad de Badajoz va adquiriendo paulatinamente el protagonismo territorial que hasta entonces había disfrutado Mérida en el oeste peninsular. Del *periodo emeritense* se pasa al *periodo badajocense*. Los gobernadores nombrados por Córdoba para Badajoz serían los encargados durante el Califato de ejercer el control político, social y tributario sobre la población de la Marca Inferior andalusí, de defender la frontera y de organizar las embestidas militares contra los cristianos del reino de León, señores entonces de las tierras bañadas por el río Duero tras su victoria en la Batalla de Simancas (en 939). En este contexto ha de inscribirse la reorientación de la red de comunicaciones que tendría como centro la capital badajocense y que facilitaría el tránsito de tropas desde el valle del Guadalquivir hacia las zonas fronterizas, atravesando el Tajo por el puente de Alcántara o por algún lugar del actual

⁶⁴ Para toda la etapa andalusí en la actual región de Extremadura es fundamental la recopilación de fuentes realizada por M^a Á. Pérez Álvarez (Pérez 1992).

país portugués. Almanzor tomaría alguno de estos itinerarios en sus ataques a territorio cristiano durante el último cuarto de siglo. Este aspecto viario es importante de cara a entender la distribución poblacional del entorno de Badajoz en los siglos siguientes.

La *fitna* del Califato a comienzos del siglo XI devino en el surgimiento de las llamadas taifas, una de las cuales sería la capitalizada por Badajoz (ca. 1013-1094). El que el nuevo reino se constituyese en un espacio que recuerda, a grandes rasgos, a la antigua Lusitania, nos induce a pensar en la continuidad de ciertas estructuras territoriales y/o administrativas heredadas del *periodo emeritense*. Sin duda, la relativa uniformidad geográfica del área extremeño-alentejana estaría en la base de la organización regional del suroeste, pero también la red viaria que, con sus reorientaciones en época califal, mantendría la tradicional vertebración lusitana. Otro elemento importante a tener en cuenta a este respecto es la ya mencionada aglutinación poblacional de origen norteafricano en la Frontera Inferior de al-Andalus, lo que podría estar detrás del mantenimiento de un amplio territorio gobernado por una dinastía que era bereber, los *Aftasíes*. Otros aspectos político-militares explicarían que zonas como el Algarbe y el sur alentejano (que terminarían por insertarse en la taifa sevillana) o los espacios norteños ganados progresivamente por los cristianos se escaparan al control de los reyes de Badajoz (Terrón, 87 y ss.).

En efecto, el reino de León inició su ofensiva sobre el reino aftasí pasado el ecuador del siglo XI, cuando Fernando I conquistaría las plazas de Lamego, Viseo y Coimbra (1057-1064), que ya habían estado bajo dominio cristiano antes de la reincorporación islámica acometida por Almanzor a finales del siglo X. En 1079 Alfonso VI tomaría la ciudad de Coria, aunque en este caso no sería una conquista cristiana definitiva, ya que los almorávides la recuperarían para el Islam a comienzos del siglo XII. Este vaivén entre cristianos y musulmanes de la zona de la Beira portuguesa y del espacio al norte del Tajo extremeño es lo que conformaría durante la Alta y Plena Edad Media una compleja *sociedad de frontera*, en constante alerta ante las idas y venidas desde el norte y desde el sur y abierta a todo tipo de influencias culturales de uno y otro lado. Podríamos incluso adjetivar a este tipo de sociedad fronteriza con el epíteto de *extrematurense* en tanto que el corónimo *Strematura/Extremadura* (“tierra de frontera”) comienza a extenderse en aquellos momentos de los siglos XI y XII en las tierras al sur del río Duero.

Todo parece indicar que la región que circunda las sierras más occidentales del Sistema Central presentaría una marcada pluralidad sociocultural en aquel tiempo, pues a los musulmanes de origen autóctono (*muladíes*) y a las tribus bereberes diseminadas por estas áreas fronterizas desde época omeya – y quizá a algunos pocos elementos árabes y judíos en centros urbanos como Coria, *Egitania* o Coimbra -, hay que añadir una apreciable población cristiana, bien documentada en la Beira (Aillet, 73 y ss.; y Manzano, 197-198). No planteamos en ningún caso que hubiera una elevada densidad demográfica, al contrario, sino tan solo una considerable diversidad social y cultural. La condición fronteriza de esta geografía y lo abrupto del paisaje – Valle del Ambroz, el Jerte, Sierras de Béjar, de Francia, Las Hurdes, Sierra de Gata, Serra da Estrela - determinaría los asentamientos (sobre todo en altura), las relaciones económicas (predominio de actividades pecuarias, bandolerismo, ¿comercio de pequeña escala?), las clases sociales (más o menos horizontales, *caballeros villanos*, lealtades indefinidas) y hasta de mezcolanzas lingüísticas o religiosas (influencias árabes – *mozárabes* - y/o latinas, ¿manifestaciones religiosas *híbridas*?). Se trataría de aquellas *comunidades fronteras* de las que hablábamos al principio.

2.2 Del Reino de Badajoz a Portugal, León y Castilla

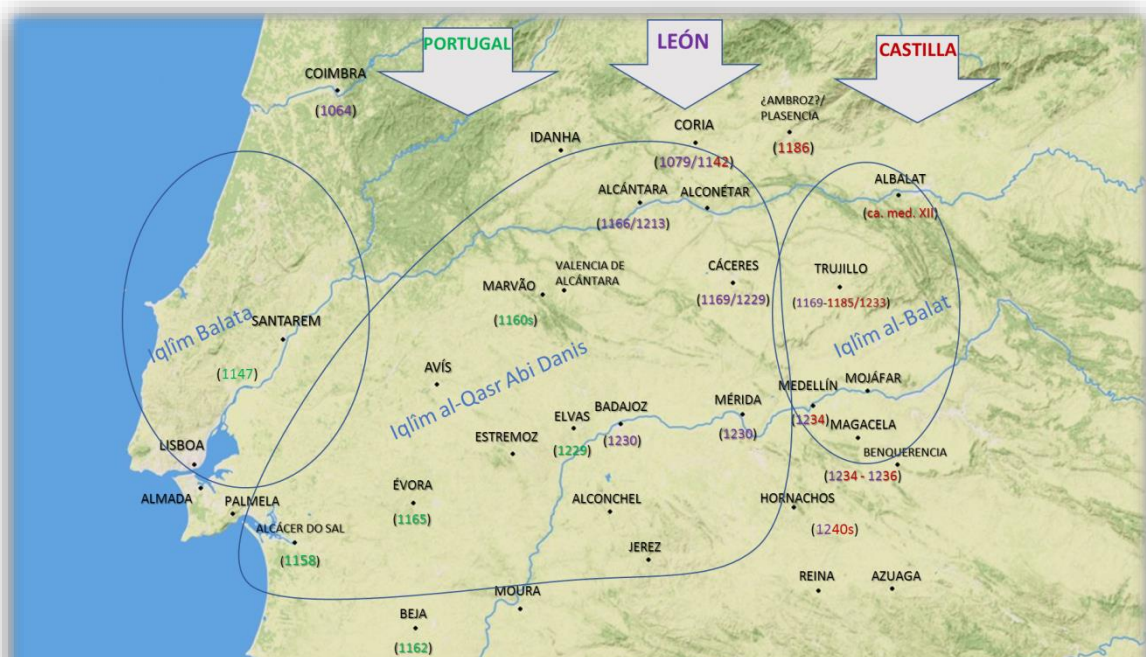
Tocado de muerte el reino de Badajoz por la presión cristiana sobre la cuenca del Tajo (conquista castellanoleonesa de Toledo en 1085 y entrega musulmana de Santarén, Sintra y Lisboa en 1093), los almorávides asestarían el golpe definitivo a la taifa badajocense en 1094. La nueva dinastía norteafricana reinante en al-Andalus recobraría y (re)fortificaría la frontera (Santarén, 1111; Coria y Albalat, 1119/20) y mantendría islámicos el norte extremeño y el curso bajo del Tajo algunas décadas más. Pero poco duraría la euforia almorávide. Concretamente hasta los años 40, cuando el rey Alfonso VII de León y Castilla se apoderó de Coria (1142) y Alfonso Enríques, primer rey de Portugal, hizo lo propio con Santarén y Lisboa (1147). Más al este, Albalat sufría la despoblación y el arrasamiento causado por caballeros salmantinos y abulenses (Gilotte 2011, 161-162). Al ocaso almorávide siguieron unos años de un renacido pero menguado reino-taifa de Badajoz bajo señorío primero de Sidray ibn Wazir y luego de Ibn Hayyan, hasta que éste último se declaró vasallo del nuevo Imperio almohade en 1151.

La inercia cristiana hacia el sur no cesó y los portugueses conquistaron Alcácer do Sal (1158) y destruyeron Beja (1162). Giraldo Sempavor, guerrero arquetipo de la *sociedad extrematurense*, se hizo con gran parte de la *mesopotamia* extremeño-alentejana entre 1165 y 1169 (Trujillo, Cáceres, Montánchez, Évora, Serpa y Juromenha). Por su parte los leoneses tomaron Alcántara (1166) y, tras la Batalla de Badajoz (1169), arrebataron a Sempavor Cáceres, donde se crearía la congregación de los *Fratres de la Espada* (1170, posterior Orden de Santiago) y Trujillo, dada en señorío, con Santa Cruz y Montánchez, a Fernando Rodríguez de Castro “el Castellano” (1169-1185). En torno a 1170 del antiguo reino de Badajoz no quedaba islámico mucho más que la actual provincia badajocense. Sin embargo, una ofensiva musulmana en 1174 permite reintegrar Cáceres, Alcántara y otros enclaves fortificados altoextremeños de nuevo en al-Andalus, tolerando la independencia del señorío trujillano de Fernando Rodríguez de Castro, aliado de los almohades. A la muerte de “el Castellano”, en 1185, su hijo da el señorío de Trujillo al rey de Castilla que a su vez lo dona a distintas Órdenes Militares que dispondrán de él hasta 1196, momento en que es reconquistado por los almohades. Por el lado portugués, los musulmanes repoblaron Beja y recuperaron Alcácer do Sal en 1191. Todas estas fluctuaciones fronterizas han de ser tenidas en cuenta a la hora de estudiar el poblamiento islámico que pervive en estos territorios a partir de su integración final en los reinos de Portugal y León-Castilla durante la primera mitad del siglo XIII.

Hacia el año 1200 Badajoz continuaba siendo la ciudad más populosa de este lado de al-Andalus. Su protagonismo en la región desde época califal y taifa determinaría su concentración poblacional y la de los asentamientos que se encontraban bien conectados con ella. En este contexto tomarían importancia medinas como Elvas y Évora a través de las cuales la capital badajocense comunicaba con Alcácer do Sal, puerto estratégico durante el reino aftasí y enclave principal islámico en el litoral una vez fue conquistado Lisboa y el resto del curso bajo del Tajo por los portugueses. Más al sur, Beja y algún que otro lugar del Bajo Alentejo, sobre todo cuanto más cerca del río Guadiana – Moura, Serpa, Mértola, etc. -, salvarían la debilidad demográfica que parece haber imperado históricamente en la región alentejana. En este sentido, en la actual provincia de Badajoz, el poblamiento estaría más extendido a juzgar por la cantidad de establecimientos musulmanes conocidos. La fertilidad de las tierras bañadas por el Guadiana, la lejanía de la frontera con los cristianos o las comunicaciones y mayor proximidad con las grandes ciudades andalusíes del Guadalquivir explicarían esta circunstancia. Las proporciones de alcazabas como Jerez, Montemolín o Reina refrenda igualmente este hecho. Otras plazas bajoextremeñas importantes fueron, sobre el mismo río Guadiana, Mérida, Medellín o

Mojáfar (hasta su destrucción por los cristianos en 1232) – término de Villanueva de la Serena –. En los itinerarios hacia Sevilla y Córdoba destacarían Alange, Hornachos, Azuaga, Magacela, Zalamea, Benquerencia de la Serena o Capilla, entre otras fortalezas (Clemente, 656 y ss.).

Siguiendo, hacia el norte, otras calzadas de origen romano se alcanzaba la frontera del Tajo por Trujillo, Cáceres y Alcántara, núcleos preeminentes en la retaguardia islámica. Esta área entre Tajo y Guadiana - *mesopotamia extremeña* -, acuciada por las agresiones y apropiaciones cristianas desde mediados del siglo XII, presentaría una notoria extenuación demográfica (Clemente, 664 y ss.). No parece que puntos militares fronterizos como Alconétar, La Villeta de Azuquén/¿*Miknasa*? (término de Trujillo), Monfragüe, Miravete, Albalat, Alija o Cabañas estuvieran ocupados por musulmanes al comenzar el siglo XIII (Gilotte 2010, 237). Por el contrario, al sur de la penillanura trujillano-cacereña y en torno a la Sierra de Montánchez sí es factible que se concentrara algo más de población islámica si tenemos en cuenta su resguardo geográfico (zona de sierras entre plazas fuertes de Mérida, Cáceres, Trujillo y Medellín), la fábrica y entidad de algunas de sus fortalezas (Montánchez, Santa Cruz de la Sierra), la abundancia de toponimia árabe conservada (Logrosán, Zorita, Alcollarín, Almoharín, Alcuéscar, Aljucén, etc.) y la relativa facilidad de la repoblación posterior (Montaña 2004, 575). La vía de comunicación directa entre Badajoz y el estratégico puente alcantarino podría también haber reunido gentes en Alburquerque o Marvão, pero son meras conjeturas. Más al norte, quizá algunos castillos altoextremeños se mantuvieran islámicos hasta poco antes del envite cristiano definitivo.



Mapa 1. El suroeste peninsular ante las conquistas cristianas (siglos XII-XIII). Elaboración propia.

Alfonso IX de León aprovechó la incertidumbre islámica causada por la derrota almohade en Las Navas de Tolosa para adueñarse de Alcántara, Cáceres, Mérida y Badajoz entre 1213 y 1230. El resto del territorio hoy extremeño se integraría bajo la órbita cristiana una vez las coronas leonesa y castellana ya estaban reunidas en la figura regia de Fernando III. Trujillo, Medellín, La Serena y el sur de la provincia badajocense cayeron en los quince años que median entre 1233 y 1248, al mismo tiempo que las

conquistas de Córdoba y Sevilla. Por los mismos años, Portugal se hacía con lo que le restaba de Alentejo y el Algarbe. La rápida e ingente acumulación territorial cristiana necesitaría de la integración de los musulmanes andalusíes en las sociedades portuguesa, leonesa y castellana para mantener poblados y en activo económico los amplios espacios incorporados. Los efectivos repobladores cristianos escasearían para la región extremeño-alentejana por resultar más atractivo el asentamiento en las tierras del Algarbe y en las grandes ciudades del Guadalquivir. Estas circunstancias motivarían una política benefactora para con los musulmanes que continuaran habitando sus tierras, sobre todo por parte de las Órdenes Militares. La población andalusí del antiguo reino de Badajoz pasaría a constituirse en población mudéjar de los reinos de Portugal y Castilla y León, organizada a partir de entonces en *aljamas de moros*.

3. La minoría islámica y la *Raya* luso-castellana

El carácter fronterizo que había mantenido el territorio occidental de la península Ibérica durante los siglos VIII y XIII – entre los ámbitos latino-cristiano al norte y arabo-musulmán al sur - no desapareció con su integración definitiva en los reinos hispánicos. Ahora se configuraría una frontera entre espacios políticos cristianos por igual – Portugal al oeste y Castilla y León al este -, con unos límites más precisos (*la Raya*), sobre todo a partir de los tratados de Badajoz en 1267 y de Alcañices en 1297, y con unas características sociales y económicas más o menos comunes a ambos lados de la misma (Martín Martín 1996-2003, 290-292). La población musulmana que permanecería en las tierras alentejanas y extremeñas habría de adaptarse, por tanto, no sólo a la nueva realidad político-cultural portuguesa y/o castellana, sino también al determinante fronterizo en la paz y en la guerra.

3.1 De andalusíes a mudéjares

Las primeras noticias de comunidades mudéjares – moros libres / *mouros forros* - en áreas del occidente peninsular aparecen a raíz de la conquista portuguesa del curso bajo del Tajo, reinando Alfonso I Enríques. Son las llamadas *cartas de foral* (1170) por las cuales los musulmanes de Lisboa, Santarén, Almada y Alcácer do Sal quedaban organizados jurídicamente en *comunas/aljamas* (Barros, 135-139). Hasta entonces, o al menos hasta la ocupación castellana de Toledo (1085), había primado la toma como cautivos/esclavos, la expulsión o la huida de los musulmanes de las tierras que pasaban a dominio cristiano (Echevarría 2006, 12 y ss.). Esto es lo que seguramente ocurriera en la en la Beira portuguesa y en el norte de la Extremadura española tras las conquistas de la segunda mitad del XI y primera mitad del XII.⁶⁵ No parece que se constituyeran aljamas mudéjares con continuidad en la Baja Edad Media en lugares como Coimbra o Coria. Por el contrario, estas áreas serían con probabilidad receptoras de comunidades *mozárabes* y/o judías que huyeran de al-Andalus a la llegada de los almohades, como sucedió en Toledo y se intuye al norte del Tajo por algunos topónimos como *Granada* (actual Granadilla, Cáceres) o *Mozárbez* (Salamanca) (Rebollo 2015a, 207).

El fuero de Coria sólo hace referencia a musulmanes siervos o cautivos y no a los de condición libre (Echevarría, 2006: 14 y ss.), lo que muy posiblemente esté en relación con la práctica ausencia de población mudéjar en el noroeste extremeño a partir de la conquista definitiva de la ciudad cauriense en 1142. Si bien podrían haber subsistido grupúsculos de musulmanes aislados en torno a algunas fortalezas o establecimientos de

⁶⁵ La referencia a la huida de los pobladores de Albalat tras enterarse de la conquista de Coria de 1142 podría responder a esta dinámica.

carácter rural (inscripción de época almohade en Santibáñez el Alto, topónimos como *Mezquitiella*), éstos no tendrían demasiada continuidad en el tiempo (García, 106 y ss.). No es segura la identificación de la *morería de Coria* que aparece en los libros de cuentas y gastos del rey Sancho IV, ca. 1294 (López, 636), con la Coria extremeña.⁶⁶ Por otro lado, a diferencia del caso cauriense, en el fuero de Plasencia sí que se habla de moros *yenguos* o libres en algunas de sus cláusulas, dejando fuera de toda duda la posibilidad de que en la tierra placentina ya hubiera comunidades mudéjares en el momento de redacción del documento foral, ca. fines del siglo XII / principios de XIII (Majada 1986). En este sentido, la diferencia con el territorio de Coria (reino de León) estriba no en el poblamiento islámico previo del sector nororiental extremeño, que sería igualmente ínfimo cuando no nulo mediado el siglo XII, sino en la política repobladora con mudéjares que Alfonso VIII llevaría a cabo en algún momento de su reinado en Castilla, reino al que la ciudad placentina pertenecía desde su fundación en 1186.

Además de los indicios que ofrecen los fueros, otros datos nos confirman la existencia de comunidades islámicas en Extremadura a finales del siglo XIII. De nuevo para la tierra placentina, en este caso para su provincia eclesiástica, hay también referencias a *las morerías del obispado de Plasencia* en la misma documentación de la época de Sancho IV a la que ya hemos aludido (López, 199). Aunque no se nos especifica cuáles eran las aljamas de la diócesis placentina, no resulta aventurado precisar que éstas fueran al menos las de la propia Plasencia, la de Trujillo y la de Medellín (que son las que perduran en el siglo XV), sin descartar la presencia de mudéjares en otros enclaves rurales del obispado y manteniendo la duda de Béjar. En cualquier caso, sólo las comunidades musulmanas situadas al sur del Tajo, la trujillana y la metellinense principalmente, tendrían correspondencia con el poblamiento andalusí anterior. También para la misma época (1280s-1290s) disponemos de las menciones a los moros de *Badaioz e de Mora* (Moura, Portugal) e *de Valençia* (de Alcántara), e *de Fornanches* (Hornachos) e *de Magazella e de Bienquerençia* (de la Serena) e *de Alcantara e de los otros logares delas ordenes* (Gabrois, CLXXIX).

Salta a la vista la concentración de comunidades mudéjares en los dominios de las Órdenes Militares en la región extremeña: Alcántara, Valencia de Alc., Magacela y Benquerencia de la Serena en el maestrazgo alcantarino (las mismas que en el siglo XV); y Hornachos como única aljama señalada de la Provincia de León de la Orden de Santiago. No obstante, la expresión *e de los otros logares delas ordenes* encierra la acusada dispersión que la población musulmana tendría sobre todo en el señorío santiaguista (Rodríguez, 366). A pesar de que no se nombran, aparte de la hornachega, se habrían conformado aljamas de moros con seguridad en Mérida (Alba 1997) y con probabilidad en Reina (preludio de la aljama bajomedieval de Llerena). ¿Quizá también en Montánchez? Nada sabemos para el caso del maestrazgo del Temple, pero es factible que se organizaran los musulmanes en Jerez y/o en Burguillos del Cerro.⁶⁷ Al realengo pertenecía la ciudad de Badajoz y, por tanto, su aljama de moros, así como también Cáceres, que podría haber tenido un pequeño grupo mudéjar según apuntan algunos

⁶⁶ Aunque en otro trabajo (Rebollo 2015b, 164), siguiendo a la profesora Echevarría Arsuaga (Echevarría 2006, 29), nos pareció factible la relación de la *morería de Coria* con la ciudad extremeña, en la actualidad manifestamos ciertas dudas y creemos que podría tratarse de Coria del Río, en Sevilla. Téngase en cuenta que el significado del término *morería* equivaldría a *comunidad de moros* (aljama) y no al espacio urbano que aquellos ocuparan.

⁶⁷ En la zona templaria del Bayliato de Jerez, a pesar de la falta de noticias sobre este particular, la entidad urbana y relevancia administrativa jerezana o las referencias a la comunidad mudéjar de Burguillos del Cerro en el siglo XV (Viñuales, 194-195) nos induce a pensar en la existencia de musulmanes ya organizados en esta zona en el siglo XIII.

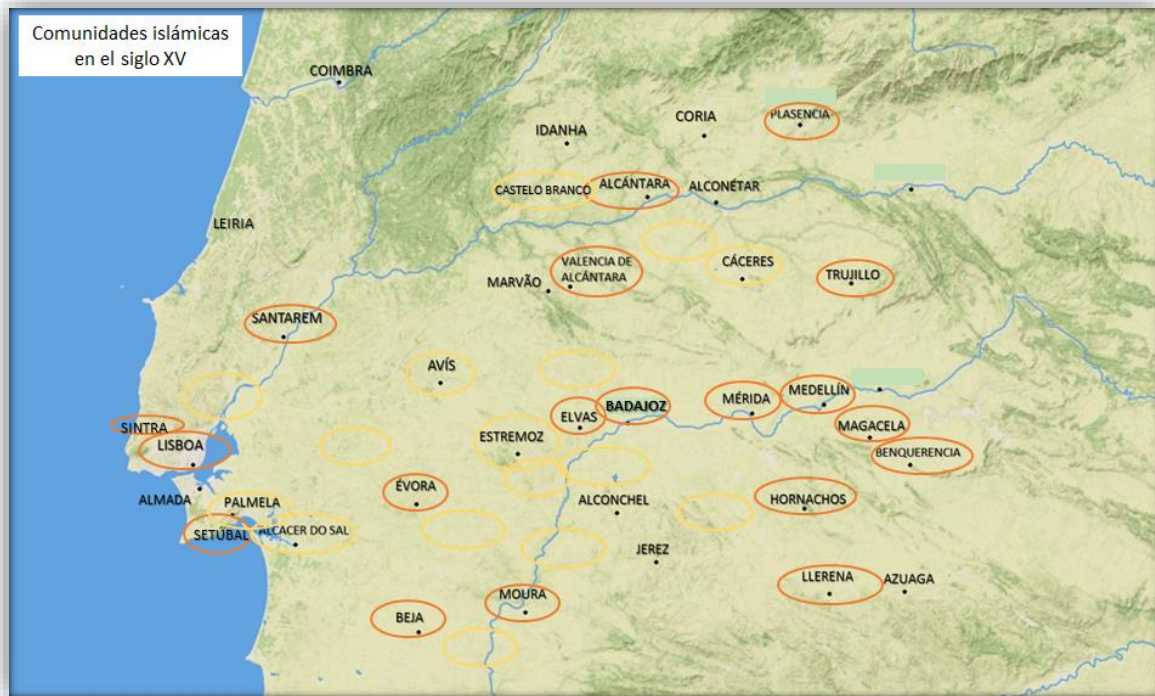
indicios.⁶⁸ El aspecto diferenciador entre musulmanes bajo jurisdicción maestra y musulmanes bajo realengo será muy importante para comprender el devenir bajomedieval de los mudéjares en Extremadura, ya que los primeros disfrutaron de una relativa protección por parte de los maestros de Alcántara y Santiago mientras que los segundos estarán más expuestos a los agravios de la nobleza y del poder local.

Estas comunidades mudéjares extremeñas se corresponden en un gran porcentaje con las zonas islámicas que creemos más pobladas en el periodo almohade. En la Alta Extremadura: las aljamas de Alcántara, Trujillo y Valencia de Alcántara (¿tal vez como aglutinadora del poblamiento en torno a Marvão?) podrían ser continuadoras de las gentes andalusíes, mientras que la de Plasencia respondería a una dinámica repobladora impulsada por el rey cristiano. Los musulmanes de Cáceres, constituyeran o no aljama, podrían ser igualmente continuadores del periodo anterior o esclavos manumitidos. En la Baja Extremadura: Badajoz, Mérida y Medellín habían sido centros urbanos principales sobre el Guadiana por lo que la permanencia de al menos parte de su población andalusí nutriría sus comunidades mudéjares bajomedievales; las aljamas de Magacela (¿receptora de la población de la destruida *Mojáfar*?) y de Benquerencia de la Serena responderían a la agrupación de los musulmanes establecidos en torno a la vía de comunicación entre el Guadiana y Córdoba (Díaz, 89 y ss.); y en el resto del sur extremeño, a pesar de la imprecisión geográfica de las comunidades mudéjares existentes en el siglo XIII, no hay duda de una cierta continuidad poblacional en las zonas de Hornachos, Zafra-Río Bodión, Jerez o Reina-Llerena.⁶⁹ De todas maneras, no hay que descartar aportes demográficos llegados a tierras extremeñas procedentes de otros lugares, como podría haber sucedido tras la revuelta de los mudéjares andaluces de 1264.

En Portugal, además de las conocidas por las cartas de foral del siglo XII, ya citadas (Lisboa, Santarén, Almada y Alcácer do Sal), se constatan a finales del siglo XIII *comunas de mouros* en Elvas, Moura, Évora y Beja en el Alentejo, y en Tavira, Faro, Loulé y Silves en el Algarbe (Barros, 136-140). Todas ellas también concuerdan perfectamente con las principales áreas de asentamiento de la etapa andalusí precedente. En el interior de la región alentejana, por centrarnos en la parte portuguesa que más interesa a este trabajo, las ciudades de Elvas y Évora, en una posición estratégica en la comunicación entre Badajoz y Alcácer do Sal, habían adquirido un desarrollo urbano notable desde la etapa aftasí. Beja fue repoblada por los almohades a finales del siglo XII, lo que muestra la importancia que para aquellos hubo de tener la ciudad en su último periodo islámico. Y Moura, que pasó a dominio portugués por traspaso castellano en 1297, organizaría jurídicamente a los musulmanes que permanecieron en las fértiles tierras del Guadiana. Estas cuatro aljamas alentejanas serán las principales comunidades mudéjares del espacio portugués más cercano a Extremadura hasta finales de la Edad Media, aunque otros enclaves menores contaron con grupos más o menos numerosos de musulmanes durante los siglos XIV y XV, como Estremoz, Avís, Serpa o Mourão (Barros, 141 y ss.).

⁶⁸ Aunque el fuero de Cáceres no da pistas de la existencia de moros libres (pues sigue al de Coria), la villa cacereña se cita como lugar de *morería* en los libros de rentas del rey Sancho IV (Hernández, 319-321). Tal vez ello podría responder a la manumisión de los siervos y esclavos de los que habla el fuero. El estatus jurídico de la comunidad mudéjar de Cáceres no nos resulta del todo claro en el siglo XV, puesto que a veces se la nombra como aljama (AGS, RGS, VII-1991, 168) y otras veces los moros cacereños pechan con la aljama de Trujillo (Viñuales, 190).

⁶⁹ Hornachos aparece como aljama destacada ya en la documentación del siglo XIII; A los moros de Zafra se dirige Alfonso X en la *Primera Crónica General* (Ed. Ramón Menéndez Pidal, Madrid, 1955, p. 736); En cuanto a la Campiña sur extremeña, la aljama de moros en Llerena de finales de la Edad Media creemos que puede tratarse de una traslación de una comunidad islámica organizada en torno a Reina tras la conquista de la zona.



Mapa 2. Aljamas mudéjares (en color naranja) y otras zonas con población islámica en el siglo XV (en amarillo). Elaboración propia.

3.2 Los mudéjares en la sociedad de frontera extremeño-alentejana

En pocas generaciones la población islámica perdería gran parte de su *carácter andalusí* y aspectos como la identificación de los mudéjares extremeños y alentejanos con los espacios políticos castellano y portugués o el uso común de las lenguas romances, amén de otras características culturales, irían impregnando paulatinamente el día a día de estas comunidades. La vida religiosa de un islam en minoría y la organización jurídica en aljamas de moros mantendrían los vínculos definitorios de este colectivo mudéjar. De nuevo podríamos hablar de una *comunidad frontera* desde el punto de vista sociocultural, entre lo islámico y lo castellano/portugués. El proceso de discriminación que sufrieron las minorías durante los siglos XIV y XV (Echevarría 2004) no haría sino ahondar en la pérdida de sus *particularidades andalusíes* (desconocimiento progresivo de la lengua árabe, adopción de apellidos “cristianos”, supresión de autoridades propias, etc.) al tiempo que se redefinía su condición de minoría étnico-religiosa diferenciada pero inserta plenamente en los esquemas de la sociedad castellana/portuguesa (alcaldes de moros, jerarquización social mudéjar pareja a la cristiana, etc.) (Echevarría 1999). Los mudéjares bajomedievales eran, a todos los efectos, parte inherente de Castilla o Portugal y, como tales, participarían de los acontecimientos de ambos reinos.

Sin embargo, esta circunstancia no se daría en todos los lugares con la misma intensidad, dependiendo en última instancia de factores como, por ejemplo, la condición realenga o señorial de la jurisdicción en la que se encontraran las aljamas o la entidad de la comunidad mudéjar en su contexto local. En Extremadura, localidades como Hornachos, Magacela o Benquerencia de la Serena, donde la minoría musulmana era mayoría, o casi exclusividad como en el caso hornacheño, mantendrían gran parte de los rasgos culturales islámicos hasta prácticamente la expulsión de los moriscos a comienzos del siglo XVII. En estos lugares extremeños, bajo jurisdicción de las Órdenes Militares, no tendrían efecto práctico las normas discriminatorias ni los edictos de apartamiento de

moros (Rebollo 2015c, 464 y ss.) y pervivieron la lengua árabe y otras costumbres islámicas (zambros, barbas largas, vestimentas, bodas y saludos *a la morisca*, etc.) como se deja entrever por la documentación inquisitorial del siglo XVI (Miranda y Córdoba, 51 y ss.). Pero esta zona extremeña (Sierra de Hornachos y La Serena) sería una excepción a la tónica general en la evolución de las comunidades mudéjares de la Castilla bajomedieval.

Los mudéjares extremeños, y los alentejanos, añadían a su condición de *comunidad frontera* la de estar insertos en una sociedad de frontera. Y como tal, la cercanía de *la Raya* luso-castellana influiría decisivamente en su desarrollo. A pesar de las restricciones de ejercicio laboral y movilidad que se impusieron a las minorías en algunos momentos, éstas participaron de la frontera y del dinamismo social tan propio de esta circunstancia como el resto de la sociedad cristiana en aspectos diversos como el comercio o el contrabando. Si ajustamos espacialmente las aljamas mudéjares en función de su proximidad a la frontera, las de Elvas y Moura en la región alentejana y las de Alcántara, Valencia de Alcántara y Badajoz en la región extremeña, serían las más condicionadas por el factor fronterizo. Estas localidades y otras contiguas al límite rayano conformarían una especie de *franja* geográfica, más amplia que la linealidad que marca la propia *Raya* y cuyo desarrollo social y económico dependería de su vínculo interfronterizo. Un segundo nivel, más lejano pero igualmente influenciado por la intermediación del país vecino, englobaría las aljamas de Évora, Beja y otros grupos de musulmanes en el lado portugués y las de Plasencia, Cáceres, Trujillo, Medellín y las repartidas por todo el territorio de los maestrazgos de Santiago y de Alcántara (Mérida, Hornachos, Llerena, Magacela, Benquerencia, etc.) en la parte castellana.

Las aljamas de la franja serían, evidentemente, las más expuestas a la interrelación con el país vecino. En este sentido, el carácter guerrero de la frontera luso-castellana a lo largo de los siglos XIV y XV afectaría a los mudéjares igual que al resto de las sociedades portuguesa y castellana (Martín Martín, 288-289). Los musulmanes de Elvas participaron en las acciones militares en las guerras fernandinas contra Castilla *com cavalos, armas, lanças, dardos e beestas*, lo que les proporcionaría en adelante ciertas ventajas de exención fiscal (Branco, 432). También en los conflictos internos de cada reino actuarían los moros en ayuda de su señor, como consta en la defensa de la villa de Alcántara frente a los infantes de Aragón. Estos servicios reportarían ciertos privilegios a las aljamas que son reconocidos y confirmados una y otra vez por reyes y maestros como muestra de la protección ejercida, la regia para el caso de los mudéjares portugueses y la maestra santiagoista y alcantarina para el caso extremeño.⁷⁰ Todo ello reforzaría el vínculo entre la minoría islámica y su señor natural al tiempo que irían fortaleciendo la mayor identificación con sus territorios.

Tal vez esta protección esté detrás del cierto esplendor económico y demográfico que experimenta la comunidad islámica de Elvas durante la Baja Edad Media, cuya contribución es mayor que la de los judíos elevenses y la tercera en importancia en el reino portugués, después de las *comunas de mouros* de Lisboa y Évora (Branco, 433). Y esto podría estar relacionado a su vez con el progresivo declive de la aljama mudéjar de Badajoz, todavía importante en el siglo XIII pero prácticamente insignificante a finales del XV.⁷¹ Aunque los datos son exiguos a este respecto, las noticias de la llegada de *mouros forros de Castella e de Leom* a Elvas (Branco, 419) o la atracción poblacional

⁷⁰ Sobre la protección de los reyes portugueses a los mudéjares de Elvas, véase Branco, 418 y ss. Para las confirmaciones de privilegios a las aljamas del maestrazgo de Alcántara, sobre todo del partido de La Serena, Díaz 2010.

⁷¹ Las pechas de castellanos de oro de la aljama badajocense (familias pecheras) son seis en 1495, dos en 1498 y tan solo una en 1499 (Ladero 1969, 19).

que ejerce el también territorio vecino de la Provincia de León de la Orden de Santiago, unido a los estragos que los conflictos con Portugal causaron en Badajoz, podrían estar en relación con la despoblación general de la ciudad (Montaña 2008, 15 y ss.), y decadencia mudéjar en particular, durante buena parte de los siglos XIV y XV. Por este lado de la *Raya*, por tanto, Elvas sería la aljama mudéjar más dinámica y de mayor entidad. En el lado extremeño, como apuntábamos, las comunidades musulmanas más numerosas se encontrarían en el maestrazgo de Santiago que junto con las alcantarinas del partido de la Serena concentraban el 77% de los mudéjares extremeños en 1495, en gran medida debido al peso demográfico de Hornachos (Ladero 1969, 19).

Pero, como advertíamos más arriba y habremos de seguir estudiando en el futuro, la movilidad islámica, tradicionalmente considerada irrelevante, podría haber tenido en estos territorios fronterizos un papel importante. La propia condición endogámica de la comunidad musulmana, cuya demografía rondaría en torno a unos 5.000 individuos a finales del siglo XV en Extremadura, empujaría a los mudéjares a buscar enlaces matrimoniales también con familias del otro lado de la frontera. Moreima de Elvas, por ejemplo, casó con un emeritense y vivía en Mérida en 1471, motivo que le llevó a desnaturalizarse del reino portugués. La desnaturalización, esto es, salir del país sin licencia regia, conllevaba la pérdida de bienes y la propia libertad (Barros, 155 y 165). Las salidas de musulmanes sin licencia regia desde Elvas con destino a Castilla y su consecuente desnaturalización, llevó a los procuradores elvenses a presentar una queja en las cortes de Torres Vedras (1441) contra la legislación que prohibía la movilidad islámica arguyendo que “*os mouros que em esta vjlja vivem som tan arreigados de beens e acham esta terra tan doce pera seu proveyto que de muy maa mente a lleixariam pera hirem vjver a Castella*” (Barros, 164), dejando claro que sus movimientos no buscaban la huida o el arraigo en tierras castellanas. Y es que en el afán de fijar el poblamiento de territorios ya de por sí débilmente poblados, como era el caso de la frontera, la huida del país se castigaba con la prisión. Es lo que le sucedió a Alí de Lisboa en 1455, quien habiéndose reunido con dos tíos suyos en Castelo Branco se dirigió después a Alcántara, donde vivían otros parientes y donde estuvo por más de un mes. Las autoridades portuguesas lo hicieron preso creyendo que su intención era radicar en la población extremeña (Barros, 160).

Los lazos de parentesco y las actividades comerciales estaban entre las razones principales de los movimientos interfronterizos: “*E por quanto todos os mais dos mouros husam de comprar e vender e vãao a Castella e trazem grande proveyto pera esta terra e per aas nosas rrendas [...] e aas vezes acontece que alguuns mouros casam en Castella asy como soyam fazer ante desta defesa e traziam as molheres pera esta vjlja como oge em dia vivem e per bem da defesa o nom ousam fazer*” (Barros, 164). Estas justificaciones calaron finalmente en el rey, que accedió a la libre circulación de los musulmanes más ricos limitando a los restantes a ciertos plazos y fianzas. No obstante, y a pesar de las restricciones, controlar el paso de gentes y mercancías a través de la frontera no resultaba tarea sencilla y actividades como el contrabando seguirían siendo corrientes entre los habitantes de estos territorios, fueran cristianos, musulmanes o judíos (Montaña 2005, 90-91). En 1486, Xoai, moro, vecino de Elvas, pasó a Extremadura trescientos carneros ilegalmente (Barros, 165). Además de ganado, otros productos comunes en el comercio ilegal de la frontera del cual habrían participado los musulmanes alentejanos y extremeños serían tanto materias primas como manufacturas de hierro, a pesar de que los Reyes Católicos habían prohibido la transacción a Portugal de armas, acero, herraje, oro o plata (Branco, 443).

La dedicación de muchos mudéjares de esta zona a la artesanía del metal (Elvas, Hornachos, Llerena, etc.) apunta también en esta dirección, pudiéndose haber creado determinadas redes de contacto y de comercio, en las que, quizá, los arrieros hornacheros

podrían haber ejercido de transportistas (Branco, 445). Otros oficios característicos de la minoría islámica portuguesa y castellana, cuyos productos podrían haberse comercializado entre ambos lados de la frontera, eran el trabajo del cuero, la sastrería, la albañilería o la alfarería. Esta última, cuya tradición continúa todavía hoy en muchos pueblos de la frontera ha sido muy bien estudiada por Miguel Alba a raíz de las excavaciones en la zona de Morerías de Mérida, planteándose una cierta tradición alfarera común extremeño-alentejana que quizá pudiera relacionarse con la minoría mudéjar y sus transferencias interfronterizas (Alba 2008). Las relaciones comerciales y contrabandistas entre comunidades musulmanas o en las que participaban los mudéjares apenas dejan rastro en la documentación textual, pero el estudio de materiales cerámicos vinculados a la minoría islámica y de tradiciones alfareras de pueblos limítrofes (Ceclavín, Salvatierra de los Barros, Elvas) podrían aportar pistas muy interesantes al respecto. También sería conveniente investigar el papel que los mudéjares y moriscos de Hornachos, y en especial los arrieros, jugaron en el contexto supralocal.

Precisamente treinta y cinco musulmanes de Hornachos iban camino de Portugal cuando fueron interceptados por las autoridades castellanas y llevados a Sevilla para ser vendidos como esclavos en 1504 (Molénat, 174-175). El hecho de huir por territorio portugués, no sabemos si con la intención de establecerse en algún lugar fronterizo cercano a su patria hornachega o, más probablemente, con el objetivo de marchar a las posesiones lusas en África, denota cierta familiaridad o mayor comodidad de trayecto a través de esta frontera. En cualquier caso, en aquellas fechas ya no había comunidades islámicas de cuya solidaridad religiosa pudieran valerse los hornacheros en su deambular portugués ya que los mudéjares lusos habían sido expulsados del país a finales del año 1496. Y bien, como años antes también habían hecho los judíos desterrados de Castilla, los musulmanes portugueses cruzaron la frontera por la zona de Valencia de Alcántara.

Este hecho marcaría los últimos años de la “era mudéjar” en Extremadura. La propia localidad valentina duplicó su demografía islámica por el aporte portugués, de 16 familias pecheras en 1496 a 32 en el periodo 1498-1501. Algo parecido sucedería en Alcántara, que pasó de 50 a 84 entre 1496 y 1498-1500 e incluso incrementó sus pechas hasta 103 en el último año del islam tolerado. Otras aljamas altoextremeñas como Plasencia y Trujillo también aumentaron en unas 25 familias cada una en los mismos años. Por el contrario, las comunidades bajoextremeñas, donde hasta entonces habitaban tres de cada cuatro musulmanes de la región, no cambian sustancialmente sus cifras (con la excepción de Magacela).⁷² Se complicaba aún más la *identidad frontera* de los musulmanes del norte de Extremadura, que a su carácter minoritario, islámico y castellano habrían de sumar el elemento portugués en 1497. Elemento que, como hemos visto, ya sería familiar a las aljamas mudéjares extremeñas herederas del periodo andalusí que se desarrollaron inevitablemente vinculadas a la frontera en la guerra y en la paz, en el comercio legal e ilegal, en las relaciones sociales y en las culturales.

⁷² El incremento de las pechas de Magacela, de 58 (1496) a 78 (1498), sin descartar que pudiera deberse también a la llegada de moros portugueses, creemos que podría estar relacionado con emigración procedente de otras aljamas extremeñas cercanas. Todos los datos de las pechas castellanas están publicados Ladero 1969, 19.

Obras citadas

- Aillet, C. “El monasterio de Lorvão y los confines de la Beira (siglos IX-XII). Apuntes sobre la memoria histórica de un espacio de contacto”. *Studia Histórica. Hª Medieval*, 27 (2009): 71-95.
- Alba Casado, M. “Ocupación diacrónica del Área arqueológica de Morería (Mérida)”. *Excavaciones Arqueológicas en Mérida 1994-1995*. Memoria 1, Consorcio de la Ciudad Monumental de Mérida (1997): 285-316.
- . “Evidencias arqueológicas y fuentes escritas sobre el barrio alfarero de Mérida durante los siglos XV, XVI y XVII”. *Actas das IV Jornadas de cerâmica medieval e pos-medieval*, Tondela (Portugal), 2008: 143-155.
- Barros, M. F. L. de. *Tempos e Espaços de Mouros. A minoría muçulmana no Reino Português (Séculos XII a XV)*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian - Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2007.
- Branco Correia, F. *Elvas na Idade Média*. Lisboa, Edições Colibri. CIDEHUS – Universidade de Évora, 2013.
- Clemente Ramos, J. “La Extremadura musulmana (1142-1248). Organización defensiva y sociedad”. *Anuario de Estudios medievales*, 24 (1994): 647-702.
- Díaz Gil, F. “Herederos de al-Asnām, aljamas de la Serena (siglos XIII-XV)”. *Actas de los III Encuentros de Estudios Comarcales Vegas Altas, La Serena y La Siberia*, Magacela-La Coronada, 2010: 87-107.
- Echevarría Arsuaga, A. “Política y religión frente al Islam: la evolución de la legislación real castellana sobre los musulmanes en el siglo XV”. *Qurtuba, Estudios Andalusíes*, 4 (1999): 45-72.
- . “Los mudéjares de los reinos de Castilla y Portugal”. *Los mudéjares valencianos y peninsulares, Revista d'Historia Medieval*, 12 (2001-2002): 31-46.
- . “Pautas de adaptación de los mudéjares a la sociedad castellana bajomedieval”. *Actas del IX Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 2004: 47-60.
- . “La “mayoría” mudéjar en León y Castilla: legislación real y distribución de la población (siglos XI-XIII)”. *En la España Medieval*, 29 (2006): 7-30.
- Franco Moreno, B. “El poblamiento del territorio extremeño durante el periodo Omeya de Al-Andalus (ss VIII-XI): estudio historiográfico y últimos resultados arqueológicos”. En Hermoso Ruiz, F. (coord.), *VIII Congreso de Estudios Extremeños*, Diputación Provincial de Badajoz, Badajoz, 2007: 571-595.
- Gabrois de Ballesteros, M. *Historia del Reinado de Sancho IV*. Vol. 1. Madrid: Tip. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1922-1928.
- García Oliva, M. D. “Un espacio sin poder: la transierra extremeña durante la época musulmana”, *Studia historica. Historia Medieval*, 25 (2007): 89-120.
- Gilotte, S. *Aux marges d'al-Andalus. Peuplement et habitat en Estrémadure centre-orientale (VIIIe – XIIIe siècles)*, II Vol., Academia Scientiarum Fennica. Vantaa, 2010.
- . “El yacimiento de Albalat en el contexto del poblamiento medieval en el norte de Extremadura”. En *I-II Jornadas de Arqueología Medieval de la Frontera Inferior Andalusí*, Mérida, 2011: 147-164.
- Hernández, F. J. *Las rentas del rey Sancho IV*. Vol. 1. Madrid: 1993.
- Ladero Quesada, M.Á. *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*. Valladolid, Instituto “Isabel la Católica” de Historia Eclesiástica, 1969.
- . “Los mudéjares de Castilla cuarenta años después”. *La España Medieval*, 33 (2010), 383-424.

- López Dapena, A. *Cuentas y gastos (1292-1294) del rey D. Sancho IV el Bravo (1284-1295)*. Córdoba: 1984.
- Maíllo Salgado, F. “Los árabes en la meseta norte en el periodo Emiral y Califal”, en *Las tres culturas en la Corona de Castilla y los sefardíes. Jornadas sefardíes y Seminario de las Tres Culturas*, Junta de Castilla y León, Salamanca, 1990: 243-253.
- Majada Neila, J. *Fuero de Plasencia*. Plasencia: 1986.
- Manzano Moreno, E. *La frontera en al-Ándalus en época de los Omeyyas*. Madrid, CSIC, 1991.
- Martín Martín, J. L. “La tierra de las <contienidas>: notas sobre la evolución de la raya meridional en la Edad Media”. *Norba. Revista de Historia*, vol. 16, fascículo 2, Universidad de Extremadura (1996-2003): 277-293.
- Martín Viso, I. “Una frontera casi invisible: los territorios al norte del Sistema Central en la Alta Edad Media (siglos VIII-XI)”. *Studia Historica. Historia Medieval*, 23 (2005): 89-114.
- Miranda, B. y Córdoba, F. de. *Los moriscos de Magacela*. Ayuntamiento de Magacela, 2010.
- Montaña Conchiña, J. L. de la. “Poblamiento y ocupación del espacio: el caso extremeño (siglos XII-XIV)”. *Revista de Estudios Extremeños*, vol. 60, nº 2 (2004), 569-596.
- . “El comercio en la frontera castellano-portuguesa: el ámbito extremeño (siglos XIII-XV)”. en *La España Medieval*, 28 (2005), 81-96.
- . “E levaran captivos e derribaram o logar todo”. La Guerra en la frontera castellano-portuguesa (siglos XIV-XV). *Norba, Revista de Historia*, vol. 21 (2008), 11-28.
- Molénat, J. P. “Hornachos fin XVe – début XVIe siècles”, *En la España Medieval*, 31 (2008), 161-176.
- Pérez Álvarez, M. Á.. *Fuentes árabes de Extremadura*. Cáceres, Universidad de Extremadura, 1992.
- Rebollo Bote, J. “Espacios de nadie y de todos: Territorio y sociedad en la frontera andalusí el norte del Tajo extremeño (siglos VIII-XI)”. *Vegueta. Anuario de la Facultad de Geografía e Historia*, 15, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria (2015a), pp. 185-209.
- . “De andalusíes a mudéjares: Continuidad musulmana en la Extremadura de las Órdenes Militares”. En Miranda, B. y Segovia, R. (Coords.), *Las Órdenes Militares en Extremadura*. Garrovillas de Alconétar, Federación Extremadura Histórica, 2015b: 153-175.
- . “Morerías de Extremadura: espacios urbanos de vecindad islámica (mudéjar) a finales del siglo XV”. *Roda da Fortuna, Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medieval*, Vol. 4, Nº 1-1 (Número Especial) (2015c): 456-475.
- Rodríguez Blanco, D. *La Orden de Santiago en Extremadura en la Baja Edad Media (siglos XIV y XV)*. Badajoz, Editora Regional Extremeña, Colección de Historia, Dip. de Badajoz, 1985.
- Terrón Albarrán, M. *Extremadura musulmana, 713-1248*. Badajoz, 1991.
- Villanueva Zubizarreta, O. “Regulación de la convivencia con los mudéjares en las ciudades de la cuenca del Duero”. *La convivencia en las ciudades medievales, Encuentros Internacionales del Medieval*. Telechea Árbol académico (2008): 351-367.
- Viñuales Ferreiro, G. “El repartimiento el <servicio y medio servicio> de los mudéjares de Castilla en el último cuarto del siglo XV”. *Al-Qantara XXIV*, 1 (2003): 179-202.

Historias entrelazadas de alcalleres moriscos vallisoletanos. Relaciones de familia, vecindad y trabajo

Olatz Villanueva Zubizarreta⁷³
(Universidad de Valladolid)

Los protagonistas indiscutibles de la Historia son los hombres y las mujeres y, por lo tanto, el género de la biografía es una necesidad absoluta en nuestra tarea de construcción del conocimiento histórico. Si los estudios biográficos reúnen además unas coordenadas espaciales, temporales y sociales precisas, el valor de los mismos adquiere un interés mayor. Las biografías moriscas seleccionadas en este trabajo nos descubren a personajes casi anónimos, al no haber pertenecido a las élites social y económica de la ciudad de Valladolid, pero que desempeñaron un papel muy activo en el oficio de la alcallería local y regional.

En particular, presentamos a los alcalleres de las familias Téllez, Mansilla, Alba y Benavides, todos ellos moriscos, vecinos del barrio Santa María (antigua morería) que durante el siglo XVI desempeñaron un papel destacado en el oficio. Entre ellos trabaron relaciones familiares y profesionales que dan cuenta del corporativismo generado en el seno del grupo.

Los Téllez

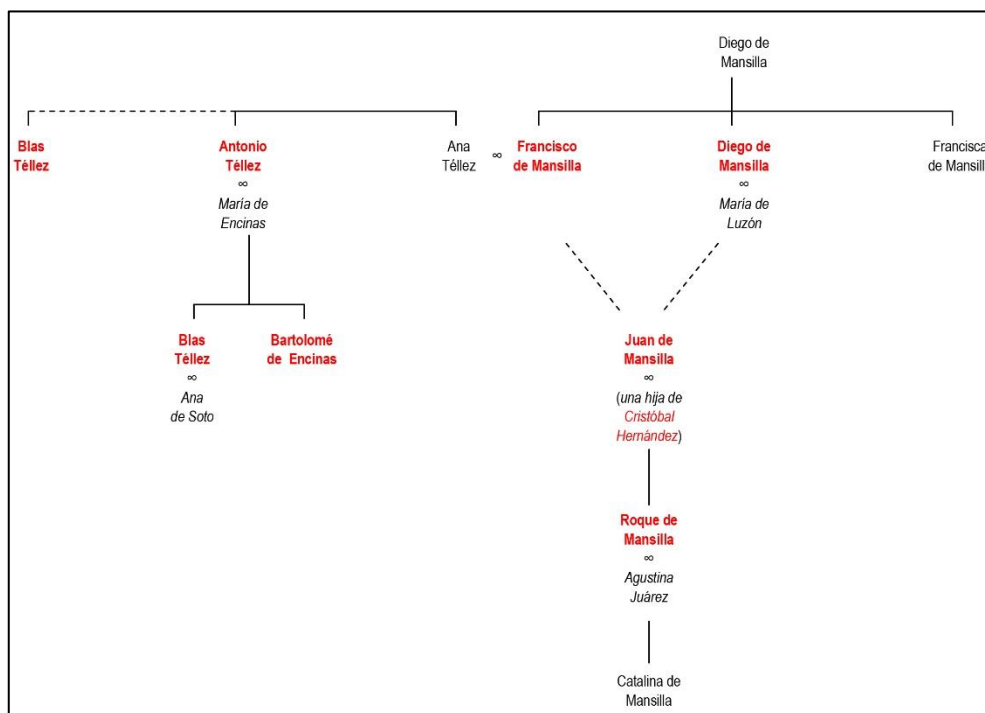
Los Téllez constituyen un magnífico ejemplo de familia de alcalleres: hermanos y cuñados que lo son, e hijos y sobrinos que continúan la tradición, pese a que solamente lo hagan a lo largo, según los datos disponibles, de dos generaciones.

Tenemos la certeza de que Antonio y Ana Téllez son hermanos, y es más que probable que el alcaller Blas Téllez, que únicamente lo encontramos citado una vez, en 1533, también lo sea. Ese año, compra a un vecino de la villa, Alonso López de Calatayud, plomo y estaño para su oficio, firmando el contrato de su puño y letra (A.H.P.V., Protocolos, leg. 129, f. 628v). Creemos que este Blas Téllez no es el hijo de Antonio, pues los protocolos de aquél se inician en la década de los 50 y si se tratara del mismo, lo más lógico es que la actividad mercantil iniciada en 1533 se hubiera visto continuada a nivel notarial durante los años siguientes. Aunque sin datos que lo corroboren, insistimos, nos inclinamos por pensar que el Blas Téllez de 1533 pudo ser un hermano de Antonio.

De ser así, los Téllez constituyen, como decíamos, un ejemplo ilustrativo de las relaciones filiales, familiares y matrimoniales que se van tejiendo entre los alcalleres vallisoletanos, perpetuándose en algunas ocasiones durante todo el siglo XVI, hasta la expulsión de la mayor parte de las familias moriscas en 1611. En este caso, al núcleo familiar compuesto por los Téllez, se suma la relación directa que se establece con los Mansilla por el matrimonio de Ana Téllez con Francisco de Mansilla, creándose de este modo unos lazos directos entre ocho alcalleres (cuñados, tíos, sobrinos, primos), sin contar a Cristóbal Hernández, suegro de Juan de Mansilla. Tal es así que las relaciones personales y profesionales entre ellos quedan patentes ya no sólo entre cuñados (como sería el caso de Antonio Téllez y Francisco de Mansilla), sino que también Diego de Mansilla mantendrá vínculos con el pariente de su hermano. Posiblemente debido a ello y a la buena situación económica de aquél, Diego de Mansilla y su mujer María de Luzón

⁷³ 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" (MINECO HAR2017-83004-P).

acuerdan con Téllez un préstamo personal de seis ducados “para una buena obra”, que devuelven en abril de 1536 (A.H.P.V., Protocolos, leg. 92, ff. 503r-504v).



Relaciones familiares de los Téllez y los Mansilla (en rojo, los alcalleres)

En cualquier caso, el iniciador de la dinastía alcallera de los Téllez y el auténtico cabeza de familia es Antonio, próspero e influyente artesano si atendemos a sus datos bibliográficos. Sus responsabilidades familiares hacia su hermana hacen que sean él y su mujer María de Encinas quienes se comprometan notarialmente ante el escribano Jerónimo de Salamanca a pagar la dote de 10.000 maravedís de su hermana Ana por su enlace con Francisco de Mansilla. Dicha dote se libra en forma de dinero, paños y telas, algunas de ellas compradas en la casa de Francisco de Torquemada, y en vestidos, por valor éstos últimos de 4.458 maravedís, cantidad tasada por la mujer de Francisco Piñonero, alcaller y por la de Nicolás Ruiz, actuando como testigos del compromiso los también alcalleres Diego Alcalde y Don Juan (A.H.P.V., Protocolos, leg. 91, ff. 542r-545r).

La actividad profesional de Téllez que registran los protocolos permiten calificarla de muy intensa, sobre todo en lo que a la década de los 30 se refiere. Durante ese tiempo, acoge en su taller a aprendices y oficiales que se van sucediendo a lo largo de esos años, llegando incluso a coincidir simultáneamente hasta cinco entre los años 1535 y 1536: dos oficiales (uno de ellos su cuñado), un aprendiz “experimentado” (Jerónimo de Rojas) y dos recién incorporados.

En mayo de 1533, Antonio Téllez firma una carta de obligación con Alonso de Cisneros, como curador del joven Jerónimo de Rojas, que es de fuera de Valladolid, para que éste entre a servir en su taller por seis años, a cambio de que el alcaller le enseñe el oficio y le dé alojamiento, comida y vestimenta (A.H.P.V., Protocolos, leg. 89, ff. 222r-223r). Un mes más tarde, imaginamos que por algún pedido urgente recibido en el alfar de Téllez, se contrata por dos meses y medio (hasta finales de agosto) al oficial Sancho Mejorado para “que hiciera vidriado” por un jornal de 60 maravedís (por lo que le adelanta dos ducados) y trabajar durante ese tiempo en exclusividad para Téllez, de forma que de incumplirlo permitiría al maestro recurrir a la contratación de un segundo oficial

y descontar sus costes de la paga de Mejorado (A.H.P.V., Protocolos, leg. 89, ff. 294 r y v)⁷⁴.

Sin duda, el encargo que suponemos debió de existir porque ese mismo día el alcaller concierta con Hernando de Barcial, vecino de Puente Duero, 100 cargas de retama del monte Porrás por valor de 22 maravedís la carga, cuyos plazos de entrega se fijan la mitad en el mes de julio y la mitad restante a lo largo del mes de agosto (A.H.P.V., Protocolos, leg. 89, ff. 292r y v). Como vemos, las fechas coinciden con el período de contratación de Mejorado en el taller.

El año 1535 se inicia con la misma intensidad laboral que registramos en 1533. El 13 de enero, Téllez vuelve a contratar 100 cargas de retama, esta vez al vecino de Laguna de Duero, Alonso de Pedraza, especificándose que la leña “sea de humar” y que ha de entregarse en casa del alcaller para el día de San Juan de ese mismo año (A.H.P.V., Protocolos, leg. 91, ff. 17r-18r). A la semana siguiente, el joven Gaspar de Palacios se compromete a trabajar con Téllez por un año a sueldo, siendo éste de un real y medio por cada jornada de trabajo. Se compromete a no trabajar con otra persona durante ese tiempo y, en los mismos términos que el contrato de Mejorado, si no lo cumpliera tendría que pagar el sueldo de otro oficial contratado en su lugar (A.H.P.V., Protocolos, leg. 91, ff. 52r-53v).

Estos datos y la adquisición de dos aprendices más en las semanas venideras, como ahora veremos, nos indica nuevamente que en esas fechas el alcaller Antonio Téllez pudo haber recibido un pedido importante que necesitara de más operarios para sacarlo adelante. Recordemos que ese año llegarán a trabajar, al menos, hasta cinco empleados en su taller.

El 10 de febrero, Francisco de Pedrosa, procurador de causas de Valladolid y curador de Francisco de Carrión, hijo de Juan Rodríguez y María de Carrión, difuntos vecinos de la localidad leonesa de Grajal de Campos, pone a éste a servir en el oficio en el taller de Téllez, por seis años y medio (A.H.P.V., Protocolos, leg. 91, ff. 78r-79r). Durante ese tiempo le enseñará el trabajo, le dará alojamiento, comida y vestimenta, y al final del mismo le vestirá con capa y sayo, unas calzas de *cordellate*, un jubón, dos camisas de lienzo, unos zapatos y una caperuza, todo ello nuevo. Si durante los años de aprendizaje, el joven no lograra aprender el oficio o el maestro mostrárselo convenientemente, éste debería de pagarle un jornal de un real y medio diario mientras terminara el aprenderlo; la fórmula de evaluación empleada en los aprendizajes de alcallería (aquí no del todo especificada), se realizaba ante dos oficiales, de forma que si el aprendiz no la superaba, el maestro se comprometía, como en este caso, a pagarle una cantidad variable hasta hacerlo (Moratinos y Villanueva 2008, 523).

En abril, el alcaller acoge un nuevo aprendiz por otros seis años. En esta ocasión, se trata del joven huérfano Rodrigo de Remesales, del lugar de Fuentencalada, a quien representa el procurador de Valladolid, Francisco de Pedrosa, entre los que se establecerán las mismas cláusulas y modalidad de contrato que en los casos precedentes (A.H.P.V., Protocolos, leg. 91, ff. 276r-277v).

El hecho de que los aprendices de Téllez procedan de fuera de Valladolid (lo que no ocurre con otros maestros), podría presumir la importancia y relevancia del alcaller y su reconocimiento más allá de la propia villa. Sabemos que Rojas es forastero (sin especificar procedencia), pero sí que Carrión es de la localidad leonesa de Grajal de Campos y que Remesales procede de la comarca zamorana de Vidriales. Resulta además

⁷⁴ Muy probablemente, Sancho podría ser familiar de otro alcaller conocido en el barrio: Diego Mejorado (antes del bautismo, Çulema Almejorado), en activo a principios de siglo y del que en otro pleito se decía que “tenía fama de ryco”. En su taller se formaron y trabajaron otros alclleres locales y foráneos (Villanueva 2017, 67-71).

sugerente pensar que estos jóvenes una vez superado el aprendizaje pudieron volver a sus lugares de origen para instalarse por su cuenta, ya que en los años siguientes no aparecen citados entre la nómina de alcalleres de Valladolid.

Al tiempo, a finales de ese mismo año, se pone fin a la vinculación contractual entre Téllez y su cuñado Francisco Mansilla (entonces, de unos veinte años), “para hacerle unos servicios del oficio de alcallería por cierto tiempo”, por el que le ha pagado 4 ducados y 4 reales de plata, cantidad que satisface al joven y acepta (A.H.P.V., Protocolos, leg. 91, ff. 3r-4r).

Un último dato referente a esa intensa actividad laboral de Téllez durante los años centrales de la década de los 30, es la compra en 1536 de 16 quintales y 13 libras de plomo al mercader Antonio de Valladolid (A.H.P.V., Protocolos, leg. 92, ff. 812r y v).

Pero, de igual forma, existen otros datos que muestran igualmente la aparente prosperidad e influencia del alcaller Antonio Téllez, ahora en el plano económico, como puedan ser el hecho de que en más de una ocasión actúe de prestamista ya sea con miembros de su familia o compañeros de profesión. Este es el caso del préstamo de 3 ducados que realiza al alcaller Juan de Palacios y que éste le devuelve en 1538 (A.H.P.V., Protocolos, leg. 93, ff. 890r y v) o los 2 ducados que le presta en las mismas fechas al también alcaller Alonso de Pero López para la compra de “un sayo negro de contra” (A.H.P.V., Protocolos, leg. 93, ff. 891r y v).

Las propiedades inmuebles que Antonio Téllez posee también son testimonio de una supuesta prosperidad económica. Según el censo enfitéutico del barrio de Santa María de 1538, Téllez posee entonces dos casas en dicho barrio (Moratinos y Villanueva 2002, 137-138). Una grande “con su aparejo de alcallería” se encuentra en la calle Carnicería, entre las propiedades de Antonio Zapatero y de Cristóbal Fernández (el consuegro de su hermana Ana), y lindante por detrás, con casas de la Cofradía de Nuestra Señora de la Consolación. La segunda propiedad, más pequeña, situada en la misma calle pero hacia el interior de la misma, se encuentra a uno y otro lado entre las casas de Francisco y Cristóbal Taladrero, y por detrás junto a la de Lope del Trigo (A.H.P.V., Protocolos, leg. 13, f. 238).

Documentos posteriores evidencian que Téllez mantiene estas propiedades a lo largo de los años y, así en 1544, su casa grande próxima a la calle de la Puerta del Campo sigue citándose como de su propiedad en unos deslindes (A.H.P.V., Protocolos, leg. 19, ff. 447r-468r), mientras que las pequeñas pasan a su hijo Blas, figurando a su nombre desde 1551, acaso por la muerte ya del alcaller, cuestión sobre lo que arrojaremos más datos a continuación (A.H.P.V., Protocolos, leg. 25, ff. 206r-217v).

Otro aspecto importante que viene a corroborar la relevancia de este alcaller entre los alfareros vallisoletanos, es su presencia en numerosos y variados actos relacionados con otros oficiales de profesión o con asuntos propios del corporativismo del colectivo. En ocasiones, aparece como testigo en diferentes escritos notariales de otros alcalleres. Es el caso de su comparecencia junto al también alcaller Diego de Valladolid en el testamento de Inés Martínez, mujer y madre de alcalleres: Juan Lorenzo padre e hijo (A.H.P.V., Protocolos, leg. 33, ff. 175r y v). También asiste de testigo al traspaso de una “casa de alcallería” que Gaspar de Palacios, con permiso del cabildo, cede al cuñado de Téllez, Francisco de Mansilla, en 1544 (A.H.P.V., Protocolos, leg. 19, ff. 669r- ss).

En otras ocasiones, como decimos, su reconocimiento personal queda plasmado en su elección como representante del colectivo para llevar a cabo ciertas operaciones corporativas. Así ocurre cuando en 1536 se le otorga junto a Juan de Corral, Diego de Cisneros y Cristóbal de León, en representación del colectivo de alcalleres locales, un poder para que puedan pedir la renta del barro y dándoles poder para actuar en todos los pleitos y causas que tengan, tanto civiles como criminales, ya ante la justicia civil como

eclesiástica, de cualquier jurisdicción (A.H.P.V., Protocolos, leg. 92, ff. 664r-665r). El mismo día, otra carta de poder de los mismos oficiales les permite arrendar una rueda de aceña en las de Bellotilla en el río Pisuerga, la Aceña de la Torre, por el precio y tiempo que se establezca (A.H.P.V., Protocolos, leg. 92, ff. 245r-246v). Otro hecho similar que ilustra este corporativismo es el arrendamiento que Téllez y otros alcalleres (entre ellos Don Juan, Francisco de Alba, Diego Cisneros y Diego Mudarra) conciertan sobre un barrero con un particular, el carpintero Diego Andado, en 1545 por un plazo de nueve años. No obstante, dos años después, Téllez, Don Juan y Alba (este último ausente de la villa en estos momentos) solicitan anular el contrato, a lo que el propietario accede (A.H.P.V., Protocolos, leg. 100, ff. 180r-181r).

Nos preguntamos si esta solicitud de poner fin a la explotación del barrero por parte de Téllez en 1547 no estará en relación con un posible e inminente abandono de su actividad profesional en torno a estas fechas, más si cabe si tenemos en cuenta el dato de que en 1551 sus casas pequeñas de la calle Carnicería figuran ya a nombre de su hijo Blas. De hecho, ésta del barrero es la última mención notarial referente a Antonio Téllez ¿Podrían interpretarse estos datos con el fallecimiento del alcaller?

Sea como fuere, desde la década de los 50 las referencias a los Téllez se centran en los hermanos Blas y Bartolomé de Encinas, quien toma el apellido materno siguiendo la costumbre más o menos extendida en la Castilla del siglo XVI de elegir sus apellidos entre cualquiera de los de sus cuatro abuelos, de ahí que se den casos como el que aquí recogemos (Thomas 7). De uno, el primero, conocemos exclusivamente datos referentes a sus posesiones inmuebles (algunas heredadas y otras adquiridas), mientras que del otro, noticias alusivas a su actividad laboral.

Como hemos visto, en 1551 Blas Téllez parece haber heredado las casas pequeñas de su padre en la calle Carnicería, comprando ese mismo año la propiedad contigua perteneciente a los Alcalde-Ramírez: María la Guisada, María Alcalde y Beatriz del Trigo, todas ellas viudas de alcalleres (Diego Ramírez, Gonzalo del Trigo y Alejo Ramírez, respectivamente) (Villanueva 2009, 80). La casa se encuentra en la calle Carnicería, “como se va al almají y casa de bodas y sale a la ronda que va a la Puerta del Campo”. Se declara que las casas se encuentran en mal estado por ser viejas y en peligro de hundimiento, además de ser pequeñas, y que lindan efectivamente con las heredadas de su padre y otras de la mujer de Lope del Trigo (A.H.P.V., Protocolos, leg. 25, ff. 206r-217v).

Al año siguiente, Téllez arrienda por cuatro años⁷⁵ una “casa de alcallería”, con dos hornos, uno grande y otro pequeño, en la calle Caminería, de la viuda del alcaller Gonzalo de Trigo. En las cláusulas del contrato figura que el alcaller se obliga a rascar por su cuenta los hornos y dejar la parrilla igual que como la encontró.

El mismo día, acuerda con el alcaller Rodrigo de Salvatierra el arriendo de otra “casa de alcallería”, igualmente con dos hornos (uno grande y otro pequeño) y corral, también en la calle Caminería, colindante con propiedades del también alcaller Diego Alcalde y por otro con la calleja que va a la ronda. Esta vez se fija el arriendo por dos años y medio, transcurridos los cuales dos personas nombradas por ambas partes tasarán “todo lo que hubiere tocante al dicho oficio de alcallería” en la casa para hacer cuentas (A.H.P.V., Protocolos, leg. 104, ff. 487r-488v). Dados los lindes, parece que todas las propiedades que posee y va adquiriendo se concentran en la misma zona de la calle, en las manzanas centrales de la misma. Es más, cuando en 1554, el cabildo anuncia el arriendo de cuatro casas en el barrio, dos en la calle Carpintería y dos en la calle Alcallería, Téllez se hace con una de estas últimas, que parece situarse en la misma zona.

⁷⁵ Aunque líneas más abajo, cuando habla de las condiciones del arrendamiento, diga que son diez los años que se obliga (A.H.P.V., Protocolos, leg. 104, ff. 490r-491v).

En concreto, la casa se encuentra entre dos propiedades de los herederos de Diego Alcalde y con casas de los de Palacios, ambos alcalleres (A.H.P.V., Protocolos, leg. 308, ff. 13r-34r). Precisamente, esta propiedad se la comprará al cabildo en 1560 por 35 reales de plata y dos pares de gallinas cada año (A.H.P.V., Protocolos, leg. 315, ff. 460r-465v). La casa en cuestión será nuevamente citada un año después en la venta de la casa contigua que el hijo de Diego Alcalde y de María de la Rua, también Diego, realiza a Juan de Angulo (A.H.P.V., Protocolos, leg. 316, ff. 375r-376v).

La relación más o menos estrecha entre los hermanos Blas y Bartolomé se entrevé, por ejemplo, en la comparecencia de Téllez como fiador de su hermano ante el mercader Luis de la Torre para la compra de una serie de mercaderías que éste le realiza por un montante de 4.768 maravedís (A.H.P.V. Protocolos, leg. 129, f. 258r). En ese momento, Bartolomé de Encinas declara que es mayor de 23 años y menor de 25.

En esas mismas fechas (años 1553 y 1554), Encinas deja constancia notarial por la compra continuada de vedrío, suponemos que para el desempeño de sus labores alcalleras, que a juzgar por el ritmo y cantidades de las mismas podrían responder a algún encargo importante recibido en su taller. El 15 de julio de 1553 compra al mercader Juan de Anda y a Ruy López Soto dos quintales de estaño a 10.200 maravedís, que pagará la mitad para el día de San Miguel de septiembre y la otra mitad para el día de Navidad de ese mismo año (A.H.P.V. Protocolos, leg. 129, f. 740r). Apenas quince días después, vuelve a comprar a Hernando y Pero López de Calatayud, tres quintales de plomo a 3 ducados el quintal y trece libras y media de estaño a real y medio la libra, que abonará para el día de Todos los Santos de ese año (A.H.P.V. Protocolos, leg. 129, f. 771r). A comienzos del siguiente año, el 19 de marzo, Encinas vuelve a comprar 110 libras de estaño al precio de uno y medio reales la libra a Diego Gamiz, al que pagará para el día de Santiago (A.H.P.V. Protocolos, leg. 132, f. 430r).

Con estas compras de vedrío acaban las referencias a este alcaller hasta que le vemos citado, igual que a su hermano, en el censo de 1574 como moroso de las rentas del cabildo (A.H.P.V., Protocolos, leg. 468, ff. 372r-373v). En cualquier caso, su intensa actividad durante esos años no parece traducirse más tarde en una situación más o menos acomodada del alcaller, ya que además de contarse entre los morosos de ese año, también tuvo que vender la casa que heredó de su padre. Según un documento posterior, parece que Bartolomé heredó las casas grandes “con sus aparejos de alcallería” al morir su padre, a las que tuvo que renunciar en 1583 por no poder hacer frente a los censos de la misma, comprándola entonces el también alcaller Francisco de Benavente (A.H.P.V., Protocolos, leg. 481, ff. 668r-674v).

Los Mansilla

Los Mansilla vecinos del barrio de Santa María proceden de la villa de Palencia; concretamente, parece ser que son los hermanos Diego y Francisco, ambos alcalleres, los que se trasladan y se asientan en la villa del Esgueva. La procedencia palentina de los Mansilla lo atestigua un documento de 1538 por el cual ambos hermanos afincados en Valladolid ceden a su otro hermano Diego (sic), vecino de aquella villa, todos sus derechos sobre las propiedades y bienes muebles de la calle Aznizar en la ciudad de Palencia, que les corresponde por herencia de su padre Diego de Mansilla y de su hermana Francisca (A.H.P.V., Protocolos, leg. 93, ff. 863r-864r).

Juan de Mansilla se erige en el único representante conocido de la segunda generación de esta familia ya asentada en Valladolid, aunque ignoramos de quién de los anteriores es hijo. A él le sucede su hijo Roque, también alcaller, que muere sin descendencia masculina, pues es su hija Catalina quien hereda los bienes familiares ya en

los primeros años del siglo XVII.

A través del matrimonio de Francisco con Ana Téllez, los Mansilla se emparentan con los Téllez. De hecho, las relaciones personales y profesionales entre ellos quedan patentes ya no sólo, como hemos dicho, entre cuñados, sino que también Diego mantendrá vínculos con el pariente de su hermano.

La relación familiar parece que se hace extensiva también al plano laboral y que ambos alcalleres trabajan juntos durante un tiempo. Imaginamos que Francisco (que entonces tiene unos veinte años⁷⁶) pudo haberse formado en el oficio con Téllez, como dijimos, y de ahí su posterior vínculo familiar y profesional. Tal vez, la experiencia adquirida durante el tiempo trabajado con su cuñado (siempre teniendo en cuenta la juventud del alcaller), le permite entonces independizarse y acoger en su nuevo taller a un aprendiz. Así, el 10 de septiembre de ese año de 1535, Hernando Martín, vecino de Castromocho en Palencia, pone a su hijo Bernal a servir en el oficio de alcaller con Francisco de Mansilla por cuatro años, durante los cuales le enseñará el oficio y le dará alojamiento, comida y vestimenta. El contrato especifica que al cabo de ese tiempo, el maestro se compromete a enseñarle el oficio y a entregarle entonces una capa, un sayo de paño, un jubón, unas calzas del mismo paño, dos camisas, unos zapatos y una caperuza, todo ello nuevo, una fórmula generalizada en los contratos de aprendizaje de este oficio (A.H.P.V., Protocolos, leg. 91, ff. 483r-484v).

No disponemos de más referencias a la trayectoria laboral de Mansilla hasta diez años después, aunque suponemos que ésta debió de continuar de forma próspera pues en esa fecha le vemos adquiriendo al alcaller Gaspar de Palacios “unas casas de alcallería” en la calle Caminería, colindantes con otras propiedades de los también alcalleres Melchor de Pero Abad y de Alonso de Pero López, por la cantidad de 10.000 maravedís. Su cuñado Téllez actúa de testigo de la operación (A.H.P.V., Protocolos, leg. 19, ff. 669r-ss).

Por su parte, Diego de Mansilla también mantiene, como decíamos, relaciones con el cuñado de su hermano y posiblemente debido a este vínculo y a la buena situación económica de aquél, Mansilla y su mujer María de Luzón acuerdan con Téllez un préstamo personal de 6 ducados “para una buena obra”, que devuelven en abril de 1536 (A.H.P.V., Protocolos, leg. 92, ff. 503r-504v).

De su persona y de su trayectoria profesional no disponemos de más datos que éste y, dos años más tarde, de su presencia junto a los también alcalleres Rodrigo de Remesal y Andrés de Medina como testigos en la escritura de un censo referente a una casa en el barrio de Santa María⁷⁷.

A partir de mediados de la centuria, el protagonista de la familia Mansilla en las fuentes notariales es Juan, supuestamente hijo de Francisco o Diego y yerno de otro alcaller, Cristóbal Hernández (A.H.P.V., Protocolos, leg. 641, ff. 414v - 423r).

La primera noticia que tenemos de él es que en 1560 toma a censo una casa en la calle de la Puerta del Campo que antes tenía Francisca de Medina y que linda por un lado con el hospital y casa de Nuestra Señora de la Consolación y por el otro lado y por detrás, con otras de su propiedad. La casa mide 6 varas y media y una ochava de fachada, 5 varas y media y una ochava de trasera y 47 varas de largo (A.H.P.V., Protocolos, leg. 315, ff. 743r y v). Cabría pensar que la casa que ya poseía antes de esta adquisición, fuera “la de alcallería” que tomó a renta Francisco en 1544 y que éste podría haber heredado por tratarse de su hijo; es decir, que fueran los inmuebles situados en el ángulo de la calle Caminería y la calleja perpendicular que va al almají, de forma que uno y otro deslindes

⁷⁶ En el documento de 30 de diciembre de 1535 se declara “mayor de catorce años y menor de veinticinco”.

⁷⁷ Escritura de censo y deslindes de 1538 inserta en documento en A.H.P.V., Protocolos, leg. 21, ff. 221r-230r.

coincidirían con las especificaciones que se dan en uno y otro documento. Años más tarde, un auto referido al mesón de la calle de la Puerta del Campo, vuelve a citar las propiedades de Mansilla junto a éste y el hospital de la Consolación y de las Niñas Huérfanas (A.H.P.V., Protocolos, leg. 474, ff. 6r y ss).

Durante esa década de los 70 y la siguiente, las referencias a Juan Mansilla tienen que ver con el pago del censo que corresponde a esas propiedades y que según los memoriales no salda. Los primeros atrasos que se le reclaman son del periodo comprendido entre la Navidad de 1572 y la festividad de San Juan de 1573, que ascienden a 106 maravedís (A.H.P.V., Protocolos, leg. 468, ff. 372r-373v). Más tarde, adeudará también los pagos de la Navidad de 1582 y de San Juan de 1583, donde se le cita como “Juan Mansilla, alcaller, yerno de Cristóbal Hernández, alcaller” (A.H.P.V., Protocolos, leg. 641, ff. 414v-423r), y del período siguiente de Navidad de 1583 y San Juan de 1584 (A.H.P.V., Protocolos, leg. 642, ff. 461r-468r).

De su hijo Roque, también alcaller, tampoco tenemos datos sobre su actividad profesional. Sabemos que es cofrade de la hermandad de San Antón, San Miguel, San Andrés y de las Ánimas del Purgatorio de la iglesia de Santiago, como recogen algunos poderes de esas cofradías de los años 1579 (A.H.P.V., Protocolos, leg. 546, ff. 1r-6v), 1596 (A.H.P.V., Protocolos, leg. 1042, ff. 70r-71v) y 1606 (A.H.P.V., Protocolos, leg. 1042, ff. 139r-142r). Entre sus propiedades figura la que venimos identificando con la casa familiar que pasa de Francisco a Juan y de éste a Roque en una esquina de la calle Caminería⁷⁸.

Posteriormente, a su muerte, su nieta Catalina de la mano de su curador, el tintorero Juan Castaño, renueva el censo perpetuo que tienen sobre dos casas en la calle Caminería por las que pagan 92 maravedís por las mayores y 14 por las menores, que sin duda tienen que ser las que venimos comentando (A.H.P.V., Protocolos, leg. 1503, ff. 1522r-1523v); además, el documento aclara que en 1538 estas viviendas las adquirió Cristóbal Fernández y, más tarde, Juan de Mansilla y Roque de Mansilla, casado con Agustina Juárez, abuelo y padre de la citada Catalina. Una de ellas, suponemos que la menor, la arriendan pocos años más tarde al alcaller Diego Rodríguez, con el que actúa de fiador y principal pagador otro alcaller, Pedro de Sepúlveda (A.H.P.V., Protocolos, leg. 1502, s.f.). Aparece ahora como curador de la menor Juan de Lezama quien establece el arriendo “de esta casilla en el barrio de Santa María que sale a la calle Alcalleres y trasera con la calle del Campo por dos años, aclarando que se da en renta el portillo y chimenea hasta topar con la pared que se a de hallar para dividir la caballeriza y mas lo alto de la dicha casilla, por que lo demás está arrendado a Juan Alfán”.

En 1626, Catalina sigue siendo menor (por lo que suponemos que debió de quedar huérfana con pocos años) y teniendo como curador a Lezama. En esta ocasión, arrienda por dos años a Andrés de Castro, “hermano del trabajo” (A.H.P.V., Protocolos, leg. 1.295, ff. 503r y v)⁷⁹, la que podría ser la misma casa, de la que dice que se da “entera, de alto a bajo, con todas sus entradas y salidas y usos y costumbres, que está a los alcalleres”.

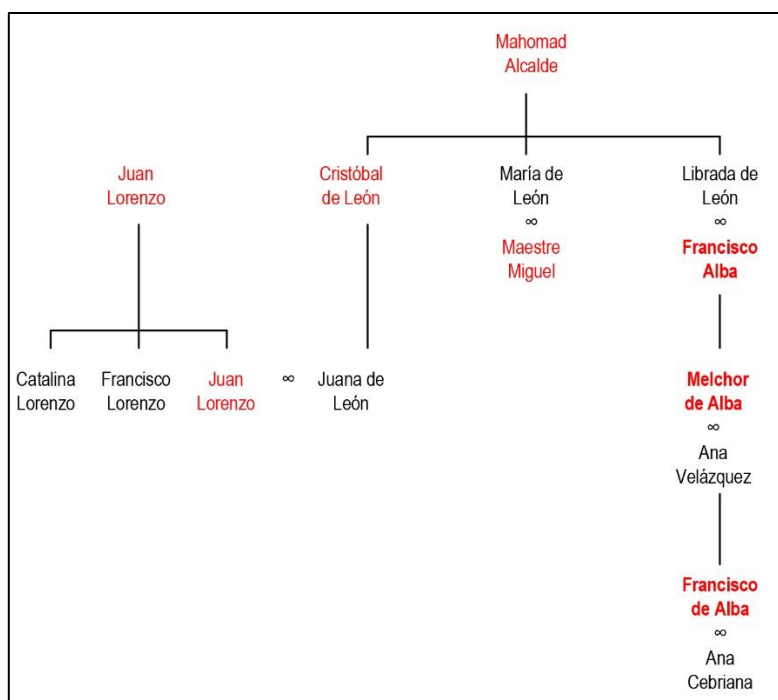
⁷⁸ El documento habla de la renovación del censo de unas casas que fueron de Don Juan alcaller, que están en la calle Carnicería y lindan con casas de Roque de Mansilla y con casas de Diego de Valladolid, y por detrás, con otras de Ana Gutiérrez, que es quien ahora las toma; en 1538, la casa lindaba por detrás con otras casas de Cristóbal Fernández y el mesón de Tresillo (A.H.P.V., Protocolos, leg. 1501, ff. 95r-96v).

⁷⁹ Según el Diccionario de la Real Academia, un “hermano del trabajo” era un individuo que se ganaba la vida transportando cargas (1992: 1.097). El añorado profesor Anastasio Rojo nos informó además de que los “hermanos del trabajo” de Valladolid tenían en esa fecha cofradía propia, la de Nuestra Señora de la Esperanza.

Los Alba

Los alcalleres de la familia Alba establecen la dinastía por vía directa (de padres a hijos), iniciándose la misma con Francisco, siguiendo con su hijo Melchor y terminando con Francisco, cuya pertenencia a la familia en estos términos no queda totalmente atestiguada documentalmente, aunque existen indicios fundados para suponerle descendiente de Melchor y Ana Velázquez. Desgraciadamente, no disponemos de datos acerca de la obra de estos tres alcalleres (sí de su participación en algunas actividades profesionales del colectivo), pero contamos con otro tipo de menciones referentes a su vida cotidiana, personal y laboral.

Por su matrimonio con Librada de León, Francisco Alba se emparenta con otra importante familia de alcalleres, como es la de los Alcalde, al ser aquella hija de Mahomad Alcalde, hermana de Cristóbal de León y cuñada de Maestre Miguel, todos ellos del oficio, e indirectamente con el maestro azulejero Juan Lorenzo al casarse éste con su sobrina Juana de León (Villanueva 2009, 81).



Relaciones familiares de los Téllez y los Mansilla (en rojo, los alcalleres)

Las relaciones con ellos tanto a nivel personal como profesional parecen estrechas, viendo, por ejemplo, a Alba actuar como testigo de su cuñado Cristóbal de León en la venta de una jaca por parte de éste (A.H.P.V., Protocolos, leg. 90, ff. 849r y v) o compareciendo ellos como testigos del alcaller en la causa que sostiene con su criada María González entre 1540 y 1541.

El matrimonio Alba vive en el barrio de Santa María donde tiene unas casas (sin que especifique el documento (A.H.P.V., Protocolos, leg. 90, ff. 46r y v) la calle), de las que el 7 de febrero de 1534 alquila “una cámara con un corredor” a Andrés López Enperrayre por período de dos años, al precio de 2 ducados de oro anuales. No obstante, unos meses después, el 23 de diciembre, toma a renta unas casas en la calle de la Puerta del Campo, que habían sido del difunto Juan Rodríguez, también alcaller y azulejero, y que su viuda ahora alquila; se componen de portal, vivienda, botica y taller con su aparejo de alcallería, donde suponemos que pudieron instalarse desde esta fecha. Inicialmente, el

alquiler se fija por seis meses y 1.500 maravedís, pero luego el plazo es ampliado por otro año más a 3.000 maravedís (A.H.P.V., Protocolos, leg. 90, ff. 702r-703r).

No sabemos si otras cuatro casas que tienen a censo en 1538 en la calle Carnicería, “fronteras de los suelos que solía ser el almají”, se corresponden con esas primeras, de las cuales alquila una cámara a López Enperrayre. Estas posesiones (de las que tenemos noticia por un documento posterior: A.H.P.V., Protocolos, leg. 315, ff. 406r-417v) lindan con casas, a uno y otro lado, de Francisco Chapinero y Hernando de Corral, y por detrás con las de Juan de Corral, todos ellos alcalleres. Igualmente, poseía otro inmueble en las traseras de la calle de la Puerta del Campo, colindante asimismo con casas y obradores de otros alcalleres, como Diego de Cisneros y los hermanos Juan y Hernando Corral (A.H.P.V., Protocolos, leg. 15, ff. 393r-398r). Además de estas casas, Librada aporta al matrimonio una viña en el pago de la Barga en Fuensaldaña (A.H.P.V., Protocolos, leg. 36, ff. 167r-168r).

Como decíamos, entre 1540 y 1541 Francisco Alba mantiene un litigio con su criada María González. El pleito se inicia porque la menor reclama el pago de ocho reales por cada mes trabajado durante los siete años que ha estado desempeñando tareas relacionadas con el oficio de su señor, además de sus obligaciones en el servicio doméstico. Dice que durante ese tiempo ha estado trabajando “en el dicho oficio de alcaller” y que ha estado vendiendo “el vedriado en la plaza mayor”. Por su parte, Alba y su mujer afirman que la joven ha estado tan solo cuatro años a su servicio y que su paga ascendía a 2 reales y medio al mes, más calzado y vestido, además de los doce maravedís diarios que cobran los que venden vidriado en el mercado. Le acusan además de no haber devuelto tres cargas de mercancía valoradas en 2 ducados que le dieran “a vender el lunes que se fue e que no dio cuenta de ellos”. Esta disparidad de criterio en lo que debiera cobrar la joven y las faenas que ha realizado en el alfar al margen de las relacionadas con las labores en la casa, es la causa del litigio. La sentencia final dicta a favor de la demandante, estipulándose en seis los años de servicio y en 4 los reales a pagar por cada mes trabajado; de la carga desaparecida, no se indica nada (Villanueva 2005, 81-82).

Durante el proceso, compadecen testigos de ambas partes, vecinos del barrio de Santa María, miembros de la familia y alcalleres o mujeres de alcalleres, en su mayoría. Se les pregunta si conocen a las partes, si es así, si saben el tiempo durante el que la joven estuvo al servicio de la familia, si consideran merecida la paga asignada al trabajo desempeñado por la menor y, finalmente, si pueden corroborar que ésta se llevara la carga de la venta que le reclama su señor.

Algunas de las respuestas a los interrogatorios nos informan de una serie de detalles interesantes tanto de la venta en el mercado, como de otras cuestiones de carácter más general relacionadas con el oficio de alcallería. Así, da la impresión, por el testimonio de algunas testigos, que la venta del vidriado en el mercado (que al menos era los lunes) lo hacían mayormente mujeres, ya fueran las esposas de los oficiales ya sus criadas, pero nunca los propios artesanos. En el caso de las criadas, éstas cobraban en estas fechas de mediados de siglo una soldada máxima de 12 maravedís por día de mercado. Por su parte, la carga a vender era portada desde el taller por algún criado del propio alcaller, quien asimismo se encargaba de retirar lo no vendido una vez finalizada la jornada de mercado.

Unos años más tarde, pero con anterioridad a 1547, Alba debió mantener otro pleito con el alcaller Martín de Valladolid, del cual sólo conocemos su existencia merced a un descargo inserto en las cuentas de la curaduría de Diego Alcalde, hijo de Bernal Alcalde y Ana la Pinocha (primos de su mujer Librada) (A.H.P.V., Protocolos, leg. 45, ff. 104r-116r). En ellas se dice que se pague a Blas Rodríguez, oficial de trillares, dos reales y medio por una fe y sentencia en el proceso del pleito que tratan Francisco de Alba y Martín de Valladolid, “para saber quien tiene el depósito de los cincuenta ducados”.

Precisamente, al año siguiente, con objeto del final de la minoría de edad del dicho Diego Alcalde, su curador Gaspar de Buenaño hace balance de sus propiedades, entre las que figuran los dos ducados de censo perpetuo sobre Francisco de Alba (A.H.P.V., Protocolos, leg. 46, ff. 765r-769v).

No disponemos de noticias directas acerca de su actividad profesional (nos referimos a contratos de obra, ya fuera de vajilla o de azulejería), aunque cabe pensar que se trata de un alcaller plenamente integrado y reconocido en el colectivo de su oficio pues su nombre figura habitualmente entre los que se agrupan para beneficiarse de ciertas prebendas relacionadas con el desempeño de su trabajo: suministro de materias primas, molienda de vedríos, etc., como ya hemos dicho.

Puede ser que la práctica de moler los vedríos en las aceñas de la villa fuese una práctica existente, pues en 1532 Alba mantiene un pleito con otro alcaller, Francisco Benavides Piñonero, precisamente por la desaparición de una talega de vedrío del molino de Bellotilla, también en el Pisurga (A.R.Ch.V. Pleitos Civiles. Zarandona y Balboa (olv.). Caja 367,2). Benavides denuncia que dejó dos talegas y media en casa del “molinero que muele el vidrio”, de las cuales Alba cogió y no ha devuelto media talega que pesaba arroba y media y que tendría un valor de un ducado, más un real de la talega; a lo que el acusado responde que la talega en cuestión era de su propiedad. Ante la falta de acuerdo entre las partes, se inicia el pleito que se alargará a lo largo de ese año, con un interrogatorio al que son citados una serie de testigos, en su mayoría alcalleres. De sus respuestas se desprende que la aceña en cuestión es, como reiteran varios testigos, “en la que se muele el vidrio de los alcalleres”, que en ese momento está en manos del molinero Alonso Aleguero, quien, se dice textualmente, es “el molinero que muele el vidrio para el oficio de alcaller”. Parece así que ya debía de existir un contrato de alquiler de la aceña por parte de los alfareros, que les permitía, como relata el propio molinero, dejar los sacos de vidrio en la aceña y volver a buscarlos cuando estuvieran molidos; según sus palabras, “cuando lo traían lo ponían y dejaban donde querían, sin darle parte a él”.

En 1547 Alba está ausente de la villa cuando quiere anular junto a Antonio Téllez y don Juan el contrato de arrendamiento que éstos y otros oficiales tenían desde 1545 de un barrero propiedad del carpintero Diego Andado en el pago de San Adrián (A.H.P.V., Protocolos, leg. 100, ff. 180r-181r).

No sabemos si esta ausencia temporal se convierte en definitiva, pero lo cierto es que a partir de mediados de siglo desaparecen las noticias sobre este alcaller y aparece en los escritos su hijo Melchor, del que únicamente tenemos referencias por un par de documentos que apenas abarcan un lustro. El primero se refiere a su actividad profesional e indica que en esa fecha (1555) es mayor de 25 años y morador del barrio de Santa María; el documento concierne a una compra de vidrio de plomo de Inglaterra, en concreto, 2 quintales y 13 libras y media al precio de 3 ducados el quintal (A.H.P.V. Protocolos, leg. 133, f. 680).

En 1560 Ana Velázquez ya figura como viuda de Melchor Alba. Entonces vende dos casas de las cuatro que su marido primero y luego ella heredan de Francisco Alba, que no son otras que las de la calle “que antiguamente se solía llamar la calle Carnecería y ahora se llama la calle de la Alcallería, frontero de los suelos que solía ser el almájí”, que en el censo de 1538 figuraban entre las de Chapinero y Corral, y que ahora las tienen los herederos de Cristóbal León y Cristóbal de Benavente, respectivamente (A.H.P.V., Protocolos, leg. 315, ff. 406r-417v). Se dice que las casas se encuentran en mal estado y que vende dos para reparar las otras; en concreto, vende las que están juntas en la delantera de la dicha calle. Unas semanas después, el 15 de mayo, la viuda de Alba renueva el contrato de las dos casas que ha conservado y que lindan con otras de Luis Ruiz (a quien acaba de vender las anteriores) y de Cristóbal de Benavente.

La última noticia de Ana Velázquez data de 1574, fecha en la que la encontramos entre los moradores del barrio de Santa María según el censo (A.H.P.V., Protocolos, leg. 468, ff. 372r-373v) que se elabora para cobrar las deudas atrasadas al cabildo sobre las rentas de las propiedades del barrio, deuda que abarca el período comprendido entre la Navidad de 1572 y la festividad de San Juan de 1573. En ese momento, la viuda de Alba adeuda 70 maravedís.

A partir de esta década de los 70, Francisco de Alba, casado con Ana Cebriana, toma el relevo familiar en la documentación conservada. Suponemos que el matrimonio vive en las casas de los herederos de Melchor de Alba⁸⁰ y que podrían ser las mismas que en 1602 renuevan censo (A.H.P.V., Protocolos, leg. 962-11, ff. 154r-155v) o al menos eso nos sugiere la especificación: “una casa en la que al presente viven, en la calle de los alcalleres”. Puede incluso que conservara las casas que su posible abuelo tenía en la trasera de la calle de la Puerta del Campo, ya que cuando en 1582 la viuda del alcaller Diego Cisneros vende la casa que tiene en esa calle desde 1539, da por lindes traseros las casas de Hernando de Corral y Francisco de Alba (A.H.P.V., Protocolos, leg. 479, ff. 132r-135v); creemos que la casa en cuestión es la misma que mencionaba la propiedad de Alba en aquel documento de 1539.

Francisco de Alba aparece en numerosos escritos como cofrade de distintas hermandades de la villa. En 1579, le vemos firmando tres cartas de poder de la cofradía de San Antón, San Miguel, de San Andrés y de las Ánimas del Purgatorio de la iglesia de Santiago (A.H.P.V., Protocolos, leg. 546, ff. 1r-6v). Al año siguiente, firma otro poder de la cofradía de Nuestra Señora de la Consolación, cuya advocación se encuentra en el hospital de las Niñas de la Doctrina de la calle del Campo, para que sus dos alcaldes, mayordomo y depositario puedan firmar escrituras de capitulaciones y obligaciones con el cura y beneficiados de la iglesia de Santiago, sobre unas memorias que la dicha cofradía quiere celebrar en la iglesia; su firma aparece junto a las de los alcalleres Francisco de Benavente y Juan Lorenzo (A.H.P.V., Protocolos, leg. 607, ff. 43r-44v). Nuevamente, firma poderes en 1596 de la cofradía de Nuestra Señora de la Concepción y Consolación (A.H.P.V., Protocolos, leg. 1042, ff. 123r-124r) y de la de las Ánimas del Purgatorio (A.H.P.V., Protocolos, leg. 1042, ff. 78r-79v), y en 1599 y 1600 de la de las Ánimas de San Antón y San Andrés (A.H.P.V., Protocolos, leg. 1.044, s/f. y A.H.P.V., Protocolos, leg. 962-9, ff. 1r-10v), estas dos últimas de la iglesia de Santiago.

Profesionalmente, le conocemos en activo desde los años 70, en una ocasión comprando retama a unos vecinos de La Parrilla (A.H.P.V., Protocolos, leg. 543, f. 261r y v) y en otras, apareciendo su nombre junto al del maestro azulejero Juan Lorenzo. En 1570, en un inventario de bienes que se redacta ante un viaje de trabajo de Lorenzo, se dice que se devuelva a Francisco de Alba una rueda suya que tiene en su taller (A.H.P.V., Protocolos, leg. 367, ff. 448r-449v), no sabemos si simplemente porque se la había prestado o porque Alba pudo haber trabajado en su taller con anterioridad aportando su propio material (en este caso, un torno de modelado). Igualmente, firma como testigo en 1577 en un documento que pone fin a una querrela entre Juan Lorenzo y el también alcaller Alonso Hernández ante los señores alcaldes del crimen de esta corte y Chancillería (A.H.P.V., Protocolos, leg. 544, f. 784v), por unos “palos, bofetones, feas palabras y otros malos tratamientos” que acusaban a Lorenzo y que ahora Hernández perdona. En el testamento de Lorenzo (A.H.P.V., Protocolos, leg. 962-6, ff. 73r-75v), Alba vuelve a aparecer como testigo, especificándose además que se le adeudan doscientos ochenta y dos reales, que desconocemos en concepto de qué. Unos años más tarde, en el

⁸⁰ En un documento de 1563 en el que se deslindan las casas de los Corral, se citan las casas de “los herederos de Melchor de Alba”, las mismas de la calle de Alcallería que conservó la viuda de aquél tres años antes (A.H.P.V., Protocolos, leg. 318, ff. 509r-523v).

testamento de la viuda de Lorenzo, Francisca de Ávila, su segunda mujer (A.H.P.V., Protocolos, leg.1.045, ff. 362r-366v), deja voluntad de que se le den a Francisco de Alba “todos los adobes que están en el horno”, a la mujer de éste “el molino en el que se muele el vedrío⁸¹ y a un criado de ellos, Juan, que la sirvió durante una temporada, tres ducados”.

Como vemos, llama poderosamente la atención que las noticias que tenemos de Francisco de Alba provengan precisamente de su relación con otro alcaller, como es Juan Lorenzo. Además del vínculo familiar que les une (no directo), parece que existe una estrecha relación profesional entre ambos, que parece extenderse luego al plano personal ¿Trabajaría Alba para el maestro Lorenzo a lo largo de su carrera? (Moratinos 40-42).

Los Benavides

La familia Benavides la forman dos generaciones de alcalleres: el padre Juan y sus hijos Álvaro y Francisco, apodado éste Piñonero. Así como la filiación de este último queda patente en los documentos, la de Álvaro no aparece explícitamente. Contamos con indicios, no obstante, para establecer este parentesco. Además de que no existen más individuos con este apellido a lo largo de todo el siglo XVI, por lo que les suponemos miembros de una única familia, también nos parece indicativo el hecho de que Álvaro y Francisco tengan unas casas contiguas en el barrio de Santa María o que el suegro del primero (vecino de Castronuevo) dé un poder a Piñonero para que éste le arriende una casa de su propiedad en el barrio.

Los Benavides tienen sus propiedades en torno a las manzanas comprendidas entre la calle Carpintería y la calle Alcallería/Caminería del barrio de Santa María. En el censo enfiteútico de 1538, Leonor de Benavides es la titular de la casa que fue de Juan, en la calle Carpintería, que la suponemos en un extremo de la misma por aparecer como linde posterior de la misma la ronda (A.H.P.V., Protocolos, leg. 13, f. 449). Contigua a ella se encuentra la de Francisco, que aclara que “es una casa que se partió con Leonor González, mi suegra y madrastra, mujer que fue de Juan de Benavides, mi padre”, la cual posee salida y puerta a la calle Carnicería (A.H.P.V., Protocolos, leg. 13, f. 445), especificación que permite situar estas posesiones, como decíamos, en el extremo de la manzana próximo a la calle de los Olleros. Por su parte, en esas mismas fechas, Álvaro habita en la calle Barriga (una de las callejas que corta esa misma manzana), en la media casa que le corresponde de una única que su suegro Maestre Fradique, carpintero de la villa de Castronuevo, ha repartido entre él y su otro yerno Bernardino del Castillo Andado, yesero, casa que posee dos portadas, una a esta calleja y la otra a la calle Alcallería, supuestamente la media que habita su cuñado (A.H.P.V., Protocolos, leg. 13, f. 266).

No tenemos datos acerca de la actividad profesional de Juan de Benavides; sabemos no obstante que es alcaller y que en 1505 comparece como testigo en el reparto del corral de los Olleros por parte de la familia Alcalde, un espacio dentro del barrio con casas edificadas y solar que en estas fechas se acuerda dividir entre los herederos de doña Çete (Villanueva 2009, 77). Al año siguiente aparece citado en el padrón de los moradores del barrio de Santa María (Moratinos y Villanueva 2002, 135), a propósito del pleito presentado contra ellos por el prior y cabildo de la iglesia colegial de Valladolid el 14 de septiembre de 1506, siendo ésta la última noticia que tenemos de él. En 1538 sabemos que ya ha fallecido.

Algo similar ocurre con respecto a Álvaro de Benavides, que se intitula alcaller en los documentos, pero del que tampoco disponemos de referencias acerca de su

⁸¹ Resulta muy curioso que deje a la mujer del alcaller y no a éste el molino del vedrío, ¿será que la molienda de los óxidos en el taller era una labor desarrollada habitualmente por mujeres?

actividad profesional. Las noticias se refieren todas a sus posesiones en el barrio: su media casa en la calleja de Barriga, cuya titularidad aún ostenta en 1546 (A.H.P.V., Protocolos, leg. 20, ff. 436r-452r) pero que traspasa pocos meses después al ropero Diego de Medina (A.H.P.V., Protocolos, leg. 21, ff. 221r-230r). Además, sospechamos que la casa de la calle Carpintería que en el censo de 1538 figuraba a nombre de Leonor de Benavides, contigua a otra de Francisco, puede haberla heredado Álvaro, pues cuando en 1554 los hijos de Piñonero renuncian a la de su padre (“frontera del callejón angosto que está entre la calle del Mercado y la calle Carpintería”), se cita como contigua la de Álvaro Benavides (A.H.P.V., Protocolos, leg. 308, ff. 13r-34r). No sabemos si “la de Benavides” que aparece en el censo de 1561 (A.G.S. Expedientes de Hacienda. Leg. 194, ff. 3v-5v) se refiere a su viuda o a la de su hermano, pero en 1574 es más que probable que ya haya fallecido, encontrando en el censo de los moradores del barrio de ese año que adeudan atrasos al cabildo (A.H.P.V., Protocolos, leg. 468, ff. 372r-373v), a María de Toledo, mujer de Álvaro Benavides.

Del que sí ha quedado constancia de su actividad alcallera a lo largo de casi medio siglo es de Francisco Benavides Piñonero. Ya a primeros de la centuria lo encontramos registrado en las listas del alarde de 1503 en una de las cuadrillas del Mercado (a las que pertenecen los moradores del barrio de Santa María), portando “espada e broquel e lança” (Álvarez y Carreras). Pero sin embargo, es en la década de los 30 cuando las noticias sobre sus asuntos laborales se multiplican.

Como ya dijimos al presentar a Francisco Alba, éste y Piñonero mantienen un pleito de marzo a julio de 1532 por la desaparición de una talega de vedrío del molino de Bellotilla, donde “se muele el vedrío de los alcalleres” (A.R.Ch.V., Pleitos Civiles. Zarandona y Balboa (olv.). Caja 367,2). En otras ocasiones, por el contrario, las relaciones que mantiene (y son bastantes) con otros alcalleres resultan más amistosas y así, dos años más tarde, lo encontramos como fiador de su colega de oficio Juan de Jaén, por el que va a responder en esa fecha al no haber satisfecho la deuda contraída, esto es, 15 reales que aún debe al ropero Francisco Ramos (A.H.P.V., Protocolos, leg. 90, ff. 354r-355v). Un mes más tarde, el alcaller Cristóbal de León se obliga a pagarle la nada desdeñable cantidad de 131 reales de plata por “hacer una buena obra” (A.H.P.V., Protocolos, leg. 90, ff. 839r y v)⁸². En 1536, el también alcaller Francisco Cavarro le nombra uno de sus testamentarios (A.H.P.V., Protocolos, leg. 115-III, ff. 95r-96v), mientras que desde el 1 de octubre del 37 le declaran fiador de la tutoría de los hijos de otro alcaller, Diego Ramírez, de la familia Alcalde: los menores de once años, Alejo (que luego también desempeñará el oficio), Catalina y Ana (que casará de mayor con Juan Corral) (A.H.P.V., Protocolos, leg. 39, ff. 521r-537r).

No sabemos exactamente el vínculo que le une a la familia Alcalde, pero es curioso advertir cómo mantiene relaciones, aparentemente estrechas, con distintos miembros de ella. En febrero de 1535 Benavides arrienda junto a los hermanos Alejo y Diego Ramírez (cuyos hijos tutelarán a su muerte) por tres años una rueda de aceña en Linares (A.R.Ch.V. Pleitos Civiles. Pérez Alonso (F). Caja 1.176-3), propiedad de la Cofradía del Hospital de Nuestra Señora del Rosario, con su casa, a razón de 10.000 maravedís, 12 jarros, 24 escudillas y 24 platos bañados anuales. Sin embargo, al finalizar el periodo de disfrute del arriendo, el mal estado en el que parece que ha sido devuelta la aceña provoca diferencias de parecer entre arrendador e inquilinos, lo que desencadena un litigio que se alargará desde 1538 a 1541. Inicialmente, en una primera sentencia, el

⁸² Sobre este particular, Bennassar opina que bajo la fórmula “hacer honra o hacer una buena obra” se encubren préstamos con interés que, sobre todo, artesanos, negociantes y labradores empleaban para hacerse con créditos a corto plazo y eludir así las prohibiciones canónicas. Se trata, al parecer, de una modalidad de préstamo muy extendida en el Valladolid del siglo XVI (Bennassar 241).

alcalde de la Chancillería condena a Benavides, Alejo Ramírez y consortes (pues Diego ya ha fallecido) a pagar a la cofradía 10.000 maravedís por razón “de lo que ha dejado de rentar la aceña (...) después de que los dichos Alejo Ramírez y Francisco de Benavides la dejaron hasta hoy, por no la quedar como eran obligados conforme a la escritura plantada en este proceso por la dicha cofradía”, además de las costas del juicio. Apelada esta sentencia, se reabre una nueva vista en la que intervienen de testigos algunos alcalleres como Diego Mudarra, Gonzalo del Trigo (quien dice ser pariente de las partes⁸³), Francisco de Sandoval o Francisco Chapinero, y en la que se ratifica por parte del procurador de Benavides la no culpabilidad de éste, mientras que Alejo Ramírez (que a los pocos meses fallecerá) declara haber pagado su parte, no así “los otros sus consortes”. Finalmente, el presidente y oidores de la Chancillería dan sentencia definitiva confirmando la ya dictada en enero de 1540 en contra de los alcalleres.

No sabemos a ciencia cierta si el arriendo de la aceña de Linares para la molienda de vedrío tiene algo que ver, pero lo cierto es que en los meses que siguen al inicio de aquel disfrute Francisco Benavides se dedica a la venta de vedrío (ignoramos si molido o en bruto) entre alcalleres y otros artesanos de la ciudad. El 10 de marzo de ese año de 1535, el espartero Gaspar Ginete le compra cuatro quintales y medio de plomo por 9 ducados (A.H.P.V. Protocolos. Leg. 36, ff. 469r-470 r). El día 23, lo hace el calderero Lope Hurtado, adquiriendo ocho quintales de plomo a 16 ducados (A.H.P.V. Protocolos. Leg. 36, ff. 471r y v). Y el día 7 de abril vende a los alcalleres Don Juan y Alonso de Pero López, once quintales y siete libras de plomo a 22 ducados y dos quintales a 4 ducados, respectivamente (A.H.P.V. Protocolos. Leg. 91, ff. 706r y v. y A.H.P.V. Protocolos. Leg. 91, ff. 707r y v).

De todo ello se desprende que Piñonero parece ser un individuo emprendedor en el plano profesional, lo que en ocasiones le ocasiona ciertos problemas (recordemos el pleito con Alba o éste con la Cofradía del Hospital de Nuestra Señora del Rosario), pero que igualmente le revierte un cierto reconocimiento entre sus compañeros de oficio, lo que se traduce en su presencia como testigo, fiador o testamentario de aquéllos. También diríamos que de sus operaciones mercantiles se deduce que llegó a alcanzar cierto nivel adquisitivo que le permitía en unas ocasiones abordar proyectos más ambiciosos (como éste de la venta de vedrío) o, en otras, apoyar ciertas operaciones de otros alcalleres.

Conclusiones

La investigación biográfica de algunos miembros de las familias Téllez, Mansilla, Alba y Benavides permite conocer las relaciones familiares y profesionales que existieron entre los vecinos moriscos de Valladolid. La dedicación de estos oficiales al trabajo de la alcallería fomentó que surgieran lazos entre las familias mediante el matrimonio de ellos con hermanas e hijas de otros alcalleres. Como hemos visto, compartían vecindad en casas situadas en su mayoría a lo largo de la calle Caminería/Alcallería, traspasándose en algunos casos los talleres que pasaban de una generación a otra. En ocasiones, actuaban en representación de los otros en causas puntuales o en ayuda como prestamistas a la hora de hacer frente a empresas del oficio. Unos y otros se asociaban temporalmente para trabajar juntos, para iniciarse en el oficio en los talleres de los más experimentados o para asociarse a la hora compartir barreros o el alquiler de aceñas para la molienda de los vedríos.

En definitiva, quien se interese por este trabajo descubrirá otra forma de acercarse

⁸³ Efectivamente, Gonzalo del Trigo pertenece a la familia Alcalde por su matrimonio con María Mayor, hermana de Diego y Alejo Ramírez. Lo que no queda claro es si las “partes” incluye también a Benavides o hace referencia de forma genérica a los dos Ramírez, como mayoría de “las partes”.

a la historia de la alcajería morisca castellana. Descubrirá los nombres propios de algunos de sus personajes (no necesariamente los más conocidos hasta hoy) y los pormenores de su actividad profesional, lo que contribuye al conocimiento de la estructura, organización y devenir del oficio de la alcajería del siglo XVI. Y descubrirá que el género de la biografía sigue todavía vigente en la construcción de la Historia.

Obras citadas

- Álvarez Bezos, S. & Carreras Zalama, A., *Valladolid en época de los Reyes Católicos según el alarde de 1503*. Valladolid: Universidad de Valladolid, Serie Historia y Sociedad nº 62, 1998.
- Bennassar, Bartolomé, *Valladolid en el Siglo de Oro. Una ciudad de Castilla y su entorno agrario en el siglo XVI*. Valladolid: Ed. Ámbito y Ayuntamiento de Valladolid, 1989.
- Moratinos García, M., “La azulejería: de la decoración andalusí a la estética renacentista”. En *El Arte Mudéjar en Valladolid*. Valladolid: Diputación de Valladolid, 2007. 35-46.
- Moratinos García, Manuel & Villanueva Zubizarreta, “Consecuencias del decreto de conversión al cristianismo de 1502 en la aljama mora de Valladolid”. *Sharq al-Andalus, Revista de Estudios Mudéjares y Moriscos*, vol. 16-17 (1999-2002): 121-144.
- “Le cadre juridique et réglementaire de la production cêramique en Europe Méditerranéenne et dans le Maghreb: du Moyen-Age à l’èpoque contemporaine. Le cas des alcalleres de Valladolid”. En *Cêramica Medieval e Pós-Medieval. Métodos e resultados para o seu estudo*. Tondela: Camara Municipal de Tondela, 2008. 519-530.
- Thomas, Hugh, *El Imperio Español. De Colón a Magallanes*. Barcelona: Ed. Planeta Historia y Sociedad, 2003.
- Villanueva Zubizarreta, O. “Las olvidadas de una minoría: las mujeres moriscas castellanas”. En *Vivir siendo mujer a través de la Historia*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2005. 75-85.
- “La alcallería mudéjar en Valladolid con nombres propios. La familia Alcalde”. En Val Valdivieso, María Isabel del & Martínez Sopena, Pascual dirs., *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al Profesor Julio Valdeón*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2009. 69-86.
- “Espacios artesanales en la morería de Valladolid. Litigios por el trabajo y la venta de los productos de las alcallerías”. En *Minorías en la España medieval y moderna (siglos XV al XVII) - Minorities in Medieval and Early Modern Spain (15th-17th c.)*, Publications eHumanista 3, 2017. 64-73.

La presencia sonora de los mudéjares castellanos en el siglo XV⁸⁴

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

Aunque desde las últimas décadas del siglo XX viene desarrollándose una corriente historiográfica que se orienta hacia el estudio de los sentidos, las emociones y los afectos, todavía hoy sigue siendo una opción minoritaria para quienes nos dedicamos a la historia. Se trata de una opción que exige la aplicación de un método que complemente el tradicional de la historia social con aportes de otras disciplinas sociales, y que permita en consecuencia plantear nuevas preguntas e intentar encontrar datos expresivos en las fuentes con los que poder conocer esa faceta del pasado. Quienes han orientado su trabajo en esa dirección constituyen todavía hoy una minoría, aunque hay proyectos de investigación ya cerrados que han realizado aportaciones que deben ser tenidas en cuenta (Rodríguez y Coronado). En la actualidad hay proyectos en curso sobre la historia de los sentidos, como el que se desarrolla en la Universidad del Mar de Plata⁸⁵. Pero si se quiere tener una visión de lo que se está haciendo en este campo en el mundo anglosajón, que parece ser el más activo hasta ahora, no hay más que consultar la página web del grupo de estudios sensoriales, que centran su actividad en historia, antropología, sociología, geografía y diseño (dassing)⁸⁶.

Es en este contexto historiográfico en el que propongo una primera aproximación al estudio de las comunidades musulmanas de la Castilla del siglo XV, planteando su presencia sonora en el conjunto social. Como es sabido, en la Castilla del final de la Edad Media se desarrolla lo que se puede interpretar como una moda que prima los elementos “moriscos” (Jódar). También en torno a Juan II y Enrique IV se organiza lo que se denomina una “guardia morisca” (López de Coca). Pero así como la moda no parece despertar animadversión, la presencia de esos caballeros moriscos en el entorno al monarca será utilizado contra el rey por los enemigos de Enrique IV. Esto parece sugerir la existencia de un sentimiento contradictorio respecto a la cultura y las personas de origen musulmán. Probablemente esto está en relación, además de con la cuestión de la fe y las reacciones que despierta en los fieles cristianos, con el hábito de continuada “convivencia” con los castellanos de fe islámica. La presencia de mudéjares⁸⁷ en numerosos núcleos de población es una realidad, sobre la que no es necesario insistir, que explica por sí misma un continuado contacto de la mayoría cristiana con ese grupo minoritario de religión islámica.

Uno de los sentidos que permite a un sujeto, individual o colectivo, percibir la presencia de personas u objetos, y que le proporciona información para realizar una primera valoración respecto a dónde está, con quien, en qué circunstancia y qué significa para él todo eso, es el de la vista. Sin embargo no es el único que permite realizar todos esos análisis. Si cerramos los ojos el oído nos enviará señales inequívocas de las circunstancias enunciadas y permitirá responder, con otros datos, pero responder al fin, a las preguntas expresadas. Es evidente que la combinación de los indicios aportados por uno y otro sentido, la vista y el oído, pueden proporcionar a cualquier persona datos suficientes para conocer su contexto en cualquier momento. Y también es cierto que su

⁸⁴ 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)

⁸⁵ <http://giemardelplata.org/historia-de-los-sentidos-proyectos-del-giem/>

⁸⁶ <http://www.sensorystudies.org>

⁸⁷ Según Carrasco, el término mudéjar se documenta en Castilla en el siglo XV (Carrasco 55-56).

conocimiento será más rico si puede complementarlo con lo que le aporten los otros sentidos, el tacto, el gusto y el olfato. Todos son necesarios. Pero si decidimos prescindir de algunos seguramente empezaremos por los últimos mencionados, hasta llegar a la vista y el oído. En esa situación la decisión es difícil de tomar por múltiples razones, pero a la hora de analizar una sociedad del pasado a partir de uno de los cinco sentidos la elección se impone con relativa facilidad. Es cierto que la vista nos daría matices fundamentales y muy enriquecedores, pero el oído nos permite llegar más lejos. La presencia de alguien o de algo se hace sentir antes por el oído que por la vista; además esa presencia se impone en un radio mayor mediante el sonido que haciéndose ver.

Así las cosas, a la hora de intentar un acercamiento a esa historia de los sentidos a través del estudio de la minoría mudéjar castellana he optado por el oído. Lo que pretendo es plantear, primero, si ese estudio puede realizarse, es decir si tenemos fuentes que aporten datos expresivos y suficientes sobre el particular. Si esto es así el paso siguiente es analizar esa presencia sonora, es decir estudiar cómo, a través de los sonidos que emitía, la comunidad mudéjar castellana se hacía presente en el conjunto social en el que estaba inserta; y por último, y esto es fundamental, cómo era percibida esa presencia por sus convecinos, es decir por aquellos no pertenecientes a su comunidad que sentían su existencia a través de los sonidos procedentes del grupo musulmán que oían o escuchaban.

A través de la documentación y las crónicas encontramos algunos indicios que pueden servirnos de base para nuestro propósito. Se trata de noticias dispersas, en cuanto a procedencia, localización y cronología, pero significativas para acercarnos al tema propuesto.

1.- La sonoridad de los nombres

La palabra dicha es una de las formas de hacerse oír y también el vehículo a través del cual se escucha la presencia (además del mensaje transmitido) de otra persona o grupo. En este sentido habría que prestar atención tanto al hablar en general como al nombrar. Es en este segundo aspecto en el que quiero fijarme en primer lugar, ya que la expresión oral del nombre de las personas puede producir un sonido familiar, o no, además de servir para identificar, a través de esa verbalización, a la persona o personas nombradas en lo referente a la comunidad a la que pertenecen. En el caso que nos ocupa, buena parte de la población musulmana mantiene sus nombres tradicionales, lo que se interpreta como una resistencia a su aculturación así como una señal de identidad de la comunidad mudéjar (Molenat 2012). No obstante esos nombres manifiestan cierta adaptación al sistema de la mayoría cristiana (Barros 277) y en ocasiones suenan castellanizados, siendo relativamente frecuente que el nombre personal conserve evidentes trazas de su origen árabe mientras el apellido es castellano o está muy castellanizado. En cualquiera de las dos formas, cuando esos nombres (propio y “apellido”) se pronuncian para llamar a alguno de los integrantes de esa minoría, su escucha por parte de la mayoría cristiana no debía causar extrañeza, dado que se trata de algo común e interiorizado, al menos allí donde hay aljamas musulmanas. Pero sí tenía que ser percibido como un signo de diferenciación con respecto a la mayoría. Se pueden recordar numerosos ejemplos, como esos regidores de la aljama vallisoletana que en septiembre 1498 son invitados por el concejo a eliminar el muladar que tenía esa comunidad en la puerta del Campo, y que aparecen en las fuentes como Çulema Castannon y Alyandando (Pino 1992 nº 377); maestre Yuça, ingeniero moro de Guadalajara que el concejo había contratado para proceder a la construcción de una conducción de agua (Pino 1992 nº 170); Hame Sancho, al que se paga una indemnización por habersele derribado unas tapias con motivo de la

traída de agua desde la huerta de las Marinas (Pino 1990 n° 118); Çafo Conde, maestre Homa y Raniio “alcalde [y] moros alcalleres vecinos desta dicha villa” a quienes se realiza un pago relativo a su participación en la mencionada obra de traída de agua en junio de 1497 (Pino 1990 n° 262). En otros lugares podemos encontrar ejemplos similares, en Ávila sabemos que cuando en 1492 se bautizó el mudéjar Mahoma Almirante adoptó el nombre y apellido de su padrino, Diego del Castillo, al que añade su “Almirante” para quedar como Diego del Castillo Almirante. En la vecina Arévalo, Alí Albéitar optó por el cristianismo en 1502 momento en el que pasó a llamarse Gutierre Velázquez, nombre del padre de su protector, el hijo de Gutierre Velázquez de Cuéllar (Tapia 142)⁸⁸.

Podrían ponerse otros ejemplos, como los moros que trabajan en la fuente que se construye en Medina del Campo, o los trabajadores de la construcción relacionados con los Reyes Católicos como Mohamed Palacios, que intervino en trabajos en la Aljafería de Zaragoza y en la Alhambra de Granada, así como un Mohamad, “maestre, moro, vecino de Madrid” que trabajó en los palacios de los reyes en Alcalá de Henares, o bien el albéitar moro llamado Ynça, que cobró en junio de 1496 por un plato de plata dorado “que la reina mandó comprarle para su cámara” (Del Val Valdivieso 2017; Araus).

Castellanos con nombre islámico les hay en todos los sectores sociales no privilegiados, desde comerciantes a esclavos. Entre los primeros se puede recordar a Ibrahim o Brayme (como dice el documento) vecino de Sepúlveda, que forma compañía con dos vecinos de Castillejo (“Brayme, moro vezino de la dicha villa de Sepúlveda, commo prinçipal debdor, e Juan de Frutos Sánchez del Castillejo, e Juan de Pablos Martín de Castillejo, vezinos de Castillejo, commo sus conpañeros de mancomún”) a quien los Reyes Católicos conceden, el 30 de enero de 1480, el plazo de un año para proceder a pagar una deuda (Sáez Sánchez 170-172 doc. 170). Entre los esclavos se puede recordar a Mahomad Aben Cid, a quien en 1492 Fernán Sánchez, vecino de Tarifa, quería comprar en Utrera a la mujer de Alfonso de la Cueva con el fin rescatar con él a su hijo y su hija, cautivados unos tres años antes (Ladero Quesada y Olivera Serrano 1314 n° 3716).

La permanencia de estos nombres entre los musulmanes castellanos antes y a veces después de la conversión forzosa es interpretado como un signo de identidad cultural, como una forma de marcar su propia personalidad y pertenencia a un grupo. Su audición por parte de la comunidad cristiana debía despertar un cierto recelo hacia personas que de esa forma perciben como diferentes, a pesar de ser castellanos como ellos. Precisamente por eso, en el siglo XVI se acusa en ocasiones a los conversos de conservar en secreto sus nombres islamizados, “delito” del que siguen siendo denunciados ante la Inquisición en los años anteriores a la expulsión, tal y como se constata en el Memorial que envía el licenciado Gregorio López Madera, alcalde de Casa y Corte, sobre el caso de Hornachos en los primeros años del siglo XVII, por requerimiento del fiscal del Consejo de Castilla. Este informe coincide con el que ya hiciera la Inquisición sobre los moriscos de La Serena y Hornachos a comienzos del siglo XVI, donde se decía que utilizaban la lengua árabe y empleaban en secreto los nombres islámicos (Testón, Hernández & Sánchez, 34-35). El uso está muy arraigado, de manera que se mantienen, al menos en algunos lugares, después de la conversión forzosa, e incluso tras la expulsión en el caso de algunas personas que retornaron, entre los que puede servir de ejemplo la extremeña Isabel López a la que se acusa de “llamarse nombre de mora y comer carne en viernes” (Martínez 85).

⁸⁸ Sobre la importancia de la fonética en los nombres de los moriscos que buscarían conservar cierta referencia a su origen musulmán en lo fonético o en el significado véase Tapia 145-149.

2.- La expresión sonora de la fe

El sonido producto de la pronunciación de un nombre queda habitualmente en un círculo reducido, aquel en el que se emite. Pero hay otros que alcanzan un radio mayor, siendo el más destacado la llamada a la oración. Uno de los gestos sonoros más conocidos, y probablemente el primero en el que se piensa al plantear el tema de la presencia sonora de los musulmanes, es la llamada a la oración. Una voz se alza sobre un amplio espacio para hacerse oír en el entorno con el fin de que los fieles se dispongan a orar (llamada a la oración o *adhan*). De esta forma las palabras del muecín (*almuédano* o *almuecín*) pronunciadas cinco veces al día desde el minarete (o *alminar*) son el sonido más significativo de la comunidad musulmana para quienes son ajenos a ella. Una voz que en ocasiones, para hacerse más audible o para llamar más la atención, o bien en determinados momentos especiales, se acompaña con el sonido de algún instrumento, como el *añafil*⁸⁹, como se desprende de la noticia que proporciona el relato de la conversión de los granadinos en diciembre de 1499, en el que se resalta que entre ellos se encontraban dos *almuédanos*, que “entregaron sus *añafiles* con que llamaban a la oración y que el cardenal [Cisneros] promete enviar a Toledo” (Azcona 692).

En época de los Reyes Católicos se impone definitivamente el apartamiento que ya se decretara en 1412. Así podemos verlo en Aranda de Duero, donde son recluidos en el arrabal de Allendeduero, en un lugar insano, donde su aislamiento se acentúa desde el momento en que el concejo ordena cerrar la calle de la morería en ambos extremos, de manera que a partir de ese momento contó con una puerta mayor que se abría solo cuando era necesario, y un postigo que era el habitualmente utilizado⁹⁰ (Peribáñez 40). Medidas de este género aislaban visualmente e impedían el libre movimiento de los *mudéjares*, pero no afectaba a su presencia sonora más allá de los límites de la morería. El canto del muecín contribuía, no solo a hacer presente a la minoría musulmana, también a marcar el ritmo del tiempo, desde el amanecer al ocaso, pues la llamada a la oración se hace en momentos precisos del día.

No cabe duda de que la llamada a la oración era percibida, además de por sus destinatarios directos, por buena parte de la población, al menos la más próxima a la mezquita o al barrio *musulmán*. Es decir los *convecinos* cristianos, o *judíos*, eran conscientes, al escuchar ese sonido, de la presencia de la comunidad musulmana. Esto contribuía, sin duda, a la idea que se tenía del grupo *mudéjar*, y debía de influir en su percepción tanto a nivel racional como emocional, dos esferas que es preciso tener en cuenta a la hora de comprender cómo se percibe al otro, en este caso cómo percibe la mayoría cristiana a la minoría musulmana a través del sentido del oído. En relación con esto téngase en cuenta que en 2017 el premio Nobel de economía ha sido concedido a Richard Thaler por su teoría de la racionalidad limitada, que plantea que las decisiones no siempre responden a la pura racionalidad, debido a que en ellas intervienen otros factores psicológicos (Castaño Martínez). En el caso que nos ocupa, a la directa percepción de que se trata de la llamada a la oración de uno de los grupos religiosos minoritarios, debe añadirse el sentimiento de extrañeza y ajenidad derivado de la escucha de palabras y ritmos ininteligibles y de un rito que no por habitual y repetido dejaba de ser diferente.

⁸⁹ Trompeta recta que utilizan los musulmanes ibéricos, pero que también parecen utilizar los cristianos, pues aparece representada en las *Cantigas* (Fernández Manzano 316)

⁹⁰ El cerramiento provoca un problema de comunicación al impedir la entrada de carretas y bestias cargadas. La *aljama mudéjar arandina* protesta consiguiendo que en 1486 el Consejo Real ordene que las puertas de ambos extremos sean lo suficientemente grandes como para permitir el libre tránsito de personas, carretas y bestias de carga (Cantera 140)

Hay algunos testimonios de la época. Como el de Jerónimo Münzer, que refiriéndose a Granada dice lo siguiente:

Todas las mañanas, dos horas antes de salir el sol, o sea al aparecer el lucero matutino, al mediodía y a la tarde, suben los sacerdotes a las torres y desde ellas gritan a los cuatro vientos: Hallo yde, Hallo Mahoma zuralla (sic), que quiere decir: "Dios es grande y omnipotente y Mahoma su precursor". Rezan, además, otras muchas oraciones alabando a Dios a su modo, con tan maravillosa entonación y tan bien medidas pausas, que nadie puede igualarles en este arte, aunque, como ya noté en otro lugar, más bien que canto, es una especie de clamor o gemido. A veces, tales plegarias las hacen a las dos de la mañana, como sucedió en una mezquita que estaba junto a nuestra posada. (Münzer 106)

Más adelante, refiriéndose a Zaragoza dice que "Los musulmanes cantan en sus torres salmos y profecías y rezan como nosotros" (Münzer, 275).

3.- La algarabía⁹¹

Entre esos dos extremos, la llamada a la oración que alcanza un amplio radio de difusión sonora, y oír el nombre propio de una persona, dicho por él mismo o siendo invocado por otro, cuyo sonido generalmente queda circunscrito a un ámbito más reducido (salvo una llamada a gritos), encontramos otro sonido identificador de la presencia musulmana, el que produce su lengua en conversación entre dos o más personas. En definitiva, el uso de su propio idioma. Resulta bastante evidente que los castellanos musulmanes conocen y practican el castellano, no hay duda al respecto, y muy frecuentemente utilizan esa lengua como vehículo habitual de comunicación. Eso les permite convivir con los cristianos y practicar sus actividades económicas con naturalidad. Una muestra de ello podría ser esos moros vallisoletanos que tienen confiada la tarea de apagar el fuego cuando se declara un incendio (Villanueva; Del Val Valdivieso 2015), o los que trabajan en el sector de la construcción o la conducción de aguas. También la utilización del aljamiado apunta en la misma dirección, al poner de manifiesto la alfabetización en ambas lenguas el castellano y el árabe. A este respecto puede mencionarse el relato de la peregrinación a la Meca de dos musulmanes castellanos, el abulense Omar Patún y el vallisoletano Mohamed Corral, entre 1491 y 1495 (Cassasa et alii). Otra prueba de ese uso habitual del romance castellano sería la traducción del Corán en 1456 (López Morillas).

Sin embargo, aunque es la religión el marcador más potente de su cultura (Molénat 2001), el uso de la lengua propia tiene un gran significado identitario para quienes son incorporados al reino castellano, tal y como recoge la crónica de los Reyes Católicos de Hernando del Pulgar que se hace eco de la tristeza que embarga a los habitantes de Baza cuando se hacen conscientes de que serían conquistados por los reyes cristianos, lo que suponía "venir nuevamente a subjección de rey ageno de su ley y de su lengua" (Pulgar 425 cap. CCLII). Entre los mudéjares, en algunos lugares debían utilizar el árabe, no solo para la oración. Conservan su lengua en el contexto religioso en general, tanto en los ritos de oración y relacionados con la mezquita, como en los que rodean a la muerte (Colominas Aparicio & Wieggers 106; Villanueva & Araus), pero más allá de esto hablan en su propio idioma, al menos en algunos casos. Todo parece indicar que la situación variaba de unos lugares a otros, pues el padre Las Casas decía, en 1505, que "los del reino

⁹¹ Al-áyâmyya dícese del que habla diferente, una lengua diferente.

de Toledo no saben ni entienden palabra de la lengua árábica; los Tangarinos (...) tampoco saben ni entienden la lengua árábica ni sus mujeres ni sus hijos (...) los valencianos hablan la lengua árábica y son raros dellos los que entienden bien la española” (Miranda & De Córdoba 72).

Por otro lado, entre los cristianos la lengua árabe es considerada signo inequívoco de pertenencia al Islam. Y no hay que olvidar que en Granada se mantuvo esa lengua, ni que existieron intérpretes y traductores para garantizar la comunicación entre ambas comunidades allí donde los mudéjares hablaban árabe y no conocían suficientemente el castellano. Esta realidad explica, por ejemplo, la existencia de un vocabulario o diccionario, aún inédito, en el que se recoge más de mil palabras entre las que predominan las relativas a plantas y a productos agrícolas y artesanales (Galán 110, 119), y la redacción y publicación en 1505 del “diccionario” árabe-castellano de Pedro de Alcalá, impreso en Granada por Juan Varela Salamanca (Framiñán 132).

Sin duda, en general en Castilla las comunidades musulmanas se habían castellanizado en lo que al uso del idioma se refiere, pero también es constatable que la lengua islámica se conservaba en algunas localidades y entre algunos sectores de la población. Dejando de lado el caso particular del reino de Granada (Bernabé 114-115), y a pesar de que como reconoce Yçe de Gebir en el siglo XV “los moros de Castilla (...) han perdido las escuelas y el arabigo” (Bernabé 117), algunas personas y grupos debían conservarlo, y debía haber algunos lugares en los que su uso estaba extendido, como sucede en Hornachos.

En aquellas localidades en los que la población musulmana conservaba el árabe como vehículo de comunicación cotidiana, este será otro elemento sonoro emitido por esa comunidad. La documentación, en particular la de la Inquisición, da noticia de esa circunstancia. Podemos acudir al ejemplo de Magacela, Benquerencia y Hornachos, en la actual provincia de Badajoz, donde al menos una parte de la población mudéjar y morisca hablaba su propia lengua (Miranda & De Córdoba 73). Así se desprende de un informe inquisitorial sobre las costumbres de los moriscos de esas poblaciones emitido en 1510. Entre otras cosas, dicen los informantes que “es público y notorio que usays de la dicha lengua arauiga y que vuestros hijos no hablan otra lengua ny saben la lengua castellana donde redunda grande escándalo entre los cristianos viejos diciendo que hazeis e dezís lo que queréys contra nuestra santa fee”; un poco más adelante el mismo informe señala, en relación con los ritos mortuorios, que “las mujeres e doncellas (...) quedays e permançeys en vuestras casas muchas asy en endechas como en llantos y cantares a los que mueren como solíays de primero” [antes de la conversión]. Expuesta la situación vienen las órdenes y prohibiciones:

mandamos a vos los dichos cristianos nuevos de las dichas villas, ciudades y lugares donde soys vecinos y moradores, o a vuestra noticia en cualquier manera viniere, en adelante no fableys ny useys de la dicha lengua árábica en público ni en secreto so pena de excomunió mayor, e demás por la primera vez de medio real a cada uno que hablare la dicha lengua y por la segunda de tres reales de plata y aliende dos maravedís,

y prohíben igualmente a las mujeres, bajo amenaza de la misma pena, hacer “endechas e llantos a los muertos”⁹² (Miranda & De Córdoba 221-223, doc. 3).

⁹² También en Vizcaya las mujeres recitan endechas a los difuntos, como parte del ritual popular, pero esta práctica está vetada, como se recoge en una ordenanza de Bilbao de 1493 que prohíbe que en tales circunstancias se llore desordenadamente, así como “endechar e rasgar las caras e mesar los cavellos e quebrarse escudos” (Enríquez Fernández et alii 100-101)

En casos como los descritos por ese documento de 1510, los murmullos de la conversación entre moros debían oírse como un ruido diferente e incomprensible, que despierta desconfianza, si bien parece que esto es algo excepcional en las aljamas de la corona castellana, salvo en Granada y en algunos otros lugares como los indicados. Aunque quizá el árabe estuvo más extendido, ya que el uso de esta lengua fue perseguido desde los primeros años del siglo XVI, y prohibido por ser considerado un signo evidente de práctica de la religión islámica. Incluso fray Hernando de Talavera recomendaba a los granadinos utilizar el romance castellano:

Mas para que vuestra conversación sea sin escándalo a los cristianos de nación y no piensen que aún tenéis la seta de Mahoma en el corazón, es menester que vos conforméis en todo y por todo a la buena y modesta conversación de los güenos y honrados cristianos y cristianas (...) en vuestro hablar, olvidando quanto pudiéredes la lengua arábica, y haciéndola olvidar, y que nunca se hable en vuestras casas. (Bernabé 114 n. 16)

Con todo siguieron usando su lengua, la *algarabía*, cuyo uso es prohibido totalmente en el sínodo de Guadix de 1554 (Pérez Álvarez & Rebollo 129-130, 142 n. 6; Bernard); años antes, en Granada se había prohibido a los conversos hablar “de aquí adelante en arábigo, ni se haga escritura alguna en arábigo, y hablen todos la lengua castellana”, y lo que es más expresivo de su uso común en Granada, “que los que venden y compran y contratan, así en alcaicería como fuera de ella, no pidan ni demanden precio alguno ni hablen comprando ni vendiendo en arábigo, sino en lengua castellana” (Bernabé 115 y n. 22)⁹³.

4.- La expresión musical

Hasta aquí hemos mencionado los sonidos emanados por la comunidad musulmana relacionados en su mayor parte con lo religioso, la llamada a la oración y los ritos en torno a la muerte; y también la percepción del sonido procedente del común hablar en el día a día, desde la vocalización de un nombre propio a una conversación. En aquellos lugares en los que no se hablara castellano el murmullo de las conversaciones o el ruido de los gritos vendría a establecer una presencia sonora más evidente en el discurrir de la vida cotidiana. A esto habría que añadir el sonido propio de los momentos de espacial significación festiva. Bien fuera una fiesta particular o comunal, pública o privada, la música en sus diversas facetas también impondría la presencia de la comunidad musulmana al conjunto social de su lugar de habitación.

Si la lengua árabe común pudiera ser una excepción en Castilla, no parece que pueda decirse lo mismo de la música y los recitativos, las endechas. Llantos y endechas se cantan o gritan en diferentes circunstancias y regiones, y lo hacen tanto las cristianas como las musulmanas. No hay más que pensar en las mencionadas endechas y endecheras que son mencionadas en la documentación vizcaína. Pero el ritmo y las palabras no serían iguales, de ahí que ese sonido, cuando se tratara del lamento por la muerte de una persona de la comunidad musulmana, sería diferente al usual entre los cristianos, por lo que estos lo percibirían como un elemento identificador más de esa minoría.

En otro orden de cosas, sabemos que en algunos lugares los moros participan activamente en fiestas y festividades cristianas, sobre todo en Navidad y San Juan, pero también Año Nuevo y Jueves Santo (Rodríguez Molina 340). Si esto sucede en la zona próxima a la frontera con Granada en el siglo XV también debió producirse en otras áreas.

⁹³ Sobre la cuestión lingüística puede verse también Molénat, 2001.

Lo mismo que participan en otras ceremonias y festejos, como las entradas reales, las exequias por los monarcas fallecidos o la proclamación de nuevos reyes. En este último campo tenemos noticia de las honras fúnebres que se celebraron en memoria de Enrique IV en Ávila en diciembre de 1474, y la posterior proclamación de Isabel como nueva reina de Castilla. En la misa de Requiem que se celebra en la catedral están presentes judíos y musulmanes “faciendo sus guayas [lamento o llanto] á los enjergados [luto] á derredor del estrado”. Terminada la ceremonia religiosa salen al exterior donde se procede a la proclamación de Isabel; también se entona un Te Deum, tras lo cual

salieron con el pendón real por la puerta de los apóstoles donde estaban muchos momos que los moros desta ciudad tenían fechos é danzas de espadas, é allí dos toras de los judíos, é así tocando trompeta é tañendo tamboriles é faciendo grandes alegrías cabalgó el alférez en su caballo (...). (Foronda 431-432)

Entre las entradas puede recordarse la que en 1440 hacen en Briviesca la reina Blanca de Navarra y su hija la princesa Blanca, cuando esta llega a Castilla para casarse con el futuro Enrique IV. Al entrar en esa localidad

Los gremios acudieron con sus estandartes y sus parodias teatrales, en la mejor manera posible; y con grandes danzas, fruición y alborozo. Tras ellos desfilaron los judíos con la Torá y los moros con el Corán, [bailando] al modo normalmente reservado para [la entrada de] los reyes soberanos en su país extranjero. Había también trompetas numerosas, panderos, tambores y tocadores de flauta, que tal ruido producían que pareciera que una multitud inmensa los acompañara. Al arribar a la ciudad todos juntos, escoltaron a la Reina y la princesa al palacio del Conde. (Pérez de Guzmán 408)

Hay también noticias de su participación en cortejos nobiliarios y algunas celebraciones cortesanas, así como de su influencia en la música y danza de los cristianos. En la narración de su viaje (1465-1469), el Barón de Rosmihal se hace eco de las fiestas que tienen lugar en Burgos, en las que participan

hermosas doncellas y señoras ricamente ataviadas a la usanza morisca, las cuales, en toda su traza y en sus comidas y bebidas, siguen dicha usanza. Unas y otras bailaban danzas muy lindas al estilo morisco, y todas eran morenas, de ojos negros, comían y bebían poco, saludaban alegres al señor y eran muy amables con los tudescos. (Mercadal 277)

Por su parte, la relación del viaje de Juana y Felipe en 1502 incluye en su relato otra noticia de interés. Cuando los herederos del trono castellano se encontraban en Valladolid, acudió a visitarles y rendirles honores el duque de Nieva, “con gran hueste de moros, todos vestidos de turcos y estaban muy bien montados sobre bellas jacas y tenía trompetas y grandes tambores que tocaban delante de él” (Porras 433). Es cierto que en este caso no se hace alusión alguna a que la música fuese morisca o interpretada por los moros; y también es cierto que era frecuente en la época, como signo de poder y distinción, contar con lo que podemos denominar “bandas de música”. Pero esa presencia de mudéjares en la guardia del duque de Nieva invita a preguntar si habría también cierta presencia o influencia de la música musulmana en su acompañamiento, o incluso si algunos integrantes de esa “hueste de moros” no tocaran añafiles y tambores, instrumentos habituales en la música militar y heráldica en Al-Andalus (Fernández

Manzano 210). Sea como sea parece que hay influencia musulmana en ese plano, y que esa es otra vía por la que la comunidad mudéjar y luego morisca se hacía presente al resto de los integrantes del conjunto social castellano.

En esa misma línea hay que hacer referencia a los bailes y fiestas propios de esa comunidad. Se sabe que en general la música, el canto y la danza están presentes en toda la sociedad islámica (Arroñada 132), pero tenemos aún muy pocas noticias de su práctica en la sociedad islámica castellana. Tampoco tenemos noticia de los instrumentos utilizados, ni si empleaban esos peculiares tambores cerámicos populares que se han encontrado en diversos territorios de Al-Andalus (Jimenez Pasalodos). En cualquier caso, hay que pensar que, al menos en algunas circunstancias, la música se haría presente. Las bodas son ocasión propicia para mostrar la alegría y satisfacción general; para celebrarlo los mudéjares bailan zambras, como se recoge en un pleito fechado en 1514, en el que uno de los testigos, el vallisoletano Juan Díaz Carretón, declara que aproximadamente veinte años atrás (por tanto en torno a 1494) habían ido a Cuéllar con ocasión de una boda, y allí habían bailado zambras⁹⁴.

A esto hay que añadir lo que podemos entender como “música popular”, de la que hay algunas noticias. Destaca a este respecto el comentario realizado por Alonso de Palencia en su crónica, con intención insultante, al referirse a Diego Arias Dávila, personaje del entorno de Enrique IV. Dice de él que “empezó a ganarse el sustento vendiendo cosas ínfimas robadas a otros; iba por los campos de Segovia (...) atrayendo con sus canciones árabes a grupos de rústicos cuyo trato le era grato” (Palencia 57). Es decir, dejando al margen lo que hiciera o no Diego Arias, lo que parece evidente por este relato es que las “canciones árabes” eran atractivas a los oídos de los castellanos humildes, que las identificarían como tales; y también que ese tipo de canción, o de música, es despreciada por los sectores más cultos o poderosos en los que podemos ubicar al cronista. En contrapartida, en los ambientes cortesanos la atracción por lo musulmán se materializaba en otro tipo de música (y danza) propia de esos ambientes nobiliarios como acabamos de ver.

5.- Conclusiones: la reacción del otro

Como se puede observar a través de los indicios que hemos ido observando en las fuentes, la comunidad musulmana castellana se hace presente en el discurrir de la vida social a través de ciertos sonidos que le caracterizan. Las palabras que nombran a otras personas o al propio emisor, la llamada a la oración, ciertas manifestaciones vocales melodiosas o musicales, en ocasiones también el murmullo de una conversación y ciertas músicas e instrumentos indican la presencia de los musulmanes diferenciándoles del resto del conjunto social en el que viven, o manifiestan su influencia en la cultura cristiana dominante. No es fácil encontrar noticias al respecto, pero una búsqueda sistemática y minuciosa podría aportar, sin duda, nuevos datos, que son imprescindibles para avanzar en el conocimiento de este tema, que a su vez ofrece un reseñable complemento a nuestro acercamiento a la sociedad castellana del final de la Edad Media.

Otra cuestión es cómo es percibido ese “sonido” particular de la comunidad musulmana. De las noticias recogidas hasta ahora se deduce que la reacción del resto de la población presenta una doble faceta. De una parte desconfianza. El sonido de la lengua árabe o de aquello que pueda identificarse con la expresión propia de los musulmanes se percibe como amenazante en tanto que identifica a un grupo diferente por su cultura y su religión, o al menos eso es lo que parece desprenderse de lo que indican las fuentes

⁹⁴ Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Pleitos civiles, Moreno (F), Caja 1136-001, fol. 314v (Agradezco a Luis Araus que me haya facilitado este dato).

relacionadas con la inquisición (Gutwirth). Es cierto que se trata de una información procedente de un solo origen, que tiene además un carácter represivo, lo que sin duda impone un evidente sesgo negativo a las noticias que transmite. Será necesario contar con otro tipo de fuentes para poder plantear una conclusión más clara en este sentido. No hay duda de que al menos una buena parte de los castellanos debía recelar de los musulmanes y moriscos, pero esto debe ser matizado, porque hasta los primeros años del siglo XVI, al menos en algunos lugares como Valladolid, aun viéndoles diferentes se les tolera, se reconoce sus habilidades y saber y se cuenta con ellos, tal y como hemos podido ver en los ejemplos señalados. Es decir el grupo mayoritario parece estar habituado a la presencia, también sonora, de los mudéjares de manera que no hay extrañeza en su audición cotidiana. Aunque esto no significa que lo valoraran positivamente pues, como hemos visto en el caso de la crónica de Alonso de Palencia, puede ser utilizado como instrumento de crítica e incluso insulto.

Pero también se constata una reacción de extrañeza, provocada por la percepción de lo exótico que despierta curiosidad y que intenta comprenderse. Eso es lo que parece producir la percepción sonora de los musulmanes en los viajeros que llegan a Castilla, y que no están familiarizados con esos sonidos. Así se desprende de los relatos de viaje escritos por visitantes foráneos. En relación con esto hay que resaltar que, como ya se ha indicado, este tipo de sensación de extrañeza no se desprende de la información procedente de las fuentes castellanas, por lo tanto habría que concluir que para sus convecinos esa presencia sonora de la comunidad musulmana estaba asimilada, era perfectamente identificable e incluso podía pasar desapercibida, por habitual, en el discurrir de la vida cotidiana.

Por último tenemos la respuesta ante las manifestaciones musicales o melodiosas, las endechas, la música propiamente dicha acompañada o no del baile. En este caso hay a su vez una doble actitud. Por un lado su incorporación en determinadas fiestas cristianas como acabamos de apuntar. Por otro, al menos para algunos sectores, aquellos preocupados por velar por la moral y las buenas costumbres, parece tratarse de algo condenable por desviarse de la que se entiende como recta conducta. Así la reacción sería de rechazo, por su origen islámico, pero quizá también por ser “popular”, en el sentido contrario a “culto”, puesto que en los ambientes nobiliarios y cortesanos parece que está bien integrada esa influencia musulmana, al menos en los bailes a la morisca. Pero sobre este aspecto carecemos todavía de información suficiente para proponer una conclusión clara.

Obras citadas

- Araus Ballesteros, Luis. "Clientes, contratación y religión entre los carpinteros y albañiles moros castellanos". En R. Amrán & A. Cortijo Ocaña eds. *Vivir en minorías en España y América (siglos XV-XVIII)*. e-Humanista: Universidad de California Santa Bárbara, 2017. 74-85 (volumen 3 de Minorías eBooks de e-Humanista journal of Iberian Studies, www.ehumanista.ucsb.edu)
- Arroñada, Silvia Nora. "Los sonidos en la ciudad andalusí a través de los tratados de Hisba". En G. Rodríguez & G. Coronado Schwindt dirs. *Paisajes sensoriales. Sonidos y silencios en la Edad Media*. Mar del Plata: Universidad nacional de Mar del Plata, 2016. 116-137.
- Azcona, Tarsicio de. *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y su reinado*. Madrid: BAC, 1993.
- Barros, Filomena, *Tempos e espaços de mouros. A minoría muçulmana no reino português (séculos XII-XV)*. Lisboa: Funación Caloute Gulbenkian, 2007.
- Bernabé Pons, Luis F. "Por la lengua se conoce a la nación. Los moriscos y sus idiomas". *Alborayque. Revista de la biblioteca de Extremadura* 3 (2009): 107-119.
- Bernard, Vincent. "Reflexión documentada sobre el uso del árabe y de las lenguas románicas en la España de los moriscos (ss. XVI-XVII)". *Sharq al-Andalus* 10-11 (1993-1994): 731-748.
- Cantera Montenegro, Enrique. "Las comunidades judía y mudéjar de Aranda de Duero a fines del siglo XV". *Biblioteca : estudio e investigación* 25 (2010): 127-152.
- Carrasco Manchado, Ana Isabel. *De la convivencia a la exclusión. Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos. Siglos XIII-XV*. Madrid: Silex, 2012.
- Casassas Canals, Xavier, Olatz Villanueva Zubizarreta, Serafín de Tapia Sánchez, Javier Jiménez Gadea & Ana Echevarría Arsuaga. *De Ávila a La Meca: el relato del viaje de Omar Patún (1491-1495)*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 2017.
- María Soledad Castaño Martínez. "La economía del comportamiento: la racionalidad limitada de los agentes económicos". *Boletín económico de ICE* 3095 (enero 2018).
- Colominas Aparicio, Mónica & Gerard A. Wieggers. "The religion of the muslims of Medieval and Early Modern Castile: Interdisciplinary research and recent studies on mudejar Islam (2000-2014)". *Edad Media Revista de Historia* 17 (2016): 97-108.
- De Foronda y Aguilera, Manuel. "Honras por Enrique IV y proclamación de Isabel la Católica en la ciudad de Ávila". *Boletín de la Real Academia de la Historia* 63 (1913): 427-434.
- Del Val Valdivieso, M^a Isabel. "Carta de privilegio y confirmación de Juana I", *Matafuegos. 500 años de bomberos de Valladolid*. Valladolid: Archivo municipal, 2015. 134-138.
- . "Moros y moras en el entorno de Isabel la Católica". En R. Amrán & A. Cortijo Ocaña eds. *Vivir en minorías en España y América (siglos XV-XVIII)*. e-Humanista: Universidad de California Santa Bárbara, 2017. 86-99 (volumen 3 de Minorías eBooks de e-Humanista journal of Iberian Studies, www.ehumanista.ucsb.edu)
- Enríquez Fernández, Javier, Concepción Hidalgo De Cisneros Amestoy, Araceli Lorente Ruigómez, & Adela Martínez Lahidalga. *Ordenanzas municipales de Bilbao (1477 - 1520)*. San Sebastián: Sociedad de Estudios Vascos, 1996.
- Fernandez Manzano, Reynaldo. *La música de al-Andalus en la cultura medieval, imágenes en el tiempo*. Tesis doctoral inédita: Universidad de Granada, 2012.

- Framiñán de Miguel, M^a Jesús. “Catequesis "tras" la frontera: manuales para el adoctrinamiento de neoconvertos en el siglo XVI”. En J. San José Lera coord. *Praestans Labore Victor. Homenaje al profesor Víctor García de la Concha*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2005. 129-140.
- Galán Sánchez, Ángel. “Identidad e intermediarios culturales: la lengua árabe y el fisco castellano tras la conquista del Reino de Granada”. *Edad Media. Revista de Historia* 17 (2016): 109-132.
- García Mercadal, José. *Viajes de Extranjeros por España y Portugal*. I. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1999.
- Gutwirth, Eleazar. “Music, identity and the inquisition in fifteenth-century Spain”. *Early Music History* 17 (1998): 161-181.
- Jiménez Pasalodos, Raquel. “Los tambores de cerámica de al-Andalus (ss. VIII-XIV): Una aproximación desde la Arqueología Musical”. *Nassarre* 28 (2012): 13-42.
- Jódar Mena, Manuel. “El gusto por lo morisco como símbolo de identidad del poder. El caso del condestable Iranzo en el reino de Jaén”. *Revista de Antropología experimental* 12 (2012): 335-348.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel, César Olivera Serrado dirs. *Documentos sobre Enrique IV de Castilla y su tiempo*. I, Madrid: Universidad Carlos III & Comité español de ciencias históricas, 2016.
- López de Coca Castañer, José Enrique. “Caballeros moriscos al servicio de Juan II y Enrique IV re yes de Castilla”. *Meridies* III (1996): 119-136.
- López Morillas, Consuelo. “El coran romanceado: la traducción contenida en el manuscrito T 235”. *Sharq Al-Andalus* 16-17 (1999-2002): 263-284.
- Martínez, François. “La permanencia de los moriscos en Extremadura”. *Alborayque. Revista de la biblioteca de Extremadura* 3 (2009): 51-105.
- Miranda Díaz, Bartolomé & Francisco De Córdoba Soriano. *Los moriscos de Magacela*. Magacela: Ayuntamiento de Magacela, 2010.
- Molénat, Jean Pierre. “La frontière linguistique, principalement à partir du cas de Tolède”. En C. de Ayala Martínez, P. Buresi & Ph. Jossierand eds. *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2001. 113-122.
- . “Les noms des mudéjars revisités, à partir de Tolède et de Lisbonne”. *En la España Medieval* 35 (2012): 75-98.
- Münzer, Jerónimo. *Viaje por España y Portugal*. Edición de Julio Puyol. Madrid: Boletín de la Real Academia de la Historia, 1924
- Palencia, Alonso de. *Gesta hispaniensa ex annalibus suorum dierum collecta*. Edición, estudio y notas de Tate, Brian & Jeremy Lawrence. Madrid: Real Academia de la Historia, 1998.
- Pérez Álvarez, M^a Ángeles & M^a José Rebollo Ávalos. “Lengua y cultura de los moriscos: la comunidad de Hornachos”. *Alborayque. Revista de la biblioteca de Extremadura* 3 (2009): 127-143.
- Pérez de Guzmán, Fernán. *Crónica del Señor Rey Don Juan II*. Valencia: Imprenta de Benito Monfort, 1779.
- Peribáñez Otero, Jesús. “Violencia y espacio urbano. La percepción espacial de las relaciones sociales entre judíos, mudéjares y cristianos en la ribera del Duero burgalesa”. En M^a I. del Val Valdivieso & P. Martínez Sopena coords. *Castilla y el mundo feudal: homenaje al profesor Julio Valdeón*. 2, Valladolid: Junta de Castilla y León, 2009. II, 25-42
- Pino Rebolledo, Fernando. *El primer Libro de Actas del Ayuntamiento de Valladolid. Año 1497*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 1990.

- . *Libro de Actas del Ayuntamiento de Valladolid. Año 1498*, Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 1992.
- . *Libro de Actas del Ayuntamiento de Valladolid. Año 1499*, Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 1993.
- Porras Gil, M^a Concepción (Introducción, transcripción y traducción). *De Bruselas a Toledo. El viaje de los archiduques Felipe y Juana*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2015.
- Pulgar, Hernando del. *Crónica de los Reyes Católicos*. Versión inédita, edición y estudio por Juan de Mata Carriazo. II. Madrid: Espasa-Calpe, 1943.
- Rodríguez Molina, José. *La vida de moros y cristianos en la frontera*. Alcalá la Real: Alcalá Grupo editorial, 2007.
- Rodríguez, Gerardo & Gisela Coronado Schwindt dirs. *Abordajes sensoriales del mundo medieval*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2017.
- Sáez Sánchez, Carlos, *Colección diplomática de Sepúlveda*. II. Segovia: Diputación provincial, 1991.
- Tapia, Serafín. “1502 en Castilla la Vieja, de mudéjares a moriscos”. *Edad Media. Revista de Historia* 17 (2016): 133-156.
- Testón Núñez, Isabel, M^a Ángeles Hernández Bermejo & Rocio Sánchez Rubio. “La presencia morisca en la Extremadura en tiempos modernos”. *Alborayque. Revista de la biblioteca de Extremadura* 3 (2009): 11- 49.
- Villanueva Zubizarreta, Olatz, “*Los moros obligados al fuego* o el primer cuerpo de bomberos de la ciudad de Valladolid”. En *Matafuegos. 500 años de bomberos de Valladolid*. Valladolid: Archivo municipal, 2015. 39-45.
- Villanueva Zubizarreta, Oltaz & Luis Araus Ballesteros. “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.

El personaje morisco Álvaro Tarfe en el *Quijote* de 1615 o el retorno de lo reprimido

David Álvarez Roblin
(Université de Picardie Jules Verne)

El objetivo de este artículo es contribuir a una mejor inteligencia e interpretación del morisco Álvaro Tarfe tal y como aparece en la Segunda parte del *Quijote* cervantino. Tarfe es un personaje central de la continuación de Avellaneda que Cervantes convierte a su vez en pieza clave de su respuesta literaria, en el capítulo 72 de su gran novela.

Antes de ser integrado por los dos novelistas a sus obras respectivas, la figura del moro Tarfe ya tenía una existencia literaria relativamente bien documentada: por una parte, aparecía en varios romances que lo retratan como un personaje valiente pero descortés⁹⁵; por otra, también existía en el romancero una tradición más idealizadora del personaje, del que se hace mención igualmente, con unas características más ambivalentes, en la Primera parte de las *Guerras civiles de Granada* de Ginés Pérez de Hita (ora como Tarfe ora bajo la variante Atarfe) (Carrasco Urgoiti 2007, 43-44). Previamente al juego literario en el que lo involucran Cervantes y Avellaneda, el moro Tarfe estaba ya revestido por lo tanto de cierta polivalencia, que ambos novelistas han sabido aprovechar, inclinándose cada uno por una vertiente distinta del personaje (Márquez Villanueva 302-311).

En la novela de Avellaneda, publicada en 1614, Álvaro Tarfe ya no es el moro del romancero sino que se ha convertido técnicamente en un morisco. Su papel en la obra es decisivo, pero sus designios no siempre resultan fáciles de discernir: es él quien anima indirectamente a don Quijote a ir a Zaragoza para participar en unas justas caballerescas y, a continuación, es el caballero granadino quien introduce a don Quijote en el mundo de la aristocracia aragonesa. En más de una ocasión puede aparecer como un auxiliar que intercede en favor del hidalgo manchego, pero también lo manipula a su antojo para reír a sus expensas. Tarfe —anagrama de ‘Frate’— resulta ser un amigo equívoco y también una especie de doble del protagonista: forma parte de los burladores y se divierte con ellos, pero queda relegado al margen del grupo que conforman. De hecho, es él el encargado por los nobles madrileños de realizar el ‘trabajo sucio’ al final de la novela, es decir, llevar a don Quijote hasta el manicomio de Toledo (o Casa del Nuncio), donde el protagonista será recluido provisionalmente antes de salir en busca de nuevas aventuras.

Como bien lo han demostrado María Soledad Carrasco Urgoiti (1993, 275-293) y, posteriormente, Luce López-Baralt (249-266), en el *Quijote* apócrifo Álvaro Tarfe es un personaje más complejo de lo que parece a primera vista. Su condición de “morisco ahidalgado” le permite ocupar un lugar muy peculiar de intermediario entre dos mundos: el de los nobles de buen gusto, expertos en burlas palaciegas, y el del hidalgo pobre de aldea con ínfulas de grandeza en el que se ha convertido don Quijote bajo la pluma de Avellaneda. El papel de este personaje morisco en la novela apócrifa y el problema de su integración a las élites nobiliarias en la obra ha sido examinado con finura por las dos

⁹⁵ Varios de estos romances refieren una leyenda retomada posteriormente por Lope de Vega en dos comedias. Estas cuentan cómo Tarfe reta a los cristianos ante los muros de Santa Fe y se burla del “Ave María” durante el cerco de la ciudad, antes de ser mortalmente castigado por un joven caballero cristiano llamado Garcilaso de la Vega. Las dos obras de Lope son *Los hechos de Garcilaso de la Vega y el moro Tarfe*, fechada entre 1579 y 1583, y *El Cerco de Santa Fe e ilustre hazaña de Garcilaso de la Vega*, probablemente escrita entre 1596 y 1598. Véase al respecto Martínez (119-128).

investigadoras aludidas, que se decantan más bien por una lectura cómica del personaje⁹⁶. Dejaré de lado por lo tanto este aspecto de la cuestión, para centrarme en el tratamiento de Tarfe por Cervantes en el capítulo 72 del *Quijote* de 1615.

Los primeros críticos que se han interesado con cierto detenimiento por este episodio (Martín de Riquer XXIII-XXVI y Nicolás Marín 249-271) han puesto de realce la “jugada maestra” que constituye la apropiación por el alcalaíno de una criatura oriunda de la novela apócrifa, recalcando cómo en manos de Cervantes el personaje se rebela, en cierto modo, contra su creador; otros investigadores, sin negar el virtuosismo literario que requiere semejante vuelco, han subrayado en cambio el carácter problemático de la estrategia cervantina, que no solo inmortaliza de este modo la obra de Avellaneda, sino que ofrece a sus personajes un garante muy poco fiable, tanto por su condición de morisco como por su estatus de personaje salido de una novela mentirosa de principio a fin. Esta es la postura defendida, con diversos matices, por Riley (333-335) y Molho (510-511), y discutida por Wilhelmsen (73-85) y Ruta (186-190).

Siguiendo esta segunda línea de interpretación, quisiera ahondar en esta contradicción y estudiar más en profundidad su alcance, pero prestando mayor atención a la condición de morisco de Álvaro Tarfe que ha sido relativamente desatendida por estos críticos. Bien sabido es que a partir del capítulo 59 Cervantes rechaza oficialmente la obra de Avellaneda y que pretende excluirla de su mundo literario con la ayuda de sus protagonistas, pero en el capítulo 72 —ya cerca del final— se inmiscuye la obra avellanedesca en la ficción cervantina bajo la forma de un caballero morisco. Lo que hubiera podido redundar en un violento enfrentamiento con una otredad rechazada (por morisca y apócrifa) desemboca, sin embargo, en un momento de concordia: Álvaro Tarfe se convierte en efecto en aliado y hasta cierto punto en alter ego de don Quijote⁹⁷. ¿Cómo explicar que Cervantes acabe integrando pacíficamente en su territorio novelesco a aquello que pretendía excluir con vehemencia? ¿Desempeña acaso un papel peculiar en este proceso la condición de morisco de Álvaro Tarfe?

Para tratar de contestar a estas preguntas, examinaré las 4 etapas principales del encuentro de los personajes cervantinos con el caballero granadino. Tras recordar muy brevemente el marco peculiar en el que se desarrolla la escena, me centraré primero en el cortés interrogatorio al que es sometido el granadino por los protagonistas; trataré luego de demostrar cómo se orienta paulatinamente la conversación hacia un proceso de ‘virtualización’ y de quijotización de Álvaro Tarfe, que a imagen y semejanza de don Quijote es presentado como un ser hostigado por encantadores perversos; esto me llevará a continuación a poner de realce la tensión que caracteriza la escritura a lo largo de esta secuencia y, más especialmente, en el momento más crítico del encuentro, en el que el morisco ve trastornada su identidad; y examinaré por fin la declaración pública que hace Tarfe para descalificar a los protagonistas de Avellaneda, que, bien mirada, podría tener un sentido más equívoco y polisémico de lo que parece.

⁹⁶ Acerca de la integración de la nobleza morisca a las élites cristianas desde una perspectiva histórica y literaria, véase también Torres (722-748). Sobre los residuos del morisquismo en general en Cervantes y Avellaneda, Benumeya (197-212).

⁹⁷ El episodio presenta, además, cierta analogía estructural con el reencuentro entre Sancho y Ricote (II, 54): en sendos capítulos, en efecto, se narra el encuentro entre dos hombres que, dado el contexto histórico de rechazo del otro, hubieran podido convertirse en antagonistas, pero que, lejos de enfrentarse, comen juntos y dialogan en “buena paz y compañía”. En palabras de Márquez Villanueva (224): “Sancho y Ricote (cristianos viejo y nuevo) son en cierto modo un mismo personaje en cuanto versiones gemelas de una españolidad desdoblada”.

1. El mesón como marco de un cortés interrogatorio

Tras la derrota del caballero manchego en la playa de Barcelona, don Quijote y Sancho regresan hacia su pueblo y se paran en un mesón para descansar (II, 71). La elección de este espacio es significativa ya que, a diferencia de lo que ocurre en la novela picaresca, donde ventas y mesones suelen ser el lugar del engaño y del fraude por antonomasia, estos tienden a convertirse, en el *Quijote* de 1615, en un espacio de reencuentros donde estalla la verdad (Ly 82-90). Los protagonistas se topan, de hecho, con un personaje que don Quijote reconoce de inmediato: se trata de un tal Álvaro Tarfe, nombre que el caballero manchego recuerda haber visto fugazmente cuando hojeó el libro de Avellaneda (capítulo 59).

Para hablar más cómodamente, los viajeros se instalan en el portal “espacioso y fresco” (Cervantes 1205) y son patentes, al comienzo de la escena, las reminiscencias del primer capítulo de la novela apócrifa. En la escena correspondiente, de manera semejante, Álvaro Tarfe y don Quijote elegían para poder conversar más a su gusto el patio de la casa del hidalgo por ser un lugar “fresco” (Avellaneda 21). No obstante, Cervantes se aleja de la ficción de su competidor por lo que se refiere al retrato y a la presentación que hace Tarfe de sí mismo: su primera aparición es menos aparatosa que en la ficción de Avellaneda y el morisco, además, menciona su patria, Granada, pero no se refiere a su linaje como lo hacía —con cierta petulancia— en la continuación apócrifa (Márquez Villanueva 309)⁹⁸.

Los primeros intercambios verbales involucran únicamente al caballero manchego y al granadino, dejando momentáneamente de lado al escudero. En contra de lo que se hubiera podido esperar, el diálogo está desprovisto de cualquier agresividad: este empieza por una serie de preguntas y respuestas breves, que lo asemejan a un interrogatorio, pero impera la mayor cortesía de principio a fin. Resulta llamativo, ya desde las réplicas iniciales, que se recalque repetidamente la condición de *caballero* del granadino, como si se tratara de presentar a Tarfe no solo como un testigo clave, sino como una persona digna de fiar:

— [...] V. M. debe ser aquel don Álvaro Tarfe que anda impreso en la historia de don Quijote de la Mancha recién impresa y dada a la luz del mundo por un autor moderno.

—El mismo soy —respondió el caballero—, y el tal don Quijote, sujeto principal de la tal historia, fue grandísimo amigo mío, y yo fui el que le sacó de su tierra, o a lo menos le moví a que viniese a unas justas que se hacían en Zaragoza, adonde yo iba; y en verdad en verdad que le hice muchas amistades, y que le quité de que no le palmease las espaldas el verdugo por ser demasiadamente atrevido. (Cervantes 1205-1206)

Por otra parte, Cervantes exagera notablemente el grado de amistad entre ambos personajes en la novela apócrifa (“grandísimo amigo”, “*en verdad en verdad* le hice muchas amistades”), quizá para afianzar el testimonio del personaje que, por haber conocido tan de cerca al don Quijote apócrifo, teóricamente no se puede equivocar. La respuesta de Tarfe, en cualquier caso, resume muy esquemáticamente el programa argumental de la novela de Avellaneda y subraya el papel que ha desempeñado en ella, poniendo especial énfasis en el momento en que ha sacado a don Quijote de la cárcel y lo

⁹⁸ En esta se presentaba como descendiente “del antiguo linaje de los moros Tarfes de Granada, deudos cercanos de sus reyes, y valerosos por sus personas” (Avellaneda 21).

ha librado de la vergüenza pública durante su estancia en Zaragoza⁹⁹. Las palabras del morisco permiten expresar, con gran economía de medios, los cambios esenciales introducidos por el autor tordesillesco en cuanto a la personalidad de don Quijote, convertido por “el aragonés” en loco de remate y perturbador del orden público.

Otro rasgo especialmente llamativo del intercambio es que las preguntas de don Quijote y las respuestas de Tarfe son binarias, rotundas e incluso un tanto redundantes, especialmente por lo que se refiere a las negaciones:

Y dígame vuestra merced, señor don Álvaro, ¿parezco yo en algo a ese tal don Quijote que vuestra merced dice?

–No, por cierto –respondió el huésped–, en *ninguna* manera.

–Y ese don Quijote –dijo el nuestro– ¿traía consigo a un escudero llamado Sancho Panza?

–Sí traía –respondió don Álvaro–; y aunque tenía fama de muy gracioso, *nunca* le oí decir gracia que la tuviese. (Cervantes 1206)[más las cursivas]

Dicho de otro modo, llama la atención el carácter inusitadamente didáctico del diálogo. A lo largo de su novela Cervantes había acostumbrado a sus lectores a una mirada plural sobre las cosas, a una diversidad de opiniones y pareceres débilmente jerarquizadas, que casi siempre dejaban un lugar para la irresolución: piénsese por ejemplo en don Diego de Miranda y su hijo don Lorenzo, que dudan si don Quijote ha de considerarse como loco o cuerdo (II, 17-18); o recuérdese el diálogo de don Quijote con el canónigo de Toledo, en el que el hidalgo cuerdo-loco se lanza en una encendida y convincente defensa de las ficciones caballerescas en nombre del placer de la lectura (I, 47-50). Aquí, en cambio, convergen todos los puntos de vista de una manera prácticamente unívoca, de tal modo que la escritura se vuelve más demostrativa que de costumbre.

Esta impresión se confirma en la etapa siguiente de este juego de preguntas y respuesta, que involucra ahora a Sancho. El escudero se retrata a sí mismo y a su amo como antítesis de sus dobles contrahechos, recalcando de entrada la gracia que lo separa de su alter ego apócrifo, en el marco de una réplica a la vez más cómica y prolija que las anteriores:

[...] el verdadero Sancho Panza soy yo, que tengo más gracias que llovidas; y, si no, haga vuestra merced la experiencia y ándese tras de mí por lo menos un año, y verá que se me caen a cada paso, y tales y tantas, que sin saber yo las más veces lo que me digo hago reír a cuantos me escuchan; y el verdadero don Quijote de la Mancha, el famoso, el valiente y el discreto, el enamorado, el desfacedor de agravios, el tutor de pupilos y huérfanos, el amparo de las viudas, el matador de las doncellas [...] (Cervantes 1206)

En efecto, resulta graciosa la propuesta que le hace el campesino al granadino de convertirse en su acompañante durante un año: el escudero invierte aquí las jerarquías sociales, como si predominaran sobre ellas las jerarquías literarias (el campesino Sancho, por ser un personaje de Cervantes, toma una especie de ascendiente sobre el caballero Tarfe, que se relega irónicamente a una categoría inferior, a saber la de simple ayudante). Para rematar su demostración, Sancho también ilustra perfectamente su papel de figura del donaire cuando define al auténtico don Quijote como “matador de doncellas”,

⁹⁹ A este respecto véanse los capítulos 8-11 del *Segundo tomo* de Avellaneda.

aludiendo de este modo a la muerte fingida de Altisidora ante los supuestos desdenes de su amo. En otras palabras, a diferencia del escudero de Avellaneda, caracterizado por sus burdas groserías, el Sancho auténtico destaca por la amenidad de su conversación y por sus graciosos disparates.

2. Encantamiento y ‘quijotización’ de Tarfe

A estas alturas la distinción entre protagonistas auténticos y apócrifos parece fuera de dudas y lo mismo puede decirse del estatus de Tarfe como garante fehaciente de la autenticidad de los personajes cervantinos, pero Sancho termina su larga réplica con una afirmación que, en vez de dar la estocada final al libro de Avellaneda, complica la resolución del problema: “todo cualquier otro don Quijote y cualquier otro Sancho es *burlería y cosa de sueño*” (Cervantes 1206)[mías las cursivas]. Efectivamente, esta aseveración no deja de ser un arma de doble filo: por una parte, estos dos calificativos le restan crédito a la obra del continuador; pero, por otra, esta degradación ontológica del libro de Avellaneda, convertido en mera virtualidad¹⁰⁰, vuelve más incierto el estatuto de Tarfe que, a consecuencia, parece proceder de una obra tan dudosa e irreal como el sueño de don Quijote en la Cueva de Montesinos o el viaje aéreo a lomos de Clavileño¹⁰¹.

La dificultad planteada por la existencia simultánea de las dos obras rivales y de sendas parejas de protagonistas (una auténtica y otra apócrifa) se manifiesta de forma aún más aguda en las siguientes réplicas de Tarfe, cuando afirma balbuciente: “*Pero no sé que me diga que osaré yo jurar que le dejo* yo metido en la Casa del Nuncio, en Toledo [...] y *remanece* aquí otro don Quijote, aunque bien diferente del mío” (Cervantes 1206)[mías las cursivas]. La sucesión de tres oraciones subordinadas torpemente enlazadas y su traducción fonética por una serie de oclusivas encadenadas expresan formalmente la turbación del personaje cuya identidad, presa de fuerzas centrífugas, parece amenazada de disolución¹⁰². A esto se añade el uso del verbo *remanecer*, que parece emparentar a don Quijote con una visión del otro mundo, reforzando así el carácter extraño del encuentro¹⁰³. Por si fuera poco, para protegerse contra el peligro que representa este descubrimiento para su integridad, el granadino utiliza una explicación sorprendente de la que don Quijote había tenido el monopolio casi exclusivo hasta el momento, a saber la mención de unos encantadores malignos para justificar el desajuste entre su percepción y la realidad: “[...] tengo por sin duda que los encantadores que persiguen a don Quijote el bueno han querido perseguirme a mí con don Quijote el malo” (Cervantes 1206). Ocurre como si, al cambiar de obra, el tráfuga Tarfe acabara incorporando rasgos propios del don Quijote cervantino, es decir, en cierto modo a ‘quijotizarse’, a diferencia de lo que ocurría en la novela apócrifa, en la que actuaba más bien en sintonía con los burladores. En efecto, el granadino se va convirtiendo, conforme va avanzando el diálogo, en una nueva víctima de los genios malignos que hostigan al

¹⁰⁰ Entre los sentidos posibles de la palabra *burlería* ofrecidos por el *Diccionario de Autoridades*, se encuentran en efecto “acción continuada de burlar”, “engaño” pero también “cuento fabuloso”.

¹⁰¹ El estatuto ontológico problemático de Álvaro Tarfe no solo ha interesado a la crítica, sino que se ha convertido posteriormente para varios escritores en un ‘caso’ literario digno de ser explorado en el marco mismo de la ficción. Sobre el particular véase Castells (799-808) que estudia los avatares de Álvaro Tarfe en las obras de Carlos Rojas (“Fragmento de unas memorias inéditas de don Álvaro Tarfe”) y Miguel Ángel Lama (“Una menudencia quijotextual), ambas publicadas en 1992.

¹⁰² En opinión de Marín (270), en este ambiente extraño Tarfe se parece “al difunto que ve pasar su propio entierro”.

¹⁰³ Según Covarrubias (902) el verbo *remanecer* significa “Ofrecerse en presencia alguna cosa que no esperábamos, como que se nos amanece, *vel a remanendo*, porque se nos quedaba atrás”.

caballero manchego y que —alegóricamente— bien podrían remitir a Cervantes y Avellaneda.

En el conjunto de este pasaje existe por lo tanto una tensión entre dos procesos contrarios: por una parte, Cervantes parece aproximarse paradójicamente a la manera de escribir de Avellaneda, en la medida en que tiende como él a excluir cualquier indeterminación en la escritura (el diálogo es binario y las repuestas categóricas); pero, por otra, experimenta una forma de novelar atrevidamente moderna, que va en sentido diametralmente opuesto: rompe la verosimilitud y se aleja de los terrenos acotados, introduciendo en su novela a un personaje cuyo grado de existencia es altamente incierto.

3. La tensión en la escritura: dos procesos antagónicos

En la tercera y última etapa del diálogo se prosigue esta oscilación entre dos tendencias contrarias y se incrementa la trasgresión de los códigos aristotélicos al uso (unidad y verosimilitud). Con el empleo de la palabra “prueba” en boca de don Quijote, se refuerza el proceso inquisitivo y demostrativo empezado anteriormente con el fin de desprestigiar la versión de la historia difundida por Avellaneda:

—Yo —dijo don Quijote— no sé si soy bueno, pero sé decir que no soy el malo. Para *prueba* de lo cual quiero que sepa vuesa merced, mi señor don Álvaro Tarfe, que en todos los días de mi vida *no he estado en Zaragoza, antes por haberme dicho que ese don Quijote fantástico se había hallado en las justas desa ciudad* no quise yo entrar en ella, por sacar a las barbas del mundo su *mentira*, y, así, me pasé de claro a Barcelona [...]. (Cervantes 1207) [mías las cursivas]

También van en este sentido las expresiones “ese don Quijote fantástico” y, más adelante, “mentira” y “usurpar”. De este modo, los personajes de Avellaneda quedan relegados una vez más a un grado de existencia inferior al de los héroes cervantinos.

Sin embargo, resulta sorprendente —por esa misma razón— que les parezca tan necesario a don Quijote y Sancho que Tarfe declare jurídicamente ante un escribano y un alcalde que ellos *no son* esos seres “fantásticos”: “A vuestra merced suplico [...] sea servido hacer una declaración ante el alcalde de este lugar” (Cervantes 1207). Aún más inverosímil resulta el hecho de que Tarfe no solo acepte “de muy buena gana” la solicitud, sino que declare a renglón seguido: “vuelvo a decir y me afirmo que *no he visto lo que he visto, ni ha pasado por mi lo que ha pasado*” (Cervantes 1207)[mías las cursivas]. Lo que proclama el morisco —presa ahora de una especie de iluminación— va mucho más allá de lo que le pedían el caballero y su escudero, puesto que pretende aniquilar por sus palabras todo lo que ha vivido en la novela de Avellaneda, como quien quiere borrar un pasado infame o rechaza una creencia equivocada. El granadino parece vivir una suerte de revelación que lo lleva a disociarse de su anterior existencia, como se abandona una herejía para adherirse a ‘la fe verdadera’.

De nuevo, se observan dos procesos simultáneos, que van en unas direcciones encontradas: por una parte, se le priva de cualquier credibilidad a la obra de Avellaneda; pero, por otra, se vuelve cada vez menos sólido el grado de existencia —y por lo tanto la autoridad— del garante que Cervantes ha elegido para sus personajes¹⁰⁴. En cambio, conforme va avanzando la escena, se desprende progresivamente un creciente grado de

¹⁰⁴ Acerca del grado de existencia problemático de Tarfe, véanse Riley (333-335), Molho (510-511) y también Wilhelmsen (73-85), que a la vez resume y discute los argumentos propuestos por los demás críticos en cuanto al estatuto ontológico peculiar de Álvaro Tarfe. Ruta (190) señala por su parte que la condición de morisco del personaje hace dudar de la fiabilidad de su testimonio.

hermandad entre el auténtico don Quijote y Álvaro Tarfe, reforzado por la explicación de Sancho que, entre burlas y veras, achaca la responsabilidad de la situación a los encantadores: “Sin duda [señor don Álvaro Tarfe] que vuestra merced debe de estar encantado, como mi señora Dulcinea” (Cervantes 1207-1208). Esta intervención del campesino proporciona un nuevo ejemplo del vaivén que caracteriza toda la escena, entre encorsetamiento de la escritura e indeterminación lúdica de la misma.

4. La expiación y la declaración jurídica del morisco: ¿un preludeo al desengaño y al testamento de Alonso Quijano?

En el último movimiento del texto, ya no dialogado sino casi exclusivamente a cargo del narrador, se cuenta finalmente la declaración que hizo el morisco granadino delante de un alcalde y un escribano del lugar, que se acompañada de una sobreabundancia de términos jurídicos (“petición”, “derecho”, “declararse”, “jurídicamente”, “declaración”). Cervantes parece rematar con este acto, que se asemeja a un juicio simbólico de la obra apócrifa, el proceso de desautorización del continuador, cuyo seudónimo —Avellaneda— es mencionado por primera y única vez en la novela¹⁰⁵:

Entró acaso el alcalde del pueblo en el mesón, con un escribano, ante el cual alcalde pidió don Quijote, por una petición, de que a su derecho convenía de que don Álvaro Tarfe, aquel caballero que allí estaba presente, declarase ante su merced como no conocía a don Quijote de la Mancha, que asimismo estaba allí presente, y que no era aquél que andaba impreso en una historia intitulada: *Segunda parte de don Quijote de la Mancha*, compuesta por un tal de Avellaneda, natural de Tordesillas. (Cervantes 1208)

No obstante, una frase del narrador, que presenta el trámite como innecesario, viene de pronto a matizar el alcance de aquel solemne acto:

Finalmente el alcalde proveyó jurídicamente la declaración con todas las fuerzas que en tales casos debían hacerse, con lo que quedaron don Quijote y Sancho muy alegres, *como si les importara mucho semejante declaración y no mostrara claro la diferencia de los dos don Quijotes y la de los dos Sanchos sus obras y palabras*” (Cervantes, 1208).

Este comentario, en efecto, no deja de ser equívoco: si los protagonistas cervantinos anhelan que se consigne por escrito todo lo que dice Tarfe, ¿no será precisamente porque la diferencia entre ellos y sus dobles no queda tan clara como ellos quisieran? En otras palabras, esta incisa del narrador es en parte reversible y la situación de los personajes cervantinos quizá no resulte tan triunfante, a fin de cuentas, como podía parecer a primera vista.

Igualmente llamativa es la última frase del párrafo en la que el narrador indica que el discreto don Quijote “*desengañó a don Álvaro del error en que estaba; el cual se dio a entender que debía de estar encantado, pues tocaba con las manos dos tan contrarios don Quijotes*” (Cervantes, 1208) [mías las cursivas]. La actitud de Tarfe y la consiguiente invalidación de la obra de Avellaneda adquieren de nuevo una connotación casi religiosa, ya que la equivocación del granadino parece equiparada con un problema de fe (tanto por la polisemia de la palabra “error” como por la expresión “tocar con la mano” que hace pensar en Santo Tomás de Aquino y su ‘poca fe’). El texto es elíptico, pero relaciona

¹⁰⁵ En los capítulos anteriores y posteriores, en efecto, solo se menciona al rival indirectamente, mediante una serie de perífrasis: “autor moderno” (Cervantes 1112 y 1205), “historiador moderno” (1115), “autor aragonés” (1115) y “escritor fingido y tordesillesco” (1223).

implícitamente al personaje morisco con la cuestión de la creencia, aunque esta no afecte el ámbito espiritual sino el terreno literario.

Otro término clave, en las líneas finales del episodio, es la palabra “desengaño” que refuerza el parentesco entre don Quijote y Tarfe. Se pone claramente de manifiesto ahora que los dos caballeros no solo tienen en común el hecho de regresar derrotados a sus patrias respectivas (en tanto que morisco y en tanto que caballero vencido) y de ser víctimas de encantamientos, sino que los dos aparecen como unas criaturas engañadas que caminan hacia el desengaño. En las líneas finales del episodio, que comentan una acción ya cronológicamente posterior a la despedida entre el morisco y los protagonistas, se pone de relace una última vez el parentesco entre los dos caballeros al subrayar nuevamente su condición compartida de “engañados” (el uno por Sancho, que finge darse los azotes para desencantar a Dulcinea; y el otro por unos encantadores malevolentes que lo han llevado a confundir al don Quijote apócrifo con el verdadero):

No perdió el *engañado don Quijote* un solo golpe de la cuenta, y halló que con los de la noche pasada era tres mil y veinte y nueve. Parece que había madrugado el sol a ver el sacrificio, con cuya luz volvieron a proseguir su camino, tratando entre los dos del *engaño de don Álvaro* y de cuán bien acordado había sido tomar su declaración ante la justicia, y tan auténticamente. (Cervantes 1209) [mías las cursivas]

Este conjunto de similitudes entre Tarfe y don Quijote permite hermanar a los dos caballeros y lleva a preguntarse si, más allá de la polémica contra Avellaneda, el encuentro con el morisco, que los personajes cervantinos orientan hacia el desengaño e incitan a declarar ante el alcalde, no sirve también para preparar el desengaño final del héroe cervantino y la redacción de su testamento en el desenlace —ya muy cercano— de la novela. Por tanto, lejos de ser un episodio añadido artificialmente, el cara a cara con el granadino participa a su manera en el proceso de maduración del héroe cervantino y desempeña un papel preparatorio con respecto a la clausura de la obra, con el que ofrece un curioso juego especular.

Han de destacarse tres observaciones esenciales de todo lo que antecede:

En primer lugar, en el capítulo 72, el morsico Tarfe le sirve de instrumento a Cervantes para desautorizar a su rival, mediante un proceso de imitación mutua, de signo parcialmente inversivo. En efecto, lejos de retomar tal cual al caballero granadino, cómplice de los burladores aunque desterrado por ellos al margen del grupo que constituyen, Cervantes lo somete a un proceso de aculturación literaria para integrarlo a su propio mundo novelesco: borra los rasgos menos amenos del personaje (especialmente sus ínfulas de grandeza y el su engreimiento) y le atribuye una serie de características que lo emparentan con el auténtico don Quijote, con lo cual tienden a borrarse gradualmente las fronteras entre lo propio y lo ajeno. Ambos protagonistas comparten ahora un estatuto de víctimas y tienen en común una identidad inestable y huidiza. Sin embargo, el hecho de que el *Quijote* de 1615 ‘cervantice’, en cierto modo, al personaje avellanadiano también se acompaña en el mismo capítulo de un proceso contrario y paradójico: al adueñarse de Tarfe, Cervantes adopta a su vez rasgos de escritura que recuerdan el arte de escribir de su competidor (asume por momentos un modo de novelar más demostrativo y binario que en otros capítulos de su obra).

En segundo lugar, el binomio Quijote/Tarfe recuerda estructuralmente el binomio Sancho/Ricote. En los capítulos 54 y 72 respectivamente, escudero y caballero tienen cada uno una relación privilegiada con un morisco, posteriormente al momento de la

expulsión, y comparten con él un momento de convivialidad —casi podría decirse de fraternidad—. No obstante, a diferencia de lo que ocurre con Ricote, se desplaza ahora el problema de la identidad del morisco desde el terreno religioso y sociopolítico hacia el ámbito literario. En este contexto, la analogía implícita entre el “engaño” de Tarfe y un “error de fe” presente en el capítulo 72 parece servir ante todo para expresar y dramatizar lo impío que resulta confundir a los auténticos personajes con sus dobles contrahechos; dicho paralelismo subraya lo que tiene de sacrílega para Cervantes la empresa literaria de Avellaneda, poniendo de realce al mismo tiempo el carácter trascendente y casi sagrado que tiene para él la creación artística.

En tercer y último lugar, Tarfe encarna una ‘otredad’ doblemente rechazada, en virtud de su condición de morisco y de criatura salida de la obra de Avellaneda. A la luz de todo lo dicho anteriormente, su intrusión en el *Quijote* de 1615 (enfaticada por el uso del verbo *remanecer*) puede interpretarse alegóricamente como una manifestación de lo que el psicoanálisis denomina el ‘retorno de lo reprimido’ (*Wiederkehr des Verdrängten*)¹⁰⁶. En efecto, por mucho que Cervantes haya querido rechazar esta continuación alógrafa que primero percibió como una intromisión irritante, no hay más remedio que admitir que al final acabó por integrarla parcialmente en su mundo ficcional, apoderándose de uno de sus personajes. Más allá del instintivo gesto de repudio que debió experimentar, el alcalaíno también debió sentir oscuramente que omitir por completo la novela de su antagonista hubiera sido privar su obra de una alteridad inquietante que —lo quisiera o no— ya había pasado a formar parte de su propia identidad.

¹⁰⁶ Utilizo este concepto conforme a la definición que dan de él Laplanche y Pontalis (424): “Processus par lequel les éléments refoulés, n’étant jamais anéantis par le refoulement, tendent à réapparaître et y parviennent de manière déformée sous forme de compromis”.

Obras citadas

- Carrasco Urgoiti, María Soledad. “Don Álvaro Tarfe: el personaje morisco de Avellaneda y su variante cervantina”. *Revista de filología española* 73.3-4 (1993): 275-293.
- “Don Álvaro Tarfe (*Quijote* II, 73), morisco ahidalgado”. *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 27. 2 (2007): 43-57.
- Castells, Isabel. “Destinos de Álvaro Tarfe en la narrativa española reciente”. En Giuseppe Grilli ed. *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*. Nápoles: Società Editrice Intercontinentale Gallo, 1995. 799-808.
- Cervantes, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Francisco Rico dir. Barcelona: Instituto Cervantes-Crítica, 1998.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Martín de Riquer ed. Barcelona: Editorial Alta Fulla, 2003.
- Diccionario de Autoridades de la Real Academia Española [1726-1739]*. Facsímil de la edición de 1726 (Madrid, Francisco del Hierro, viuda y herederos). Madrid: Gredos, 1979. t. I.
- Gil Benumeya Grimau, Rodolfo. “Residuos del morisquismo en los *Quijotes* de Cervantes y Avellaneda”. En Nuria Martínez de Castilla Muñoz & Rodolfo Gil Benumeya Grimau dir. *Cervantes y el Islam*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006. 197-212.
- Fernández de Avellaneda, Alonso. *Segundo tomo del ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Luis Gómez Canseco ed. Madrid: Real Academia Española-Centro para la edición de los clásicos españoles, 2014.
- Laplanche, Jean & Pontalis, Jean-Baptiste. *Vocabulaire de la psychanalyse*. París: Presses Universitaires de France, 1967.
- López Baralt, Luce. “Juan Ruiz y el morisco Tarfe, galanes de la dueña chica”. En Francisco Toro Ceballos coord. *Juan Ruiz, Arcipreste de Hita y el “Libro de Buen Amor”*: Congreso homenaje a Alan Deyermond. Alcalá la Real: Ayuntamiento de Alcalá la Real, 2008. 249-266.
- Ly, Nadine. “Don Quichotte: livre d’aventures et aventures de l’écriture”. *Les langues néo-latines* 267 (1988): 5-92.
- Marín López, Nicolás. “Reconocimiento y expiación: Don Juan, Don Gerónimo, Don Álvaro”. En Agustín de la Granja ed. *Estudios literarios sobre el Siglo de Oro*. Granada: Universidad de Granada, 1988. 249-271.
- Márquez Villanueva, Francisco. *Moros, moriscos y turcos de Cervantes*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2010.
- Martínez Bennecker, Juan B., “*El cerco de Santa Fe* de Lope de Vega y la poética del heroísmo”. *Lemir* 18 (2014): 119-128.
- Molho, Maurice. “El sujeto apócrifo o el arte de manipular al otro. Observaciones sobre el *Quijote* de Avellaneda”. *De Cervantes*. París: Éditions Hispaniques, 2005. 505-514.
- Riley, Edward C., *Teoría de la novela en Cervantes*. Madrid: Taurus, 1966.
- Riquer, Martín de. “Introducción” a Alonso Fernández Avellaneda. *Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Espasa-Calpe, 1972, t. I. VII-CIV.
- Ruta, María Caterina. “Don Álvaro Tarfe entre Cervantes y Avellaneda”. En Peter Frölicher & Georges Günter. *Teoría e interpretación del cuento*. Berna: Lang, 1995. 178-190.
- Torres Corominas, Eduardo. “Surgimiento de la novela morisca. Problema de integración”. En José Martínez Milán & María Antonietta Visceglia dir. *La monarquía de Felipe III*. Madrid: Fundación Mapfre, 2008, t. III. 722-748.

Wilhelmsen, Elisabeth. "Don Álvaro Tarfe: ente fantasmal o hecho ficticio". *Anales Cervantinos*, 28 (1990): 73-85.

II

Judíos y conversos en “su literatura”: absorción o/y expulsión?

Judíos y conversos en las crónicas de los reyes de Castilla: absorción o/y exclusión?

Rica Amrán

(Université de Picardie Jules Verne, Amiens)

En varias ocasiones he trabajado la temática de las minorías en las crónicas (Amrán 1996, 2014), reconozco que esta documentación, estos relatos emitidos desde el poder, han llamado poderosamente mi atención, tanto por lo que dicen como por aquello que callan.

Hoy por hoy este trabajo se situará en la continuidad de los mismos, pero analizando en ellos una temática que hasta ahora no habíamos estudiado: la asimilación de la minoría judía y sus conversos o /y la absorción/expulsión de los primeros. Nos preguntamos si hay una “continuidad”, una “política real” de los monarcas castellanos o si esta cambiaría y se modificaría con el devenir de los tiempos, según las condiciones y necesidades de estos

A nivel metodológico y para responder a esta cuestión, vamos a trabajar sobre una serie de crónicas reales, las cuales creo conocer relativamente bien:

- Las crónicas primitivas, la najerense y la crónica latina, que tocaremos brevemente.
- Las crónicas del siglo XIII y XIV, específicamente las del reinado de Alfonso X y Alfonso XI, para pasar a continuación a las de Pedro I y Enrique III.
- Las del siglo XV: las crónicas de Juan II, Enrique IV y evidentemente las de los Reyes Católicos.

Las crónicas como texto y contexto***Crónica Najerense* (Amrán 2011)**

Esta crónica que ha sido “redescubierta” últimamente, se compone de elementos muy diferentes, provenientes de fuentes dispares, que se yuxtaponen. Podemos señalar tres partes:

1- El *Libro I*: las referencias bíblicas
a- De la Creación hasta el fin del reino de Judea

Es una introducción a las mismas, que marca la diferencia en relación a las otras crónicas por el estudio de las fuentes bíblicas especialmente. Esa herencia bíblica de la que hará heredero directo a Alfonso VI.

Son interesantes las referencias que hace al primer estado de Israel (1400 a. de C.- 930 a. de C). Destacamos la alusión que realiza sobre Moisés, el paso por el río Jordán, a la conquista que dura unos siete años, sobre los combates¹⁰⁷, o el ligero recuerdo a Gedeón, el periodo que denominaremos de los primeros Jueces (siglos XII finales del XI a. de C.)¹⁰⁸.

En la najerense no se hace alusión al reino de Israel sino al de Judea, cuya lista de reyes es ampliamente citada, aparecerá toda la dinastía, hasta el último, Joaquín, quien se rendirá a Nabucodonosor¹⁰⁹, quien llevará a la destrucción de este y provocará la desaparición de las ciudades más importantes, siendo especialmente castigada Jerusalén,

¹⁰⁷ Nos dice: «...Et quia recesserunt a Domino, ut non ambularent in uis preceptorum eius, et non observantes custodirent qualites Dominus prohibet sacerdotibus inique agere, dum dicat ad Moysen in Exodo... »

¹⁰⁸ Mirar en *Libro de Jueces*, capítulos VI, VII, VIII especialmente.

¹⁰⁹ Mirar específicamente *Libro I*, cap. 61.

ya que su población fue deportada a Babilonia (sólo sobrevivieron las comunidades rurales<).

En la crónica najerense, en la cual se cita la mayor parte de los profetas (Abadía, Amos...) sin embargo no se menciona a Jeremías¹¹⁰, quien nació hacia el año 650 y fue testigo de excepción de tres reinos (los de Josían, Joakím, Sedecías¹¹¹) y de la destrucción del reino de Judea¹¹².

Creemos que el autor de la CN tiene un interés evidente al señalar, en esa su historia general del mundo, la estirpe de Judea, de la que parece hacer herederos a los reyes de Castilla, hasta el propio Alfonso VI.

b- De Alejandro Magno¹¹³ hasta el reino visigodo de Toledo

Subrayamos en la segunda parte de la misma la falta de precisión en la CN. Tras la destrucción de Judea por Nabucodonosor, quien gobernaría la zona durante cuarenta y tres años, pero cuando muere y sube su hijo, Awil Mardouk, la situación de los judíos mejoraría¹¹⁴; estos acontecimientos son prácticamente inexistentes en el texto.

2- Los judíos en la península ibérica: el reino visigodo de Toledo

En el *Libro I*, sólo encontramos una alusión a los judíos en suelo peninsular, en el capítulo 192, cuando cita al rey visigodo Sisebuto (612-620).

Esta situación, política y social, que se endureció bajo Recaredo, continuó degenerándose con Sisebuto (612-621): los judíos al no aceptar los dogmas del cristianismo faltaban a su deber, y por tanto fueron tratados como “traidores”, a nivel político y religioso; se les inscribió dentro de la categoría de súbditos rebeldes e indigno (González Salinero 2000, 13,33). La base de la confianza se volvió el juramento de fidelidad¹¹⁵, a la que las minorías debían adherirse obligatoriamente. La única solución a la que se llega como consecuencia es, por tanto, la conversión forzosa. Y tanto arrianos como judíos no escaparon de esta.

De este periodo visigodo extraemos una serie de conclusiones transmitidas claramente a siglos posteriores:

- 1- Las conversiones forzosas, realmente no tuvieron sentido, pues la política de los reyes visigodos no fue “unánime” en cuanto a la conducta a seguir en relación a las minorías.
- 2- La política eclesiástica no estuvo siempre de acuerdo con aquella seguida por los reyes visigodos. Existe un malestar evidente en el empleo de la “fuerza” (en relación a la conversión). Normalmente aquel que decide convertirse debe llegar a esta decisión de forma “libre”. Sin embargo una vez ya convertidos, la Iglesia tuvo como obligación la de adoctrinarlos.
- 3- Tampoco los nobles, ni la población visigoda en general, parecen haber tenido un interés “especial” en esa política de conversiones seguida por la realeza. Ellos también habían sido víctimas de persecuciones cuando todavía profesaban la confesión arriana.

¹¹⁰ Cita sin embargo a Daniel y Ezequiel, quienes también fueron parte de ese final del reino de Judea. Ezequiel es el único que profetizó en el exilio babilonio, cuando fue deportado el rey Joaquín en el año 597.

¹¹¹ Consultar el *Libro I*, cap. 62.

¹¹² Verificar en el *Libro I*, cap. 62 y 63.

¹¹³ Utilizar aquí el *Libro I*, cap. 72.

¹¹⁴ Sólo recordar que el último rey de Judea, Joaquín, fue prisionero de Nabucodonosor durante treinta y siete años.

II *Libro de Reyes*, cap. XXV, 28 a 30.

¹¹⁵ Isidoro de Sevilla la elaboró, y fue llevada por primera vez a cabo por Wanda (González Salinero 2000, 19).

4- Si Recaredo intentó unificar el elemento hispano-romano con el pueblo visigodo, es decir la unión de “dos pueblos”, Sisebuto por su parte deseó reunificar todas y cada una de las “partes” de la sociedad y del reino visigodo (pagano, arriano y judío), por mediación de la conversión y que llevaría, según su propia forma de pensar, a la “asimilación”.

5- En dos siglos de coexistencia con la minoría visigoda apreciamos que la comunidad judía se acrecentó y participó de forma activa, en los periodos favorables, en la vida del reino, lo que les llevó a rivalizar en el terreno económico con los visigodos de religión cristiana.

De todo lo que acabamos de citar, encontramos sólo una alusión a Sisebuto, y la crítica implícita a su actitud, cuando nos dice:

Este al comienzo de su reinado puso mucho celo en su intento de encaminar los judíos a la fe, pero no con sabiduría; de hecho, obligaba por la fuerza a quienes convenía seducir con la razón de la fe, es más, según está escrito: “ya por algún pretexto, ya por la verdad hasta que Cristo sea anunciado”(CN, I, 192) .

El autor de la Crónica Najerense no quería evidentemente escribir una crónica sobre los judíos en el reino de Castilla. Sin embargo observamos que presta especial atención al judaísmo bíblico, en contraposición a la situación de los judíos contemporáneos a su época.

La CN es por tanto una recopilación de textos yuxtapuestos en donde se recogen un periodo de esplendor del pueblo de Israel en la época de la Biblia, una etapa post-monárquica menos brillante (dependencia de los judíos a potencias extranjeras) y por último una comunidad judía castellana, contemporánea al autor de esta crónica, pero poco interesante a sus ojos.

Creemos que si en este texto se da tanta importancia a ese periodo bíblico es únicamente para establecer un paralelismo entre los reyes de Israel y aquellos asentados en el trono de Castilla durante ese periodo.

Por tanto encontramos un intento de asimilación en cuanto al elemento “bíblico”, pero de exclusión en cuanto a la comunidad que vive durante los años de la redacción de dicha crónica.

Las crónicas del siglo XIII y XIV

Las crónicas comprendidas entre los siglos XIII y XIV están centradas en la Reconquista y el papel que dentro del reino esta ocupó, el fortalecimiento del poder real, frente a una nobleza más o menos sometida pero en continuo conflicto con los reyes castellanos. El signo propagandístico de las mismas es evidente.

En relación a la minoría judía, escasas son las citas que aparecen sobre dicha comunidad, las encontramos sin embargo, ligada fuertemente a la figura del monarca¹¹⁶, especialmente en el caso de los judíos cortesanos. Como en las crónicas primitivas, se realiza alusiones al Antiguo Testamento.

Nos parece de sumo interés los relatos entorno a Çag de la Maleha, personaje importante en la corte de este rey. Los relatos se inician tras la puesta en marcha de la campaña realizada por el soberano contra la ciudad de Algeciras, cuando apresaron al almirante de la flota castellana. Fuera de la situación penible que nos describe la crónica, los soldados habían dejado de recibir su sueldo:

¹¹⁶ En relación a la “propiedad” de los judíos ver sobre todo la crónica de Sancho IV.

E otrosí, los de la mar que estudiaron con la flota en la guarda de la mar todo el invierno, pasaron muchos dias que les non dieron la paga,.... É el Rey, que cuidaba que les enviaria socorro del aver que recabdaban en Castilla é en Leon don Zag de la Malea é los que andaban con él, é supo commo este aver avia tomado el infante don Sancho é aviale dado á la reinadota Violante, pesólo ende mucho, ca non tobo de que enviar pagas á los que estaban en la hueste de Algeciras nin á los que estaban en la flota en la guarda de la mar, pero cató en Sevilla lo emprestado que le hicieron algunos mercaderes é algunos otrosde la cibdad, é envióles el acorro que pudo. É porque de la flota avian estado en la guarda de la mar todo el invierno é non les avian fecho sus pagas commo devian, nin avia avido ningund refrescamiento de vestdos nin viandas, así commo lo avian menester, é el Rey les envió muy pequeñoacorro de la flota adoslecieron de muy grandes dolencias... (Alfonso X, 55)

La situación se tornó en desastre para Don Çag de la Maleha y para la comunidad judía:

E tenía el Rey presos los judíos que fueron recaudadores de las rentas, é era el mayoral dellos do Zag dela Maleha; é porque este oviera de socorrer para la cerca de Algeciras é non acorrió, é los dinerons que recabdó que los diera al infante don Sancho, que era acá en la tierra, para los dar á la reina doña Violante, su, madre, cuando le trajo de Aragon á Castilla, non placiendo al Rey su padre, por facer el rey don Alfonso pesar al infante don Sancho por este enojo que le hiciera, mandó levar é este don Zg de la Maleha fasta Sant Francisco, do posaba el infante don Sancho é estaban todos sus hermanos, é dende que le levasen arrastrando fasta el arrabal. É desde que el infante don Sancho supo esto, quisiera salir á tomarle, mas los que estaban con él non gelo consintieron, pero fincó gran querella del Rey por esta muerte deste judío, é tobo que todo lo hiciera el Rey por el servicio que le ficiera...(Alfonso X 58)

Estos acontecimientos señalan un deterioro en las relaciones entre la monarquía y sus judíos, problema recurrente a partir de estos momentos, debido a la debilidad de los monarcas castellanos en su relación con el poder (Amrán 2005, 97-116; Amrán 2006).

No se hace, sin embargo, alusión a otros personajes de la corte, o de fuera de esta, relacionados con la minoría judía. Recordemos que ella, socialmente estuvo dividida en tres clases sociales, parecida a la de los municipios castellanos: los mayores, o judíos de corte, como Çag de la Maleha, los medianos (la gran mayoría) y los menudos (pobres, huérfanos, etc); estos dos últimos son los grandes ausentes de la documentación cronística de Alfonso X.

Vemos que esas imágenes “negativas” se van configurando, reflejándose claramente en la crónica de Fernando IV

...é don Diego fabló con el Rey en plaza, é dijole muchas cosas en que trataba el Rey en lo que pasára fasta entonces, de que tomó el Roy mugirán pesar, é tóvose dél mucho afincado, é por grand saña que ovo el Rey por esta razon, fabló luègo con aquel judío Simuel, è tan grand talente avia este judío, que se fiaba mucho el Rey en él, é el judío quería que el Rey non tornase á poder de la Reina su madre, è le consejo que enviase luègo à... É la Reina fabló luègo con el Rey su yerno que quisiese agora tomársete cuento en esta manera, è el Rey non lo quiso facer sinon por aquel judío su privado é por algunos otros sus privados que con cobdicia del

algo le aconsejaron que lo tomase, é él óvolo à facer; é fincaron así amos los reyes asosegados... É el rey de Portugal le respondió que le ayudaría contra ellos con el cuerpo é con tdo su poder; é despues desto aconsejaron al Rey que se fuese para Sevilla, é commo quier que lo non quisiera facer,mas ántes se quisiera tornar así commo o pusiera con la Reina é con don Enrique é con don Diego, é entendía que cumplía para los asosegar, mas el judío que decían Simuel, que era muy privado del Rey é tan grand sabor avía que el Rey fuese al Andalucía porque él era donde natural, le aconsejó que fuese allá, é el Rey óvolo á facer... é el dia que salió de Badajoz fincó en la villa Simuel á librar sus cosas, é este judío era desamado de todos los de la tierra é de los de la casa del Rey, ca metía al Rey commo era mozo en muchas cosas malas, é era atrevido mucho; é estando en su posada vino á el ome, é en fablando con él, dióle con un cuchillo por el costado una ferida, cuidando que le diera por el corazon é que le mataría, mas errólo. É desde el judío se sintió ferido, dio muy grandes voces, é llegó y don Pedro Ponce que estava en la casa dentro, é otros muchos que estavan y con él, é tomaron aquel ome luego y.É desde llegó el mandado al Rey pesólo e ende mucho, pero le plogo porque non murió el judío...(Fernando IV 107-307; González Mínguez 31-41)

A pesar de todo lo relatado, tenemos que señalar que no se hacen alusiones a las leyes establecidas en el concilio de Letrán relacionadas con las minorías, en el año 1215 (Amrán 2006).

La estabilidad política que viene de la mano de Alfonso XI, cambiará temporalmente la situación; Podemos subrayar que desde Alfonso X los judíos habían dejado de tener un papel relevante, llamémosle interesante en la corte, hasta el año 1322 cuando Alfonso XI, a sus catorce años de edad, toma el poder en sus manos. Yosef Haleví ben Efraín ben Isaac ben Shabat, vulgarmente conocido como Don Yuçef de Ecija, pasó a formar parte del consejo privado del monarca. La entrada de Yuçef en la corte provocó grandes envidias, situación que se cristaliza cuando se produjo un motín contra el dicho judío en 1326, al entrar en la ciudad de Valladolid, escoltando a Leonor, hermana de Alfonso XI

...Et porque aquel Don Yuzaf de Écija, que la estoria ha contado que era Almojarife del Rey, traía grand hacienda de muchos caballeros et escuderos que le aguardaban, et era hombre de Consejo del Rey, traía grand hacienda de muchos caballeros y escuderos que le aguardaban, et era hombre de Consejo del Rey, et en quien el Rey fazie fianza, envióle el Rey á Valladolid para que veniese con la Infanta...Et desde fue llegado Don Yuzaf á Valladolid, et ovo fablado con la Infanta de cómo se fuese para el Rey su hermano allí donde estava, aquella Doña Sancha fabló con algunos de los de la villa de Valladolid en su paridad, et dixoñes, que quería levar a la Infanta para que se casase con ella el Conde Álvar Nuñez; et el casamiento fecho, que pues el Conde tenía los castiellos et los alcázares del regno, en él traía al Rey en su poder, faría de la vida del Rey lo que quisiese, et el Conde que fincaría poderoso en el regno. E esta fabla fizó ella con muchos de aquella villa; et algunos entendieron que non era razon este que fuese de creer; et otros algunos creyeron que era verdad; et acordaron tos de non dexar ie a la Infanta al Rye su hemano...Et estando la Infanta en la mula, et saliendo por las puertas de las casas dó posaba para ir su camino, vinieron aquellas gentes con grand alborozo, et quisieron matar á Don Yuzaf et a los que con él estaban. Et la Infanta tonóse para su posada, et Don Yuzaf con ella; et luego cercaronle las casas, et enviaron

decir á la Infante que les diesen á Don Yuzaf par que lo matasen... (Alfonso XI 214-215)

Alfonso XI reaccionó de forma severa ante la dicha situación, pues intentar matar a un judío simbolizaba atacar la propia figura del rey, cuestión que se explica en la *Crónica* de la siguiente forma¹¹⁷

El Rey estando en el real sobre la villa de Escalona que tenían cercada, llegaron algunos de los omes que habían ido con Don Yuzaf Judío, y dixeronle lo que avian fecho los de Valladolid... Et el rey, desde lo oyó, tomó ende muy grand pesar, et mandó llamar los Ricosomnes et los Caballeros, et los Ciubdadanos que eran y con él, et contóles lo que avian sabido que mecieran los de Valladolid... en este dia quel Rey envió de su casa al Conde, entró en la villa de Valladolid, et fue lúego ver la Infanta su hermana, et comió con ella; et veno Don Yuzaf el Judío que ella amparó de la muerte... (Alfonso XI 215-217).

Don Yuçaf de Écija también tuvo enemigos dentro de su propia comunidad, el médico Don Samuel ibn Wacar o Abenhuacar (Foronda)¹¹⁸, quien le sustituyó en la privanza en 1330¹¹⁹, fue uno de sus más grandes rivales.

El tercer personaje, Moshé Abzaradiel, “judío de corte” durante el periodo de Alfonso XI¹²⁰, prácticamente no figura en la crónica: el que sí aparece será el de Gonzalo Marín, despensero de la casa del rey y del que se cuenta la rivalidad de este con Samuel ibn Wakar

Por aquellos días vivía allí un hombre llamado Gonzalo Martín, quien, bravo guerrero y servidor de Yosef, que le había confiado algunos logares del reino. Envidioso de Yosef, su amo, llegó a decir:

- ¡Va a imperar un judío sobre nosotros!

Y se puso a maquinare un medio perverso para perderle, diciendo para sí:

¹¹⁷ Sobre la familia Ibn Wacar recordemos los siguientes versos realizados por Samuel ben Yosef ibn Sasón, quien vivió en Carrión de los Condes y Frómista; en sus poemas alude a los acontecimientos que acaecieron en la comunidad judía de su tiempo:

Se reunieron los astros de la altura
Acordando otorga a una familia
Liberación y fama.
Eminentes señores en España
Hemos de ver, mas siempre, sobre todos,
Los novillos de vaca (r).

¹¹⁸ Sobre Samuel ibn Wacar de Toledo ver especialmente el trabajo de Julio Caro Baroja titulado *Los judíos en la España moderna y contemporáneo*, en el volumen I, la página 85 es sumamente explicativa a aquello que intentamos señalar.

¹¹⁹ Recordemos otro poema de Samuel ben Yosef ibn Sasón, relacionado con la caída en desgracia de Don Yuçef de Écija, siendo a partir de esos momentos Don Simuel ibn Wacar el elegido

Andábase Don Yosef
Floreciendo como fértil
Renuevo. Por la Frontera
De Sefarad, hasta el límite
Con Granada, deambuló.
Pero otro más avisado
Se apropió de su poder;
Y yo digo que hasta aquí
Llega el confín de shabat

¹²⁰ Se le cita en el *Zijrón Yehudá*, 8.

- Acaso D. haya apartado su rostro de ellos; ellos lo han abandonado. Él ha abandonado y ahora podré vengarme de Yosef y de todos ellos.

Se fue al rey diciéndole así:

- ¡Nuestro señor rey!. Si escuchas mi consejo, yo te daré dinero en cantidad para emprender las guerras.¹²¹

Preguntóle el rey cómo iba a lograr tal cosa. Gonzalo dijo:

- Véndeme diez judíos de tu reino y yo te libaré ocho talentos de plata, que irán al tesoro real.

Dijo el rey:

- ¿Quiénes?.

Dijo Gonzalo:

- el primero de ellos Yosef, tu almojarife, que ha vilipendiado todo tu tesoro y agotado la hacienda de los pueblos; y Samuel ben Wacar, el médico a quien nombraste consejero, y otros ocho ricos de tu reino. Véndemelos con sus hijos y su familia.

Dijo él:

- Sea como dices.

Dijo Gonzalo:

- Escríbelo y séllalo con el anillo real; yo te entregaré la plata en moneda corriente.

Quitóse Don Alfonso su anillo, entrególo a Gonzalo, redactando todo lo que había mandado el enemigo: cómo el rey vendía a Yosef, a Samuel el médico y a ocho varones principales, a ellos, a sus hijos y todos sus muebles e inmuebles a Gonzalo Martín.

Encarcelaron a Yosef y a Samuel el mismo día (año de 1336). Yosef murió en la prisión. Se notificó al rey, el cual se disgustó mucho. Ordenó el rey que lo trasladasen con honores a la ciudad de Córdoba; subieron con él un tiro, jinetes y un considerable cortejo. Además el rey dispensó a la mujer y a los hijos de todas las exacciones y tasas que les estaban dispuestas.

Pero cogió el tirano a Samuel y a dos hermanos suyos y los encadenó, y lo mismo a sus hijos. Encontró plata y oro en cantidad y un río de sufrimientos y fue puesto dentro de un arca en la prisión; no se le dio sepultura hasta pasado un año completo. Nadie fue tan grande como Samuel en su época¹²²; gran sabio, consejero del rey y astrólogo; los hechos de Samuel fueron consignados por todos los reyes de Castilla.

Después de estos acontecimientos, el rey engrandeció a Gonzalo, alzóle en dignidad sobre los otros nobles y le hizo Maestre de Alcántara y de todos los castillos de Alcántara. Tuvo carroza y caballos. Se ensoberbeció y pensó:

- Ésta es la ocasión de destruir todos los judíos (*Shevet Yehudá* 84-86)

Al caer en desgracia y ser encarcelado, se restituyó la memoria y el buen nombre de Yuçef de Ecija y de Samuel ibn Wacar, a los cuales él había sistemáticamente atacado.

Después de estos sucesos, calmada la ira, el rey Don Alfonso se acordó de Gonzalo y de lo que hizo. Dijeron los pajes del rey a sus ministros:

- Que traigan el libro de las crónicas.

Se pusieron a leer en su presencia. Hallaron escritas las calumnias contra Samuel ben Waqar y sus hermanos y el escrito de la venta de sus personas.

¹²¹ En guerra contra el reino nazarí de Granada.

¹²² Se le considera autor del libro *La medicina Real Castellana con métodos prácticos*, redactado en árabe.

- Si el rey le parece bien, deben venderse por un escrito de venta todos los bienes del enemigo y todos los de sus hermanos en favor de los judíos que tenían asiento en la puerta del rey. El rey se quitó el sello, que había recogido del tirano, y lo entregó a Moshé... (*Shevet Yehudá* 84-86).

Como vemos en estas pocas citas de la crónica, la minoría judía se hallaba integrada en la sociedad mayoritaria, pero sobre todo, sólo unos cuantos personajes destacados de la misma formaron o participaron en la corte y en la vida del reino.

Creo que será en esta ocasión, en el periodo de Alfonso XI, el momento en el cual podemos hablar más precisamente si la política de este rey era de excluir o asimilar/absorber o bien hacer participar a la minoría en el reino. En mi opinión el documento que mejor muestra la política "real" en relación a la minoría, será sin lugar a dudas el Ordenamiento de Alcalá de 1348.

En el título XXIII titulado *De las Usuras, e de las penas de los usureros*, la 1ª ley nos habla de *Que ningunt Christiano nin Christiana non den à usuras*, en la cual se explica las normas que deben ser seguidas. Continuación de la misma es por tanto la 2ª ley referida a los judíos, y que se titula *Que ningunt Judío, nin Moro, nin Mora don den à logro*; la solución que encuentra Alfonso XI para que esa minoría gane su vida es el que pudieran adquirir la tierra de forma libre, por lo que así nos dice:

...E porque nuestra voluntat es que los Judios se mantengan en nuestro Sennorio, è asì lo manda nuestra Santa Iglesia, porque aunt se han de tornar à nuestra santa Fèe, Iglesia porque aunt se han de tornar a nuestra santa Fèe, è ser salvos segunt se falla por las Profecías, è porque hayan mantenimiento è manera para bevir è pasar bien en nuestro Sennorio, tenemos à bien, que puedan aver, è comprar heredades en todas las Cibdades, è Villas, è logares de nuestro realengo para si, è para sus herederos, è en sus términos desa manera... (*Ordenamiento de Alcalá* 53, 54, 55)

La influencia de la batalla del Salado, 1340 y de la conquista de Algeciras en 1344, que llevaron a la toma de Gibraltar fue muy importante en este contexto.

A la muerte de Alfonso XI, la minoría judía se encontró frente a una ruptura: la lucha fratricida que se entabló entre sus dos sucesores, el rey legítimo Pedro I y su hermanastro Enrique de Trastámara. La guerra civil, evidentemente, influyó en las relaciones de estos con la minoría.

Pedro I y Enrique II

Los conflictos monárquicos repercutieron en la situación de las minorías, por primera vez detectamos un discurso antijudío dirigido desde el poder contra ellas.

Desde los primeros años del reinado de Pedro I, las desavenencias se multiplicaron en la corona, sobre todo después de su ruptura matrimonial con Blanca de Francia y el inicio de una relación sentimental con María de Padilla (*Pedro I*, fol.10r-10v, 15r-15v). A esta situación se opondría la propia madre de Pedro, María de Portugal, Juan Alfonso de Alburquerque y Enrique, su medio hermano (*Pedro I* 14r-14v).

La conducta dispada de Pedro, provocó que Enrique de Trastámara se convirtiera en el más ferviente defensor de la reina Blanca, para forzar la rebelión contra el rey legítimo. Con la excusa de liberarla, consigue convencer a algunos notables toledanos de acudir en defensa de la reina. Pedro López de Ayala describe el ataque a la judería toledana (Vadeón Baruque 2001), año de 1354:

...E el Conde é el Maestre, desque entraron en la cibdad, asosegaron en sus posadas; pero las sus campañas comenzaron á robar una judería apartada que dicen el Alcana¹²³, é robaronla (Valdeón Baruque 2002), é mataron los Judíos que fallaron fasta mil é doscientas personas, omes é mugeres, grandes e pequeños. Pero la judería mayor no la pudieron tomar, que estaba cercada, é avia mucha gente dentro; é algunos Caballeros que tenían ya la partida del rey ayudaban a los Judíos, é todos en uno defendían la judería mayor... (*Pedro I*, 89v- 90r)

La ciudad del Tajo estuvo defendida por judíos y nobles fieles a Pedro, quien acudió a socorrerles, entrando por la zona habitada por una mayoría de judíos, escalando sus muros gracias a las cuerdas que los asediados les hicieron llegar. Es entonces cuando Pedro condenó duramente los daños provocados por los rebeldes.

E otro dia lunes, ocho días de mayo deste dicho año, de grand mañana, llegó el Rey Don Pedro, que partió de Torrijos aquel día, é pasó el rio por un vado, que era baxo en aquel tiempo, cerca de una aldea que dicen Pertusa, é vino por la parte del puente de Sant Martin, por quanto estaba allagada á la judería que estaba por é, é asi ge lo enviaran decir los de Toledo que tenían su partida, que por aquella parte viniese, por quanto las azudas estaban ya secas, é eran de la otra parte de la judería, é los que alli estaban le podían acoger. E traía el Rey muchas gentes consigo: é luego que llegó mandó combatir el puente de Sant Martin, é poner fuego á las puertas: é algunos de los suyos comenzaron luego á pasar por las azudas que eran del derecho de la judería, que estaban secas más que fueran en veinte años: é esto era en el mes de mayo, segund dicho avemos. Pasaron fasta trecientos omes de armas, ayudandolos los Judíos que en la judería estaban con cuerdas de cañamo que les daban, é pasaban el rio por las azudas teniendose á las cuerdas. E estos que asi pasaron entraron en la judería mayor, é juntaronse con los que estaban en el castillo de la judería, que tenían la parte del Rey Don Pedro, é defendieron la judería, que ya la comenzaban los del Conde á entrar haciendo grandes portillos, é derribando las paredes... (*Pedro I* 90r-90v)

Enrique continuaría con esta conducta de exclusión en todas las juderías castellanas. Esta actividad iniciada por el Trastámara en Toledo sería seguida en todas las ciudades por las que Enrique pasó durante el periodo de guerra civil. Durante cuatro años la lucha estuvo igualada, pero Pedro poco a poco ganó a su rival, hasta el inicio de la guerra con Aragón.

Una propaganda más personal, tocando la vida privada del rey, también va a ser sistemáticamente puesta en causa. La idea de acusar a Pedro de ser ilegítimo también se consolida, durante estos años haciendo pasar a este por hijo, no de Alfonso XI, sino de un tal Pedro Gil (Amador de los Ríos 56-65; Estow 1995, 2006). Sus enemigos utilizarían estos argumentos para justificar el apoyo de Pedro a las aljamas. Esta cuestión no aparece transcrita en la crónica de Pedro López de Ayala.

¹²³ Pilar León Tello no considera que se pueda llamar judería al Alcana (León Tello 142-143). León Tello, Pilar, *Judíos de Toledo*, Madrid, CSIC, 1979, I, pp.142-143.

En 1366, tras la coronación de Enrique¹²⁴, Pedro López de Ayala¹²⁵ dedica un capítulo a los asaltos de las dichas aljamas, pero de forma ambigua, comentando, después, las particularidades del monasterio de las Huergas, en Burgos¹²⁶.

La política seguida por Enrique de asaltar las diferentes juderías de las zonas por las cuales él pasara no se deja traslucir claramente en la Crónica, sin embargo tenemos algunos indicios, como cuando López de Ayala nos dice, en relación a Burgos:

...E otrosi ovo el Rey don Enrique muchos dineros de la judería de Burgos, que le dieron los Judíos en servicio un cuento... (*Pedro I*, fol. 210r)

Haciendo referencia a la aljama de Burgos el cronista subraya que se exigió un millón de maravedíes para que los judíos de esta no fueran vendidos como esclavos.

Según Pedro López de Ayala, los judíos, al oponerse a los deseos del rey, se convertían automáticamente en enemigos de la corona; es por ello que no realiza críticas a la conducta de Enrique, ni a los asaltos a los barrios habitados por la minoría, de Segovia y Avila, ni al intento de no pagar las deudas que habían contraído con los judíos, etc (Baer 1981, 291-292; Cantera Burgos 59-104; Valdeón 1968).

Por último a partir de 1366 encontramos una serie de cambios que afectaron directamente la política económica del reino (*Pedro I* 209v-210r). Primero el hecho de que Martín Yañez diera la espalda a Pedro y se pusiera al servicio de Enrique; segundo que Yosef Pichón se convirtiera en almojarife de Pedro (Baer 1929 II, mún 211, 213).

Podemos, para concluir este apartado, señalar que Pedro López de Ayala deja grandes espacios de tiempos sin describir en sus crónicas (*Pedro I* 926r-990v): la actitud de Enrique no fue recordada, ni los castigos a los cuales fueron sometidos los judíos de Burgos, Toledo, y Palencia, ni los que sufrieron los nobles fieles al rey Pedro, etc. Sin embargo debemos señalar que la política del primer trastámara, una vez que este se hace con el trono, con respecto a los judíos, fue muy similar a la de los reyes que con anterioridad a él habían ceñido la corona castellana¹²⁷. A pesar de todo la comunidad judía se verá cada vez más acosada y la destrucción de la misma fue ya una cuestión de tiempo¹²⁸.

¹²⁴ Pero lo que nosotros resaltamos de dicho año es el asalto de la judería de Briesca, la cual fue totalmente destruida en la primavera de 1366. “Desde la cibdad de Calahorra fue asi cobrada, é ovieron nuevas el Conde Don Enrique é los que con él venian como el Rey Don Pedro estaba en Burgos é tenia y sus gentes ayuntadas, é sopieron de cierto que non avia voluntad de pelear con ellos, ovieron alli en Calahorra todos su acuerdo é su concejo. E estos, é los otros estrangeros dixeron al Conde Don Enrique, que pues tan nobles gentes como aquellos que alli venian con é eran acordados de la guardar é tener por Mayor en esa cabalgada, é él avia cobrado una cibdad de Castilla, que le rogaban que se ficiese llamar Rey de Castilla é tomase título de Rey...E luro allí cerca de la cibdad en una heredad camino de Alfaro en una tienda le nombraro Rey: é con un Real pendon fue Don Tello per esas piezas faz á un otero que está ante la villa, do dicen la Varguilla é la huerta, llamando, Castilla por el Rey...” Año de 1366. El capítulo III, año 17, López de Ayala lo dedica a la mencionada coronación de Enrique (*Pedro I* 198r-199v).

¹²⁵ Pedro López de Ayala (1332-1407), señor de Salvatierra y canciller de Castilla, descendiente de una de las familias más importantes de la corona, los Haro; fue testigo de excepción de cuatro reinados de Enrique II, Juan I, Enrique III y Juan II (Amran 2009).

¹²⁶ Aquello que nosotros resaltamos de dicho año es el asalto de la judería de Briesca, la cual fue totalmente destruida en la primavera de 1366.

¹²⁷ El punto de vista de los judíos puede ser consultado en la traducción que nos ofrece Carlos del Valle en su artículo del Valle, C., “La guerra civil entre Don Pedro el Cruel y Enrique II de Trastámara en obras hebreas contemporáneas”; sobre el fin de Pedro en Montiel ver *Pedro I* 926r-990v.

¹²⁸ En relación a la crítica interna en la comunidad judía puede verse I. Baer, en el primer volumen de su *Historia*, especialmente las páginas 293 a 303.

El año 1391: cambios y repercusiones en las juderías castellanas

Enrique II muere en 1379 y sube al poder una vez más un menor (Nethanyahu 107-110). Será también por aquellos años cuando aparezca en esas tierras un personaje que cambiará el panorama político-social de su tiempo: Ferrand Martínez, que desde 1378 había iniciado las predicaciones, en las que se exhortaba a las masas contra los judíos. Cuando sube al trono Juan I, el 3 de marzo de 1382, envía una dura misiva a Martínez recordándole cuáles eran sus prerrogativas como arcediano de Ecija; del mismo modo actuaría el cardenal Gómez Barroso, superior de este último. Las predicaciones parecen haber cesado por un tiempo pero el desastre de Aljubarrota las reavivará, hacia el año 1385. La monarquía no representaba ya un poder central fuerte, esta se encontraba debilitada momentáneamente.

El año 1390, tras la muerte del cardenal y la del rey sucesivamente durante ese mismo año, Martínez, aprovechando la coyuntura política que había establecido una vez más a un menor en el trono castellano, Enrique III, vuelve a predicar de forma agresiva hacia la minoría. Nuestro canciller intenta explicar el por qué de dichas predicaciones: problemas entre nobleza y monarquía, inestabilidad de la corona, ... López de Ayala es a pesar de todo claro, pues considera como único responsable de todas las revueltas a Ferrand Martínez.

Según Ayala el deseo de robar los bienes de los judíos prima. Como resultado de dichos eventos se produjo la destrucción de las juderías más importantes del reino (empezando por la de Sevilla); López de Ayala acusa como único culpable de la situación, como anteriormente a Ferrand Martínez¹²⁹:

...E fue causa aquel Arcediano de Ecija deste levantamiento contra los Judios de Sevilla, é Córdoba, é Burgos, é Toledo, é Logroño é otras muchas del Regno; é en Aragon, las de Barcelona e Valencia, é otras muchas; é los que escaparon quedaron muy pobres, dando muy grandes dádivas á los Señores por ser guardados de tan grand tribulacion... (Enrique III 11r)

El canciller señala una serie de hechos: el empobrecimiento de las juderías y la desaparición de un contingente humano numeroso, que pagaba al soberano grandes sumas de impuestos. Parece estar más inquieto por las cuestiones económicas que por haber logrado que un número importante de esos judíos se hubieran convertido al cristianismo (y que otros hubieran sido asesinados). Las consecuencias inmediatas fueron los asaltos a las juderías de Sevilla (6 de junio de 1391)¹³⁰, que se propagó por toda Andalucía y con posterioridad a la corona de Aragón: Valencia (9/7/1391) y Barcelona (5/8/1391), señaladas brevemente por Pedro López de Ayala:

Pedro López de Ayala concluye explicándonos cuáles fueron, en su opinión, las causas de dichas persecuciones, el ampararse de las propiedades de los judíos:

...E todo esto fue cobdicia de robar, segund paresció, mas que devocion... (Enrique III 54r-54v: Amrán 1996, 258-281)

La meta de las crónicas de Pedro López de Ayala fue legitimar la nueva dinastía trastámara, pero sólo desde el año 1366, cuando Enrique de Trastámara se hace coronar.

¹²⁹ Este capítulo lo inicia Pedro López de Ayala de la siguiente manera: "En estos dias llegaron á la cámara do el Consejo de los Señores é Caballeros é Procuradores estaba ayuntado los Judios de la Corte del Rey que eran allí venidos de los mas honrados del Regno á las rentas..." (Enrique III 11r)

¹³⁰ Aunque en la documentación hebrea se habla siempre del 4 de junio.

López de Ayala fue quien difundirá la imagen de la “crueldad” de Pedro (conocido desde entonces como “el Cruel”). En contraposición cuida especialmente la presentación de la figura de Enrique.

En relación a la comunidad judía, emplea el mismo tono utilizado en toda su crónica: el de una incierta objetividad, cuidando enormemente la forma y el estilo. Sus apreciaciones, como hemos subrayado, son poco claras, sobre todo cuando sabemos que Enrique encabezó y dirigió los asaltos a las diferentes juderías, en las ciudades que poco a poco iba tomando, como castigo, por haberse mantenido fieles al rey legítimo¹³¹.

Como hemos visto, paulatinamente, debido a la debilidad del poder real, la minoría judía fue excluida, primero de los ámbitos de poder y después poco a poco de la sociedad. El siglo XV nos deparará otro tipo de exclusión, esta vez la de los conversos.

Por último este camino que se había comenzado a percibir directamente, será el que se siga durante el periodo de los Reyes Católicos, textos como los siguientes nos lo comunican claramente.

Las crónicas durante el periodo de los Reyes Católicos

Las crónicas durante el periodo de Isabel y Fernando son muy numerosas y en cierta forma suelen dar una visión general de ese periodo, de la imagen que los soberanos deseaban transmitir. Hechos como las persecuciones de 1391, las rebeliones toledanas de 1449, el papel de la Inquisición, las predicaciones de Vicente Ferrer, etc son sistemáticamente evocados brevemente.

De todas ellas, quizás por ser la menos conocida, tiene especial interés la de Alonso de Santa Cruz, quien nació en Sevilla hacia 1505 y murió en Madrid en 1567; cosmógrafo de formación, entre otras obras compuso la Crónica de los RRCC¹³².

Nos ha interesado especialmente este trabajo por haberse realizado después de la muerte de los dichos monarcas, ya en el periodo de Carlos I, el emperador. Cuestiones como la creación de la Nueva Inquisición (Amrán 2014, 105), la expulsión de los judíos de Andalucía (Amrán 2014, 105) o la expulsión de los judíos de los reinos de Castilla y Aragón (Amrán 2014, 106) son recordados; con respecto a los conversos nos dice:

Como los Reyes Católicos tuvieron pacífica de la ciudad de Granada, lo primero que hicieron fue enviar mensajeros con sus cartas al papa Inocencio Octavo y a los cardenales, haciéndoles saber la victoria / que Dio nuestro Señor le avía dado a los moros. Y lo mesmo hicieron a todos los príncipes cristianos, y a todas las ciudades, villas mas principales de España, y a los otros sus reinos y señoríos... E como quiera que de mucha parte desto fuimos informados antes de agora, e conocíamos que el remdio verdadero de todos estos daños e inconvenientes está en apartar del todo la comunicación de los dichos judíos con los cristianos, echarlos de todos nuestros reinos, quisímonos contentar con mandarlos salir de

¹³¹ Quizás López de Ayala utilice una postura ambigua en su crónica, sin embargo nos gustaría recoger uno de sus poemas que no lo es tanto:

Allí vienen judíos que están aparejados
Para beber la sangre de los pobres cuitados;
Presentan sus escritos, que tienen concertados,
E prometen sus joyas e dones privados

(*Poesías del canciller Pedro López de Ayala*, editada por Kuersteiner, del volumen I, los versos 244 ss.).

¹³² Recordemos entre otros la *Crónica de los Reyes Católicos, Instrucciones para los descubridores, Crónica del emperador Carlos V*, entre otros trabajos.

todas las ciudades e villas e lugares de la Andalucía, donde parecía que avían hecho mayor daño, creyendo que aquello bastaría para que los de las otras ciudades, villas y lugares de nuestros reinos y señoríos cesasen de hacer y cometer lo susodicho. E como somos informados que aquello ni las justicias que se han hecho en algunos de los dichos judíos que se han hallado muy culpantes en los dichos crímenes y delitos contra nuestra santa Fe católica no basta para entero remedio, para obviar y remediar cómo cese tan gran orpobio y ofensa de la Fe y religión cristiana, e porque cada día se halla y parece que los judíos (crescen)en continuar su malo e dañado propósito adonde viven y conversan, e porque no aya lugar de más ofender a nuestra santa Fe católica, así en los que fasta (aquí) Dios ha querido guardar...

Vemos por tanto que la figura del judío es marginal, y el hecho de llamarlos “judíos convertidos” los excluye de la sociedad mayoritaria aunque fueron cristianos nuevos. Realmente encontramos muy interesante este apelativo como forma de marginalización de ambos grupos sociales.

Conclusiones

Este rápido recorrido por las crónicas, temática que ya hemos revisado en varias ocasiones desde diferentes perspectivas, nos hace percibir una situación cambiante y variable de la minoría judía.

Primero vemos una pequeña comunidad aislada e incluso despreciada, periodo en que el centro de gravedad de esta se encontraba en al-Andalus; sólo cuando se hace alusión al Israel bíblico dando una legitimidad a la existencia de los reyes castellanos se acepta su existencia.

En segundo lugar, la dicha minoría, su situación se afianza, en el momento que los soberanos consolidan y centralizan su propio poder, especialmente en Castilla.

Cuando la debilidad de la corona se pone de manifiesto a partir de finales del siglo XIII, pero sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIV, la minoría se verá rechazada y excluida. Desde entonces observamos en las crónicas un tratamiento diferente de los judíos, pues exponiéndose como razón el hecho de evitar todo contacto entre ella y sus conversos, se la excluye definitivamente; la realidad es que no hay ya, en esos tiempos, necesidad de los mismos, su papel socioeconómico poco a poco fue realizado por cristianos nuevos y viejos. Los conversos serían, sin embargo, también, rápidamente rechazados, apareciendo entonces la imagen de una sociedad “limpia, pura”, en donde sólo tuvieron cabida los cristianos viejos.

Obras citadas

Fuentes manuscritas e impresas

- Crónica de Alfonso X*, ed. Cayetano Rosell, *Biblioteca de Autores Españoles*, 1, 1953.
Crónica de Alfonso XI, ed. Cayetano Rosell, *Biblioteca de Autores Españoles*, 1, 1953.
Crónica de Enrique III, BNE, mss.13265.
Crónica de Fernando IV, ed. Cayetano Rosell, *Biblioteca de Autores Españoles*, 66, 1953.
Crónica de Sancho IV, ed. Cayetano Rosell, *Biblioteca de Autores Españoles*, 66, 1953.
Ordenamiento de leyes que d. Alfonso XI hizo en las Cortes de Alcalá de henares el año de mil trescientos y quarenta y ocho, ed. Jordan de Asso y del Río y Miguel de Manuel y Rodríguez. Madrid, 1774
Crónica de Pedro I, BNE, mss 13209.
Poesías del canciller Pedro López de Ayala, ed. Kuersteiner, Michigan: University Microfilms, 1985 (fotocopiada de la edición de Nueva York: The Hispanic Society of America) 1920
Zijrón Yehudá, ed. de D. Cassel. Berlín, 1846.

Estudios

- Amador de los Ríos, José. “Cómo y por qué se llamó a don Pedro el Cruel Pedro Gil”. *Boletín de la Academia de la Historia* 36 (1900) : 56-65.
 Amrán, Rica. *Autour de Pedro López de Ayala*. Paris: Indigo-Université de Picardie, 2009.
 ---. “Judíos y conversos en las crónicas de los Reyes de Castilla desde finales del siglo XIV hasta la Expulsión”. *Espacio, Tiempo y Forma*, 9(1996): 257-275.
 ---. *Judíos y conversos en las crónicas de los reyes de Castilla (siglos XIII al XVI)*. Madrid: Dykinson, 2014.
 ---. “La concepción del elemento judío en la Cronica Najerense”, *Estudios sefardíes dedicados a la memoria de Iacob M. Hassán (Z"l)*, ed. Elena Romero, con la colaboración de Aitor García Moreno. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Fundación San Millán de la Cogolla, 2011: 111-127.
 ---. “La comunidad judía castellana en el entorno periódico del *Libro de buen amor*”, en *Autour du Libro de buen amor*. Paris: Indigo- Université de Picardie, 2005: 97-116.
 ---. “Aproximación a la confrontación jurídico –económica entre María de Molina y las aljamas castellanazas a finales del siglo XV y principios del XVI”. *e-Spania, Revue électronique des Études Hispaniques Médiévales*: Université de Paris IV, 2006.
 Baer, Isaac. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Madrid: Altalena, 1981.
 ---. *Die Juden im christlichen Spanien*. Berlin: Akademie-Verlag 1929-1936.
 Cantera Burgos, Francisco. “La judería de Burgos”. *Sefarad* 12 (1953): 59-104.
 Caro Baroja, Julio. *Los judíos en la España moderna y contemporáneo*. Madrid: Istmo, 1986.
 Estow, Clara. *Pedro I el Cruel of Castile, 1350-1369*. Leiden: Brill, 1995.
 ---. *La legitimación de lo ilegítimo: López de Ayala y la historiografía medieval*. Madrid: Ediciones clásicas-Ediciones del Orto, 2006.
 Foronda, Francois. “La privanza, entre monarquía y nobleza”. *La monarquía como conflicto en la Corona castellano-leonesa (c.1230-1504)*, ed. de J.M. Nieto Soria. Madrid: Silex, 2006.
 González Salinero, Raúl. *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*. Roma, CSIC (Escuela de Historia y Arqueología en Roma), 2000.

- González Minguéz, Carlos. *Fernando IV, 1295-1312*. Palencia: Editorial Olmeda, 1995.
- León Tello, Pilar. *Judíos de Toledo*. Madrid: CSIC, 1979.
- Nethanyahu, Benzion. *Los orígenes de la Inquisición española*. Barcelona: Crítica, 1999.
- Silges, Juan B. *Las mujeres del rey Don Pedro I de Castilla*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra: 1910.
- Valdeón Barunque, Julio. *Los Trastámara. El triunfo de una dinastía bastarda*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 2001.
- . "Notas sobre las mercedes de Enrique II de Castilla". *Hispania* 28 (1968): 38-55.
- . *Pedro I el Cruel y Enrique de Trastámara*. Madrid: Santillana, 2002.
- Del Valle, Carlos. "La guerra civil entre Don Pedro el Cruel y Enrique II de Trastámara en obras hebreas contemporáneas". *I Congreso de Historia de Castilla La-Mancha* 4 (1988): 13-14.

**Tomismo en la historiografía dominica sobre el Nuevo Mundo.
La Crónica de fray Diego Durán (1537-1588)**

Igor Sosa Mayor
(Universidad de Valladolid)

El período 1250-1750 se caracteriza por un profundo proceso de globalización religiosa que afectará tanto al cristianismo en sus diversas ramas como en gran parte al islam, y del que se derivarán repercusiones para la configuración de nuevas minorías en ámbitos globales. En el caso más específico del cristianismo católico el proceso se intensificará en c. 1500-1650 cuando, de la mano de las órdenes religiosas católicas, se aborde la evangelización en ámbitos geográficos tan dispares como América, Asia y en menor medida África. Se trata de un proceso que interpela en múltiples dimensiones a los historiadores, por lo que los acercamientos historiográficos han sido variados.¹³³

Este proceso de expansión tendrá implicaciones para la configuración de minorías en nuevos contextos geográficos, toda vez que la propia expansión de las potencias europeas creará poblaciones a lo largo del globo con claras concomitancias con las minorías europeas: una posición sociopolítica endeble y quebradiza y unas prácticas religiosas ora heterodoxas, ora propias de otra religión. En efecto, si nos restringimos a la Monarquía hispánica a lo largo y ancho de su espacio global encontraremos nuevos grupos humanos caracterizables con este concepto amplio de ‘minoría’. Se trataría de grupos como las diversas poblaciones amerindias de la América colonial, la población china en Filipinas, la población musulmana en las plazas fuertes del norte de África, etc.

Surge de este modo un nuevo problema político, religioso e intelectual que afecta sobre todo a las poblaciones amerindias, desconocidas hasta ese momento en la tradición europea: ¿cómo conceptualizar ontológicamente a estos nuevos grupos (humanos, bárbaros...)? ¿Cómo integrarlos en las incipientes o ya consolidadas estructuras del Imperio? ¿Cómo predicarles el catolicismo? ¿Cómo bregar con los procesos de hibridación cultural? En este contexto el papel de las órdenes religiosas es crucial, pues disponen de unas características institucionales que las sitúan en la vanguardia de estos debates (personal en todos los recovecos del mundo, discursos teológicos ricos en conceptos, etc.). Por consiguiente, no extraña que las órdenes tengan una importante producción cultural tendente a integrar intelectualmente esos nuevos mundos en las conceptualizaciones propias. Es decir, hacerlos inteligibles para el pensamiento europeo.¹³⁴

México, un mundo en transformación (1550-1620)

En este contexto general hay que situar la *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme* del dominico fray Diego Durán (c.1537-c.1588). Abordaremos más abajo las características de la obra, pero delineemos antes brevemente en qué contexto se redacta, pues las evoluciones políticas, religiosas e intelectuales de su tiempo condicionan claramente sus páginas. Desde un punto de vista general, su vida se corresponde con el momento de paulatina creación de una sociedad colonial en el

¹³³ La bibliografía sobre el tema es hoy en día inmensa y no es posible referirla aquí. Una visión general actualizada se puede encontrar en Hsia. Hoy por hoy los caminos historiográficos han transitado en los últimos años la senda jesuita, para los que contamos con grandes estudios. Sirva como ejemplo de una visión general Clossey y de un caso concreto magistralmente analizado, Maldavsky. Otras órdenes religiosas cuentan con una bibliografía un tanto más anticuada. Sobre los dominicos, volveremos más abajo.

¹³⁴ Véase sobre los procesos de incorporación intelectual, Todorov y Gruzinski.

altiplano mexicano. Tres evoluciones sociopolíticas destacan: el fin de la conquista en toda la zona centro y sur de México; el desarrollo paulatino de una población autóctona (criollos, mestizos); y, finalmente, el asentamiento de unas estructuras eclesiástico-políticas que van a convertir el espacio centroamericano en un nuevo espacio colonial razonablemente integrado con la metrópoli (creación de la Audiencia, de la estructura virreinal, diversas leyes referentes al espacio americano, etc.).¹³⁵

Desde un punto de vista religioso la obra de Durán se pergeña entre 1560-80, un momento crucial del proceso evangelizador americano. Por un lado, al impulso inicial de la evangelización por parte de franciscanos, dominicos y agustinos se le une ahora la nueva pujante orden de la Compañía de Jesús. Asimismo, a partir de estas décadas la Iglesia ordinaria comenzará a crear estructuras estables (obispados, parroquias, etc.) impulsada por los tres importantes concilios provinciales (en 1555, 1565 y 1585). Por otro lado, y más relevante para nuestros propósitos, los rápidos éxitos evangelizadores iniciales están dando paso a un cierto desasosiego entre las autoridades religiosas. En aquellas décadas, una mirada atenta está descubriendo que bajo la aparente buena disposición de los indígenas a aceptar el cristianismo se esconde ora una actitud renuente, ora una clara actitud sincretista de integrar las creencias cristianas en las propias.¹³⁶

No es pues extraño que en este contexto el tema de la ‘conversión’ se convierta en un nudo gordiano teórico y práctico del mundo católico. El entorno internacional se estaba agudizando con una paz de Augsburgo que consolidaba la quiebra de la Cristiandad y asistía a la paulatina configuración de las nuevas confesiones reformadas. En el ámbito católico, la formulación de un catolicismo tridentino imponía clarificación doctrinal. Por si fuera poco, la rebelión de las Alpujarras ponía encima de la mesa el ‘problema morisco’. Su evangelización generará intensos debates que han de ser situados en una dimensión global, pues serán paralelos a los que se suscitarán en otros espacios geográficos como el americano.¹³⁷

También el contexto específico de la Orden de Predicadores, inmersa en diferentes procesos a medio y largo plazo, tiene relevancia para entender la obra de fray Durán. Tres son para nosotros relevantes.¹³⁸ Primeramente, desde finales del siglo XIV las exigencias de observancia están sacudiendo las prácticas religiosas y estructurales de la Orden dominica en diversos ámbitos geográficos.¹³⁹ El discurso de la observancia es exportado también a América con graves implicaciones para el quehacer de la Orden en el espacio americano.¹⁴⁰ El sector más pro-evangelización entre los indios logra su objetivo y la Orden se consolida en el espacio mexicano como orden misionera. Es ahí donde se producirá su mayor impulso evangelizador y donde hay que situar la figura de fray Diego Durán.

En segundo lugar, la globalización de la Orden suscitará un debate que será habitual en otras órdenes: el de su hibridación por medio de la incorporación de nativos extraeuropeos o incluso europeos nacidos fuera de Europa a la Orden. En efecto, y sin entrar en detalles, la consolidación de la sociedad colonial americana implicará la

¹³⁵ De nuevo, la bibliografía es interminable. Limitándonos a obras generales, véase las de Pérez Herrero y la de Chocano Mena.

¹³⁶ Una obra general un tanto anticuada metodológicamente pero todavía valiosa sigue siendo la de Borges.

¹³⁷ Véase entre otros muchos, Broggio.

¹³⁸ De nuevo restringiéndonos a las obras más generales, véase las de Pita Moreda, Medina, Fernández Rodríguez o Arroyo para el contexto americano. Una obra general reciente sobre la Orden es la de Giannini.

¹³⁹ El éxito de la observancia para el caso castellano parece fuera de toda duda, véase Beltrán de Heredia. Fenómenos similares con resultados ambiguos se dan en Italia o Francia. Véase por ejemplo Maillard.

¹⁴⁰ Los observantes eran menos partidarios de la evangelización entre los autóctonos. Los estudios nos muestran que en el seno de la Orden en la provincia mexicana se producen conflictos en torno a este asunto. Véase Ulloa, Pita Moreda y Medina.

aparición del ‘criollo’ como tipo sociopolítico. Pronto estas capas sociales entrarán en las órdenes religiosas, lo que provocará tensiones y reconfiguraciones diversas (Lavallé). Fray Diego Durán es en este sentido una especie de eslabón intermedio en este proceso. Aunque nacido en España, llega con pocos años a México, lo que tendrá una consecuencia crucial para su obra: aprende de forma casi nativa la lengua nahuatl, lo que le permitirá acceder directamente a informaciones etnográficas relevantes.

En tercer lugar, y lo más relevante para el resto de nuestro estudio, la Orden de Predicadores está viviendo desde finales del XV y sobre todo en la primera mitad del XVI una renovación intelectual de trascendentales implicaciones. Desde los inicios del siglo XVI se revitaliza el pensamiento teológico de la Orden por medio del retorno al tomismo más puro. Las implicaciones de aquella apuesta teológica han sido bien estudiadas y se resumen en el surgimiento de la llamada Escuela de Salamanca. En ese contexto hay que ver las figuras de Francisco de Vitoria y de Bartolomé de Las Casas, quienes imprimirán en los años 1525-50 su huella en los debates en torno a la posición del indio.¹⁴¹

La renovación tomista con su énfasis en cuestiones de derecho natural implicará una mirada diferente ante el fenómeno de los pueblos amerindios. La conquista americana impulsará toda esta renovación, desde la que se abordarán temas diversos: el origen de la población americana en el marco de la Biblia; la actuación de los españoles como instrumentos de la providencia o como codiciosos conquistadores; la legitimidad jurídica de la usurpación de tierras; la naturaleza ontológica del indio (su carácter de esclavos naturales o no) y un sinnúmero de cuestiones. Todo ello con las conceptualizaciones que ofrecía el cristianismo de la época, constituido por tres grandes herramientas intelectuales (la biblia y sus interpretaciones; el pensamiento aristotélico-tomista y la tradición grecolatina renacentista). La obra de fray Durán hay que situarla justamente en esta línea intelectual que con tanta fuerza marcará a la Orden de Predicadores durante el siglo XVI.¹⁴²

La obra de Durán: contextos, aristotelismo, racionalidad

Sobre el periplo vital de fray Diego Durán (c.1537-c.1588) se sabe más bien poco.¹⁴³ Se trata de un dominico americano de una segunda generación, pues entra en la Orden ya una vez en México. Crucial, como apuntábamos, es que es un ‘anfíbio cultural’, esto es, uno de los primeros dominicos que en tanto que criado en América se convierte en hablante nativo de nahuatl. Además, como buen dominico de esa segunda generación, se involucra en el proceso evangelizador en la zona de Oaxaca, donde probablemente pasaría prácticamente toda su vida. A la altura de c.1560 y durante más de veinte años recopila informaciones sobre los mexicas, su historia y sus prácticas religiosas. De esos materiales saldrá su obra, *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, que no se publicaría hasta el siglo XIX.¹⁴⁴

¹⁴¹ La bibliografía sobre el tema es inmensa, pero como obras generales sobre la escuela de Salamanca, véase las de Belda Plans y Pena González.

¹⁴² Como obras generales, véase Pagden, Bitterli y Dumont.

¹⁴³ Véase en general a García Martínez y el estudio introductorio en la edición de Rosa Camelo y José Rubén Romero. Nació en España, pero muy niño pasó a América. Profesó en el Convento Imperial de Santo Domingo de la ciudad de México en 1556. Se instaló como misionero en Oaxaca en 1561.

¹⁴⁴ El contenido histórico pasó sin embargo a integrar copiosamente la conocida *Historia natural y moral de las Indias* (1590) de José de Acosta en su libro VII. Citamos según la edición de José F. Ramírez de 1867, añadiendo siempre el capítulo para que pueda ser localizado en otras versiones. Además, en aquellos casos en los que sea conveniente adaptamos ligeramente la puntuación para hacer la lectura más ágil. Existe también la edición más moderna de Rosa Camelo y José R. Romero.

Como decimos, su obra se inserta en un contexto muy determinado de la globalización del catolicismo en la Edad Moderna: el debate en torno a la conversión ‘fingida’, a la pureza doctrinal y al sincretismo religioso. A partir de c.1560-80 la constatación entre muchos eclesiásticos, entre los que están Sahagún o más tarde el jesuita José de Acosta, es que la transmisión de la palabra del evangelio solo puede hacerse con unas ciertas garantías de éxito por medio de una comprensión cabal de lo que hoy llamaríamos ‘cultura’ de los amerindios. Solo así será posible erradicar supersticiones y herejías ocultas bajo la apariencia de adopción del cristianismo.

Es por ello que fray Durán recopila información de forma extensa sobre tres aspectos de las poblaciones mexicanas que cree relevantes para su finalidad: la historia, la religión y, muy vinculado a esta, su sistema de calendario. Produce así una obra extensa, compleja y densa, que abarca tres grandes partes: la *Crónica*, los *Ritos* y el *Calendario*.¹⁴⁵ La *Crónica* es la parte que aquí nos interesa. En ella Durán nos presenta un vívido fresco (aunque parcial) de la historia del México precolonial en los doscientos años anteriores a la llegada de los españoles. Su pluma ofrece una narración rica y matizada de la expansión y conversión en un potente imperio de los mexicas, sus estructuras políticas, sus complejas relaciones con los pueblos sometidos, aliados y enemigos, sus prácticas militares, sus creencias, etc.

Relevante a nuestros efectos, es que para construir su texto Durán teje al menos dos tradiciones intelectuales distintas. Primeramente, asegura que su labor es la de un mero traductor de un texto hoy perdido, probablemente una crónica del pueblo mexica desde su llegada al antiplano mexicano hasta su conquista por los españoles. Pero obviamente Durán al traducir, adapta. Y es esa adaptación la que aquí nos interesa, pues en ella el autor ofrece una visión de la historia del pueblo mexica pergeñada por medio de las conceptualizaciones que le ofrece el aristotelismo-tomismo renovado en su propia Orden. A los efectos de este trabajo, pretendemos iluminar cómo un autor post-lascasiano y post-vitoriano, completa la labor de sus hermanos de Orden proyectando las categorías del tomismo renovado a la historia pasada del pueblo mexica.

Durán no es un teórico (como podía ser Vitoria) ni tampoco está embarcado en defender una determinada tesis filosófico-teológica con implicaciones políticas (como era el caso de Las Casas). Su finalidad es otra: conocer los ritos religiosos de la población amerindia para olfatear posibles contaminaciones en el aprendizaje del cristianismo. Y para ello era necesario conocer la historia de esos pueblos. Durán ‘traduce’ esa historia y al hacerlo la situará en el marco mental que le proporcionaban los debates teológicos de su época. Su vida se sitúa de hecho en el marco de los debates sobre la conquista de América, la naturaleza ontológica del indio, etc. Ciertamente, Durán es muy joven cuando se produce la polémica en toda su intensidad, pero es evidente que durante sus años de madurez (años 1570-80) el tema seguía flotando en el ambiente sin haber sido del todo finiquitado. En este sentido, es necesario recordar lo que era la cuestión central del debate: ¿cuál era la naturaleza ontológica del indio? ¿Era hombre y en tanto que tal un ser dotado de razón? De aquí se derivaban profundas implicaciones políticas, jurídicas y religiosas.

A la altura de 1560 se estaba imponiendo entre las elites intelectuales la posición de los dominicos Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas. Su tesis –de forma muy simplificada– afirmaba que se trataba de seres humanos racionales, aunque en un cierto

¹⁴⁵ La obra de Durán se integra asimismo en la densa tradición que él contribuye a pergeñar de crónicas e historias americanas. Hablamos de autores que van desde el propio Colón al jesuita José de Acosta, pasando por Bernardino de Sahagún, Fernández de Oviedo, López de Gómara, el franciscano Motolinia, Bartolomé de las Casas, etc. Para una visión general de este tipo de literatura, véase Baudot, Solodkow, entre otros.

grado de barbarie consistente en su condición de no-cristianos.¹⁴⁶ Crucial en este debate era el concepto de racionalidad derivado del pensamiento aristotélico-tomista. El asunto no era baladí desde una perspectiva teológica. Siendo racionales, tenían todas las capacidades propias de los humanos, y especialmente algunas muy relevantes: su capacidad para tener *dominium* sobre sus tierras, su capacidad de tener repúblicas ‘ordenadas’ y su capacidad de recibir y entender el evangelio.

Siendo esto así, se planteaba una cuestión elemental: ¿qué criterios usar para deducir la racionalidad de estas poblaciones? Los autores deducían la racionalidad (o su ausencia) de una serie de características determinadas del comportamiento y las prácticas sociales que encontraban en esos pueblos. Aquellos autores, como Juan Ginés de Sepúlveda, poco partidarios de la racionalidad de los amerindios fijaban su atención en prácticas como el canibalismo, la idolatría, la sodomía, el incesto y otras en las que veían claros signos de falta de capacidad para acceder a la ley natural. Los autores de la línea iniciada por Vitoria y continuada vigorosamente por Las Casas apuntaban sin embargo a otra serie de características: su capacidad para constituir sociedades civiles ordenadas, practicar la piedad (evidentemente no cristiana), cuidar de los enfermos, rechazar la mentira, cumplir los acuerdos, etc.

El trasfondo general de los debates remitía a las conceptualizaciones aristotélicas tamizadas por el pensamiento cristiano.¹⁴⁷ Como es sabido, la *Política* de Aristóteles había supuesto un aldabonazo intelectual en el pensamiento plenomedieval al sacudir la concepción agustiniana –negativa– sobre la sociedad civil. El filósofo griego defendía una idea nuclear: los hombres son animales sociales. Por ello la vida en sociedad en la *polis*, la vida *política*, esto es, formar y gobernar ciudades, constituía el fin inherente de la propia vida humana. Por añadidura, para Aristóteles, es a través de esa participación en la vida comunitaria la que le permite al hombre alcanzar su fin último, la virtud (Aristóteles, III.9, 1280 a32–b35).

Frente al agustinismo que veía la actividad política (en la ciudad de los hombres) como producto del pecado inherente a la condición humana, una importante corriente dentro del cristianismo latino, la más aristotelizada, comenzará a considerar la actividad política en sí misma como un posible camino de perfeccionamiento moral. En el marco teórico aristotélico-tomista la existencia de una sociedad política articulada se convirtió en una prueba de la condición de hombres racionales de estas poblaciones.

En este contexto se inserta la *Crónica* de Durán. Sin teorizar sobre el asunto, Durán nos presenta un denso cúmulo de prácticas racionales en el comportamiento histórico de estos pueblos. Si bien desconocemos la formación concreta de fray Diego Durán, es poco probable que por su condición de dominico en el México colonial de la segunda mitad del XVI no conociera un debate cuyas implicaciones eran tan directas para el mundo en el que se movía. Todo indica que su posición intelectual es muy cercana a la vitoriana y la lacasiana: racionalidad indudable del indio, pero también consideración de bárbaros. Su obra está así transida constantemente por una actitud que podríamos denominar ambigua, entre admiración por los aztecas (su imperio, sus estructuras políticas, su grado de organización, etc.) y rechazo, sobre todo de las prácticas socioreligiosas que él además –no lo olvidemos– observa con su mirada de predicador evangélico.

Una primera lectura de la *Crónica* de fray Durán deja un claro resabio: estamos ante una obra altamente neutra en su estilo. El autor rara vez hace comentarios valorativos

¹⁴⁶ También la Iglesia oficial se había hecho eco de la racionalidad con la bula *Sublimis Deus* de Pablo III en 1537.

¹⁴⁷ Véase para una visión general Kretzmann/Stump. En general para el contexto, el clásico sigue siendo, Haskins. Un resumen general más actualizado en Luscombe/Evans.

sobre lo que describe. Es más, en muchas ocasiones, el lenguaje utilizado denota un universo semántico incluso positivo del mundo azteca representado.¹⁴⁸ La impresión general de una lectura de la obra de fray Durán es clara: estamos ante una sociedad racionalmente organizada, religiosamente compleja y en la que operan principios de derecho natural que el autor si bien no hace explícitos, presenta repetidamente de forma implícita.

Porque, como decimos, fray Durán no es un pensador teórico: en su obra no vamos a encontrar disquisiciones aristotélico-tomistas en torno a la naturaleza social del hombre, a las virtudes del gobierno político de la *res publica*, a la mejor forma del gobierno, etc. Su perspectiva es empírica, la de un cronista. Un cronista que, no obstante, como veremos, hará uso indirecto (más o menos reflexivo, es difícil de saber) de las categorías y conceptualizaciones que el discurso teológico-filosófico había puesto a su disposición. A lo largo de las páginas de la *Crónica* asistimos a un tratamiento empíricamente abrumador en torno a cuestiones centrales del discurso aristotélico-tomista: la forma de gobierno (monarquía, etc), el consejo en la acción política, las obligaciones de los gobernantes para con los gobernados, la protección de los pobres, la práctica del comercio, o la práctica de la guerra, entre otros asuntos.

La tradición del pensamiento político tardomedieval y del temprano Renacimiento estará en la base de las categorías y conceptos usados por el dominico Durán en su ‘traducción’ de la crónica original mexicana.¹⁴⁹ Entreverado de aristotelismo, tenemos toda la larga y densa tradición de los *specula regis*, los espejos para príncipes, en los que se destilarán las obligaciones políticas y morales de los gobernantes con las categorías cristianas, pero también aristotélicas. Autores como el propio Aristóteles, el dominico Tomás de Aquino, el también dominico Francisco de Vitoria, etc. construyen en sus obras la terminología que encontraremos en la obra de Durán.

Gobierno político, buen príncipe y consejo

El problema fundamental que se les suscitaba a los intelectuales europeos residía en cómo era posible que unos pueblos ayunos de la revelación de la palabra divina tuvieran acceso a los principios morales (y por tanto también políticos) para crear una *res publica* ordenada. Sin saber distinguir el bien del mal –se argumentaba– se tambaleaba indefectiblemente la propia posibilidad de crear estructuras políticas moralmente sostenibles. Los autores dominicos abogaron por una interpretación ‘pro-indios’, considerando que cualquier ser humano, incluso pagano, por el solo hecho de serlo era capaz de acceder a algún tipo de conocimiento de la ley natural (y, en definitiva, crear

¹⁴⁸ La ambivalencia se muestra en que existen caracterizaciones negativas de los amerindios. Sin ánimo exhaustivo, valga mencionar: obviamente el de los sacrificios humanos que aparecen con mucha frecuencia (por ejemplo, cap. XL); el canibalismo relacionado con ello (por ejemplo, cap. XXXIX); hambrunas como castigo divino “por sus abominaciones” (cap. XXX); relaciones con los vecinos basadas en el engaño (cap. VII), etc. Con todo, es necesario decir que este tipo de valoraciones o terminología negativa es muy inferior estadísticamente a la terminología neutra o incluso la positiva.

¹⁴⁹ Por lo demás, como es lógico, es frecuente que el autor dominico sitúe sus descripciones en el horizonte interpretativo de sus potenciales lectores, lo que en suma quiere decir o bien con el trasfondo de la sociedad de su tiempo o bien con el trasfondo de la Biblia. Los ejemplos de la Biblia son numerosos y han de ser además vistos en el intento de situar a los pueblos amerindios en el plan divino de la Creación. Referencias a aspectos de la Biblia los encontramos en cap. IX (sobre el arca), cap. XI (sobre Josué el Egipto), cap. XVI (Salomón y el templo), cap. XXX (la sequía como en tiempos de Elías), etc. Interesante a este respecto es que fray Durán frecuentemente en las comparaciones con Europa ora adopta una actitud neutra ora una actitud crítica con los europeos. Véase entre otros el cap. XI (títulos de nobleza en Castilla y nobleza azteca), cap. XVIII (cargos religiosos aztecas equiparados a beneficios eclesiásticos católicos), etc. En algunos casos la comparación recuerda los aspectos más brutales de los castellanos. En cap. XXI, pág. 184 el asesinato de mercaderes se equipara a lo que hacen los españoles. O, entre otros, la brutalidad de un saqueo se pone al mismo nivel que el *sacco di Roma* por parte de los españoles en el cap. XLI, pág. 332).

sociedades ordenadas). Fray Diego Durán se sitúa, como estamos aduciendo, en esta tradición, tal y como expresa con estas palabras: “y aunque sea verdad que en las cosas sobrenaturales y divinas les faltó la luz y conocimiento de Dios, en las cosas, empero, de pulicía y buen gobierno eccedieron a munchas naciones y les hicieron munchas ventajas” (cap. LIII, 416-7).

No es pues casualidad que, como hemos apuntado, Durán nos presente repetidamente la sociedad mexicana prehispánica como una sociedad altamente compleja: en las conceptualizaciones políticas europeas esa misma complejidad se podía tomar por sí misma como síntoma indirecto de la racionalidad de los habitantes americanos.¹⁵⁰ Fray Durán hace referencia a este hecho en repetidas ocasiones. Ejemplos nítidos son los muchos fragmentos en los que el dominico nos presenta la riqueza de las ceremonias y fiestas mexicas (cap. XX, cap. XXXXII, etc.); las descripciones de las riquezas atesoradas por los aztecas en su proceso expansivo (cap. XXV o cap. XLII); la exuberancia de profesiones existentes, producto de la división del trabajo y la especialización (cap. XLII); el complejo sistema militar de los aztecas (cap. XIV).

Pero, más allá de estas cuestiones generales, la *Crónica* de Durán nos presenta abigarradas descripciones en torno a la forma de gobierno, al consejo, al desarrollo de un príncipe ideal entre los mexicas, a las prácticas concretas de la guerra (sus causas, su organización, su materialización, sus consecuencias, etc.).

El debate en torno a la forma ideal de gobierno (monarquía, aristocracia, democracia) era un tema que la tradición tardomedieval tomará de Aristóteles. El modelo monárquico con elementos oligárquicos era el preferido por el filósofo griego. Autores como Tomás de Aquino y otros habían asumido en líneas generales esas posiciones, pero matizándolas a la luz de la Biblia, introduciendo elementos de una cierta participación popular.¹⁵¹ En este sentido, Aquino afirmaba que la buena constitución política, era aquella en la que se combinaba la monarquía, la aristocracia –porque son muchos los que participan en el ejercicio del poder– y la democracia, que es el poder del pueblo.

En la obra de Durán uno de los aspectos más profusamente descritos son los mecanismos de acceso al poder y de gobierno. Y, consciente o inconscientemente, Durán se inserta en esta tradición de pensamiento.¹⁵² En efecto, los mexicas son presentados como un sistema monárquico de carácter electivo, asunto que ocupa muchas páginas de la obra. El rey es elegido por un grupo de prebostes para recibir después la aclamación del pueblo.¹⁵³ Dado el carácter de crónica del texto, las referencias a elecciones regias son asaz frecuentes. Ya en los inicios del periplo mexicana, el jefe mexicana murió “no señalando a ninguno dellos por heredero, sino que la república elixiese dellos o de otros los que ellos quisiesen, para que los gobernara” (cap. VI, 52). Fray Durán subraya en repetidas ocasiones el carácter no hereditario de las jefaturas: “porque en su ley antigua mas eran elecciones, en todo género de señores, que no herencias ni sucesiones” (cap. LXIV, 498). Con todo, las elecciones a rey no estaban abiertas, sino que Durán dilucida a partir de los datos una serie de regularidades (solían ser hermanos, primos o sobrinos de los reyes difuntos), ponderando además las ventajas del sistema: “y así nunca les podía faltar rey

¹⁵⁰ La estructura política perfectamente organizada es descrita detalladamente en el cap. XLI (págs. 323-4). Este tipo de descripciones son también muy frecuentes en la literatura política de la época, normalmente referida a los romanos o las diversas ciudades-estado griegas. Véase como un ejemplo entre muchos Aquino en su *Tratado*, lib. IV, cap. XXVII.

¹⁵¹ Véase en general Sigmund.

¹⁵² Para reducir el volumen de texto, renunciamos a citar los pasajes en latín y usamos la versión castellana de la obra, publicada en 1625 por Alonso Ordoñez das Seyjas. Sobre cuestiones generales de la forma de gobierno, véase. *Tratado*, lib. I, caps. II-VI.

¹⁵³ La elección del príncipe la trata también Aquino en *Tratado*, lib. IV, cap. XX, aunque con una perspectiva diferente pues se debate en torno a los peligros y ventajas de escoger a un pobre o un rico.

de aquel linaje hasta el fin del mundo que lo usaran, porque si hoy elexian al hermano, otro día elexian al nieto y otro día al sobrino” (cap. LXIV, 498-9).¹⁵⁴

Por añadidura, y en clara correspondencia con la conceptualización del tomismo de su época, el pueblo adquiriría también un cierto protagonismo.¹⁵⁵ De hecho, las elecciones solían ser –según nuestro dominico– confirmadas por la población. Así, por ejemplo, cuando se elige al rey Vitziliuitl, se presenta a la población la elección y “oído por el pueblo, respondieron todos a una, chicos y grandes, hombres y mugeres, viejos y moços, que confirmauan la eleccion y que fuese muy en ñora buena” (cap. VII, 55). Las referencias, como decimos, son interminables: “el pueblo que presente estaua, oyendo la nueva eleccion la acetó y dio por muy buena” (cap. XXXII, 256), “fué eieto, de común consentimiento y lexítimamente por voto de los señores y por todo el pueblo” (cap. XXXVIII, 302-3), etc.

La figura de estos reyes mexicas (y de otros pueblos amerindios) ocupa buena parte de las páginas de la *Crónica* de Durán. Como apuntábamos más arriba, la tradición occidental del *specula regis* subyacía probablemente de forma inconsciente en la forma de presentar a los gobernantes mexicas por parte de fray Durán. La tradición va perfeccionando un modelo del príncipe ideal, en el que convergen las demandas cristianas y las antiguas conceptualizaciones clásicas, así como influencias orientales.¹⁵⁶ El rey ha de ser virtuoso, exigencia que era poliédrica, pues en ella se unían virtudes clásicas (valentía, esfuerzo, fortaleza, paciencia, talante, nobleza, etc.) con –sobre todo ya a partir del siglo XIII– virtudes de raigambre cristiana (cumplimiento de los diez mandamientos, virtudes teologales, etc.).

Junto a esta conceptualización más virtuosa, el tomismo desarrollará una terminología más concreta relacionada con los perfiles del buen gobierno. Tres fines había de perseguir el buen príncipe en su buen gobierno: vivir en paz, encaminar a los súbditos al bien obrar y procurar que hubiera lo suficiente para vivir físicamente bien.¹⁵⁷ Contra esto operaban –se añadía en este tipo de discurso– tres cosas que impedían que el bien público se consolidara. Primeramente, la naturaleza, pues aunque el bien del pueblo había de ser perseguido por tiempo ilimitado, los hombres son mortales, lo que provocaba disrupciones. En segundo lugar, la malicia emponzoñaba voluntades entre los propios miembros de la comunidad. Y finalmente los peligros provenientes de los enemigos. La obligación del rey, aducía Aquino, era pues conjurar esas dificultades. En primer lugar, había de regular de qué manera unos han de suceder a otros en los oficios. En segundo, para evitar las “malicias de las voluntades”, promulgando leyes, preceptos y penas contra la maldad y que movieran a las obras virtuosas. Finalmente, conjurando el tercer peligro –los enemigos– procurar que los súbditos estuvieran seguros de sus enemigos.

Fray Durán no redacta –insistimos– un tratado de teoría política mexicana, pero a lo largo de su texto va espigando cuáles eran los principios normativos básicos de la monarquía electiva azteca, principios normativos que guardan grandes semejanzas con los que la teoría política europea consideraba propias del rey virtuoso. Así, se van destilando una serie de obligaciones: la piedad con ancianos, viudas y huérfanos; no torcer la justicia; promulgar leyes para promover el bien común y la virtud; facilitar el comercio

¹⁵⁴ Las elecciones no se producen siempre de forma unánime. En ocasiones hay debates encendidos por ejemplo por la juventud extrema de uno de los candidatos. Véase. cap. XLI, 324-5.

¹⁵⁵ Para la idea de la comunidad política en el tomismo, Véase. Skinner 1978, II, 148-66.

¹⁵⁶ A partir sobre todo del siglo XII con el renacimiento humanista occidental nos hallamos ante un género que toma características propias occidentales con obras como los tratados de Juan de Salisbury, de Vicente de Beauvais, de Santo Tomás de Aquino, de su discípulo Egidio Romano, etc. Los medievalistas han dedicado grandes esfuerzos a este tema. Véase. el trabajo antiguo de Kruger, así como, entre otros, Rincón Nogales, Bizzarri/Rucquoi, etc.

¹⁵⁷ Véase. en general *Tratado*, lib. I, caps. XIII-XV.

por medio de una *pax mexicana*; obras públicas; procurar el aumento de la nación; asegurar el aumento del culto a los dioses, sobre todo con la construcción de templos; la defensa de la vida y la hacienda...

En la *Crónica* duraniana los discursos de los jefes tribales antes y después de elegir al rey son un momento narrativo clave para presentar estas exigencias morales al príncipe. En ellos se exponen de forma a veces muy explícita y detallada cuáles eran las características que la sociedad mexicana demandaba del ‘buen rey’. Un ejemplo puede ser el discurso de los jefes tribales tras la elección de Moctezuma II, donde se elige al nuevo rey y se le recuerda lo siguiente (añadimos una numeración de las obligaciones que se formulan para facilitar la lectura):

[1] acuérdate de los viejos y viejas que gastaron el tiempo de su mocedad en servicio de la república y agora vueltos los cabellos blancos, no pudiendo trabajar, mueren de hambre. [2] Ten cuenta con los pobres maceguals, que estos son las alas y plumas, pies y manos de las ciudades: mira no sean maltratados ni oprimidos ni perezca su justicia [...]. [3] Ten cuenta con honrar a los señores, questos son las fuerças contra Tlaxcalla, Mechuacan y Metztilan y todas las demás fronteras enemigas de los mexicanos, contra los quales as de estar siempre remendando tus armas, enderezando tus flechas y componiendo la espada. [4] Guárdate de la ociosidad, y mira que estés siempre velando para que verdaderamente parezcas señor: en todo as de entender, de todo te as de doler y compadecer y por todo as de dar gracias al Señor de lo criado [...] [5] No te inquietes ni turbes. Ve poco a poco tentando, que la esperiencia te enseñará lo que as de hacer y cómo te as de gouernar, pues as de ser pobre con los pobres y llorar con los afligidos, y poderoso con los poderosos, y abstero [=austero, estricto] con los malos y pecadores [...]. (cap. LII, 415)

El listado de obligaciones era –aunque con algunos términos propios de las *res publicas* amerindias– casi el mismo que se podría encontrar en las obras destinadas a los príncipes europeos tardomedievales y renacentistas: cuidado de los viejos y enfermos, cuidar las fronteras defendiendo las haciendas, hacer cumplir la justicia, mostrarse justo en su comportamiento, condenar a los malvados, no estar ocioso, etc.

Si había un elemento en la construcción político-moral del príncipe ideal que destacaba era el del rey y su relación con las leyes y la justicia. Más concretamente, el rey como regidor, como impartidor de justicia y como legislador. La justicia era de hecho uno de los pilares del gobierno entendido en términos cristianos. Aquino recordaba que los tres elementos propios del rey eran: regir, juzgar y legislar. De ellos, dos –juzgar y legislar– tenían que ver con la justicia. También los príncipes aztecas se veían, según el relato de Durán, en la tesitura de definir buena parte de su actuación en función de la justicia, lo que se condensaba en la obra de fray Durán en una multitud de detalles. La primera, y como vemos en la cita anterior, de forma un poco críptica (en el punto 2 sobre los ‘maceguals’), era permitir que la justicia cumpliera su papel, no permitiendo que nada ‘doblara la vara de la justicia’, como decía la terminología de la época.

La segunda tarea fundamental a la hora de hacer brillar la justicia era la de aprobar leyes justas. En este marco entraba la obligación del rey en su condición de legislador. La *Crónica* de fray Diego Durán es, en puridad, una descripción detallada de una república ordenada con buenas leyes. Afirmaba el dominico sobre los mexicas: “¿en qué tierra del mundo hubo tantas ordenanças de republica ni leyes tan justas ni tan bien ordenadas como los indios tuvieron en esta tierra, ni donde fueron reyes tan temidos ni tan obedecidos ni sus leyes y mandatos tan guardados como en esta tierra?”

En este sentido, afirma Durán que “la corte real de México estaua en pulicía, orden y concierto, y se vivia con gran crianza y temor y con gran cuidado de que no uviere males ni desorden”. Con todo, “quiso y fué la voluntad del rey que uviere ordenanças y leyes y premáticas particulares”, por medio de las cuales “los demás reyes se rigiesen y gouernasen, dexando ordenado lo que en adelante se auia de guardar, las condiciones y maneras de vivir que cada uno en su estado auia de guardar y cumplir”. En resumidas palabras, “ordenando su república quanto mejor fué posible, conforme a sus antiguas costumbres” (cap. XXVI, 214). La cita, que en modo alguno es la única de esta guisa, refleja con nitidez cómo Durán nos presenta una república ordenada, pues las leyes emanadas de la voluntad real se destinan a regular “la onra, el respeto, el temor, la reuerencia que se auia de tener.”

En otro orden de cosas, la larga cita anterior en su punto 1 nos pone sobre la pista de una de las exigencias más comunes a los reyes mexicas (y europeos): el cuidado de los viejos, a los que se añadían normalmente también los enfermos, los huérfanos y los desvalidos en general, solía aparecer entre los puntos centrales que se demandaban de los gobernantes aztecas (al menos en la versión de Durán).¹⁵⁸ El origen bíblico y teológico de esta demanda tenía realmente vastas ramificaciones en la tradición religiosa cristiana. En general a lo largo de la Edad Media se había ido construyendo la idea del príncipe como vicario de Dios de lo que se derivaban una serie de obligaciones, entre ellas esta. Lo decía Aquino con claridad cuando afirmaban que los príncipes “no deven faltar a los necessitados en las cosas necessarias, sino antes socorrerlos, porque para esto tienen las veces de dios en la tierra los reyes y principes” (*Tratado*, lib. II, cap. XV, fol. 38v).

Otros aspectos de las obligaciones principescas hacen también acto de presencia en la larga cita: el mantenimiento de las fronteras (punto 3) o al menos la protección frente a los peligros exteriores era según Tomás de Aquino uno de los asuntos más relevantes de la *res publica*. No extraña que fray Durán sitúe también esta obligación entre las principales del príncipe azteca (“todas las demás fronteras enemigas de los mexicanos, contra los quales as de estar siempre remendando tus armas, enderezando tus flechas y componiendo la espada”). Aquino no se extendía mucho sobre este asunto, pero en el marco de los tres puntos en los que explicaba los ‘fines medios’ necesarios para el buen gobierno, afirmaba que “deve el Rey tener cuydado de que sus subditos esten seguros de sus enemigos, porque de nada aprovecha evitar los peligros interiores, si no se puede defender de los exteriores” (*Tratado*, lib. I, caps. XV, fol. 21r).

Con todo, no todas las obligaciones del rey azteca aparecen consignadas en la (larga) cita arriba mencionada. A este respecto, el buen gobierno de la *res publica* por parte del rey se manifestaba asimismo en lo que hoy podríamos llamar ‘obras públicas’, asunto que hace frecuente acto de presencia en la narración de fray Durán. La finalidad argumentativa de nuestro dominico es clara: destacar las capacidades políticas (de buena ‘policía’) de los mexicas y sus gobernantes para pergeñar una *res publica* ordenada, que atiende al bienestar de sus habitantes. En este sentido, la *Crónica* remite repetidamente a diversas obras públicas relevantes, desde los mecanismos para embridar el agua en una zona pantanosa como la de Tenochtlacán hasta el cuidado de los caminos para el comercio.

El tema hidrológico ocupará buena parte de los desvelos de los aztecas. Los problemas causados tanto por inundaciones como por sequías eran mayúsculos. La construcción de una acequia para llevar agua hasta Tenochtlacán es por ejemplo una de las obras públicas más relevantes impulsadas por los monarcas mexicas, como se narra en el cap. VIII. En otros casos, una terrible sequía de tres años obliga a los monarcas a activar medidas políticas paliativas. El cap. XXX se refiere por ejemplo con detalle todo

¹⁵⁸ Véase por ejemplo el cap. VII, cap. XXXIX, etc.

el sistema organizado por los reyes mexicas para esta emergencia. Entre las medidas aprobadas estaba la recolección de comida para repartir: “el rey puso regidores y repartidores deste pan, los quales recogían la gente pobre de todos los barrios, viejos y moços, chicos y grandes, y repartialles el pan conforme a la necesidad de cada uno y a los niños aquel atole ‘cocción de maíz’, dándoles a cada uno una escudilla grande dello” (cap. XXX, 246-7).

Los problemas del agua no son empero los únicos temas de infraestructuras relevantes en la obra. Entre los aspectos que se destacan repetidamente en la *Crónica* en el ascenso de los mexicas a su condición de imperio, se halla su apuesta por hacer unos caminos seguros para los comerciantes. Como en los otros temas, en la obra de fray Durán se entremezclan probablemente las descripciones originales de la obra original con los planteamientos que había asimilado de su formación escolástica. En efecto, a la necesidad de mantener unos caminos libres y seguros para todos Aquino le dedicaba todo un capítulo en su *Tratado* (lib. II, cap. XII). La importancia de los caminos era para el dominico doble. Por un lado, abogaba por la libertad de los caminos, argumentando que son comunes a todos “por un cierto derecho natural y por las leyes de las gentes”. Por otro lado, a este argumento se le añadía otro de tipo más pragmático. Estimaba el dominico que “la seguridad de los caminos para el gobierno del Reyno es muy provechosa a los Reyes, porque por esto acuden mas los mercaderes con sus mercancías, con lo qual vienen a aumentarse las riquezas del Reyno” (*Tratado*, lib. II, cap. XII, fol. 35v).

Las palabras de Aquino encuentran correspondencia en la obra de Durán, pues la libertad de los caminos así como una cierta libertad de comercio son puntos recurrentes de la política desarrollada por los mexicas (en la descripción duraniana). En efecto, de forma implícita, uno de los aspectos fundamentales de la construcción de la *pax mexicana* es la creación de un espacio de comercio entre los diversos pueblos asentados en el antiplano mexicano. Fray Diego Durán aporta multitud de ejemplos de cómo las autoridades mexicas usan su poder para imponer un comercio fluido entre las entidades políticas que están bajo su radio de influencia.

Ya veíamos en la larga cita anterior que se advertía al buen rey de “que as de tener cuenta y saber si los caminos están limpios”. Ya en los capítulos iniciales Durán aborda esta cuestión afirmando que

[los mexicas] tenían juntamente con esto muy ganadas las voluntades a los tezcucanos y a todas las demás gentes que podían, tratando muy bien [a] los forasteros y caminantes y los tratantes que los convidauan a acudir a sus mercaderías, a los mercados de la ciudad, que es lo que más enriquece las ciudades. (cap. VII, 60)

Esa política los mexicas la imponen también a sus aliados. En cierta ocasión advierten a uno de ellos que procurara “que los pasajeros de todas las provincias, así extranjeros como naturales, ninguno sea maltratado, ni robado, ni agraviado en cosa ninguna, sino que en todos vuestros distritos tengáis particular cuenta con amparar [a] los mercaderes [...] porque estos son los que enriquecen y ennoblecen la tierra y dan de comer a los pobres y pueblos” (cap. XVIII, 163-4). Necesario para ello era también la construcción de infraestructuras. De ahí la voluntad de crear calzadas que facilitarían los movimientos comerciales. Tras la guerra ganada contra los xuchimilcanos, los aztecas ordenaron que “sin mas tardar, mandasen a todos los de la ciudad hiciesen una calçada de tres braças en ancho desde su pueblo hasta la ciudad de México, de piedra y tierra”, cegando el agua, construyendo puentes, etc. (cap. XII, 112)

El pensamiento aristotélico-tomista subyace claramente a esta dimensión de la importancia del comercio que tanto destaca fray Durán. En efecto, siendo el hombre un animal social era propio de su racionalidad agruparse en sociedad para así poder vivir virtuosamente. Para tal fin era necesaria la ‘conversación’, es decir, el intercambio entre hombres, lo que podía producirse a través del lenguaje, pero también a través del comercio. El comercio, para el que los caminos eran indispensables, era así un modo de mostrar la racionalidad de las poblaciones amerindias. Como veremos más abajo, el control del comercio, los caminos y los mercaderes ocupará un lugar central en los procesos bélicos en los que se ven envueltos los mexicas.

En este contexto de comercio hay que situar asimismo la relación entre los mexicas y el sistema urbano que pergeñan en el altiplano mexicano. De nuevo, el trasfondo aristotélico-tomista de esta dimensión es obvio: en la obra de Aquino el tema de la creación de ciudades y su importancia ocupaba largas páginas¹⁵⁹. La idea central era nítida: las ciudades eran necesarias para una república bien ordenada. El núcleo duro de la argumentación de Aquino remitía a la propia concepción aristotélica del hombre como ser social. Siguiendo a Aristóteles consideraba que la comunidad de una ciudad era necesaria por las limitaciones de la vida humana.

Sin halaracas teóricas, Durán también sitúa el alto grado de urbanización de los mexicas en el centro de muchas de sus descripciones. El mundo que describe el dominico es un mundo eminentemente urbano. Ya en los primeros capítulos Durán destaca lo siguiente: “hacían sus hechos tan bien, que enchian su ciudad de gente de los comarcanos y atrayan [=atraían] las naciones, hinchando su ciudad, avecindándolos en ella y emparentándose por via de casamientos, todo lo mas que podían, todo ordenado al multiplico [sic] de su ciudad” (cap. VII, p60). En diversas zonas del altiplano fray Durán afirma que el rey se esmeró en “hacer edificar la ciudad y ponella en orden de casas y acequias, calles y otras cosas necesarias al buen concierto de la república” (cap. VI, 52). Repoblar ciudades destruidas se convierte asimismo en uno de las preocupaciones de los mexicas (Véase entre otros el cap. XXIX).

Otro de los asuntos centrales destilados por Aquino en su conceptualización del ‘buen príncipe’ atañía al cuidado del culto divino (*Tratado*, lib. II, cap. XVI). Autores como Las Casas habían abogado de forma vehemente a favor de la religiosidad de los indígenas como una prueba de su racionalidad y de su potencialidad como cristianos. Al igual que con otros temas, también en este Fray Diego Durán proyecta estas reflexiones hacia el pasado, mostrando en su *Crónica* el alto grado de implicación religiosa de los gobernantes mexicas. Los ejemplos son innumerables, pues de hecho buena parte de la obra tiene que ver con las actividades religiosas de los aztecas (ceremonias, templos, dioses, etc.).¹⁶⁰

La tradición político-teológica ayudaba a la identificación que Durán establecía entre príncipe y cuidado del culto divino. Aquino le dedicaba a este tema diversas consideraciones. La idea central se sustanciaba en que el culto divino era aquella de las obligaciones a la que “deben atender los reyes con todas sus fuerças y solicitud como a su devido fin” (*Tratado*, lib. II, cap. XVI, fol. 39v). Las referencias eran profundas, pues se remitía al rey Salomón como modelo de temer a Dios y guardar sus mandamientos (Ecl. 12). La obligación del rey se derivaba básicamente de su condición de señor y de rey, pues “ninguna potestad hay que no venga de Dios” (siguiendo a Rom. 13), por lo que “toda la potencia de su dominio depende de Dios.” (fol. 40r-v)

¹⁵⁹*Tratado*, lib. IV, caps. II-IV. También en lib. I, cap. XIII encontramos referencias a la obligación del príncipe de fundar sus ciudades en lugares saludables, fértiles, etc.

¹⁶⁰ Como queda dicho, los otros dos tomos dedicados a las *Ceremonias* y al *Calendario* son obras dedicadas a los aspectos religiosos.

La religiosidad de los aztecas es destacada constantemente, así como el uso político que hacen de ella ocupa el lugar central de buena parte de las descripciones de fray Diego Durán. Los motivos que Durán aborda son múltiples: el grado de piedad de los príncipes y los aztecas en general, su estrecha relación con los templos, la complejidad de sus ceremonias religiosas, e incluso la paulatina divinización de los príncipes mexicas a medida que se consolida su posición.¹⁶¹

En este sentido, en repetidas ocasiones en la obra se afirman de los reyes aztecas cosas como que “deja memoria de justísimo y piadosísimo rey” (cap. XXXI, 253; cap. IX, 70; cap. XXX, 245, etc.). Crucial en la representación piadosa de los reyes aztecas son dos cualidades. Primeramente, la práctica de la misericordia con los enemigos, algo sobre lo que volveremos más abajo. En segundo lugar, la construcción y el cuidado de los templos son competencia relevante de la función regia en la práctica política que Durán nos presenta del mundo mexicano.

Esta segunda dimensión es traída frecuentemente a colación en las páginas duranianas. Por ejemplo, el rey de Tezcuco convocaba a “todos los principales y señores, regidores y prepósitos” para que “mandasen todo estuviese a punto y todos los templos muy aderezados, encalados y pintados y todo renovado, así los templos principales como los medianos y ermitas de los barrios, colegios y escuelas y recogimientos” (cap. XLIV, 355-6). En un momento cercano ya a la venida de los españoles, Moctezuma II decidió hacer un templo pues le pareció “que faltaba un templo que fuese conmemoración de todos los ydolos que en esta tierra adoraban, y movido con celo de religión mandó que se edificase, el qual se edificó” (cap. LVII, 456, cursiva nuestra).

En otro orden de cosas, el rey en tanto que ‘buen príncipe’ no es el único agente responsable del buen gobierno de la república. Un concepto medular del debate teórico político de la época es abordado profusamente en la obra de fray Durán: el consejo. Como han mostrado los estudiosos, el tema del consejo político lo transitan con mayor o menor relevancia prácticamente todos los autores del período tardomedieval.¹⁶² El buen príncipe, se decía en estas obras, debía tomar consejo regularmente de diferentes personas en los asuntos de gobierno, si bien se discrepaba si tenía la obligación moral de seguirlo.

Esta exigencia hundía sus raíces en determinadas posiciones filosóficas que concebían racionalidad en la toma de decisiones como un componente central de la acción política. Los orígenes eran variados, pero descollaban el concepto tanto bíblico como platónico de la *sabiduría* en tanto que excelencia moral. Aristóteles, como no podía ser de otra forma, había contribuido también a estas concepciones. Su concepto de la *phronesis* (‘sabiduría práctica’) era al mismo tiempo una habilidad y una virtud. Consideraba el filósofo griego que los mejores, los *aristoi*, eran aquellos más virtudes morales e intelectuales, destinados pues a esa labor.

Como es habitual, fray Diego Durán no entra en disquisiciones teóricas sobre el asunto, pero su obra está llena de ejemplos en los que los gobernantes, tanto mexicas como de las otras tribus, reciben consejo por parte de nobles, consejeros, etc. Las más diversas situaciones son apropiadas para ello. Ya hemos hablado antes de los discursos pre- y post-elección de los reyes en los que otros jefes de tribus planteaban el marco moral general del ‘buen rey’. Las situaciones de consejo eran sin embargo mucho más variadas: la posibilidad de iniciar hostilidades contra otra tribu (cap. XXIX), la petición de los mexicas a otras tribus de que les auxilien en sus campañas (cap. VIII), decisiones estratégicas concretas durante una campaña militar (cap. LVI), la firma o el rechazo de treguas durante conflictos bélicos (cap. XV), etc.

¹⁶¹ Durán no llega como Las Casas a intentar justificar racionalmente los sacrificios humanos como forma muy alta de religiosidad.

¹⁶² Véase por ejemplo Black; Dunbanin, 501-4; Quillet, etc.

Durán nos presenta de hecho un gobierno colegiado y sobre todo deliberativo entre los mexicas, un gobierno basado en la fuerza de la razón y de la argumentación. Expresiones como “mandó el Rey hacer junta y consejo sobre lo que se deuia hacer” (cap. IX) o “el rey tomó parecer con los grandes de lo que auia de hacer” (cap. XII, 108) son en efecto muy repetidas en el texto. La mayor parte de las decisiones políticas son tomadas por medio del cabildo de los grandes. Sirva un ejemplo entre muchos:

el rey [...] hizo su junta y consejo con intención de relevar y quitar el tributo y pensión a los mexicanos [...] Y proponiendo el negocio a sus principales, rogóles condesçendiesen con su determinación y deseo [...] Los señores y grandes de Azcaputzalco, no mostrando muy buen rostro a lo que su rey les pedía, por no desabrillo, condesçendieron que, ya que no todo, les fuese quitada mucha parte del tributo. (cap. X, 138)

En este sentido, en multitud de ocasiones el rey es presentado como sujeto a las decisiones tomadas en su consejo (un asunto sobre el que había debates en la doctrina tardomedieval). Un caso es cuando los mexicas solicitan al rey de Azcaputzalco que les permita hacer unas acequias para llevar el agua a sus tierras. El rey escuchó su embajada y “les dixo que él hablaría a los de su consejo y que visto lo que en el caso les pareciese, les respondería” (cap. VIII, 63). No es un ejemplo aislado. En otra de las escenas, encontramos que “Montecuma aprobó el consejo y dixo: perdonadme, señores, que yo aunque soy rey no acertaré en todo: para eso tengo vuestro favor, para que me auiseis de lo que a la autoridad desta ciudad y nuestra conviniere” (cap. XVI). De hecho, fray Durán no presenta los consejos como meras aprobaciones de las ideas del monarca de turno, sino a menudo como complejos intercambios de opiniones entre los reyes y sus consejeros (cap. IX, 87-8).

Guerras: normas, prácticas y moralidad

Otro de los grandes debates teológicos de su época entra a formar parte indirecta de la obra de nuestro dominico: la guerra y sus condiciones morales. La *Crónica* de fray Durán se lee en parte como una rica crónica militar, consecuencia probable de su origen en una crónica legitimadora de la construcción del imperio mexica, en la que se narrarían con detalle sus avances militares por el altiplano mexicano. La *Crónica* se presenta así plagada de descripciones de las campañas militares de los mexicas con detalles abundantes en torno a las causas de esos conflictos, de su gestación, a las alianzas regionales, a su desarrollo, a las técnicas militares, a sus consecuencias, a los acuerdos de paz, etc.

En lo que aquí nos atañe, es menester destacar que fray Durán, quizá de nuevo inconscientemente, sitúa las prácticas bélicas de los mexicas en unos parámetros que remiten a algunos de los debates teológico-jurídicos que habían ido cuajando desde la plena Edad Media en torno a la licitud de la guerra. El tema ha sido tratado abundantemente en la literatura, por lo que sabemos de forma bastante precisa cuáles eran los puntos que suscitaban discusión.¹⁶³

En términos generales, la licitud de la guerra para los cristianos podía estar en entredicho a la vista de diversas citas del Nuevo Testamento. Pero, desde Agustín de

¹⁶³ Véase en general Brunstetter/O’Driscoll. Aquino escribió realmente brevemente sobre el asunto. Sus reflexiones las retomará el cardenal Cayetano, uno de los renovadores del tomismo, ampliándolas e insuflando el pensamiento tomista a los pensadores del Quinientos. Francisco de Vitoria será uno de los más relevantes en este campo con sus *Relecciones* (ver bibliografía).

Hipona la respuesta afirmativa en torno a su licitud –esto es, el cristiano estaba moralmente legitimado para hacer la guerra– se había impuesto de forma más o menos contundente siempre que esa guerra fuera ‘justa’. El debate se trasladaba así a otro tipo de cuestiones: en qué condiciones era una guerra clasificable como justa (quién podía declararla, en qué circunstancias, por qué motivos...). Por añadidura, a partir de Francisco de Vitoria, el debate no versará únicamente en torno al *ius ad bellum*, sino también en torno al *ius in bello*. En otras palabras: los debates abordarán también el comportamiento en la guerra y tras la guerra con los vencidos, y no sólo la licitud de la guerra en sí.

De nuevo, fray Durán no es un teólogo implicado en un debate abstracto en torno a estas cuestiones. La ingente cantidad de referencias a las guerras mexicanas en su obra nos muestra un panorama en el que las prácticas bélicas han de ser calificadas de ambiguas. Si, por un lado, las descripciones presentan a unos pueblos sujetos a una serie de normas racionales en su quehacer bélico, por otro, hay casos (aunque no tantos) de clara brutalidad por parte de los mexicas (caps. IX-XII-XXVIII).

Como apuntábamos, el asunto central en los debates teológicos giraba en torno a cuál podía ser la causa de una guerra justa. Fray Francisco de Vitoria abordaba la cuestión en su *Relectiones* constatando que ni la existencia de otra religión, ni el ensanchamiento del imperio ni la gloria del príncipe eran condiciones suficientes para una guerra justa (Vitoria, 117-9). La única causa aceptable era recibir injuria (*iniuria*) del enemigo.¹⁶⁴

Una vez establecidas las condiciones de la guerra justa, era menester dilucidar qué actos estaban permitidos en la guerra. El debate era en la pluma de autores como Vitoria denso y se sustanciaba en cuestiones como por ejemplo si era lícito recuperar todas las cosas perdidas (o bien su valor), si era lícito resarcirse de los gastos de la guerra y de todos los daños recibidos del enemigo a expensas de sus bienes, si lo era destruir fortalezas y levantar defensas en sus tierras o, entre otros, si lo era vengar la injuria recibida castigando a los enemigos. En otras palabras: ¿cuáles eran los límites morales en y tras la guerra?

En cuanto al inicio de las hostilidades, la *Crónica* nos presenta una considerable panoplia de causas que impelían a los mexicas a la guerra con sus vecinos. Algunas de ellas estaban a todas luces alejadas de los requisitos que el escolasticismo cristiano exigía para la guerra justa.¹⁶⁵ Pero en muchos otros casos, comportamientos que podríamos englobar bajo el término vitoriano de *iniuria* eran el desencadenante del conflicto. Los motivos eran diversos. Los insultos (‘gente cobarde’, ‘mujeril’, ‘salteadores’, ‘usurpadores de tierras’, ‘tiranos’, ‘robadores públicos’, etc.) se cuentan entre los típicos motivos (como por ejemplo en cap. IX, 82, cap. L, 398-9, etc.). A veces era el impago de los tributos estipulados, comportamiento que entraba de lleno en la categoría de incumplimiento de acuerdos, lo que contravenía el principio del *pacta sunt servanda* (cap. XXIII, 200). En otras ocasiones se trataba de muchachos que acosaban y abusaban de unas chicas mexicas, o de la destrucción de acequias (ambos casos en cap. XXXII, 256), etc.

¹⁶⁴ De lo que no quedaba en cualquier caso la menor duda era de la licitud moral de las guerras defensivas, es decir, aquellas en las que la república resultaba atacada sin razón ninguna. Con su visión muy pro-azteca (claramente inducida por su fuente original) Durán afirma que “una cosa tuvieron buena, que en todas las guerras que en esta tierra uvo, nunca jamas los mexicanos provocaron a nadie y ellos siempre fueron provocados y encitados a ella” (cap. IX, 79).

¹⁶⁵ Por ejemplo, algunos de los capítulos giran parcialmente en torno a la construcción del gran templo mexica. Desde un punto de vista político se trataba de un mecanismo de sumisión de los diversos pueblos vecinos a los mexicas, pues aquellos habían de suministrar materiales para la construcción, así como vidas humanas. Diversos capítulos muestran cómo el rey y sus consejeros decidían el inicio de hostilidades como forma de conseguir seres humanos para el sacrificio. Véase entre muchos el cap. XXVIII.

A este respecto, uno de los mecanismos más frecuentes para el inicio de hostilidades, según refiere Durán, era la veda de caminos para impedir el comercio y, llevado a sus últimos extremos, el asesinato de mercaderes, incumpliendo por tanto un principio elemental del *ius gentium*.¹⁶⁶ Más arriba hicimos mención del comercio y su importancia en la consideración de repúblicas bien ordenadas. En este caso, el boicot del comercio se presenta como el envés de este fenómeno. Un boicot que se convierte en motivo de *iniuria* suficiente para el inicio de hostilidades. Un ejemplo entre muchos se halla en los inicios del conflicto con los tepanecas: “y juntamente mandó se tomasen los caminos y que no dejasen pasar a ningún mexicano, hombre ni muger, ni a comprar ni vender, ni a otro trato ni contrato ninguno” (cap. X, 83). O en el caso de la guerra contra los xuchilmilcos y otros pueblos (cap. XII, 107, cap. LXV, 499, etc.)

Matanzas, robos, humillaciones, etc. son algunos de los fenómenos que repetidamente hacen acto de presencia en la pluma de fray Durán para justificar la guerra de los mexicas. Una guerra que no es por tanto –siguiendo la doctrina elaborada por el aristotelismo-tomismo– meramente barbarismo sediento de sangre, sino respuesta moralmente aceptable a agresiones, o en términos teológicos, a *iniuriae*, esto es, desequilibrios o pecados contra la *iustitia*. Es más, en algunas ocasiones encontramos casos en los que a pesar de la insistencia en entrar en guerra, los reyes mexicas deciden no embarcarse en tamaña empresa, justamente por la falta de *iniuriae* contra los mexicas: el rey afirmó que no quería continuar la guerra, “*porque aquellas gentes no le avian agraviado en nada ni hecho cosa en su deservicio.*” (cap. LI, 401, cursiva nuestra)

El fin primordial de la guerra era pues, según los escolásticos, combatir una afrenta o injuria y conseguir posteriormente la paz. Pero el comportamiento *durante* la guerra y *tras* su finalización ocupaba también las plumas de los teólogos de la nueva escuela salmantina fundada por Vitoria (el *ius in bello* ya mencionado). Los interrogantes que se suscitaban en el plano teórico eran diversos y afectaban a cuestiones como si era lícito matar a los culpables, si era justo hacerse con un botín, si era justo saquear las tierras y las ciudades de los vencidos o si se podía ponerles tributos.

Veamos al menos dos de estos aspectos: el saqueo y la muerte de los enemigos (también de los inocentes). La pregunta en torno a la licitud del saqueo recibía puntual atención por parte del discurso teológico del Quinientos. El asunto se planteaba de forma un poco más amplia, pues abarcaba asimismo cuestiones como las cesiones territoriales, la ocupación de las fortalezas, etc. Autores como Vitoria consideraban el saqueo lícito si era necesario para el buen curso de la guerra y su finalización, aterrar a los enemigos o levantar el espíritu de la tropa. Pero el saqueo por sí mismo no era moralmente aceptable, consideraba el autor dominico.

Vinculado al tema del saqueo, se planteaba la cuestión de los botines de guerra, asunto que Vitoria debate *in extenso* (Vitoria, 23-30). Una derivada de esto atañía a la ocupación de campos, fortalezas, ciudades y similares. Establecía el autor dominico determinadas condiciones que hacían válido y legítimo este comportamiento, pero la más importante general era que se trataba de algo lícito moralmente siempre que tuviera como finalidad compensar daños. Como vemos, la finalidad central era resarcirse de la injuria recibida, pero no sobrepasar ese límite. Se trataba de alcanzar una igualdad en lo que había sido sustraído (o destruido) y el daño infligido al enemigo (de ahí también que los tributos impuestos a los vencidos fueran lícitos). Constatava Vitoria que si el enemigo no restituía cosas injustamente quitadas, era lícito quedarse con ellas.

En la *Crónica* de Durán el saqueo y botín son mencionados frecuentemente. En términos estrictamente empíricos el saqueo entre los pueblos del altiplano mexicano debía

¹⁶⁶ Matan brutalmente a mercaderes o mensajeros de los mexicas en cap. X, cap. XIV, cap. XXIV, cap. XXVIII, etc.

de ser algo habitual, pues de ahí se derivaban *de facto* gran parte del pago a los soldados, por lo que no extraña que se lanzaran al saqueo brutal de todo lo que encontraran. (cap. IX, 77)¹⁶⁷ Pero, en general el rey mexica es presentado por Durán como una figura de la que emana una actitud benevolente, tendente a evitar los saqueos. En algunos casos ni siquiera se llega al saqueo, como en el caso de la guerra contra los de Xuchimilco cuando “Tlacaoel [valido del rey mexica], mandando que todos baxasen las armas, viendo a los enemigos rendidos, mandó que cesase la contienda, y todos, sin entrar en la ciudad, diesen vuelta a la ciudad de México.” (cap. XII, 112) En muchas otras ocasiones, paraliza saqueos en marcha. Así, por ejemplo, en la guerra con los de Amaxtlan, los soldados mexicas se han lanzado al saqueo. El rey mandó parar los destrozos, de modo que “los capitanes, sargentos y maesos de campo, vista la voluntad del Rey, corriendo a unas partes y otras [...] hizieron cesar a la gente, que como leones ivan destruyendo la ciudad.” (cap. XLVI, 372) Casos similares se encuentran por toda la *Crónica duraniana*, por ejemplo, cuando “los otomies, rogando con lágrimas al rey Auitzotl mandase cesar el robo y saco, mandó a los capitanes y caualleros mandasen y detuviesen a los soldados.” (cap. XLI, 332)

En otro orden de cosas, como decíamos, la licitud de la matanza de enemigos era un debate que se suscitaba entre los teólogos a partir de Vitoria (Vitoria, 132-5). Más concretamente la duda se suscitaba en cuanto a matar a inocentes por ejemplo durante el sitio de una ciudad, asunto que no tenía respuesta fácil.¹⁶⁸ Vitoria aborda la cuestión desde la ‘doctrina del doble efecto’ de Tomás de Aquino. Afirma así que matar a inocentes en esas circunstancias no es ilícito siempre que se intente guardar la proporcionalidad considerando si realmente es necesario tomar la ciudad para el desarrollo de la guerra, ponderando si en el interior hay más inocentes que culpables del conflicto o viceversa, etc. Una opinión que no compartían autores como Bartolomé de Las Casas para quienes la muerte de inocentes no estaba justificada en ningún caso. (Brunstetter 100)

Como hemos repetido a lo largo de este trabajo, fray Durán nos da una imagen ambigua –o, quizá, realista– de los mexicas y sus prácticas sociales. En cuanto al tema de las muertes durante las hostilidades, hay que señalar que la voluntad de destrucción aparece en los planes explícitos de los aztecas. Así, por ejemplo en el marco de la guerra contra los tezcucanos, “la voluntad de la magestad real de Monteguma es questa ciudad sea destruyda y asolada y que no quede piante ni mamante, y que los árboles y frutales, casas y edificios sean derribados y asolados”. Plan que se ejecutó, pues “fué tanto el destroço y matanza que hicieron, que a ninguna casa llegaban que no la derribasen y juntamente matasen niños y mujeres, viejos y viejas, quantos dentro allaban.” (cap. XXVIII, 235)

Pero, sin embargo, en numerosas ocasiones las guerras descritas por fray Diego Durán terminan con un acto de clemencia por parte de los mexicas. Los ejemplos son numerosos, pero valga este fragmento del conflicto contra los tepanecas. Una vez que los combates están decididos, los tepanecas piden a los mexicas “que os compadezcays del pobre viejo y de la pobre vieja, del guerfano y de la viuda, debajo de cuya protección se somete, confiando en vuestra benignidad y clemencia”. Ante esta petición, nos cuenta el dominico, “los mexicanos, movidos a compasión, los consolaron y animaron con palabras muy benignas.” (cap. XIII, 113-4) No es de hecho infrecuente que fray Durán tilde el comportamiento de los reyes mexicas de ‘compasivo’, ‘misericordioso’, ‘clemente’, etc.

¹⁶⁷ De hecho, el propio Durán refiere casos en los que los soldados ven con malos ojos que se les prohíba saquear: “los soldados, con pesadumbre y enojo [...] quexándose no auelles dado licencia para el saco, como en las demás ciudades se les auia dado” (cap. XII, 12).

¹⁶⁸ La terminología de la época categoriza entre ‘inocentes’ y ‘culpables’, en lugar la dicotomía combatientes y civiles que usamos hoy en día.

Por ejemplo, en cierta ocasión, “el Rey, mostrando piedad y clemencia, mandó cesase el maltratillos, y así contra la voluntad de todos cesó y se empezó la gente a recoger a sus alojamientos, en sus compañías”.¹⁶⁹

A modo de conclusiones

La globalización católica de la Edad Moderna configurará minorías en nuevos contextos geográficos extraeuropeos (amerindios, chinos en Filipinas, etc.). Cómo clasificar a esas poblaciones, cómo integrarlas y cómo convertirlas se transformará en un desafío intelectual, político y religioso de primera magnitud. Las órdenes religiosas católicas serán las organizaciones más activas en ese proceso. En el período 1560-80 el mundo católico vive además con especial virulencia en diversos contextos globales el problema de la conversión al catolicismo. En ese contexto se redacta la obra de fray Diego Durán sobre los pueblos del altiplano mexicano (su historia, sus ritos, religión, etc.). Su finalidad: comprender cabalmente la ‘cultura’ de los amerindios como forma para erradicar supersticiones y herejías ocultas en los procesos de adopción del cristianismo.

Durán es un representante de las nuevas evoluciones que afectan a la Orden de Predicadores en el siglo XVI. Por un lado, por su condición de ‘anfibia cultural’ al ser uno de los primeros dominicos hablante (casi) nativo de nahuatl. Por otro, por estar claramente impregnado del nuevo pensamiento teológico tomista que su orden, de la mano del Cardenal Cayetano, Francisco de Vitoria y otros había renovado, situando el derecho natural en el centro de sus preocupaciones. Se pergeña así un vocabulario, una perspectiva analítica, que verá a la población amerindia como seres dotados de razón y con acceso a los principios del derecho natural.

Durán no es ni un teólogo abstracto (Vitoria) ni un fraile ‘politizado’ (Las Casas), sino que su función es la de cronista del pueblo mexica. Por medio de las herramientas analíticas que el escolasticismo aristotélico y tomista había puesto a disposición de los teólogos desde la baja Edad Media y que sus colegas de Orden habían perfeccionado, Durán interpreta la historia de los mexicas en unos términos en los cuales su comportamiento queda caracterizado con ambigüedad. Por un lado, los elementos de barbarismo son claros y Durán no los oculta (sacrificios humanos, canibalismo, etc.).

Pero, al mismo tiempo, la descripción de Durán nos muestra a unos pueblos que operan siguiendo principios racionales. Para ello Durán hace uso profuso de las categorías normativas que le ofrecía la tradición teológica. Se presentan así –indirectamente por medio de una crónica– los elementos centrales del debate en torno a la forma de gobierno, al consejo en la toma de decisiones políticas, a la deliberación como base de la práctica política, a las obligaciones del buen príncipe, a la guerra con sus causas, sus consecuencias, etc. El resultado es que en sus descripciones Durán pergeña una imagen de la historia mexica en la que estos pueblos son presentados con los atributos propios de las sociedades bien ordenadas: la piedad con ancianos, viudas y huérfanos, la justicia y las leyes que promueven el bien común; el comercio ordenado; las obras públicas; el aumento del culto a los dioses; la guerra sobre todo por injusticias, el comportamiento clemente con los vencidos, etc.

En suma, Durán se convierte con su *Crónica* en una versión cronística de la línea existente en su Orden que atribuye a los amerindios una clara racionalidad ayuna todavía de la palabra del evangelio.

¹⁶⁹ Otros muchos ejemplos en cap. XVII, cap. XXIV, cap. LVII, etc. donde encontramos a los reyes apiadarse, mostrar misericordia, ejercer la clemencia, etc.

Obras citadas

- Aquino, Tomás de. *Tratado del Gouierno de los principes del doctor Santo Tomás de Aquino; traducido en nuestra lengua castellana por don Alonso Ordoñez das Seyjas y Tobar*. Madrid: Iuan Gonçalez, 1625.
- Aristóteles. *Política*. Carlos García Gual & Aurelio Pérez Jiménez eds. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- Arroyo, Esteban. *Los dominicos, forjadores de la civilización oajaqueña*. México: Oaxaca, 1958-61. 2 vols.
- Baudot, Georges. *Utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*. Toulouse: Privat, 1976.
- Belda Plans, Juan. *La Escuela de Salamanca: La renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- Beltrán de Heredia, Vicente. *Historia de la reforma de la provincia de España (1450-1550)*. Roma: Istituto Storico Domenicano, 1939.
- Bitterli, Urs. *Die 'Wilden' und die 'Zivilisierten': Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*. C.H.Beck, 2004.
- Bizzarri, Hugo O & Adeline Rucquoi. "Los Espejos de Príncipes en Castilla entre Oriente y Occidente". *Cuadernos de historia de España* 79 (2005): 7-30.
- Black, Antony. *Political Thought in Europe (1250-1450)*. New York: Cambridge University Press, 1992.
- Borges, Pedro, ed. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992. 2 vols.
- Broggio, Paolo. *Evangelizzare il mondo: Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*. Roma: Carocci, 2004.
- Brunstetter, Daniel. "Bartolomé de Las Casas (1484-1566)". En *Just War Thinkers. From Cicero to the 21st Century*, Daniel R. Brunstetter & Cian O'Driscoll eds, New York: Routledge, 2018. 92-104.
- Brunstetter, Daniel R & Cian O'Driscoll, eds. *Just War Thinkers. From Cicero to the 21st Century*. New York: Routledge, 2018.
- Chocano Mena, Magdalena. *La América colonial (1492-1763): cultura y vida cotidiana*. Madrid: Síntesis, 2000.
- Clossey, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- Dumont, Jean. *El amanecer de los derechos del hombre: La controversia de Valladolid*. Madrid: Encuentro, 2009.
- Dunbanin, Jean. "Government". En J.H. Burns ed. *Cambridge History of Medieval Political Thought (300-1450)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 477-519.
- Durán, Diego (fray). *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*. José F. Ramírez ed. México: Impr. de J. M. Andrade y F. Escalante, 1867. 3 vols.
- . *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*. Rosa Camelo & José R. Romero eds. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, DF, 1995. 2 vols.
- Fernández Rodríguez, Pedro. *Los dominicos en la primera evangelización de México*. Salamanca: Editorial San Esteban, 2011.
- García Martínez, Bernardo. "La Historia de Durán". *Historia mexicana* 16 (1966): 30-47.
- Giannini, Massimo Carlo. *I domenicani*. Bologna : Il mulino, 2017.

- Gruzinski, Serge. *El pensamiento mestizo: cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. Barcelona; México; Buenos Aires: Paidós, 2007.
- Haskins, Charles H. *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1927.
- Hsia, Ronnie Po-Chia, ed. *A Companion to the Early Modern Catholic Global Missions*. Leiden: Brill, 2018.
- Kretzmann, Norman & Eleonore Stump eds. *The Cambridge Companion on Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Kruger, Lester. "The Perfect Prince: A Study in Thirteen- and Fourteenth-Century Ideals". *Speculum* 3.4 (1928):470-504.
- Lavallé, Bernard. *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Perou: L'antagonisme hispano-créole dans les ordres religieux (XVIème-XVIIème siècles)*. Lille : Université de Lille III, 1982. 2 vols.
- Luscombe, D.E & G.R. Evans. "The Twelfth-Century Renaissance". En *The Cambridge History of Medieval Political Thought c.350–c.1450*, J. H. Burns ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 306-38.
- Maillard, Ninon. *Droit, réforme et organisation nationale d'un ordre religieux en France: le cas de l'Ordre des Frères Prêcheurs, 1629 -1660*. Tesis doctoral, Toulouse 1, 2005.
- Maldavsky, Aliocha. *Vocaciones inciertas: Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*. Sevilla/Lima: CSIC, 2012.
- Medina, Miguel Ángel. *Los dominicos en América: Presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Pagden, Anthony. *La caída del hombre: El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza, 1988.
- González, Pena & Miguel Anxo. *La Escuela de Salamanca: De la Monarquía hispánica al Orbe católico*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- Pérez Herrero, Pedro. *La América colonial (1492-1763): política y sociedad*. Madrid: Síntesis, 2002.
- Pita Moreda, María Teresa. *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1991.
- Quillet, Jeannine. "Community, counsel and representation". En *Cambridge History of Medieval Political Thought (300-1450)*, J.H. Burns ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 520-72.
- Rincón Nogales, David. "Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): Un modelo literario de la realeza bajomedieval". *Medievalismo* 16 (2006): 9-39.
- Sigmund, Paul E. "Law and Politics". En *The Cambridge Companion on Aquinas*, Norman Kretzmann & Eleonore Stump eds. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 217-31.
- Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. 2 vols.
- Solodkow, David M. *Etnógrafos coloniales. Alteridad y escritura en la Conquista de América (siglo XVI)*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2014.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*. Torino: Einaudi, 1984.
- Ulloa, Daniel. *Los predicadores divididos: Los dominicos en Nueva España siglo XVI*. México: Colegio de México, 1977.
- Vitoria, Francisco de. *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. 3.^a ed. Madrid: Espasa Calpe, 1975

Conversión o permanencia en la fe judía: Una decisión personal en la Galicia del siglo XV¹⁷⁰

María Gloria de Antonio Rubio

(CSIC – Xunta de Galicia. Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento)

Cuando el 31 de marzo de 1492 los Reyes Católicos firmaron el Edicto de Granada o de expulsión de los judíos, se rompió definitivamente la línea ideológica, reflejada tanto en la legislación canónica como en la civil, que desde los primeros siglos del cristianismo combinó medidas de protección con medias represivas tendentes a dificultar la vida cotidiana judía y, de este modo, favorecer la conversión. En palabras de Ángel Alcalá (Alcalá, 75-82) los acontecimientos de Sevilla de 1391, las predicaciones de Vicente Ferrer, la disputa de Tortosa, así como, la actitud de algunos reyes estaban encaminados a exterminar el judaísmo como religión aceptable en el seno de la sociedad cristiana. Para el judío la aceptación del bautismo era la tabla de salvación que le libraba de la persecución y el constante acoso y le permitía el medro en el seno de la sociedad cristiana. El rápido ascenso social de muchos de los conversos en la burguesía, en la administración, en las finanzas, en el episcopado y aún en la aristocracia por enlaces matrimoniales, alimentó el resentimiento y la envidia de multitud de cristianos viejos. Además, como el bautismo no había eliminado sus creencias ni prácticas judías, había fundadas razones para sospechar que en el interior de sus casas seguían observándolas. De esta manera, el odio antijudío se convirtió en odio anticonverso.

Galicia no fue ajena a esta situación general por lo que el objetivo de este artículo es determinar en que medida las conversiones documentadas en este territorio en el siglo XV, único período del que se dispone documentación, fueron voluntarias o no. Para ello, el texto se ha dividido en dos apartados: antes y durante el reinado de los Reyes Católicos, manteniendo en ambos la misma estructura. En primer lugar, se enuncia brevemente la ya mencionada línea ideológica que reguló la vida judía y, en segundo lugar, se detalla la semblanza biográfica de los conversos documentados en tierras gallegas, así como la decisión adoptada por alguno de ellos tras la entrada en vigor del decreto de expulsión.

1.- Antes del reinado de los Reyes Católicos

1.1.- Línea ideológica reflejada en la legislación eclesiástica y civil

Desde los primeros siglos de cristianismo oficial, la Iglesia había concebido una doctrina que podría considerarse de tolerancia, entendido este término, tolerar, con la segunda acepción del diccionario de la Real Academia Española: “Permitir algo que no se tiene por lícito, sin aprobarlo expresamente”. La doctrina de San Pablo ya apuntaba a que los judíos acabarían convirtiéndose -Rm 11, 1-2, 11-15, 25-26- confianza también mantenida por autores como Gregorio Magno o Isidoro de Sevilla (Monsalvo 2002, 23).

En los siglos altomedievales, a la espera de la conversión final que vendría sin forzarla, San Agustín había sugerido que la función de los judíos en el seno de la Cristiandad era la de servir de testimonio, eran “*testes veritatis*”. La teología agustiniana se basaba en que, por la muerte de Cristo, los judíos habrían merecido la muerte, pero se

¹⁷⁰ Este texto ha sido desarrollado en el Instituto de Estudios Gallegos “Padre Sarmiento”, dentro del proyecto *Linaje, parentela y poder: la pirámide nobiliaria gallega (siglos XIII al XV) (II)*, dirigido por el Dr. Eduardo Pardo de Guevara y financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia. Subprograma Estatal de Generación de Conocimiento, [Ref. HAR2013-42985-P].

les permitía sobrevivir porque su ceguera les había impedido conocer la venida del Mesías y porque su supervivencia era testimonio de la Pasión. En consecuencia, la labor de la Iglesia consistiría en sacarlos de sus errores para que se convirtieran, lo que no implicaba forzar al bautismo o borrar ese papel testimonial mediante la extirpación de su presencia entre los cristianos (Monsalvo 2002, 23).

La vigencia en época plenomedieval de las tesis agustinianas tiene su más clara expresión en diversos códigos del siglo XII, como el llamado *Decreto de Graciano*, un compendio de derecho canónico redactado en torno al año 1140 y que ofrece información valiosa acerca de la posición de la jerarquía eclesiástica en relación con los judíos. Es significativo que se prohiba a los cristianos combatir a los judíos, al contrario que a los musulmanes, al ser éstos acusados de perseguir a los cristianos y de expulsarles de sus ciudades. Sin embargo, diversas disposiciones, como las que prohíben los matrimonios mixtos y la celebración conjunta de banquetes, ponen también en evidencia un decidido propósito de dificultar la convivencia entre cristianos y judíos. En la misma línea se encuentra la *Constitutio pro iudaeis*, promulgada por el papa Inocencio III en 1199 con el fin de que sirviera como marco general de referencia para las relaciones cristiano-judías en los más diversos ámbitos geopolíticos de la Cristiandad. La *Constitutio* no sólo admite la presencia judía en los reinos cristianos, sino que, es más, la considera deseable, por cuanto señala a los hebreos como un testimonio vivo y permanente de la promesa divina de salvación; al mismo tiempo, su proximidad a los cristianos facilitaría su más rápida conversión al cristianismo, si bien se insistía en que ésta debía ser voluntaria y nunca forzada. En consecuencia, las autoridades públicas cristianas debían garantizar a los judíos en sus territorios la protección y la seguridad de sus personas y haciendas, la inviolabilidad de sus sinagogas y cementerios, y el libre ejercicio de su religión. La transgresión de estos preceptos se castigaba con pena de excomuniación. Es decir, aunque el principio de tolerancia fue el que marcó, en líneas generales, la posición oficial de la Iglesia, no es infrecuente, encontrar disposiciones de marcado tono segregacionista para con los judíos, que tenían como objetivo hacerles más incómoda la vida cotidiana para propiciar su más rápida conversión al cristianismo. Desde comienzos del siglo XIII, la Iglesia comenzó a valorar la conveniencia de una conversión inmediata de los judíos, actitud nueva que fue propiciada, en buena medida, por las órdenes mendicantes, por lo que fue adoptando medidas que hacían cada vez más difícil la vida judía. Así, por ejemplo, los cánones del IV Concilio de Letrán (1215) obligaron a los judíos al uso de señales distintivas externas o exigieron su apartamiento a barrios separados. Por su parte, el Concilio de Vienne (1311) hizo hincapié en que las autoridades públicas debían hacer cumplir las disposiciones del IV Concilio de Letrán al tiempo que insistió que la conversión habría de producirse de forma pacífica y voluntaria (Cantera 2005, 55-56, 63-66).

En línea con la doctrina canónica, la legislación civil de los reinos hispanos fue, en general, abiertamente permisiva con los judíos, especialmente en los *Fueros*, donde, habitualmente, se equiparaba, en casi todo, la condición jurídica de judíos y cristianos. A pesar de ello, ya se señalaban firmes cortapisas a la convivencia entre cristianos y judíos. Entre otras, se prohibía a los judíos el ejercicio de oficios y cargos públicos que llevaran aparejada jurisdicción sobre cristianos, su pertenencia a corporaciones de oficio debido su carácter en parte religioso, y se decretaba la pena de muerte para todo judío que hiciera proselitismo religioso. Situación que cambió radicalmente desde mediados del siglo XIII debido, en buena medida, al renacimiento del Derecho Romano y al desarrollo político de las monarquías. En la Corona de Castilla, el proyecto de Alfonso X (1252-1284) de reemplazar los privilegios especiales y los fueros locales por una legislación común para todos los habitantes del reino abolió los derechos otorgados en los *Fueros* y tuvo graves

consecuencias para los judíos. Pese a la existencia de algunos precedentes en el proceso de unificación legislativa alfonsí, los grandes textos jurídicos relacionados con los judíos fueron *el Fuero Real* y *el Código de las Siete Partidas*. El *Fuero Real*, compilación jurídica del año 1255, debido a su carácter más pragmático que doctrinal permite conocer la realidad jurídica de los judíos en el reino de Castilla. Se les garantizaba el libre ejercicio de su religión y, en particular, la observancia del sábado y demás fiestas litúrgicas. En cambio, se castigaba con pena de muerte cualquier tipo de proselitismo, se les prohibía criar hijos de cristianos, proferir insultos contra Dios, la Virgen y los Santos o que prestaran a un interés superior al 33.3%. Por su parte, el *Código de las Siete Partidas*, dedica a la minoría hebrea bastantes disposiciones con un sistema doctrinal muy claro: obligar a los judíos a mantener una permanente actitud de respeto hacia la religión cristiana. En él se insiste en que los judíos deben ser tratados con humanidad, que se deben respetar su religión y sus fiestas, que se les debe permitir reparar sus sinagogas y se condenan los asaltos cometidos contra ellas. Pero, al mismo tiempo, se señalan algunas limitaciones tradicionales en la legislación, como la de hablar con respeto de Jesucristo, de la Virgen, de los Santos y de la religión cristiana; mostrar reverencia o retirarse al paso del Santísimo Sacramento; residir, comer, beber, o bañarse en compañía de cristianos; poseer siervos cristianos; ejercer como abogados y escribanos de cristianos; el ejercicio de ciertas profesiones y, como novedad, puesto que es la primera vez que aparece escrito, se les obliga a llevar señales distintivas. En definitiva, el *Código de las Siete Partidas*, es un claro exponente de las corrientes de pensamiento que influyeron sobre el rey Alfonso X y que se mantendrán en la mayoría de los monarcas castellanos hasta finales del siglo XV: tolerancia hacia la presencia hebrea, que se expresa en la protección regia hacia sus personas y bienes y en el libre ejercicio de su religión; y, como contrapartida, disposiciones tendentes a propiciar la segregación social de los judíos, con el fin de dificultar su convivencia con los cristianos para, de este modo, impedir cualquier proselitismo religioso y favorecer su más rápida conversión al cristianismo (Cantera 2005, 56, 73-77).

Tanto la Iglesia como los reyes posteriores mantuvieron una actitud similar en los siglos siguientes. Enrique de Trastámara quien, durante la guerra contra su hermanastro Pedro I, había utilizado el antijudaísmo como propaganda, una vez en el trono cambió de actitud, tal y como queda reflejado en las reuniones de Cortes. Aceptó aquellas peticiones que no afectasen a la seguridad material de la minoría hebrea o a la colaboración que los judíos podían prestarle tanto en la Corte como en la gestión de la Hacienda, al tiempo que consentía en todas las medidas segregatorias a nivel de convivencia (Monsalvo 1985, 242; Valdeón, 68-78). Más favorable para los judíos fue el reinado de Juan II (1406-1454) a pesar de que durante su minoridad se recopilaron en la Pragmática de 1412 todas las disposiciones de carácter segregador que estaban diseminadas por diversos cuadernos de Cortes, con la finalidad, probablemente, de mover a los judíos a aceptar la conversión. Sin embargo, debido a su excesivo rigor, no fue llevada a la práctica. Alcanzada la mayoría de edad, su reinado se caracterizó por la protección legal a las comunidades judías que tiene su expresión más patente en la *Pragmática de Arévalo* (1443) y en la *Carta Real* (1450). Por la primera, aunque su efectividad fue muy corta debido a la inestabilidad política, los judíos quedaban bajo el seguro y amparo real, se les devolvía su plena capacidad de actuación profesional y se prohibía a los concejos o señores redactar ordenanzas o estatutos particulares en su contra. En la *Carta Real* se confirmaban los privilegios y se daba seguro a las comunidades judías de Castilla (Cantera 2012, 123-128, 130-144). Durante el reinado de su sucesor, Enrique IV, se dio a una situación similar a la ocurrida con Pedro I y Enrique de Trastámara un siglo antes: frente al bando realista, la alta nobleza utilizó el antisemitismo como arma al acusar al monarca de tendencias

filojudías. Sólo el arreglo dinástico de Guisando en 1468 y el matrimonio de Isabel y Fernando en 1469 favoreció la finalización de las tensiones y pareció recuperarse la estabilidad de los judíos (Monsalvo 1985, 310-311).

En Galicia, debido a la escasa documentación conservada sobre los judíos, es imposible conocer las causas que llevaron a ciertos personajes que vivieron o trabajaron en este territorio a adoptar una nueva religión, y, cuando esto ocurrió, solamente es posible reconocerlos por indicadores externos, tales como el cambio de nombre o el análisis de las relaciones familiares.

1.2.- Semblanza biográfica de algunos conversos en Galicia. Don Samuel deus Ajuda

En los primeros años del siglo XV, concretamente el 4 de julio de 1411, se tiene constancia documental de la presencia en Galicia de García Álvarez que anteriormente se llamaba don Samuel Deus Ajuda (Martínez, 24-27, doc. 4). Los dos nombres se mencionan en el texto hasta en tres ocasiones: “*Garçia Aluares que soyan chamar Don Samuel Deus Ajuda*”, “*Garçia Aluares que a eses tenpos chamauan Don Samuel*” y “*dito Don Samuel que agora he Garçia Alvares*”.

La condición de judío se deduce no sólo del uso del nombre Samuel, vinculado a la más pura tradición hebrea, sino también del tratamiento de “*don*”. Tratamiento que, generalmente, era otorgado a los hebreos de más alta consideración social, que, muchas veces, ocupaban cargos relacionados con la corona, como el arrendamiento y recaudación de impuestos reales, o con el Concejo, caso de los arrendadores y recaudadores de impuestos concejiles (Montes, 169). Nada tiene que ver el significado de este tratamiento con el que tenía para los cristianos. Entre estos últimos, era utilizado exclusivamente por aquellos que ostentaban un título nobiliario y por los eclesiásticos que lograban una posición relevante dentro de la jerarquía eclesiástica. Samuel ejerció como recaudador de ciertas partes del diezmo de los puertos de la mar -tributo que gravaba con un 10 por 100 todo el tráfico de importación y exportación de mercancías a través de los puertos de la costa cantábrica y la atlántica de Galicia (Ladero 2009, 117-122)-, y por esta razón puso usar el título de “*don*”, tratamiento que perdió cuando se hizo cristiano al no poseer ningún título nobiliario.

El motivo por el que figuran los dos nombres, el judío y el cristiano, en el mismo texto radica en que el Concejo de A Coruña y algunos vecinos de la ciudad habían sido acusados de no haber pagado las cantidades correspondientes del diezmo de la mar, y, en consecuencia, el tesorero y recaudador del tributo pidieron la ejecución de sus bienes. La ejecución es la actividad judicial tendente a obtener el cumplimiento forzoso de una obligación, por medio del embargo de bienes y su posterior subasta pública, para que con el producto de la venta, se pague al acreedor la deuda y otros gastos anexos. Ante este hecho, las autoridades municipales, el 4 de julio de 1411, otorgaron poder a Juan Alfonso para que les representase ante los tribunales. Entre la fecha de la recaudación y la de ejecución de los bienes Samuel había cambiado su nombre judío por el cristiano, y, por este motivo era imprescindible identificar a la persona que ordenaba la ejecución de los bienes con la que se había contraído la deuda. De aquí la cita, hasta en tres ocasiones, de que Samuel Deus-Ajuda y García Álvarez eran la misma persona.

Esta identificación se confirma también en la obra poética del franciscano Diego de Valencia de León cuyos poemas, realizados aproximadamente entre 1380 y 1410, están recogidos casi en su totalidad en el *Cancionero de Baena* (Proia, 435). Este cancionero es el resultado de la recogida sistemática de la producción poética de los contemporáneos de Juan Alfonso de Baena quien lo entregó a Juan II (1406-1454). En el encabezamiento

de la composición 511 (Dutton, 355-356), Juan de Baena, además, de confirmar el cambio de nombre y su nacimiento en Astorga, hace un retrato de la personalidad del personaje muy alejada del estereotipo judío implantado en el siglo XV:

Este decir fizo e ordenó al dicho Maestro Fray Diego de Valencía, pidiendo ayuda e limosna a don Simuel Dios-ayuda, un judío de Astorga, que llamaron después que fue cristiano Garçi Álvarez de León el cual era muy franco e dadivoso e de otras buenas virtudes.

Diego López

En otras ocasiones, la identificación como converso de un personaje solo es posible analizando sus relaciones familiares. Es el caso de Diego López, hijo de Judá Pérez y hermano de Abrahán Pérez.

Bajo el nombre de Judá Pérez, se pueden reconocer, tal y como se mencionará en profundidad más adelante, dos personajes homónimos. El primero con referencias entre 1423-1456 y el segundo entre 1476-1497. La cronología de Diego López, data fundamentalmente del período comprendido entre 1435 y 1437 con una excepción en 1484, y la de Abrahán Pérez entre 1436 y 1452, lo que permite afirmar que Diego López fue hijo del primer Judá Pérez (1423-1456). La primera mención a esta filiación tiene fecha de 4 de agosto de 1435, momento en el que Judá Pérez solicitó a las autoridades orensanas que le permitiesen recaudar la alcabala siendo "*Diego Lopes, fillo de Yuda Peres*", testigo de la misma:

As quaes ditas cartas, asy presentadas e liudas, o dito Yuda Peres diso que pedia, frontava et requerialles aos ditos juises, et rejedores, e procurador, et omes boos do dito concello, que conprisen et agardasen as ditas cartas se et enna manera que se en elas continna et, ennas conprindo, que lle mandasen recudir con as ditas alcavalas et maravedies delas segund que se en elas continna. [...] Testimuyos: Gomes Yanes, coengo, et Diego Lopes, fillo de Yuda Peres, et Ares de Doade, Juan Ferrandes, alfayate. (Antonio 2006, 430-431, doc. 128)

Filiación que se corrobora cuando se le cita, como testigo de una obligación en 1436 (Antonio 2006, 436, doc. 142) y de una carta de poder otorgada por don Salomón Baquix en 1437 (Antonio 2006, 447-450, doc.150).

El hecho de que el padre lleve un nombre judío, Judá, y el hijo uno cristiano, Diego, es signo inequívoco de la conversión de este último al cristianismo. La elección del nombre cristiano no parece casual sino, más bien, una forma de incluirse o camuflarse en la población cristiana, ya que en el período de tiempo comprendido entre 1410 y 1439 se documentan en la ciudad, al menos, tres personas con el mismo nombre, de aquí la necesidad de distinguirlas documentalmente. El elemento diferenciador puede ser bien la filiación, "*fillo de Yuda Peres*", o la profesión, como son los casos de "*Diego López, besteiro*", cuya bodega limitaba con la parte de atrás de la sinagoga (López 1998, 584, 586; Antonio 2006, 389-390, doc. 38), y la de "*Diego López, alfayate*", sastre, mencionado en la década de 1430-39 (López 1998, 590). Estas homonimias dieron lugar a equívocos incluso entre los propios notarios puesto que el 11 de abril de 1436 cuando se cita, tal y como se ha mencionado anteriormente, a Diego López como testigo de una obligación, su nombre va seguido de la palabra "*alfayate*" que aparece tachada, y de su filiación, es decir, "*Diego Lopes, alfayate, fillo de Yuda Peres*" (Antonio 2006, p. 436, doc. 142). La última referencia sobre este personaje está datada el 10 de julio de 1484 (Antonio 2006, 562-563, doc. 267) cuando Alfonso de Ervedelo le entregó 2.000 pares

de blancas para saldar una deuda que su suegro había contraído con Judá Pérez – “*Afonso de Berdelo morador en Pinor se obligou de dar e pagar a Diego Lopes dous mill pares de brancas para [...]miento de pago de huna obrigaçon que seu sogro Vasco Ferrano fesera de Yuda Peres padre do dito Diego Lopes*”. De nuevo, una reclamación económica obliga a identificar al prestamista judío, Judá Pérez, con el cristiano que recibirá la cantidad acordada, Diego López. Judá Pérez tuvo, al menos, un hijo más llamado Abrahán Pérez, nombre que no deja dudas sobre su condición de judío, lo que no le impidió participar con su hermano Diego en el remate de dos cubas de vino en Ourense (Antonio 2006, 434-435, doc. 138), y en la presentación, ante el concejo de Ourense, del poder que Salomón Baquix había otorgado a su padre, Judá Pérez, para recaudar las alcabalas del obispado de esa ciudad (Antonio 2006, 436-441, doc. 143).

Diego López, probablemente, fue natural de Astorga, puesto que ambos hermanos son mencionados como “*Diego Lopes d'Astorga*” (Ferro, 231, doc. 215) y “*Abrahen Pérez de Astorga*” (Rubio, 91), villa donde su padre, en ocasiones también mencionado como “*Juda Péres de Astorga*” tenía consideración de vecino en 1435 (Antonio 2006, 426-430, 512-519, docs. 127, 213). La vecindad derivaba del nacimiento en la población o de la habitación en ella por cierto tiempo, acompañadas estas circunstancias de ser propietario en el lugar de bienes inmuebles y de la admisión como vecino por el Concejo (García, 543). Además de por las referencias a Astorga, se puede afirmar que Diego López no había nacido en Ourense porque, el 23 de octubre de 1442 fue admitido como vecino por el concejo de esta ciudad gracias a un acuerdo o *avinza* firmada con los representantes de la misma (Antonio 2006, 470, doc. 170). La *avinza* la establecía el Concejo con los nuevos vecinos, la mayor parte de ellos artesanos especializados, que por su conveniencia para la ciudad o por alguna otra consideración, quedaban eximidos de la tributación ordinaria a cambio de una cantidad fija anual (López 1995a, 107). En este caso concreto, por toda su vida a cambio de 12 maravedís anuales y una pena por incumplimiento de 500 maravedís. La *avinza* no se limitó solamente a los cristianos, sino que también fueron admitidos como vecinos los judíos Abrahán Cominero, en 1446, o Mosé Marcos en una fecha no determinada pero anterior a 1441 (Antonio 2006, 492-493, doc. 188 y Ferro, 231, doc. 215).

En términos generales no parece haber existido durante estos años dificultades de convivencia entre judíos y conversos ya que Diego López mantuvo la relación con los miembros de su propia familia que seguían fieles a la fe judía o colaboró en el pago, posiblemente de una sanción por incumplimiento, de los 600 maravedís (en adelante mrs.) de la ya mencionada *avinza* de Mosé Marcos asumida, el 3 de agosto de 1441, por Diego López, Isaac Cabaleiro y Juan Fernández, también converso como se verá a continuación.

Juan Fernández

También por las relaciones familiares se puede afirmar la condición de converso de Juan Fernández puesto que, el 12 de febrero de 1434, se documenta que su sobrino Abrahán, otorgó poder a Abrahán de Milmanda para que pudiera recibir y recaudar cualquier cantidad que le debieran en Ourense y su obispado (López 2000, 60, doc. 94). Por lo tanto, el hecho de llevar un nombre cristiano dentro de una familia judía donde un hermano/a así como su hijo eran judíos, no puede significar sino su conversión.

Cronológicamente se le sitúa en Ourense entre 1434 y 1441, fechas en las que vivieron en esa ciudad hasta tres personajes homónimos: un carnicero, un sastre y un platero. En el caso del converso Juan Fernández, al contrario de Diego López que se le

reconoce por su filiación, se le identifica y diferencia de los otros Juan Fernández por su profesión, platero.

En Ourense tuvo consideración de vecino y vivió en una casa aforada al Cabildo y situada en la “*Rua do Campo*”, actual Plaza Mayor (López 2000, 69, doc. 116; Antonio 2006, 462-463, doc. 156). El ejercicio de su profesión le proporcionó el efectivo necesario para realizar otro tipo de actividades mercantiles y crediticias con cristianos. Entre las primeras, el 25 de febrero de 1434 traspasó a Lois González de Valladolid ciertos bienes que le había encargado comprar (López 2000, 69, doc. 116), y el 20 de julio tomó posesión de la madera que había adquirido de Diego de Agoada (López 2000, 174, doc. 331). Entre las segundas, el 21 de agosto de 1434 prestó a Juan de Campo Ramiro 80 mrs. que tendría que devolver en dos *moyos*¹⁷¹ de vino, y el 31 de octubre de 1434 el notario Pedro Fernández de Porzomillos le entregó 100 mrs. para redimir una prenda (López 2000, 183, 231, docs. 353, 462).

La conversión tampoco supuso en este caso concreto la separación de la comunidad judía pues mantuvo relaciones, por ejemplo, con Judá Pérez a quien entregó, el 9 de diciembre de 1435 una cantidad de dinero en nombre de Juan de Arzua (Antonio 2006, 435, doc. 139); o, en 1441, como ya se ha mencionado anteriormente, colaboró con Diego López e Isaac Cabaleiro en el pago de la sanción impuesta por el concejo de Ourense a Mosé Marcos (Ferro 231, doc. 215).

2.- Reinado de los Reyes Católicos

El reinado de los Reyes Católicos fue un periodo de recuperación para las comunidades judías, como ocurrió a lo largo de la Edad Media siempre que existió un monarca fuerte y una situación interna destacada por la normalidad. Isabel y Fernando aparecen desde el comienzo de su reinado como protectores de los judíos, siempre entendiendo esto de un modo relativo, puesto que continuaron la tradicional línea seguida por los monarcas castellanos de la Edad Media quienes dictaron al mismo tiempo medidas de amparo y medidas segregatorias de la convivencia. Las medidas proteccionistas se manifiestan, por ejemplo, en que conservaron de la vigencia de los *takkanoth* de Valladolid de 1432, lo que supone una cierta autonomía interna para las aljamas; en que volvieron a aparecer judíos en la Corte -Abrahán Senneor, Vidal Bienveniste, Isaac Abravanel, etc.-; en que ejercieron sus actividades económicas y profesionales sin presiones especiales; e, incluso, en que los reyes frenaron algunos de los intentos antisemitas por parte de las autoridades municipales o de los cristianos (Monsalvo 1985, 317-319). Sin embargo, ante el miedo al proselitismo y a las relaciones de los conversos con sus antiguos correligionarios adoptaron medidas tales como el apartamiento de los judíos a barrios separados, lograron el control del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición y finalmente, en 1492, ordenaron la expulsión de los judíos de todos sus reinos, rompiendo, de esta manera la línea tradicional de actuación consistente en protección y segregación simultáneamente.

En los primeros años del reinado se tiene constancia en Galicia de la única conversión expresa al cristianismo en la persona de Mencia, hija de Abrahán. Conversión que tuvo lugar en Ourense el 9 de marzo de 1483, momento en que la población judía que se veía fuertemente presionada para optar por el bautismo ya que, en 1480, en las cortes de Toledo, había sido dictada la orden de apartamiento de los judíos a barrios separados de los cristianos, aunque en Ourense todavía no se había aplicado, y desde 1478 estaba en marcha, bajo control de los monarcas, el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición.

¹⁷¹ Medida de capacidad equivalente a unos 128 litros.

Abrahán era un importante personaje dentro de la comunidad judía puesto que su nombre va precedido del título “*mestre*”, -título que, según algunos autores era equivalente a maestro de un gremio (López 2004, 25)-, cuya hija se había bautizado el 9 de marzo de 1483 y había adoptado el nombre de Mencia: “*oje este dia huna filla de mestre Abraao judío, a que posera nome Mençia, se tornara cristaa*”. La expresión “*a que posera nome Mençia*” que podría traducirse al castellano como “a la que pusiera el nombre de Mencia” parece indicar que fue el propio Abrahán el que eligió el nombre y que, por lo tanto, que consintió en la conversión. Lo insólito del documento, además de ser el único conservado donde se menciona expresamente la conversión de un judío, una judía en este caso concreto, es la actitud de las autoridades municipales quienes eximieron de todo tipo de tributación y otorgaron todos los privilegios de los que disfrutaban los regidores, a aquel que se casase con ella:

Enno Parayso da yglesia cathedral do señor Sant Martiño da çibdade d’Ourense, domingo nove dias do mes de março, anno del señor de mill e quatroçentos e oytenta e tres annos, estando ende presentes em seu conçello los honrrados señores [...]dieron que por rason que oje este dia huna filla de mestre Abraao judio, a que posera nome Mençia, se tornara cristaa e por que o serviço de nostro señor fose ahumentado e acresçentado e por que deus lle dese boon marido con que casase e por que cada un ouvese mays gana de a tomar e resçeber por moller e casar con ela, querian, hordenaban e mandavan e logo mandaron que qual quer persona que casase con a dita Mençia agora e de aquí endeante por todo tempo de sua vida del fose en esta çibdade ysento e libertado de todos los tributos, e gozase de todas las libertades e franquesas e usos e costumes e esençions de que gonzaron e gozan e han de gozar los regidores que foron e son e seran daqui endeante enna dita çibdade, asy de os pedidos como de todos los outros tributos, o qual todo dieron que fose goardado e mantiindo aa tal persona que con a dita Mençia casase, e que ninguna persona nin personas non fosen ousados de yr nin pasar contra elo nin lle quebrantar a dita libertade e ysençion so pena de caer por elo em mal caso, e mandaron a min Joan Garçia, notario do conçello da dita cibdade, o sentase asy enno libro do dito conçello e o dese [firmado] synado aa dita Mençia ou aa persona que con ela casase (López 2004, 26).

Debido a la excepcionalidad del documento, no se tienen constancia de otras referencias a la intromisión de las autoridades municipales en un matrimonio ni judío ni cristiano, sólo es posible establecer la hipótesis de que, quizá, las autoridades municipales de Ourense estaban interesadas en la conversión e inserción en la vida cristiana de los judíos y, al proporcionar ciertos privilegios al que se casase con una recién bautizada, podrían estar estableciendo un modelo para favorecer las conversiones puesto que especifican que lo hacen para que “*o serviço de nostro señor fose ahumentando e acresçentado*”.

2.1.- El Edicto de Expulsión. 1492

El Edicto de Expulsión enumera todo lo que el reino había hecho para resolver el problema de la influencia que los judíos ejercían sobre los conversos y las medidas que los Reyes habían tomado: la separación de judíos y conversos y el traslado de los primeros a barrios nuevos; la fundación de la Inquisición con el nombramiento de los dos inquisidores en Sevilla en 1480; y la expulsión de los judíos de Andalucía por orden de los inquisidores y finalmente la de todos los judíos de sus reinos (Haim, 228) Ante la disyuntiva: conversión o la permanencia en la fe planteada en 1492, hubo en Galicia, al igual que en el resto de los reinos, judíos que optaron por la conversión y de esta manera mantuvieron su actividad profesional como fue el caso de Judá Pérez (1476-1497); de recaudadores segovianos que siguieron arrendado rentas de Galicia como Rabí Mayr

Melamed, posteriormente Fernán Núñez Coronel; o de otros judíos anónimos de los que apenas se conoce su nombre cristiano.

2.1.1.- Judíos que optaron por la conversión al cristianismo. Judá Pérez (1476-1497)

Judá Pérez es un nombre que, tal y como ya se ha mencionado anteriormente, se documenta a lo largo de todo el siglo XV. La primera noticia está datada en el año 1423 y la última en 1497. Sin embargo, del análisis de las relaciones familiares, profesionales y de vecindad es posible establecer que fueron dos personajes homónimos.

El primer Judá Pérez, documentado entre 1423 y 1456, es el padre del anteriormente mencionado Diego López y esta filiación es, precisamente, uno de los datos que permite afirmar la presencia de dos personajes diferentes. Si en el año 1435 Diego López fue testigo de una solicitud para recaudar la alcabala significa que era lo suficientemente adulto como para actuar en un acto público y que, por lo tanto, su padre sería un hombre de edad relativamente avanzada que no le permitiría mantenerse activo 60 años más, hasta 1497, fecha de la última referencia sobre un Judá Pérez. Este primer personaje estuvo relacionado con la gestión de rentas reales y logró el arrendamiento y recaudamiento mayor de los cotos del obispado de Ourense correspondientes a los años 1455 a 1458 (Antonio 2006, 525-528, doc. 223). Sin embargo, en 1456 no presentó las fianzas correspondientes y lo perdió, desapareciendo de la documentación hasta 1476 cuando reaparece el nombre de Judá Pérez como mayordomo y procurador de don Bernardino Pérez Sarmiento, conde de Ribadavia y adelantado mayor de Galicia (Antonio 2006, 546, doc. 252). Este segundo Judá Pérez ejerció, además, la mayordomía de la casa de Santa Marta de Ortigueira y de don Juan Pimentel, señor de Allariz. Asimismo, ejerció como recaudador de la alcabala de Ribadavia en 1484-1488 y, ese mismo año, 1488, junto a Juan Ramírez de Herrera, de las alcabalas de la ciudad de Lugo (Rubio, 365), de Ourense para el trienio 1488-1490 (Rubio 412-413); y para el período 1488-1489, las del obispado de Mondoñedo (Rubio, 449). En una fecha no especificada, pero, al menos entre el 28 de marzo de 1491 (Antonio 2006, 585-586, doc. 294), última fecha en la que aparece con el nombre judío y el 31 de julio de 1492, fecha límite de permanencia de los judíos en Castilla se convirtió al cristianismo adoptando el nombre de Luis Alonso. Con este nombre es mencionado el 15 de diciembre de 1497 (Antonio 2005, 36-37) en una carta procedente de los reyes, don Fernando y doña Isabel, pidiendo que se resuelva la demanda de los fiadores de Juan Ramírez de Herrera y Luis Alonso. Es un caso similar al ya visto con Samuel Deus-Ajuda en el que la necesidad de identificar como la misma persona a un judío y un cristiano obliga a detallar ambos nombres en el documento. En este caso, Judá Pérez, junto a Juan Ramírez de Herrera habían sido los arrendadores y recaudadores mayores de las alcabalas de la ciudad de Ourense, pero no pagaron las cantidades acordadas con los fiadores y éstos denunciaron la situación ante los Reyes. En la fecha de la recaudación y de la reclamación, Judá Pérez, se había convertido y adoptado el nombre de Luis Alonso, de ahí la necesidad de precisar que Luis Alonso “*antes se solía decir Yuda Peres*”.¹⁷²

La vecindad, aunque no definitivo, es otro elemento que permite diferenciar a los dos personajes. Mientras que el primer Judá, tal y como se ha mencionado anteriormente, era vecino de Astorga, el segundo lo era de Ourense, vecindad que abandonó para trasladarse a Villafranca de Valcárcel cuando las autoridades municipales, en

¹⁷² Semblanza biográfica más detallada de este personaje en (Antonio 2016)

cumplimiento de las leyes de apartamiento de 1480, le obligaron a trasladarse a vivir en la judería de la ciudad (Ferro, 238-240, doc. 223).

Rabí Mayr Melamed /Fernán Núñez Coronel

Los años ochenta del siglo XV fueron una época de auge para la compañía de arrendamiento formada por Abraham Seneor, miembro más influyente de la comunidad judía castellana durante el reinado de Isabel y Fernando (Ladero 2009, 568-572); Abraham Bienveniste; Rabí Meír o Mayr Melamed, yerno de Abraham Seneor, y Luis de Alcalá. En la documentación gallega se recoge la actividad de Rabí Mair en numerosas ocasiones, como, por ejemplo, arrendador de las rentas del obispado de Lugo (Rubio, 367) y de Sarria (Rubio, 391) correspondientes a los años 1490-91 o las de Mondoñedo el período 1491-1494 (Rubio, 450). Sin embargo, las de 1495-97 (Rubio, 453) ya lo hizo como Fernán Núñez Coronel.

Otros

En los primeros años del siglo XVI, concretamente en el año 1504 (López 1995, 284-295), en Ourense, se registra en un repartimiento, la presencia en la “*Rua Nova*” de un “*pero sanches*” y en la “*Rua dos arçedianos*” la de un “*joan de maçeyredo*” ambos precedidos de la palabra “*ojo*” y seguidos por “*cristiano novo*”, aclaración que no deja lugar a dudas sobre su condición de conversos. Amfueron calles habitadas habitualmente por judíos lo que puede indicar que tras su conversión volvieron al centro de la ciudad.

Alonso Enríquez, Alias Abraham Basue

Una de las vías de integración en la sociedad cristiana para los conversos fue el matrimonio con personajes secundarios de la nobleza. En el Archivo Histórico Provincial de Ourense (AHPOU)¹⁷³ se conserva un árbol genealógico de finales del XVI o primeros años del XVII al que no se puede dar validez histórica pero que sí muestra como casi 100 años después de la expulsión de 1492, en la mentalidad cristiana era posible la conversión de un judío y su posterior enlace con una familia nobiliaria. El árbol pretende ser la reconstrucción del linaje de Simón Enríquez de Noboa, recogiendo en la casilla 57 en nombre de “*Alonso Enríquez alias Abraham Basue*” y, en la 64, la de su hijo Moisés Pérez casado con doña Cinforia.

El incorporar las menciones a conversos en una posición lateral puede ser un intento, por parte del autor, bien de desprestigiar una rama secundaria frente a la que se quiere priorizar o que, aunque hubo conversos en esa línea, están ya varias generaciones atrás. Este Moisés Pérez podría ser Mosé Pérez, importante personaje cuya presencia se documenta desde el año 1483 hasta el año 1490 (Antonio 2006, 556 doc. 260; Rubio, 593-594). Fue hermano del arriba mencionado Judá Pérez (1476-1497), estuvo casado y fue padre de varios hijos. Profesionalmente estuvo vinculado a la casa de Bernardino Pérez Sarmiento, conde de Ribadavia, para el que actuó como mayordomo, encargado de todos los asuntos económicos y financieros de la casa y con quien mantuvo una tensa relación que obligó a la intervención de la reina Isabel.

¹⁷³ AHPOU, Caja 14242

2.1.2.- Judíos que optaron por la permanencia en su fe

Otros, sin embargo, optaron por permanecer fieles a sus creencias y salir de Galicia, como son los casos registrados en Tui y en A Coruña.

Tui, situada en el sur de la provincia de Pontevedra y separada de Portugal por el curso del río Miño, contó con una comunidad judía que tributó al servicio y medio servicio, junto con Baiona, los años 1464, 1472, 1474, 1479, 1482, 1484, 1485; que contó con sinagoga, cementerio y, posiblemente carnicería. Estos indicadores apuntan hacia una comunidad relativamente grande de la que apenas se ha conservado una docena de documentos, algunos relativos a su marcha de Tui tras firmarse el Edicto de Expulsión.

Es el caso de Salomón y Daniel quienes en mayo de 1492 renunciaron a los foros de las casas donde vivían, ambas de propiedad eclesiástica (Sánchez, 200). El primero, Salomón, tenía aforada de un monasterio del que no se cita el nombre, una casa en la rúa da Canicouva que había mejorado y que donó, con el consentimiento de su mujer a Vasco Mozón, miembro del cabildo tudense porque “*sya desta terra*”, porque salía de Tui. La donación se hizo ante notario por lo que no es descartable que existiera algún tipo de acuerdo económico por medio, aunque, también es posible, que el perceptor del foro buscara seguridad jurídica ante la posible acusación de haber usurpado el foro. En el caso concreto de Daniel, el texto es menos explícito y simplemente recoge la renuncia al foro de la casa donde vivía, propiedad de la “*iglesia de Tui*”. El tercer caso, es el de David, quien, el 18 de mayo de 1492, vendió a Blanca la casa que tenía aforada al cabildo por 3.000 pares de blancas y la nombró segunda voz del mismo. El pago se hizo en plata ese mismo día y ante testigos (Antonio 2007, 312-313, docs. 31, 32). Ocho días después, el 26 de mayo (Vila-Botanes, 320-321), el cabildo reconoció a Blanca como forera de la casa a la que había renunciado David. Aunque en el texto no se cita expresamente la causa de la renuncia, la fecha del documento, 18 de mayo de 1492, permite asumir que David vendió su casa porque abandonaba Galicia. Más difícil es saber el motivo por el que “*Leon*” renunció a su casa que fue aforada de nuevo, el 10 de septiembre de 1501, a Álvaro Dalmeida (Antonio 2007, 313-314, doc. 34). Bien pudo ser porque había finalizado el tiempo convenido o porque el judío había abandonado Tui y la casa estaba disponible para realizar un nuevo foro. Este “*Leon*” bien puede ser el “*junça leom judeo*”, vecino de Tui, quien el 15 de abril de 1467 (Vila-Botanes, 319) había solicitado al cabildo tudense que le aforasen la casa que él había reparado y que había cambiado con Elvira López.

En A Coruña, gracias a la investigación ordenada, el 13 de mayo de 1493, por los reyes, Isabel y Fernando, a partir de los datos que les fueron notificados por Marcos Alonso, vecino de la ciudad, sobre “*Ysaque judío platero*” y sobre los capitanes de los barcos que transportaron a judíos procedentes de diferentes partes de Galicia, es posible identificar como una de las vías de salida de judíos el puerto de A Coruña (Suárez, 513-514, doc. 249). El primero, Isaac, fue acusado de haber sacado mercancías vedadas por valor de dos millones y medio de maravedíes en oro, plata, perlas y otras cosas de valor, con el consentimiento de los arrendadores de las alcabalas de la ciudad quienes, a su vez, habían recibido ciertos objetos de plata. Entrega que, en palabras del propio Marcos Alonso, había sido confirmada por los propios arrendadores. Los segundos, los capitanes de los barcos, lo fueron de permitir que los judíos sacasen esos materiales prohibidos. La acusación recayó sobre Juan de San Juan, mercader de A Coruña, quien había fletado un barco a judíos de la ciudad y a otros procedentes de Villafranca para llevarlos a África así como sobre otros capitanes que transportaron judíos procedentes también de Villafranca, Pontedeume y “*Lisbona*”.

La existencia de una comunidad judía en A Coruña y Pontedeume está documentada, como mínimo, en los repartimientos del servicio y medio servicio, tributo pagado específicamente por los judíos, por lo que su existencia está perfectamente confirmada. No ocurre lo mismo con Villafranca y “*Lisbona*”. Villafranca podría ser la “*Villafranca de Valcaçar*” mencionada en 1488 cuando Judá Pérez, vecino de Ourense, afirmaba que había trasladado allí su domicilio (Ferro, 238-240, doc. 223). En la actualidad Villafranca de Valcárcel (León) es un municipio relativamente próximo a Ourense por lo que la distancia con A Coruña permite pensar en la posibilidad de que la Villafranca referida en el documento que se está analizando no sea la mencionada por Judá Pérez. Otra posibilidad puede ser una parroquia llamada también Villafranca perteneciente, hoy en día, a la provincia de Pontevedra y, por lo tanto, mucho más próxima a la ciudad de A Coruña. Sin embargo, no se conoce ninguna referencia a una comunidad o presencia judía en ella. Por lo tanto, con la documentación actual no es posible afirmar la ubicación geográfica de la Villafranca mencionada en el documento. “*Lisbona*” es otro topónimo difícil de situar dado que es un nombre que no existe en la actualidad. Podría tratarse de Lisboa (Portugal) pero no tendría mucho sentido que grupos de judíos estuvieran saliendo de Portugal antes de 1493, momento en que los Reyes Católicos ordenaron investigar lo sucedido en el puerto de A Coruña, puesto que en esta fecha Portugal fue un lugar de acogida para aquellos que no aceptaron la conversión.

Independientemente del lugar exacto de procedencia, este texto confirma la salida de varios barcos con judíos por el puerto de A Coruña, lo que apunta hacia la existencia de grupos relativamente numerosos de judíos que optaron por la permanencia en su propia fe. Estas cantidades son aparentemente contradictorias con los datos ofrecidos por el servicio y medio servicio que hablan de un máximo de 195 familias sujetas a tributación en 1464 distribuidas por todo el territorio gallego, y de un mínimo de 33 en 1490 y 1491 (Antonio 2017, 170). Se presenta, asimismo, a estos judíos con una gran disponibilidad económica -son capaces de fletar un barco, sacar materiales vedados, y entregar plata a los capitanes de los barcos y a los arrendadores de la ciudad- lo que también parece contradictorio con los datos conocidos sobre los judíos gallegos. Por lo tanto, al tratarse de un único documento, generado a partir de la notificación a los Reyes Católicos de Marcos Alonso, y al desconocer la causa que le llevo a realizarla, no es posible confirmar la veracidad de los datos denunciados claramente contradictoria con el número de las familias obligadas a tributar al servicio y medio servicio y con el nivel de riqueza general.

Conclusiones

Finalmente, y a modo de conclusión, puede afirmarse que a lo largo de toda la Edad Media, con respecto a los judíos, tanto la Iglesia como la Monarquía tuvieron un objetivo común: lograr su conversión, pero sin forzarla. Para ello, ambas instituciones mantuvieron una postura muy similar caracterizada por la tolerancia, siempre y cuando sirviese a sus propios intereses, compaginada con medidas restrictivas que dificultaban la vida cotidiana judía para, de esta manera, acelerar su bautismo. Los resultados de esta política fueron las conversiones voluntarias y no muy numerosas de los primeros siglos de la Edad Media, para posteriormente, tras los acontecimientos de los años finales del XIV, transformarse en masivas y no siempre sinceras. Las dudas sobre su sinceridad en la conversión, así como el miedo al contacto con sus antiguos correligionarios, fueron algunas de las causas que llevaron a los Reyes Católicos a adoptar duras medidas restrictivas que fueron creciendo en intensidad hasta que, finalmente, ordenaron la salida de todos los judíos de sus reinos.

Galicia no presenta, salvo por la escasa documentación conservada, diferencias con respecto a esta situación general. Excepto en una ocasión en que se menciona expresamente el bautismo, el reconocimiento de los conversos en tierras gallegas sólo es posible a través del análisis de su nombre, de sus relaciones familiares o, tras el decreto de expulsión, en las ventas de sus casas o en la mención concreta a los judíos que salieron por el puerto de A Coruña con destino a África. Otros, en cambio, optaron por permanecer en tierra gallegas y renunciar a su religión, con las ventajas y dificultades que esto les supuso. Por lo tanto, puede afirmarse que, en la Galicia del siglo XV, la conversión o la permanencia en la fe judía fue una decisión personal en la que influyó tanto la actitud de la Iglesia como la de la propia Monarquía.

Obras citadas

- Antonio Rubio, María Gloria de. “Poder y relaciones internas en las comunidades judías y judaizantes de Galicia”. En Eduardo Pardo de Guevara y Valdés y María Gloria de Antonio Rubio ed. *Judíos y conversos. Relaciones de poder en Galicia y en los reinos hispanos*. Madrid: CSIC, 2017: 163-191.
- “Judá Pérez. Semblanza biográfica de un converso gallego a finales del siglo XV”. *eHumanista/conversos*, 4 (2016): 311-325.
- “Judíos en Galicia: visión panorámica y nuevas aportaciones documentales”. *Espacio, Tiempo y forma, Serie III, Hª Medieval*, 20 (2007): 289-314.
- *Los judíos en Galicia (1044-1492)*. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 2006.
- “Estancia de Luis Alonso, antes llamado Judá Pérez, en Galicia”. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, 18, (2005): 27-37.
- Alcalá, Ángel. Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas. Editorial Trotta, S.A., 2012. ProQuest Ebook Central, <http://ebookcentral.proquest.com/lib/redcsic-ebooks/detail.action?docID=3198857>. [consultado el 15 de junio de 2018]
- Beinart, Haim. *Los judíos en España*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Cantera Montenegro, Enrique. “La legislación general acerca de los judíos en el reinado de Juan II de Castilla”. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, 25 (2012): 119-146.
- “Cristianos y judíos en la meseta norte castellana: la fractura del siglo XIII”. En Yolanda Moreno Koch y Ricardo Izquierdo Benito Coords. *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos: afinidad y distanciamiento. XIII Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2005: 45-88.
- Dutton, Brian y González Cuenca, Joaquín ed. lit. *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*. Madrid: Visor Libros, 1993.
- Ferro Couselo, Xesús. *A vida e a fala dos devanceiros. Escolma de documentos en galego dos séculos XIII ao XVI*. Vigo: Galaxia, 1996. Facsímile.
- García de Valdeavellano, Luis. *Curso de Historia de las Instituciones españolas*. Madrid: Alianza Universidad textos, 1992.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. *La Hacienda Real de Castilla*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2009.
- López Carreira, Anselmo. “O casamento de Mencía, xudía conversa”. *Murguía*, 3 (2004): 23-26.
- *Libro de notas de Álvaro Afonso, Ourense, 1434*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, 2000.
- *A cidade de Ourense no século XV. Sociedade urbana na Galicia baixomedieval*. Ourense: Deputación provincial de Ourense, 1998.
- *Padróns de Ourense do século XV*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, 1995.
- “Conxuntura económica e cambio social no Ourense do século XV”. En *Aspectos Históricos de Ourense. Anexo VIII Xornadas de Historia de Galicia*. Ourense: Servicio de Publicacións da Deputación Provincial de Ourense, 1995a. 103-132.
- Martínez Salazar, Andrés. *Documentos gallegos del Archivo Municipal de La Coruña*, separata de la *Colección de documentos históricos del Boletín de la Real Academia Gallega*. La Coruña: litografía e imprenta Roel, 1915.

- Monsalvo Antón, José María. “Los mitos cristianos sobre crueldades judías y su huella en el antisemitismo medieval europeo”. En Ernesto García Fernández ed. *Exclusión, racismo y xenofobia en Europa y América*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2002. 13-87.
- *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*. Madrid: Siglo XXI editores, 1985.
- Montes Romero Camacho, Isabel. “Los judíos sevillanos (1391-1492). Del asalto a la expulsión. Datos para una prosopografía”. En *Actas de las III jornadas Hispano-portuguesas de historia medieval: La Península Ibérica en la era de los descubrimientos, 1391-1492*. Sevilla: Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, 1997. 165-257.
- Proia, Isabella. “Supervivencias gallegas en la lengua poética de fray Diego de Valencia de León”. En A. Cassol, D. Crivellari, F. Gherardi e P. Taravacci eds. *Frontiere: soglie e interazioni. I linguaggi ispanici nella tradizione e nella contemporaneità. Atti del XXVI Convegno dell'Associazione Ispanisti Italiani*. Trento: Università degli Studi di Trento-Dipartimento di Lettere e Filosofia, 2013. 435-444.
- Rubio Martínez, Amparo. *Hacienda y gobierno de los Reyes Católicos en Galicia*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. 2007. Tesis doctoral inédita.
- Sánchez Carrera, María Carmen. *El bajo Miño en el siglo XV. El espacio y los hombres*. La Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1997.
- Suarez Fernández, Luis. *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*. Valladolid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1964.
- Valdeón Baruque, Julio. *Judíos y Conversos en la Castilla medieval*. Valladolid: Ámbito Ediciones, 2004.
- Vila-Botanes, Suxo. *Tui e Valença nos séculos XI a XV: os acontecementos históricos, sociais, artísticos e económicos*. Tui: Asociación Amigos da Catedral de Tui, 2001.

La memoria de la Inquisición en la literatura de conversos

Ruth Fine

(Universidad Hebrea de Jerusalén)

Trauma y literatura: reflexiones iniciales

Ciertamente, Inquisición y literatura constituye un binomio nada desdeñado por la investigación, si bien se han atendido de modo especial ciertos aspectos, como el de la censura¹⁷⁴. Es en cierta medida menor la atención prestada a la recreación literaria del Santo Oficio y estimo que aún falta un trabajo de conjunto, respecto de lo cual este estudio intenta ser una primera aproximación. Haciéndome eco de las afirmaciones de Hartman, mi punto de partida crítico es el de la certeza de que los textos literarios posibilitan leer la memoria traumática –la herida–, no como un modo de recuperación de la experiencia, sino de comprensión de la misma, generando así procesos simbólicos de reinterpretación del pasado. Y la Inquisición constituyó, sin duda, una herida abierta en la memoria colectiva conversa.

En efecto, es dable comprobar que la Inquisición y todo el amplio paradigma semántico que comprende: los delatores, sus agentes, los procesos inquisitoriales, los autos de fe y sus víctimas, encuentran un amplio espacio de representación en la literatura áurea, registrando, modelizando e interpretando un fenómeno que tuvo una centralidad indiscutible en la realidad y en la conciencia social del período. Según mi investigación, dicho paradigma abarca un corpus de varias decenas de textos literarios áureos en los que la Inquisición adquiere un relativo protagonismo. Y en el marco de dicho espacio textual halla su manifestación específica y peculiar el corpus de la llamada literatura de conversos, objeto de este estudio.

¿Cuál es el valor testimonial de dichas recreaciones, la fijación por el tema en la literatura de los judeo-conversos, y asimismo, cuáles son los receptores a los que van dirigidas, como también los subtextos identificables en dicha representación, relacionados con el complejo comportamiento, percepción y memoria de esta institución ibérica?

En *La escritura de la historia*, Michel de Certeau despliega una teoría de la historia según la cual la identidad comprende lo Uno (lo actual) y lo Otro (lo reprimido). Es ese en cierta medida el principio de la historia, afirma el crítico, siempre abierto a una elaboración presente reparadora, en la que los eventos pueden ser re-leídos y re-significados. Partiendo de estas consideraciones teóricas acerca del rol terapéutico de la historia y de la función paliativa del recuerdo y de la reinterpretación del pasado, me propongo evaluar el procesamiento de la memoria traumática –en este caso el de la Inquisición y sus agentes–, y ello a partir de la lectura y análisis de textos literarios de conversos.

La literatura de conversos

A modo de preámbulo obligado debo puntualizar la noción de literatura de conversos que ocupo, paradigma al cual vengo dedicando mi investigación en los últimos años. Es indudable que asistimos a un paulatino interés por este campo crítico, interés

¹⁷⁴ Por ejemplo, el clásico *Literatura e inquisición en España* de Antonio Márquez.

que atestigua el creciente número de proyectos de investigación, coloquios, publicaciones, etc.¹⁷⁵

Sin duda, el sentido, alcance y pertinencia de la literatura de conversos en los siglos XVI y XVII constituye un terreno investigativo debatido y proteico. Ello responde, en primer término, a la heterogeneidad del corpus –genérica, cronológica, geográfica; en segundo lugar, la consideración de la validez y de los límites de una literatura conversa supone, ante todo, reflexionar acerca la identidad conversa, una identidad aleatoria, que no solía reconocerse como tal ni aun nombrarse a sí misma y que tampoco fue objeto de un enunciado unívoco en el discurso oficial que la singularizó. En muchos sentidos, la identidad conversa constituye una ausencia de identidad, un signo ambiguo, marcado por el oprobio y el silencio. Y aun así, como marca de una ausencia, halla voz y representación en el espacio literario. ¿Cómo es posible, entonces, identificar y analizar esa literatura conversa o de conversos? ¿Y, a pesar de ello, cómo o por qué ignorarla, o incluso negar una literatura emergente en un contexto –el de la Península Ibérica y sus “exilios” en los Siglos de Oro–, en el que la conversión religiosa, en todos sus matices y manifestaciones, constituía un fenómeno omnipresente? (Fine 2013).

Debemos entonces comenzar preguntándonos si es posible, o aun necesario, categorizar la literatura de conversos; y si la respuesta fuera afirmativa, lo cual definiendo, qué incluir en el corpus correspondiente a dicha literatura: ¿las obras escritas por autores de origen converso?; ¿la literatura que representa al converso –personaje, narrador, contexto–, incluso aquella que busca denigrarlo?; ¿las creaciones literarias que manifiestan la llamada “situación conversa”? ¿O acaso se trata de una estética específica, una estética conversa, no necesariamente ligada a su filiación autoral o a sus actores intratextuales? Las cuestiones que emergen ante el objeto de estudio no son sólo de carácter taxonómico, histórico o filológico, sino también sociocultural, antropológico, psicológico e incluso ético. No obstante, y en primer término, la literatura de conversos debe ser entendida como la literatura escrita por autores de posible origen judeoconverso, tal como es el caso de múltiples autores áureos instalados en la península, como Mateo Alemán, Felipe Godínez o Pérez de Montalbán; aquéllos que diseñaron periplos vitales de ida y vuelta, como Antonio Enríquez Gómez, o quienes dejaron la península, ellos o sus antecesores, como los hispano-portugueses instalados en el norte de Europa. Y es a este parámetro básico, el de los autores de origen converso, al que me ceñiré en el presente trabajo, desatendiendo por completo cualquier otra consideración, por ejemplo, la autenticidad de la creencia religiosa de los autores, incierta en gran parte de los casos.

Ángel Alcalá ha sugerido que la literatura de conversos se presenta como una literatura de la subversión, si bien yo precisaría más aún esta noción, señalándola como literatura de resistencia, reconocible en muchas de las obras del corpus literario que nos ocupa, aquel que tematiza la Inquisición. A continuación, me ceñiré a una clasificación puntual de categorías identificables en un corpus relativamente amplio, para las que señalaré marcas caracterizadoras.

La Inquisición en la creación de los conversos ibéricos

Una primera categoría es la constituida por la escritura de los conversos de la Península ibérica, tal vez la más problemática para su identificación y análisis, dado que por razones obvias los escritores judeo-conversos se hallaban sometidos ya no sólo a la

¹⁷⁵ Así, a modo de ejemplo, el volumen colectivo editado por Fine, Guillemont y Vila, fruto de un Coloquio Internacional de especialistas, la revista *e-Humanista/Conversos* dirigida por Antonio Cortijo, Rica Amrán y Óscar Perea Rodríguez, como también los seminarios de investigación sobre el tema dirigidos por Vila en el Departamento de Letras de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

severa censura de la mirada vigilante inquisitorial sino también, y muy especialmente, a la autocensura, ésta última, sin duda, a menudo mucho más compleja en sus estrategias que la primera. En tal sentido este corpus revela la crítica solapada, irónica en oportunidades, y en no pocos, satírica, en apariencia más focalizada en la culpa de las víctimas que en la responsabilidad de los agentes.

“Librete Dios de delito contra las tres Santas, Inquisición, Hermandad y Cruzada” (211) nos dice Mateo Alemán en boca de su personaje, en la primera parte del *Guzmán de Alfarache*, en una de las afirmaciones más explícitas en contra del Santo Oficio identificables en el corpus converso ibérico. En la novela de Alemán, paradigmática de dicho corpus, actúan fuerzas y voces que se encuentran en pugna y en cuyos intersticios, blancos y silencios es dable reconstruir una recreación metafórica de la Inquisición como agente represor ineluctable: “Que un hombre rece, frecuente virtuosos ejercicios, oiga misa, confiese y comulgue menudo y por ello le llaman hipócrita, no lo puedo sufrir ni hay maldad semejante a ésta” (132); “¡Cómo ya hecho el altar, puesta la leña, Isaac encima, el cuchillo desnudo, el brazo levantado descargando el golpe, impide la ejecución!” (431).

En efecto, el temor a la censura y a la represión inquisitorial no solo provocó la prohibición o el expurgo; también generó estrategias textuales y alentó las formas de escritura ambigua que emerge en múltiples ejemplos paradigmáticos de la literatura de conversos, como *La lozana andaluza* de Delicado. En relación a ésta última, el discurso crítico ha identificado subtextos referidos a la Inquisición en Andalucía en su persecución de las prostitutas conversas (Peña Díaz). Otro ejemplo revelador es el de *Menina e Moça* del portugués Bernardim Ribeiro, novela sentimental estudiada, entre otros, por Hélder Macedo. En opinión de éste último, el lector atento descifrará ciertos subtextos en la novela, entre ellos, los sugeridos por los antropónimos. Así, el del protagonista, Bimnarder (“Me vi arder”), quien sería no sólo un caballero enamorado sino un converso que desea retornar al judaísmo y que ofrece resistencia al Santo Oficio (codificado en el personaje femenino vengativo de Aquelisia/*Ecclesia*).

Tal como ocurre en este último ejemplo, la alegorización o referencia figurada al proceso inquisitorial puede ser identificada en numerosas obras incluidas en la primera categoría. Así, en el *Examen de ingenios* de Huarte de San Juan, donde a través de la historia del médico converso español se satirizan sutilmente las absurdas consecuencias de la vigilancia inquisitorial; o en el tan conocido y recorrido capítulo sexto del primer *Quijote*.

Sabemos que a la mujer conversa solía imputársele un poder atemorizador, secreto y hasta diabólico, quedando entonces asociada con la hechicería y aun la brujería, objetos estos de persecución inquisitorial. A menudo la referencia a la fémina conversa y hechicera se halla teñida de ironía y de un temple lúdico. *La Celestina* es probablemente un antecedente primordial de tal paradigma, en cuyo marco, especialmente en el género picaresco, pueden hallarse conversas alcahuetas, prostitutas y hechiceras, blanco obsesivo de la vigilancia inquisitorial. A lo largo de esta procesión picaresca desfilan conversas famosas, como la lozana andaluza, la madre de Pablos, y otras muchas madres, tías y pícaras variopintas, siendo frecuente la aparición de la instancia inquisitorial como agente explícito o implícito de su vigilancia y persecución.

La escritura de los conversos itinerantes: el caso de Enríquez Gómez

Contrariamente a los escritores conversos residentes en la Península Ibérica para quienes la crítica a la Inquisición fue un medio de resistencia silencioso, metaforizado o alegorizado a fin de evadir la censura vigilante, los exiliados transformaron al Santo

Oficio en verdadero objeto de inspiración. En primer término, se encuentra la categoría de los escritores que denomino trashumantes o itinerantes, entre los cuales, sin duda, el caso más destacado, si bien no el único, es el de Enríquez Gómez. En este grupo comienzan a perfilarse características que se mantendrán en la escritura de los conversos que retornan al judaísmo (nuestra tercera categoría): así en la tematización y representación de la Inquisición hallamos una abundante presencia de referencias bíblicas, como también de la denuncia de la injusticia de su maquinaria. Constance Rose ha designado a Enríquez Gómez como un autor en busca insistente de justicia. El Santo Oficio recorre su prolífica producción obteniendo un protagonismo apabullante, siempre representado como una institución arbitraria que castiga a inocentes, no necesariamente a herejes. Esta distinción debe ser tenida muy en cuenta, ya que constituye la perspectiva generalmente asumida por el segundo grupo de autores, para quienes la sátira y la diatriba constituyen géneros dilectos. Otra peculiaridad de la escritura de los conversos itinerantes, como también lo será de la de aquellos que vuelven a abrazar el judaísmo, es el permear su experiencia personal en la representación de la Inquisición: su narración no es anónima ni su mirada exterior; muy por el contrario, sus voces tienden a vehicular el propio periplo existencial incluso cuando recrean una historia bíblica.

Antonio Enríquez Gómez, nacido en Cuenca alrededor de 1600 y descendiente de una familia de genealogía judaizante, constituye el ejemplo paradigmático de este grupo. Desde el siglo XVI, más de treinta de sus antepasados paternos –los Mora– habían sufrido persecuciones inquisitoriales por herejía. Su familia fue objeto de perpetuas investigaciones inquisitoriales y vivió permanentemente bajo el escrutinio del Santo Oficio. La indiscutible genealogía de la familia fue establecida por Israel S. Révah en 1962, publicada por Heliodoro Cordente, en 1992, y recogida por Carsten Wilke, en 2003.

La Inquisición confiscó toda la hacienda de su padre y la herencia de su mujer Isabel Gómez, cristiana vieja. En 1624, Antonio Enríquez Gómez pidió al Tribunal la restitución de esta herencia y aunque el Tribunal reconoció sus derechos, sólo le fue devuelto un porcentaje mínimo de lo adeudado.

Toda esta historia personal recorre la obra de Enríquez Gómez, caracterizada por una verdadera fijación contra el Santo Oficio que se metamorfosea en géneros y estilos diferentes (épica, lírica, sátira), frecuentemente imbricada con tópicos e inspiraciones en héroes y conceptos del Viejo Testamento. Así en *La culpa del primer peregrino* nuestro autor se lamenta:

Ay de los tribunales imperfectos
A donde los delitos son secretos
Salas donde se mira
En los espejos de sombra la mentira
Donde andan los vicios y maldades
Revueltos en fingidas sanctidades (Enríquez Gómez 1735, 150)

Por su parte, *La política angélica* (1647), uno de los textos más complejos del autor, basa su argumentación en la didáctica y el dogma católicos, trayendo justificaciones del Antiguo Testamento, pero también del Nuevo, de los Apóstoles, de los padres de la Iglesia, del mundo clásico. Su ataque es contra la Inquisición, como instancia que actúa por intereses materiales, esencialmente arbitraria en sus decisiones, injusta. Su encono se manifiesta contra la institución y no contra el catolicismo, respecto del cual despliega un amplio conocimiento en esta obra. Este posicionamiento lo distingue de los autores hispano-hebreos que veremos a continuación.

Indudablemente, el ataque más virulento contra la Inquisición se encuentra en *Inquisición de Lucifer y Visita de todos los diablos*, texto satírico hallado en un manuscrito de 65 folios, el cual se configura como un encadenamiento de sueños en los que el narrador, acompañado del diablo Parrafiscopado, va recorriendo los espacios en los que la Inquisición desarrolla su acción. El diablo se halla perplejo por la maquinaria de la Inquisición en la tierra y la compara con la inquisición de Lucifer, llegando a la conclusión de que este mundo es el de las tinieblas y el de la muerte, en tanto que la monarquía de Lucifer es justa:

Allí se condenan lo bienes de los culpados y aquí los de los ynocentes. Allá se perdona al que se arrepiente de su pecado [...] Allá limpian las almas de herejía y aquí del dinero las bolsas. Y no te espantes, que no ay maior herejía que quitarle a uno su hazienda” (Enríquez Gómez 1992, 67).

Como se observa, la *intentio operis* consiste en cuestionar radicalmente la razón de ser de la Inquisición y sus fundamentos teológicos, señalándola como responsable de la decadencia espiritual y económica de España.

Según Enríquez Gómez, el castigo a los pecadores debería ser espiritual, implementándose en el otro mundo, no en éste. Asimismo, sostiene que sólo a Dios le es dable castigar:

Quisiera preguntar a la vuestra [Ynquisición] ¿quién la mete a castigar las almas de los herejes siendo nuestras?, si es por salvarlas, procuren convertirlos, y en caso que no quieran, aquí estamos nosotros para castigarlos, que somos ministros de Dios como el verdugo lo es de la justicia. ¿Qué necesidad tienen los Ynquisidores de meterse en nuestra jurisdicción castigando nuestras almas, si ellas como enemigo de Dios han de venir a parar a nuestras manos? ¿quién le dio potestad para castigarla? (Enríquez Gómez 1992, 32).

Finalmente, y el demonio declara:

Esta casa roba, luego es ladrona, quita vida luego es homicida. No tiene culpa el preso, sino el dinero... No le quieren salvar el alma por fe sino por el dinero. No le dan el hábito de San Benito sino por ‘San Quito’ (Enríquez Gómez 1992, 84).

La meta de Enríquez Gómez sería pues la de justicia personal, terrenal y finalmente divina¹⁷⁶.

Esta misma intencionalidad se revela en un temple grave, no satírico, en *Luis dado de Dios a Luis y Ana: Samuel dado de Dios a Elcaná y Ana*. En el presente texto hallamos un patente ejemplo de reelaboración bíblica veterotestamentaria, específicamente, el discurso de Samuel en el que se dirige al pueblo de Israel para exhortarlo a abandonar sus ídolos: “Y habló Samuel a toda la Casa de Israel, diciendo: Si queréis de todo vuestro corazón bolberos al Señor, quitad, quitad a dioses ágenos o Astaroth de entre vosotros” (Samuel I, 7, 3). A lo que –como indica Rose (173)– siguen las palabras de la voz autorial (sin indicar que los son y que ya ha abandonado la cita del texto bíblico): “El príncipe Sabio deue amonestar a las principales cabezas del imperio, no sólo que amen la justicia en público, sino que la guarden siempre” (Enríquez Gómez 1645, en Rose, 173).

¹⁷⁶ La representación de la Inquisición y el afán de justicia que signa gran parte de la producción literaria de Enríquez Gómez han sido ampliamente estudiados, entre otros, por Rose y Kramer Hellinx (1991 y 1994).

Finalmente, también en *La Soberbia de Nembrot* se patentiza una actitud negativa hacia la autoridad del poder humano. Enríquez Gómez insiste aquí en identificar el concepto de la veneración a un ser de carne y hueso con la soberbia y la deslealtad. Calmaná, portavoz del autor, identifica el nombre de Nimrod con el orgullo y la tiranía: “Horror, pasmo, portento, / soberbia, y tiranía, / locura, fantasía” (Enríquez Gómez 1635, 5). Según Kramer-Hellinx (1994), la Torre de Babel, la soberbia, el caos, las tinieblas simbolizan en la obra de Enríquez Gómez la Inquisición española. Destacan aquí las diatribas contra la Inquisición española que dividió entre los cristianos y los conversos. Nembrot, símbolo del poder inquisitorial, se jacta con arrogancia de su potencia:

Yo soy hijo de poder,
del poder de mí mismo, y no
conozco en el mundo quien
pueda igualarme. (Enríquez Gómez 1635, 19)

El empleo del texto bíblico le permite a Enríquez Gómez mantener la liminalidad simbólica desde la que el texto puede ser decodificado como denuncia a la Inquisición, si bien, desde ya, ésta no es la única interpretación posible. Se trata de un discurso ambiguo y abundante en blancos y subtextos, como aquél identificado en la categoría previa correspondiente a la literatura de conversos ibéricos, a pesar de que la utilización del Antiguo Testamento y la metaforización es mucho más reveladora y condenatoria que en aquel primer grupo. Asimismo, vuelvo a enfatizar que Enríquez Gómez, representativo de los autores conversos itinerantes, denuncia la avaricia, injusticia y arbitrariedad de la acción del Santo Oficio, cuestionando las bases teológicas que justifican su existencia. No obstante, lo hace al menos intentando no transgredir abiertamente el espacio demarcado por el catolicismo y sin defender explícitamente una postura judaizante.

Los judíos nuevos y la memoria de la Inquisición

La última y más extensa categoría de este estudio se detendrá en un subtipo específico del corpus de la llamada literatura de conversos, el cual corresponde a las obras de la diáspora sefardí occidental. Se trata de obras escritas mayormente en español, y en menor medida, en portugués, por autores de origen judeo-converso, quienes se incorporan al judaísmo tras haber vivido como cristianos durante varias generaciones, habiéndose nutrido del acervo cultural y religioso del catolicismo. Así, por ejemplo, la mayoría de los integrantes de la comunidad judía de Ámsterdam en el siglo XVII habían sido criptojudíos o eran descendientes de la primera generación de criptojudíos que había retornado al judaísmo. Estos “judíos nuevos”¹⁷⁷ constituyeron el último eslabón de una cadena de procesos traumáticos: el de la primera conversión, la expulsión, la nueva conversión forzada de 1497, en Portugal, la persecución inquisitorial, la conflictiva reconversión al judaísmo, y de modo general, las sucesivas migraciones, aculturaciones y dualidades identitarias¹⁷⁸.

Miguel (Daniel Leví) de Barrios y João Pinto Delgado son dos de los escritores más conocidos de este grupo, pero no los únicos. Menasseh ben Israel, Orobio de Castro,

¹⁷⁷ Designación empleada por Yosef Kaplan para los conversos que se reintegran al judaísmo fuera de la Península.

¹⁷⁸ Al respecto, Miriam Bodian afirma que nos hallamos frente a un caso único en el mundo pre-moderno de transformación de un colectivo: la llamada “nación portuguesa”, autodenominación empleada por dicho grupo humano.

Saúl Levi Mortera, Miguel de Silveira, Isaac Cardoso, Samuel Usque son algunos ejemplos de varias decenas de creadores que escribieron y publicaron en Italia, Francia, los Países Bajos y otras partes de Europa, cuyos nombres y textos se siguen descubriendo en los últimos años y, en algunos casos, editando críticamente.

Los contactos entre estos “judíos nuevos” y la Península Ibérica, las llamadas “tierras de la idolatría”, fueron frecuentes. Tal como lo señalan Sedeño Rodríguez y Moreau Cueto, el afán de conocer la situación de los seres queridos residentes en esas tierras, y el temor de que fuesen capturados por los brazos inquisitoriales, les hacen estar al tanto de todos los ataques de la institución, en especial del macabro carnaval contrarreformista de los autos de fe. Cada uno de estos autos públicos llegaba a sus oídos y era inmediatamente referido y recreado por los escritores de la comunidad. Se realizaban justas poéticas para cantar el martirio del correligionario que no había querido reconciliarse con la Iglesia, muriendo en las llamas inquisitoriales. Por su parte, las relaciones de los distintos Autos de fe se exponían en verso al auditorio de la comunidad. En principio, el romance castellano servía de vehículo para la alabanza a los ajusticiados: por ejemplo, la relación del Auto de Valladolid de 1636, del Auto de Lisboa de 1674, el de Judá Creyente, quemado vivo en Valladolid en 1644. Destacan los versos dedicados a Yshac de Castro Tartás (Auto de 1647) escritos por Jonás Abravanel, Yshac Semah, Moseh Pinto Delgado, Jahacob de Pina, Yshac Reynoso, Abraham Cardoso, redactados en métrica varia. Igual ocurre con el Auto de Córdoba de 1665, donde se alaba a los mártires Abraham Atías, Jacob Rodríguez Cáceres y Raquel Núñez Fernández, aunque en el momento de la escritura se ignora su identidad precisa. En esta relación aparecen poemas de Jacob de Pina y David Henríquez (Sedeño Rodríguez y Moreau Cueto, 402).

A partir de mediados del XVII son numerosos los autores novo-judíos que evocan la Inquisición de modo condenatorio, siendo los géneros más difundidos el martirologio y la diatriba, incluidos en los cancioneros de las academias. Aún entrado el siglo XVIII, se hallarán sátiras contra el Santo Oficio, como la de Abraham Gómez Sylveira, de 1723, en la que se ataca a la Inquisición por el martirio de Antonio de Fonseca. Estos textos, destinados a un público judío nuevo, cumplían varios objetivos: informar sobre lo acontecido en España, otorgando un espacio de recuperación de la experiencia traumática y al mismo tiempo de parcial descarga emotiva ante la impotencia frente a lo que seguía desarrollándose; asimismo, estos escritos, en especial los martirologios, constituían un medio de cohesión en el seno de las nuevas comunidades judías.

Un primer ejemplo novo-judío ilustrativo de la representación de la Inquisición lo constituye la obra del autor portugués de origen converso João (Moseh) Pinto Delgado (1580-1653). Entre las obras correspondientes a su período de establecimiento en Ámsterdam, se conserva en la Biblioteca Etz Haim de dicha ciudad un manuscrito en castellano con poemas de carácter autobiográfico. El texto lleva un subtítulo añadido en lengua portuguesa: *Diálogos contra a Cristiandade*. En la primera parte del manuscrito, el peregrino Moseh cuenta su vida desde los años de la infancia y juventud en el Algarve y Lisboa, hasta su llegada y estancia en Rouen, extendiéndose allí en la narración de la persecución sufrida por los cristianos nuevos. En la segunda parte, un caballero holandés cristiano le pide conocer las bases del judaísmo y del cristianismo. El diálogo entre el caballero, los miembros de la academia y el peregrino constituyen un ejemplo significativo de un género muy desarrollado en el período en la literatura judía, el género apologético. Es en este manuscrito donde está incluido el poema “A la salida de Lisboa”. Escrito en español –como la mayor parte de la obra de Pinto Delgado–, este poema presenta complejos modos de representación relativos a la dinámica de la memoria y el olvido en torno a la persecución inquisitorial, el exilio, el criptojudasmo y la nueva conversión religiosa, como así también pone de manifiesto un complejo posicionamiento

ético. Tomando en cuenta estas coordenadas, el poema corresponde a un género mixto que oscila entre el alegato en contra de la Cristiandad y la apología del pueblo de Israel, pero todo ello imbricado en la memoria individual del yo lírico (Fine 2015).

En mi opinión, es en esta dinámica paradójica de recuerdo-olvido, donde se sitúa la memoria conversa: por un lado, el recordar es también recordar el olvido y someterse a la auto-recriminación; de allí la resistencia inconsciente. Como ejemplo significativo de dicha dinámica paradójica el poema evidencia el tópico de la tercera categoría del corpus converso que nos ocupa, el cual estima que la Inquisición pudo haber sido un instrumento de Dios para hacer retornar a los conversos al judaísmo, haciéndoles recordar sus orígenes. Me referiré a ello a continuación.

En “A la salida de Lisboa”, ya desde la estrofa de apertura y en numerosos versos subsiguientes, la voz lírica se referirá de modo más o menos explícito al cristianismo, y ello configurando una caracterización teológico-doctrinaria que relaciona la idolatría, la Trinidad y la Iglesia. Simultáneamente, los campos semánticos en los que se irá configurando el destinatario lírico corresponden a la violencia ejercida, al castigo, a la muerte y a la condena en la otra vida, todo lo cual estaría aguardándole a ese antagonista. Se pone de manifiesto así un movimiento de hiperbolización negativa del destinatario y de la Inquisición, otro de los rasgos característicos de este corpus.

Estos sintagmas que se reiteran a lo largo del texto no constituyen únicamente la marca obsesiva de la memoria de la expulsión y de sus agentes, de la conversión forzada y de la persecución inquisitorial, sino que conducen a una de las isotopías primordiales en el paradigma de este corpus: la auto-inculpación. Pinto Delgado sugiere que el pueblo fue responsable del sufrimiento por no haber adherido por completo a la Ley de Moisés. Se trata de un tema recurrente en la literatura de los criptojudíos, derivado en gran medida del sentimiento de culpa por la aceptación de la conversión y el abandono de la observancia religiosa judaica, siendo ésta una isotopía que oscila ambigüamente entre la memoria y el olvido. En efecto, en el ritual de la memoria, el recordar es también culpabilizarse. Así, por ejemplo, leemos:

Si nuestro pecado obliga
a sufrir tanto rigor,
considera que el Señor
si disimula, castiga. (Pinto Delgado en Oelman, 54).

Por su parte, Miguel (Daniel Leví) de Barrios, ofrece otro temple en un texto de abierto ataque contra la Inquisición española, el constituido por la sátira *Trompeta del Juicio*. El texto, editado y analizado por Sedeño Rodríguez y Moreau Cueto, se presenta como “panegírico” a los tres mártires de la fe Abraham Atías, Jacob Rodríguez Cáceres y Raquel Núñez Fernández, que fueron relajados y quemados en Córdoba, en el auto de fe del 29 de junio de 1665, año de la publicación de esta comedia alegórica. A lo largo del texto se pone de manifiesto la virulencia de la diatriba de Barrios contra la institución inquisitorial:

La Inquisición
ambiciosa,
de suerte a mayores se salga,
que tiene el pie en el pesquero
aun al Rey, de que es criada.
Si con las llaves de Pedro
Santiago cierra España,

muy presto se quebraran,
 porque tiene malas guardas (Barrios, en Sedeño y Moreau Cueto 416).

También la obra dramática Miguel de Barrios: *Contra la verdad no hay fuerza*, comedia alegórica y devota de 1665, otorga protagonismo a la Inquisición española y destaca su crueldad. Su protagonista, el Albedrío, cautivo por la Mentira, logra librarse de ella y volver a la Ley de Moisés; si bien muere en la hoguera, su conversión es finalmente aceptada:

En los cordeles de un potro
 a Diego el cortacabezas,
 porque dio a torcer sus brazos,
 lo puso de vuelta y media (Barrios, 183).

Otro ejemplo revelador, mucho menos conocido, es la paráfrasis de los Salmos de Daniel López Laguna. De origen judeo-converso, López Laguna nació probablemente en Portugal, entre 1640 a 1650, en el seno de una familia criptojudía. Siendo joven decidió viajar a España con el fin de estudiar letras clásicas en algún ámbito universitario. En el transcurso de su estancia en España fue detenido y juzgado por la Inquisición bajo la acusación de judaizante. López Laguna habría estado preso en las cárceles inquisitoriales por casi dos decenios. Finalmente, ya reconciliado y liberado, logró trasladarse a Kingston, Jamaica, donde volvió a profesar abiertamente el judaísmo. Allí se abocó durante dos decenios a la redacción de la traducción y paráfrasis del hebreo del libro de los Salmos. La obra fue publicada en Londres, en 1720, como *Espejo fiel de vidas que contiene los Psalmos de David en verso, obra devota, útil y deleitable*. Es el propio López Laguna quien reconstruye la autobiografía con la que quisiera ser recordado. Así comienzan las décimas acrósticas con las que el poeta se dirige al celoso lector para ofrecerle los “auxilios del rey David”:

A las Musas inclinado
 He sido desde mi infancia:
 La adolescencia en la Francia
 Sagrada escuela me ha dado:
 En España algo han limado
 Las Artes mi Juventud,
 Ojos abriendo en Virtud,
Salí de la Inquisición;
 Hoy Jamaica en canción (López Laguna, “Prólogo”, s.p. El énfasis es mío)

En efecto, uno de los aspectos de mayor interés de la obra lo constituye, sin duda, su valor testimonial, tanto individual como colectivo. El “salmista barroco” traslada el texto bíblico a su contexto contemporáneo y a su propia experiencia vital, rasgo recurrente en el corpus, especialmente, la experiencia que registra la marca del trauma (Fine 2011). Ello se observa, por ejemplo, en la recreación bastante libre de algunos de los Salmos, en los que hace alusión más o menos directa a los sufrimientos que le fueron infligidos por la Inquisición y sus cómplices. Así, por ejemplo, en el Salmo X: “Preso sea el Malsín que audaz se alaba” (López Laguna 2007, 13).

Son numerosos los Salmos en los que la voz lírica menciona al Tribunal, en oportunidades aludiendo también al edicto de expulsión: “Lávame Justo Juez de mis delitos, / Sin permitir que en tribunal tirano, / promulguen contra mí falsos edictos” (69);

“Porque venganza en las Gentes, / haga de quien le ultrajó, / castigando en las Naciones, / Crueldades de Inquisición” (285).

Estas menciones son abundantes a lo largo del texto y ponen de manifiesto la marca obsesiva de la memoria de la expulsión, de la conversión, de la Inquisición y de sus brazos ejecutores, a la vez que van reconstruyendo su propio periplo existencial, signado por la cadena de acciones de aquellos victimarios. La voz del salmista se funde así en la voz del autor, que asume el discurso de David como propio, gestando una reescritura del Salterio eslabonada en su propia experiencia vital y la del colectivo con el que se identifica y al que se dirige. López Laguna amalgama asociativamente, no sólo la experiencia individual con la colectiva y contemporánea, sino el trauma presente con el pasado histórico del pueblo judío, para intentar emerger finalmente como el vocero de una nación y de su historia, legitimando la experiencia conversa de la persecución inquisitorial y de la concomitante expulsión/conversión forzada como un eslabón más en la cadena diacrónica que estructura la conciencia histórica del pueblo judío.

Finalmente, la obra de Menasseh ben Israel nos aporta dos de los rasgos fundamentales en la recreación literaria del Santo Oficio por parte de los conversos del norte de Europa: la insistencia en su rol fundamental en la cadena providencialista de la historia judía, como también y fundamentalmente, desde mi perspectiva, las inherentes paradojas inscriptas en dichas recreaciones.

La saga familiar y personal de Menasseh ben Israel (1604-1657) lo ubica como un “judío nuevo” paradigmático: nacido en Madeira de padres cristianos nuevos de origen ibérico, su familia finalmente se establece en Ámsterdam, donde retorna al judaísmo como otros tantos conversos de origen portugués. Menasseh recibe allí una exhaustiva educación judía y desde temprana edad se aboca al estudio e investigación del hebreo, a la codificación de la normativa judía para los conversos que retornaban al judaísmo y a la interpretación de textos sagrados. De modo general, este humanista, poseedor de una amplísima erudición, manifestó no sólo un conocimiento exhaustivo de la cultura cristiana de su tiempo, sino también una actitud de relativa conciliación entre el judaísmo y el cristianismo. Destacan en sus escritos el énfasis y recurrencia de la visión providencialista, según la cual el pueblo judío se hallaba cercano a su redención y, en tal sentido, la persecución inquisitorial no es más que un eslabón en la cadena redentora.

El texto que más ilustra dicho posicionamiento es sin duda, *La esperanza de Israel*, publicado en 1649/1650 en español. Este libro desarrolla una tesis singular sobre las diez tribus perdidas, cuyos descendientes —específicamente, de dos de ellas— habrían sido hallados en el Perú. Esta historia, narrada e interpretada en la obra mencionada, será el argumento primordial para defender la tesis de la cercana redención del pueblo de Israel. En la última sección del volumen, ben Israel se refiere a la persecución y expulsión de los judíos ibéricos, a su conversión y al sentido que le otorga a su condición de pueblo elegido:

Pues que diremos, de aquel monstruo horrendo de la Inquisición de España? Que tiranías no vsa cada día, con los pobres inocentes, viejos, moços, y toda edad y sexo, quitándoles muchas veces la vida, por diminutos, y no acertar con el testigo, ó maldad increíble, y crueldad inhumana. Mas véase, por que? *por querer guardar la Ley de Moseh, dada con tantos portentos*. Por esto son innumerables personas muertas, en todos los lugares donde se dilata su tiranico imperio, y dominio: y entre tantos se ven cada día exemplos de grandísima constancia, para mayor confusión suya, dxandose abrasar vivos, por el santificamiento del nombre del Señor bendito (Ben Israel, 96-97; el énfasis es mío).

Resulta sin duda significativo y aun irónico que Menasseh ben Israel, al atacar abiertamente la Inquisición subrayando sus crueldades, se haga eco de la argumentación de los mismos artífices y defensores de dicha institución, quienes utilizaban la propagación de la herejía entre los conversos (designados por el autor como “pobres inocentes”; “de grandísima constancia”) como explicación para extremar la vigilancia y el castigo. Tras referirse a los judaizantes conversos, mencionará casos de cristianos que abrazaron la fe de Moisés, siendo don Lope de Vera y Alarcón, Judá Creyente un ejemplo paradigmático para él, como lo fue para tantos otros autores judíos nuevos.

Ben Israel se refiere de un modo unívoco al comportamiento cruel de los monarcas ibéricos y de su instrumento, la Inquisición, como también al castigo que les sobrevino a aquéllos por sus acciones, reiterando, bajo el signo de la cercana redención, la promesa que será cumplida por Dios: la de reunir la dispersión diaspórica de su pueblo, restituyendo su dignidad, tras castigar a quienes los habían perseguido:

Finalmente, Moseh dize en el vltimo canto, que el Señor ha de vengar la sangre de su pueblo derramado [...] Grandes perseguidores fueron nuestros, Fernando y Isabella. Veasse el fin que tuvieron, ella muriendo como murió, el perseguido de su yerno, y de sus mismos vasallos. Hazese también probable la brevedad de nuestra Redencion, por la promesa que el Señor tiene hecha de congregar los dos Tribos, Iehuda y Binyamin, de las quatro partes de la tierra [...] donde se sigue que para tener esto cumplimiento, se an de esparcir primero en todas las 4. partes del mundo. (Ben Israel, 110- 111)

Vale la pena insistir en que la Inquisición es representada no sólo cumpliendo acabadamente el mandato que le fue otorgado –la vigilancia y defensa de la herejía–, sino también y de modo paradójico, desempeñando un rol primordial en el destino profetizado al pueblo judío, como eslabón necesario e inexorable en la cadena de sucesos que conducirán a su redención.

Conclusiones

A partir del recorrido y breve análisis de nuestro corpus creemos estar en condiciones de aventurar conclusiones iniciales respecto de la caracterización, alcances y significación de la representación de la Inquisición en la escritura de conversos, sin desestimar en modo alguno las variantes individuales que distinguen a los autores y a las obras específicas: en primer término, en las obras de escritores conversos de la Península Ibérica podremos hallar una crítica velada a la institución, con el frecuente empleo de subtextos y aun alegorizaciones, todo ello producto de una evidente autocensura, que en muchos casos resulta en un muy logrado texto plurivalente. Por otra parte, el distanciamiento personal del referente inquisitorial es patente: no hay aquí marcas de experiencia individual, al menos no explícita.

Significativamente diferente resulta la representación del Santo Oficio y de sus agentes en el marco de las otras dos categorías, tanto en sus estrategias textuales como en la *intentio operis* que revelan. Los textos de conversos itinerantes suelen enfatizar los trazos de injusticia, arbitrariedad y acción interesada del Santo Oficio. Asimismo, en sus textos sí se evidencia la experiencia personal, como también la imbricación del imaginario bíblico en dicha representación, especialmente el veterotestamentario.

Los rasgos identificables en la segunda categoría de nuestro corpus –la reescritura bíblica, la experiencia personal y el reclamo de justicia– seguirán presentes en la escritura de los judíos nuevos hispanoportugueses, si bien enmarcados en un temple de ataque

virulento, como también de apología y de autoinculpación, cuyas proyecciones sociales y aun teológicas ostentan una marcada complejidad. Asimismo, en estas creaciones se ve configurado un paradigma de martirologio que en cierta medida emula la literatura cristiana correspondiente a este género. No es esta la única paradoja identificable en nuestro corpus: como hemos visto, al sincretismo estilístico, y por momentos aun conceptual, se suma la explícita confirmación de la veracidad de la acusación de la herejía practicada por las víctimas de la Inquisición, razón de ser de la Institución. Sin ser conscientes de ello, en su intento de mantener vivo el contacto con los correligionarios de la Península y dar también alivio a su conciencia, los judíos nuevos estaban alimentando los argumentos inquisitoriales. No menos paradójico resulta, en mi opinión, el pronunciamiento providencialista según el cual la Inquisición fue un eslabón necesario y aún instrumento imprescindible en la cadena histórica que conduciría a la redención del pueblo judío.

El estudio de la recreación del Santo Oficio en la escritura de conversos nos permite establecer tres posibles objetivos: primeramente, se trata de un acto de resistencia, ya sea de crítica lúdica y solapada, como principalmente, una denuncia de su poder y la injusticia de sus actos, crítica dirigida a las necesidades de la propia comunidad judía en la que son escritas y publicadas; en segundo término, obedecía a un fin proselitista y de fortalecimiento del proceso de re-judaización de los conversos hispanoportugueses, llegados a las "tierras de la libertad"; por último, se trata de un acto de voluntad de recuperación de la memoria de su calamitoso y traumático pasado. De este modo, podemos establecer que los destinatarios primordiales de las recreaciones fueron, por un lado, los judíos hispano-portugueses de las propias comunidades de judíos nuevos y, por otro, los judeoconversos y los criptojudíos de la Península o de otras partes de Europa que deseaban retornar al judaísmo. Finalmente, no quisiera descartar otro destinatario factible instalado subrepticamente en la conciencia de los autores conversos: me refiero al propiamente cristiano; en tal sentido, la recreación conversa de la Inquisición se presentaría como un ahogado reclamo, a través del cual los autores conversos defendían su derecho a la memoria, desafiando así desde el ámbito literario el haberseles negado el derecho a una identidad diferente, como también otro derecho más esencial y humano, el de recordar, y aun llorar.

Puesto que, entre promesas de redención futura y paradojas, el corpus converso se halla atravesado por la marca del trauma. Los judíos nuevos, los conversos itinerantes y aun los peninsulares escriben afincados en la memoria, en sus quiebres, en sus imposibilidades. De allí que en la creación literaria que retorna obsesivamente a la representación inquisitorial se reconozca y lea una matriz de escepticismo y desazón, y muy especialmente de melancolía, que quizás la escritura reparadora haya logrado mitigar.

Obras citadas

- Alcalá, Ángel. "El mundo converso en la literatura y la mística del Siglo de Oro". *Manuscripts* 10 (1992): 91-118.
- Alemán, Mateo. *Guzmán de Alfarache*. Madrid: Cátedra, 1998.
- Barrios, Miguel (Daniel Leví) de. *Contra la verdad no hay fuerza*. Ámsterdam: Castro Tartaz, 1665.
- Ben Israel, Menasseh. *Origen de los Americanos*. מְקוּמָה יִשְׂרָאֵל *Esto es Esperanza de Israel*. Madrid: Librería de Santiago Pérez Junquera, 1881.
- Bodian, Miriam. "Men of the Nation: The Shapping of Converso Identity in Early Modern Europe". *Past and Present* 143 (1994): 48-76.
- Certeau, Michel de. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana, 1993.
- Enríquez Gómez, Antonio. *Sobervia de Nembrot : comedia famosa* [S.l. , s.n., s.a.]. Sevilla: Biblioteca de la Universidad de Sevilla, Fondo Antiguo, ms.1635.
- . *Luis dado de Dios a Luis y Ana: Samuel dado de Dios a Elcaná y Ana*. Paris: René Baudry, 1645.
- . *Política angélica*. Rouen: Laurent Maurry, 1647.
- . *La Culpa del Primer Peregrino*. Madrid: Impr. De los herederos de J. García Infanzón, 1735.
- . *Inquisición de Lucifer y Visita de todos los diablos*. Constance H. Rose y Maxim. P. A. M. Kerkhof eds. Amsterdam: Rodopi, 1992.
- . *Romance al divín mártir Juda Creyente (don Lope de Vega y Alarcon) martizado en Valladolid por la Inquisición*. London & Ontario: Associated UP, 1986.
- Fine, Ruth. "Los Psalmos de David de Daniel Israel López Laguna". *Calíope. Journal of the Society for Renaissance and Baroque Hispanic Society* 17 1 (2011): 177-197.
- . "La literatura de conversos después de 1492: obras y autores en busca de un discurso crítico". En Ruth Fine, Michele Guillemont y Juan Diego Vila coords. *Lo converso: orden imaginario y realidad en la cultura española (siglos XIV y XVII)*. Madrid-Frankfurt Am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2013. 499-526.
- . "'A la salida de Lisboa' de Joao Pinto Delgado, un poema y un autor fronterizos". *Hispania Judaica Bulletin* 11 (2015): 139-150.
- Hartman, Geoffrey. "On Traumatic Knowledge and Literary Studies". *New Literary History* 26 3 (1995): 537-563.
- Kaplan, Yosef. *Judíos nuevos en Amsterdam: estudios sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo xvii*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- Kramer-Hellinx, Nechama. "Antonio Enríquez Gómez y la Inquisición: Vida y literatura". *Peamim* 46-47 (1991): 196-221. [Hebreo]
- . "Antonio Enríquez Gómez (1600-1663): Desafío de la Inquisición." En Carlos Barros coord. *Xudeus e Conversos na Historia: Actas do Congresso Internacional*. Santiago de Compostela: La Editorial de la Historia, 1994. 289-310.
- López Laguna, Daniel Israel. *Espejo fiel de vidas que contiene los Psalmos de David en verso, obra devota, útil y deleitable*. Londres, s.e, 2007. [edición facsimilar, Bogotá, ejemplar 163 de 200].
- Macedo, Hélder. *Do Significado Oculto da Menina*. Lisboa: Moraes Eds., 1977.
- Márquez, Antonio. *Literatura e Inquisición en España (1478-1834)*. Madrid: Taurus, 1980.
- Peña Díaz, Manuel. *Andalucía, Inquisición y varia historia*. Huelva: Universidad de Huelva, 2013.

- Oelman, Timothy. *Marrano Poets of the Seventeenth Century*. Toronto: Associated University Press, 1982.
- Rodríguez Sedeño, Francisco Javier y Juan Javier Moreau Cueto. "Ataques contra la Inquisición española: La sátira de Miguel de Barrios *Trompeta del Juicio*". *e-Humanista* 17 (2011): 393-419.
- Rose, Constance H. "«Dios hará inquisición de vuestros juicios»: Antonio Enriquez Gómez' Search for Justice". *Sefarad* 61 1 (2001): 169-186.
- Révah, Israel Salvador. *Un écrivain marrane (v. 1600-1663)*. Carsten L. Wilke ed. París: Chandeigne, 2003 [1962/1992].

Fracturas culturales en los estatutos de limpieza de sangre: entre la utopía de Fernando de Valdés y el rigorismo de Bartolomé Ximenez de Patón (siglo XVII)

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

...que los pueblos que assi estaban diuididos de judíos y gentiles se redujesen a concordia y paz por que Chrhisto es nuestra paz, que de pueblos y ritos tan diferentes hizo una cosa en la fee y Religión, reparando la ley de los gentiles que la de los judíos acabó con la enemistad de entreambos pueblos, reconciliandolos a Dios por los trabajos de su Cruz, haciéndolos un cuerpo y una Iglesia, evangelizando paz ansi a los que estaban lexos de Dios como las gentes, como los que era a Dios mas allegados como los judíos, tiniendo todos con un espíritu entrada al Padre, y assi ya nosotros huéspedes y peregrinos sino ciudadanos y de la casa de Dios, porque no es Dios acetador de personas, sino que toda gente que le temiere y obrare justicia le es accepta y agradable. (Anónimo, s.d.; únicamente referenciado en Domínguez Ortiz 1991, 242)

1. División en el cuerpo de la “Republica Christiana” por el problema converso

Si la propuesta del bien intencionado tratadista anónimo –redactada muy probablemente en la primera década del siglo XVII por un eclesiástico– que acabamos de citar hubiese cristalizado en el plano religioso, posiblemente el llamado “problema converso” (Benito Ruano 1973, 2001; Amran 2003, 2002, 2016), surgido a mediados del siglo XV, hubiese transcurrido de forma diferente. Si ante la unidad social, impuesta legalmente desde la Monarquía en el año 1492 (Rábade 2001, 2004) hubiese habido una sola “fe” y una sola “religión” cristiana, las derivas y las circunstancias de las relaciones entre cristianos viejos y cristianos nuevos hubieran sido otras. Pero los deseos del tratadista estuvieron muy lejos de la realidad pues, como indica, los cristianos nuevos no fueron “bienvenidos” por una populosa y hostil –claramente antisemita– cristiandad vieja, y la “hermandad de todos” nunca llegó a producirse. Por el contrario, desde los inicios del problema converso, la *controversia* –en acertada expresión de B. Netanyahu (2014, 215-385 y 473-524) – se impuso en las relaciones entre unos y otros. Actores destacados de la misma fueron, tras la promulgación de la sentencia-estatuto de Toledo el año 1449, el franciscano Alonso de Espina y el jerónimo Alonso de Oropesa. El primero –circa 1463– escribe un duro alegato antijudío, antisemítico, que pretende perpetuar y eternizar la separación entre judíos y cristianos nuevos, de una parte, y cristianos viejos, de otra. El *Fortalitiium fidei* insiste tanto en la perversa trayectoria y actitud de los judíos, en su inmoralidad y maldad, como en la compleja y multifacética “herejía conversa” en la que se encuentra envuelto el reino de Castilla. Tratado, sin duda, al que da alas la existencia de un “frente cultural” antijudío y anticonverso que fácilmente logra transmitir y hacer llegar su mensaje a los grupos populares (Cavallero 2016). Por el contrario, dos años después, en 1465, Alonso de Oropesa, en su *Lumen ad revelationem Gentium*, imbuido de un temprano ideario humanista y de una fuerte influencia del espiritualidad paulina, escribe un vibrante alegato, cargado de mensajes repletos de fraternidad, sobre la antievangélica separación entre cristianos viejos y cristianos nuevos, hasta el punto de considerar –como indicaba Sicroff– lo perjudicial que era el *rechazo* del converso para la reunión de todos los fieles en el sacrificio de la comunión con el cuerpo de Jesucristo (Sicroff 1982).

La tensión entre cristianos nuevos y cristianos viejos no cejó, posiblemente por el peso de la opinión popular y la falta de fortaleza de la Monarquía para defender a los conversos. Y en ese ambiente de controversia, intentando el cristiano viejo excluir de los puestos de honor de la sociedad a los recientemente bautizados, dudando por tal motivo

de su fe y de la autenticidad de su conversión, como bien han indicado los más destacados estudiosos del problema converso, tiene lugar el establecimiento del primer tribunal inquisitorial dependiente administrativamente del poder civil, la persecución burocratizada de los convertidos del judaísmo y la generalización de unos exasperante y arbitrarios estatutos de limpieza de sangre. Aunque no sería cabal olvidar las vías que existieron para la inclusión de los convertidos, para darle una solución distinta al problema converso como ha escrito recientemente Stefania Pastore (2012). Ejemplos manifiestos de esta corriente son el catecismo para la instrucción de los conversos redactado por orden del cardenal Mendoza, arzobispo de Sevilla, o *Católica impugnación*, tratado elaborado por el confesor real y fraile de la orden de los Jerónimos Fray Hernando de Talavera, con motivo de un libelo anticonverso que recorría Sevilla a comienzos de 1480 (Domínguez Ortiz 1992)¹⁷⁹.

El resultado del desasosiego entre quienes eran partidarios de postergar a los conversos y quienes querían su plena incorporación a la sociedad y a la religión, se decantó del lado de los primeros aproximadamente desde la octava década del cuatrocientos, y el medio más generalizado para excluir al converso, sin necesidad de recurrir a posibles delitos heréticos, van a ser los estatutos de limpieza de sangre. Bastaba el origen, la sangre de la que se procede, sin valorarse tanto la condición de *misumad* o sincero converso, para que las instituciones estableciesen estatutos y exigiesen sangre limpia a sus componentes. Pero como ocurrió con el debate acerca de la conversión, la sociedad mostró una actitud dividida. Hubo una importante y mayoritaria corriente de opinión, apoyada por grupos populares, que estuvieron a favor de los estatutos de limpieza y la exigencia de una sangre limpia a todo el que quisiera acceder a instituciones de prestigio u honor. Su fin era claro: perpetuar su control sobre todo aquello —oficios eclesiásticos, hábitos de órdenes militares, becas de colegiales mayores, cargos en cofradías...— que proporcionaba honor y estima social. Asimismo, también hubo otra destacada corriente que intentó impugnar el solo hecho de la sangre de la que se provenía como motivo principal y excluyente para no poder acceder a las principales instituciones de la sociedad cristiana, de la “Republica Christiana”. En este caso, lo que pretendían era limitar o suavizar la exclusión social del neocristiano.

Tras la controversia entre Espina y Oropesa, entre cuyas causas se encontraba la implantación de los estatutos de limpieza de sangre en el cabildo municipal de Toledo, casi cien años después, con motivo de establecer un estatuto en el cabildo catedralicio toledano, se va producir otra importante disputa que sale de la esfera de los contendientes locales y acaba implicando —en un clima de defensa de la ortodoxia (López Vela 2013)— al Papado y a la Monarquía (Sicroff 1985). Pero si nos reducimos a los actores que inicialmente operan en Toledo, nos encontramos al líder del movimiento cristiano viejo, el entonces arzobispo Juan Martínez Silíceo (Quero), que logra que una parte del cabildo catedralicio —“y particularmente con ciertas personas que por el dicho cabildo para ello fueron diputadas”—, reunido el 23 de julio del citado año de 1547, instituya que solo se admitan “xptianos viejos e que ninguno de todos los sobredichos {personas yllustres o nobles o hijodealgo o letrados o graduados en famosa universidad} desçiendan de linaje de judíos, ni de moros, ni de herejes, e que sin la dicha cualidad de xptianos viejos ninguno

¹⁷⁹ El texto *Católica Impugnación del herético libelo maldito y descomulgado, que en el año pasado del nascimiento de Nuestro Señor Jesucristo de mil y cuatrocientos y ochenta años fue divulgado en la ciudad de Sevilla* al que acabamos de hacer mención, fue impreso en 1487, y solo queda un texto del mismo, conservado en la biblioteca Valliceliana de Roma. Editado con un excelente estudio crítico el año 1961, ha vuelto a ser reeditado en 2012. Para una adecuada valoración de la *Católica Impugnación*, dentro del pensamiento de Fray Hernando de Talavera, resulta de enorme valor la obra de Iannuzzi (2009).

de todos los susodichos sea reęebido”¹⁸⁰. Obviamente, es la normativa más icónica y socialmente representativa de todo el siglo XVI castellano, claramente orientada a blindar de forma casi exclusiva el acceso del cristiano viejo al honor de formar parte de unos de los cabildos catedralicios más importantes de la cristiandad. Y en esa pretendida perpetuación de la hegemonía del cristiano viejo, no duda Martínez Silíceo en situar la condición de cristiano viejo por encima de la sangre o cuna noble. Buena prueba de esto es el requerimiento que efectúan contra el estatuto los hijos del duque del Infantazgo, respectivamente los arcedianos de Guadalajara y Talavera, a la vez descendientes de gran cardenal Pedro González de Mendoza, que además de disponer que se redactase un catecismo para la instrucción de los conversos en los años que es arzobispo de Sevilla, durante el tiempo que ejerce la mitra toledana (1482-1495), adoptan una posición contraria al establecimiento de estatuto en el cabildo (Gonzalez de Mendoza y Gonzalez de Mendoza, 44-46¹⁸¹).

Si algo le obsesionaba al arzobispo Silíceo era apartar y anatemizar al converso. Para ello divide a los fieles, a los cristianos, en dos grupos con principios y conductas claramente diferenciadas por el nexo de origen y las cualidades con la que practican la fe cristiana –fe, que como dogma solo admite la unidad, la creencia única de quien practican una religión (Hernández Franco e Irigoyen López)–. Por un lado, los cristianos viejos, firmes en el credo, como con anterioridad lo habían estado sus ascendientes. Por otro, los cristianos nuevos, que provenían de herejes, de enemigos de la fe. Silíceo convertía la sangre de procedencia y la verdadera religión en argumento a favor de sus partidarios, mientras que para los detractores del estatuto, su raza y la impureza de su fe se convertía en causa de exclusión dentro de una iglesia que solo iba a permitir el acceso de “linajes” absolutamente limpios respecto a la sangre y la vivencia de la religión. Tan contundente era Silíceo en su separación que afirma “que los xptianos viejos de esta Santa Iglesia de Toledo no quieren tener compañía con los que deszienden de judíos, pues en se hallan las malas mañanas y propiedades que Xpto nuestro señor y san Pablo dicen dellos”.

La división no suponía que los excluidos aceptaran las imputaciones de Silíceo y sus partidarios sin cuestionarlas. Los cristianos nuevos, que se autodenominan “contradictores”¹⁸², apoyan sus argumentos en la carta de Pablo a los Romanos, en la sesión novena del Concilio de Basilea –uno de los de cariz más reformista celebrados por la Iglesia Cristiana, aunque tanto como este fin buscaba la pacificación de la cristiandad– y, sobre todo, en una bula “motu proprio et certa scienzia” de Nicolás V, es decir, por iniciativa papal, dada en 1459 y dirigida al Reino de Castilla, en la que volvía a desautorizar el talante excluyente que había originado la sentencia-estatuto promulgada en Toledo diez años antes por Pedro Sarmiento (Benito Ruano; Amran 2002, 33-56). Se apoyaban en esta última bula para considerar a los opuestos a la plena incorporación de

¹⁸⁰ Estos argumentos se recogen en el “Libro de las Causas que el Rmo Arzobispo de Toledo Dn Juan Martínez Silíceo y su cabildo movieron a hazer el estatuto que el año pasado hicieron”, manuscrito 9175 de la Biblioteca Nacional de España, folios 43-44

¹⁸¹ Se trata de un documento titulado . “Requerimiento hecho al Ylustrisimo señor Aręobispo de Toledo y a los señores dean y cabildo de la sancta iglesia de Toledo sobre dicho estatuto...(por) los muy yllustres señores don Pero Gonzalez de Mendoza, arcediano de Guadalajara, e don Albaro Gonzalez de Mendoza, arcediano de Talavera, hijos del muy yllustre señor duque del Infantazgo” aunque se encuentre dentro del citado “Libro de las Causas que el Rmo Arzobispo de Toledo Dn Juan Martínez Silíceo”.

¹⁸² El término procede del mencionado manuscrito 9175 de la Biblioteca Nacional de España, que lleva por título “Traslado de lo que pidieron y alegaron en el Consejo Real de Su Magestad los contradictores del dicho estatuto. En Valladolid estando oy en cortes el príncipe don Felipe nuestro señor”. Recientemente Rica Amran (2016) ha efectuado un minucioso y detallado de la contradictores, a cuyo frente se encontraba el humanista Juan de Vergara, aunque sus defensores ante el príncipe Felipe, aproximadamente en la segunda mitad del año 1548, muy probablemente fueran el maestrescuela Bernardino de Alcaraz, y el capellán mayor Rodrigo Zapata

los nuevamente bautizados al cuerpo de la iglesia, como “sembradores de cizaña”, y en consecuencia “corrompedores de la paz y unidad xptiana, renovadores de la discordia que el apóstol San Pablo a extirpado...y sembradores de la falsedad contra la regla de la ley xptiana”. Aún más, insistían los contradictores en que era incompresible aquella división, pues iba contra derecho natural, y excluía a los más calificados para el servicio a Dios, a los “cargados de letras y virtudes” y por el contrario dejaba una vía de acceso a los oficios eclesiásticos –pilar de la religión– en el cabildo toledano a “hombres vajos y idiotas y carecientes de toda buena calidad”¹⁸³.

La división que por cuestiones de raza, religión y disputas por ocupar los puestos de más honor o beneficio que se produce en el cabildo catedralicio de la principal iglesia de Castilla en el año 1548 no era una excepción. Era un proceso que venía de un siglo atrás, cuando menos, que había calado en las instituciones más importantes, especialmente las arraigadas en el mundo urbano y en los espacios de poder, y que se extendía como una gran mancha de aceite enfrentando a la sociedad (Hernández Franco y Ruiz Ibáñez). Unos cincuenta años después del estatuto del cabildo de Toledo, el compasivo fray Agustín de Salucio, uno de los principales adalides de la limitación y revisión de los estatutos de limpieza de sangre, era tajante al afirmar que hasta esos momentos habían provocado grandes perjuicios. Menoscabos a la fe, a las conciencias de los que querían ser cristianos, pues los errores de creencias que los cristianos viejos atribuían a los cristianos nuevos impedían su plena incorporación a una religión que solo admitía una forma de practicarla; y sobre todo, daños al concepto entre lo político y lo teológico que representa la República a finales del siglo XVI (Iñurritegui), pues ésta se encuentra totalmente fragmentada, en una situación de casi guerra civil:

De la paz diçen que no la puede hauer estando diuidida la República en dos bandos en que se diuide casi de por medio, en una como guerra Ciuil, con grade enoxo de los unos y coraje, y con grande presunción de los otros y mas creciendo siempre el numero y fuerças de los descontentos y la altivez de los engreídos. (Salucio 22v; Revah)¹⁸⁴

Bastó que comenzaran a llegar provenientes de Portugal a comienzos del siglo XVII y especialmente a los que Salucio llama “gente flaca en la fe de la casta de los judíos”, para que la tensión social se disparara. En ese contexto, acompañado además, como se indica veladamente en el texto anónimo con el que abrimos el presente trabajo, de un perdón general –puede referirse perfectamente al de 1605 aunque no se indica explícitamente (Martínez Bara; López Vela, 2009) –, o bien, a algún “tiempo de gracia” que se hubiese negociado y finalmente no acordado, para que subiese aún más el grado las tirantes relaciones entre los miembros del cuerpo cristiano, y como bien decía el tratadista, la realidad social de Castilla estuviese presidida por la “dissension que ay entre los cristianos viejos y los xptianos nuevos”.

¹⁸³ Esta cita corresponde con el mencionado manuscrito 9175 (95v-r). Igualmente consultada la apelación de los contradictores, aunque bajo el título “Petición del Dean y otras dignidades en que alegan las causas por donde contradicen el estatuto” en la Biblioteca Nacional de España, manuscrito 11211, folios 71-78, incluye el citado término de “ydotas”, ausente en el manuscrito 9175

¹⁸⁴ La cita se extrae del “Discurso echo por fray Agustín Salucio maestro en sancta theología de la horden de Sancto Domingo acerca de la justicia y buen gouierno de Hespaña en los estatutos de limpieza de sangre y si conviene o no alguna limitación en ellos” (fechado el 9 de noviembre de 1602 en Granada y depositado en la Biblioteca Nacional (manuscrito 8108). No obstante, es de enorme interés ponerlo en relación con el estudio de Revah (1961), en el que se hace una transcripción.

2. División entre los tratadistas sobre la limpieza de sangre: Fernando de Valdés y Bartolomé Ximénez de Patón

Si el cuerpo de la República estaba dividido, o en un “cisma”, como escribía el anónimo tratadista que venimos citando, lo mismo sucedía con los tratadistas que mediante sus escritos justificaban la necesidad de establecer estatutos de limpieza de sangre, o bien la de limitarlos o incluso suprimirlos. Sus plumas no cesaron de escribir a favor y en contra, e incluso las dos cosas a la vez. Uno de estos últimos tratadistas es fray Gerónimo de la Cruz, quien dedica el primer libro de la obra que fue impresa el año 1637 a realizar una apología de los estatutos considerándolos justos. En cambio, el segundo volumen tiene como objeto reformar los estatutos, poniendo límites en la investigación de las posibles manchas que tengan los linajes y corrigiendo los abusos y agravios que ocasionan a la religión y a la república. En este contexto de pensamiento y pronunciamientos, no resulta nada extraño que también hable fray Gerónimo de la división que existe entre los tratadistas: de un lado, los que siguen un parecer “riguroso”, y de otro lado, los que son partidarios de un “dictamen mitigado”.

Precisamente, de estos dos bandos o partidos, dos cabezas destacadísimas van a ser el jesuita Fernando del Valdés y el tardío humanista Bartolomé Ximénez Patón. Ambos escriben sus tratados en la tercera década del siglo XVII, cuando más fuerte era la división entre cristianos viejos y nuevos, como consecuencia más inmediata de la Pragmática ordenada por Olivares el año 1623 (Gutiérrez Nieto; López Vela 2009) con el fin de reformar los estatutos de limpieza de sangre, y por los acuerdos alcanzados en 1627 con los financieros y cristianos nuevos portugueses para ayudar a solventar los graves problemas que tiene la Monarquía Hispánica, a cambio de la cual se les daba garantías de no ser muy exigentes en el control de su ortodoxia religiosa (Domínguez Ortiz 1983; Pulido Serrano 2002, 2010; Sánchez Durán, 2015). Ambos autores y textos pueden ser considerados como una paradigmática ilustración de ambas corrientes ya que, a la altura de 1630, se habían depurado sus argumentos y sus discursos. Sin embargo, el objeto de este análisis no solo reside en el estudio de dichos mensajes, sino también en el examen de la comunicación que parece entablarse entre ambas propuestas pues, indudablemente, las dos corrientes necesitan una de la otra para poder existir. En el caso concreto de Valdés y Patón, sus escritos principales parecen establecer uno de los diálogos más interesantes sobre el debate de los estatutos de limpieza de sangre que se dio en el siglo XVII, sobre sus efectos en la sociedad y sobre las consecuencias que éstos generaban en el orden político y religioso. Siendo conocedor de la hostilidad social contra los conversos –agravada esos años por las injurias vertidas contra Cristo por una familia portuguesa residente en la calle de la Infantas de Madrid (Pulido Serrano 2002)–, en el año 1632 Fernando de Valdés pretende poner fin a la existencia de los estatutos y abrogarlos (Sommervogel; Astrain; Bartolomé Martínez; Nieremberg y Andrade). Coincide con el tratadista anónimo que mencionábamos al inicio en que eran una barrera insalvable para los cristianos nuevos que “querían volverse a Dios de todo corazón”. En frente, Ximenez de Patón (Bosch; Garau 2012a, 2012b, 2015; Chacharro Chamorro; Higuera 1997, 1994; Moreno Uclés; Madroñal Durán), que como el tratadista anónimo era partidario de mantener los estatutos, aunque con un grado de exaltación mucho mayor. Parecía la encarnación de Síliceo y de su émulo el sacerdote e historiador Baltasar Porreño, y no le importaba mantener la división si con ello se ponía claramente de relieve la superioridad del cristiano viejo y se eternizaba la condición de los cristianos nuevos como una minoría que no acababa de integrarse en la República al carecer de la fe auténtica y de la pureza de raza que tenían desde bastantes generaciones antes los cristianos viejos.

El jesuita Fernando el Valdés era, en el momento en el que acaba su memorial –1632–, el rector del noviciado de Madrid e, indudablemente, no era ajeno al profundo debate que se generó dentro de su orden sobre la implantación de los estatutos de limpieza de sangre (Rey; Reites; Medina 1997, 2000; Maryks). Su escrito, titulado *Memorial de Fernando de Valdés, rector del Nouiciado de la Compañía de Jesús de esta villa de Madrid, y Calificador del Supremo Consejo de la Santa y General Inquisición, para quitar, o limitar Estatutos de limpieza*, estaba impreso pero no aportaba ninguna información sobre dónde se produjo ni tampoco había pasado los cauces ordinarios para su publicación –permisos, licencias–. Valdés solo se limita a decir que fue finalizado en Madrid, el 15 de octubre de 1632. Por su parte, Bartolomé Ximenez de Patón escribe su *Discvrso en favor del santo y loable estatuto de la limpieza*, definiéndose a sí mismo como “el maestro Bartolomé Ximenez de Patón, Notario del Santo Oficio, Catedrático de Latinidad y Correo mayor de Villanueva de los Infantes, y natural de la villa de la Almedina” –también se define como catedrático de Latinidad y Retórica y vecino de Villanueva de los Infantes–. Su documento, a diferencia del de Valdés, tenía licencia y había sido publicado en Granada por la imprenta de Andrés de Santiago Palomino durante 1638.

Las diferencias entre ambos autores se plasman incluso en los aspectos formales de sus escritos. El memorial de Valdés es largo, un texto bastante complejo, construido sobre una vasta argumentación filosófica y teológica. El mensaje central de la obra, a pesar de la meridiana claridad del título, no aparece claramente delimitado en el texto, sino que está diluido en multitud de ideas y citas de obispos, santos, papas, religiosos y filósofos –como veremos, en ocasiones pide la supresión y abrogación de los estatutos y otras veces solo una reforma–. En cambio, el discurso de Patón es corto y tremendamente sencillo, constituido en gran medida por las opiniones de naturaleza castiza que tuvieron que estar generalizadas y bastante socializadas entre la sociedad castellana sobre los conversos y los estatutos. Junto a ello, el texto se iba reforzando con contadas citas de religiosos o autoridades eclesiásticas. Por todo ello, aunque el mensaje que pretende trasladar Patón es convincente y está bien argumentado, como su fin es impregnar con su propuesta a grupos sociales populares, tiene un nivel intelectual claramente inferior.

A pesar del complejo y enredado discurso que elabora Fernando de Valdés, su mensaje más novedoso es bastante directo: se trata del primer texto en este agitado contexto de las décadas de 1620 y 1630 que pide la abrogación y supresión de los estatutos: “Que la revocación [de los estatutos de limpieza de sangre] sea convenientísima, y obra del cielo, es cosa cierta, pues con ella se atajan todos los inconvenientes dichos, y se acarrean todas las convivencias contrarias (...) haciendo a todos sus vasallos Christianos viejos y limpios” (26r). No obstante, Valdés era consciente de lo incendiario e impopular que podía llegar a ese este mensaje, y por ello fue frecuente que diluyera esta idea entre la propuesta de reforma y limitación de los estatutos: “probar obligación graue en conciencia de limitar Estatutos a vn termino moderado de padres y abuelos, porque sin duda ninguna los mayores, y mas graues detrimentos, y el tropieço conocido de pecados públicos, es largo, y excesivo de las pruebas” (28r-v). Por otro lado, Ximénez de Patón tiene el objetivo contrario, aunque cabe subrayar que su posición es cualitativamente diferente a la de Valdés: su tesis conformaba el discurso más generalizado entre la sociedad y se hallaba claramente empoderado por ser expresión de la opinión mayoritaria y preponderante (Contreras). Al ser las ideas de Patón las ortodoxas en la sociedad castellana, su objetivo principal es responder a aquellas voces, especialmente intelectuales y gobernantes próximos al conde-duque de Olivares (Hernández Franco 2011), que se atreven a plantear una reforma de los Estatutos. De hecho, el discurso de Patón comienza diciendo:

De quatro años a esta parte parece que algunos descendientes de Moros, y de Iudios, y de Luteranos, y de otra secta, nueuamente conuertidos, han aspirado a pretender, y aun atreuidose a intentar, que los reciban en las comunidades de Colegios, Religiones, Iglesias y familias, que por leyes de los Reyes Católicos de España, y Bulas de los Sumos Pontifices Romanos les está prohibido. Fundan su atrevimiento (por no decir desuerguença) en una ley que salio, que dizen los haze capaces, aunque la publica voz y fama los haga indignos, con tal, que no aya sambenitos pendientes de las culpas y penas de sus ascendientes, que assi los dexaron infectos. (Patón, 1r).

Es más, Patón no solo clamará contra aquellas voces que dudan sobre la necesidad e importancia de los Estatutos, sino que además pretende vigorizar su preponderancia en la sociedad: “Antes oy mas que nunca se debe conservar en su originaria pureza y limpieza de sangre que siempre con todo rigor ha conservado, porque esto importa para conversar la paz pública de estos Reinos” (1v).

Los textos se encuentran en las antípodas no solo por el mensaje y por el objetivo, sino también por el destinatario principal, lo cual es de gran trascendencia. Valdés repite, una y otra vez, que el texto está dirigido al monarca, aunque el espacio real del escrito podría extenderse, en verdad, a toda la Corte y a la élite intelectual de la Monarquía: “Pondere V. Magestad las razones de unión y igualdad, tomadas de la unión de la Fe, de la gracia, de la caridad, y del premio eterno, y la calificación y nobleza probada por las reglas de espíritu” (9r). Patón, por su parte, hace un alegato en favor de los Estatutos con un público bastante más extenso, aunque en ningún caso hace referencia al rey –cuya persona, hemos de suponer, considera ganada por la causa del Conde-Duque, no así todo el extenso aparato de la Monarquía–. Inicialmente el texto de Patón comienza señalando que está dirigido “al Svpremo Consejo y mas tribvnales del Santo Oficio de la Inquision” pero, no obstante, al final del texto vuelve a hacer mención a sus destinatarios, y en esta ocasión apunta y busca el respaldo de la propia institución de la que él en esos momentos vela extremadamente por la pureza de la raza y especialmente de la fe: “Suplicando otra y muchas veces, assi al Supremo Consejo de la Santa Inquisición, como a los particulares, con toda humildad, y buena intención, se dignen de tratar de lo que hemos propuesto en este memorial, todo sujeto a su censura, y de la Santa Madre Iglesia. Dirigido al amparo y favor de Dios, que tenga por bien defender esta causa, pues es suya” (9v). Con la invocación a la sociedad y a Dios, lo que está haciendo verdaderamente Ximénez de Patón es, ante la supuesta ausencia de favor y respaldo para sus ideas entre la República, buscarla directamente en el esfera divina.

Más allá de la abrogación o reforzamiento de los Estatutos de limpieza de sangre, el corazón del debate que entablan Valdés y Patón se conforma por el origen, papel e impacto de dichos estatutos sobre la sociedad castellana y cuál era, en realidad, su significado. Lo más interesante al respecto es rastrear las historias que cada uno de ellos ofrece sobre los estatutos y sobre la limpieza de sangre, y cuáles son los factores de dicha evolución. Valdés hace en su escrito un repaso breve por la historia de esta normativa, no poniendo en tela de juicio las razones que llevaron a finales del siglo XV a crear este mecanismo de cierre: “el fin y motivo de los Estatutos fue el mejor empleo de oficios y beneficios comunes de los Christianos viejos, y el justo rezelo de la comunicación con los Christianos nuevos, pretendiendo por este medio proveer de mejores ministros a la Iglesia, y República Christiana y cautelar y preservar a los fieles del contagio de errores” (14r). A pesar de que entiende las razones que llevaron a erigir una norma que excluyera

a los descendientes de los conversos, apela a la realidad de los tiempos en los que vive y de la distancia con las últimas décadas del cuatrocientos y principios del quinientos:

...todo el fundamento para tener Estatutos de limpieza, es la mayor seguridad en materia de Fe y Religión, y la mejor provisión de oficios, y ministerios públicos, en especial Eclesiásticos en los Christianos viejos; pues assi es, que con Christiandad Cathólica de padres, y abuelos, o de cien años se puede y debe tener por cada parte toda seguridad en Fe y Religión, nada menos que del Christiano viejo, y puede, y suele auer tanta habilidades y aptitud, y mucho mayor (Valdés 27r).

Lo más interesante de la utilización de los orígenes de los Estatutos por parte de Valdés radica en el esfuerzo que hace al poner en duda la razón principal que se esgrimió originariamente, es decir, que la sangre transmite inclinaciones sobre la fe: "... que por razón de linaje, no hay que hazer prelación en la provisión de los oficios, ni preservación de comunicación de unos con otros, se confirma, primero, con que aún quando los Estatutos se començaron, sin embargo de ser en el tiempo y ocasión dicha, luego hubo muchos que dudaron de su justificación" (14v). Tanto Valdés como Ximénez de Patón recurren a la historia de los Estatutos para abordar sus análisis, aunque Patón enfatiza una y otra vez que la duda y la sospecha que hubo en un inicio sobre los conversos deben seguir vigente en la década de 1630. Además, muy hábilmente, Patón sabe entroncar los orígenes de los Estatutos con los inicios de la Inquisición (Kamen 1986, 2006; Gutiérrez Nieto 1986; Contreras 1994, 1995; Dedieu 1993a, 199b, 1999; Pulido 2006; López Vela 2009) —institución que, en ningún caso, fue puesta en duda—, llegando a afirmar que ésta nació "para que se usmeasse y oliesse como entre los que auian quedado se guarda la Santa Fe, y si entre ellos ay algun rastro de infidelidad y apostasía la castiguen, y arranquen qualquier mala semilla que huuiere retoñecido, y nuestra Religión Christiana vaya en aumento y medra, y nuestra Republica dure y perfeuere en su sosiego" (1v).

Ambos autores también comparten que los Estatutos crean unas divisiones sociales indudables, diferenciándose únicamente en la valoración e interpretación de dichas fracturas. Las comunidades y la República se encuentran divididas en dos, separadas en mitades que aparentemente son insalvables, pero las formas de expresar esta calidad son muy expresivas tanto en Valdés como en Patón, usando en ambos casos símiles de puertas y muros para reflexionar sobre la segmentación social. En el caso del jesuita Fernando de Valdés, no solo se fijaba en las barreras que creaba la limpieza de sangre, sino las consecuencias que generaban en la cotidianeidad social: "estos Estatutos de limpieza en su latitud parece desunen esos pueblos, desquittizan ese cuerpo, son muros de división, ocasionando odios, disensiones, enemistades, y desprecios entre descendientes de Gentiles y Iudios, destruyen este nuevo hombre, apartándole con esso, de su cabeça Christo, con que se fristan y malogran en parte los méritos de su Pasión y muerte" (12v). De todas las citas que Valdés escribe sobre esta cuestión, es esencial fijarse en el símil que hace entre los Estatutos y una metafórica puerta: "luego el Estatuto que cierra a unos de los fieles la puerta, y a otros la abre para las honras, oficios, y beneficios, comunidades, y puestos, que llama a unos, excluyendo a otros, que haze esas distinciones y divisiones de viejos y no viejos entre los igualmente Christianos" (10r). Lo más destacable de esta asimilación es que será precisamente el recurso que utilice Ximénez de Patón en varias ocasiones, aunque con una agresividad mayor, para enfatizar su respuesta y su trato hacia los cristianos nuevos. Por ejemplo, nada más empezar, escribe "a lo cual no se debe dar lugar, antes cerrarles la puerta, y darles con ella en cara" (1r) y al final de la obra vuelve a exhortar "esto es lo principal, y que debe cerrar la puerta,

no con cal y canto, sino con bronce hundido, a los contenidos, y otras, que aunque menores consideraciones tienen bastante razón para excluirlos de todo punto” (7v).

3. Formas de perpetuar las diferencias y mantener minorías en torno a los Estatutos

Como señalábamos, el núcleo de los escritos de Valdés y Patón tienen en común las divisiones que generan en la sociedad castellana los Estatutos de limpieza de sangre. Sin embargo, en el conjunto de argumentos, opiniones, impresiones y análisis que ofrecen los autores, se pueden ver otras temáticas mucho más profundas, que trascienden de los propios Estatutos, y permiten observar cuán complejo fue la cuestión de la limpieza de sangre y la conformación de mayorías y minorías sociales por esa razón. El verdadero telón de fondo, que emergía recurrentemente en ambos textos, era el modelo de sociedad y los principios que la vertebraban. Para Fernando de Valdés, uno de los problemas centrales es el principio de herencia de la sociedad, el valor por el cual la condición social es fundamentalmente transmitida por la sangre. Hubiera sido por parte de Fernando de Valdés un atrevimiento criticar este principio social abiertamente, pues no podemos olvidar que en la sociedad estamental es el nacimiento lo que concede automáticamente la posición social; no obstante, el jesuita sí que subraya los perniciosos efectos que se producen al combinar la limpieza de sangre y el principio de herencia –como ya venían haciendo los que se oponían a la exclusión de los cristianos nuevos, cuya voz más sonora y reconocida en los últimos años había sido la del maestro Salucio (Révah 1971; Parello) –, a lo cual no duda en calificar de “injusticia” por lo que estaba sucediendo: “castigar tan acerbadamente el pecado incierto de los confesos en todos sus descendientes, es otra excesiva injusticia por un rebisabuelo confesso embolvere en el castigo a quinze Christianos viejos, y todos sus descendientes” (13r).

“Estos Estatutos se ponen delante de los ojos a los sucesores los errores de sus pasados, los cuales sin esas observancias estuvieran olvidados, y ellos tenidos y teñidos de Christianos viejos, como pasó en innumerables antes de los Estatutos” (17v). Así sintetizaba Valdés la situación social, aunque no fueron pocas las ocasiones en las que intentó utilizar el razonamiento más elemental para cuestionar la exclusión que ocasionaba la limpieza de sangre: “si assi fuera, que el ascendientes infecto solo por infidelidad precedente influyera calidades y inclinaciones erróneas, o otros siniestros en los descendientes, [¿]quién hubiera que se escapara de sentir esas influencias pestilentes de algún ascendientes suyo no muy remoto?” (15r). Con todo ello, el desarrollo argumental de Valdés se va complicando y llega a dibujar una perversa circularidad derivada de la aplicación de los Estatutos: afirma que éstos habían sido creados para proteger a la religión, pero a la altura de 1630 eran claramente perjudiciales; y del mismo modo, apunta y subraya que, más allá de la comunidad de fieles, las nefastas consecuencias de la limpieza llegan a una Monarquía –como ya anteriormente habían hecho Juan de Sotomayor, Martín González de Cellorigo, Jerónimo de Ceballos Murcia de la Llana... (Révah 1963, 1986; Vilar 1996; Díaz Moreno; Martínez Millán y Visceglia; Hernández Franco, 2011) – que por aquel entonces mostraba claros síntomas de debilidad y crisis:

...que es excluille por Estatutos una buena parte de los hombres, que sin ellos entrarán, y fueran buenos Religiosos y Ministros del Evangelio: luego no solo no se alcanza el fin honesto de Religión con los Estatutos, sino se perjudica a la misma religión. (19r)

Perjudican demás desto los Estatutos a la República, privándola de muchos buenos ministros; porque desalientan, y horrenan las allas a unos, y no alientan, antes descuidan a los otros: los que se conocen notados desta infección, no aspiran ni emprenden cosa grande por letras, armas o ministerios, assi por el encogimiento y pusilanimidad que les causa la desestimación, e infamia del linaje, como por la desconfianza de alcançar puesto, empleo o premio de lustre con este obstáculo (...) con que siendo buel soldado no pide Hábito como otros, siendo buen estudiante no se gradua, no pretende Colegio o Iglesia; siendo de los Repúblicos del pueblo, no pretende ser Familiar o Cofrade (...), siendo Regidor o Procurador en Cortes, entre quienes se reparten Hábitos”. (21r)

Ante este tipo de afirmación, Bartolomé Ximenez de Patón no le quedó otra opción que desplegar una remarcable pedagogía del miedo, tal y como venía haciendo la Inquisición desde su fundación (Bennassar), aunque en esta ocasión Patón lo hacía pronosticando el caos si los estatutos eran abrogados o reformados. Este autor era especialmente sensible cuando imaginaba la posibilidad de que un familiar del Santo Oficio no fuera a pasar las pruebas de limpieza de sangre y fuera cristiano nuevo: “si se abriese la puerta a recibir por ministros deste Santo Tribunal a los infectos de dichas sectas condenadas, se daría ocasión inminentes peligros, graves y dignos de remediar con providencia, pues las causas de los que reinciden en dichas apostarías Mahometanas, Iudaicas, Luteranas y otras heréticas, siendo los Iueces descendientes de los tales, ha de obrar la afición (no digo pia, sino de la sangre) de fuerte que peligre la rectitud de los juyzios, que hasta oy la han tenido tal” (6v-7r). Pero lo más sugerente de este escrito es que en algunos argumentos parece responder directamente a las razones que Valdés exponía para rebajar la aplicación de los estatutos, especialmente la importancia que éste concedía a las nefastas consecuencias políticas que tenían los Estatutos: “pues el fin de la Religión Christiana no consiste en honras y dignidades, sino en el premio de la vida eterna, para el qual no las han menester. Y si su conversión es fingida, como se ha verificado diversas veces por la Santa Inquisición, más conveniente es que se estorne” (5v). Aquí radica una de las diferencias principales Valdés y Patón: mientras el primero se encuadraba en la corriente reformista de inicios del reinado de Felipe IV, auspiciada directa e indirectamente por el valido del rey, el conde-duque de Olivares, el segundo pertenecía a esa gran mayoría castiza que luchó por mantener la división entre cristianos nuevos y viejos por ser esta una de las bases esenciales de su poder social.

Aunque se puede suponer tras lo ya expuesto, es necesario abordar en profundidad cómo estos autores interpretaron la aplicación de los estatutos y si éstos correspondían verdaderamente a una necesidad de la sociedad. A la altura de 1630, ¿era necesario excluir a los cristianos nuevos? ¿eran éstos en realidad peligrosos para la fe y para la Monarquía? El retrato del cristiano nuevo es, en este sentido, una pieza clave porque permite profundizar en la raíz del problema (Contreras 1997; Huerga; Rábade 2004; Amran 2008; Ruiz Rodríguez; Quevedo; Hernández Franco 2002; Hernández Franco y Ortega del Cerro). Valdés ofrece una imagen tremendamente amable e integradora de los descendientes de los conversos cuando aseguraba que los tiempos habían cambiado desde finales del siglo XV: “Oy en España, expelidos Iudios, y Moros, y quitada en todos comúnmente tanto tiempo de profesión, y costumbres Cathólicas, no ay más razón de presumir por razón de linaje estará mejor empleados y sentidos el oficio, y beneficios en el que llamamos Christianos viejo, que en el no tan viejo” (14v). Este idílico retrato está fuertemente enraizado en el discurso de Valdés e, incluso, llega a proponer un argumento clásico en todos los tratadistas que están en contra de los estatutos: “Pues entonces aquellos Principes della [primitiva Iglesia], los Apóstoles, fortísimos mártires, y

Confessores fidelísimos, eran, no ya descendientes, sino conversos del Judaísmo, o Gentilismo” (15r-v). No obstante, en el caso de Valdés, el matiz que lo diferencia del resto de autores que abogan por limitar los estatutos es su fuerte impronta política; los beneficios y la utilidad hacia la Monarquía eran argumentos que se repetían una y otra vez en el memorial: “ahora ya por razón de sangre todos comúnmente, son quietos, pacíficos, y fieles verdaderos; luego este es el tiempo que pide no aya ley que los excluya de la participación de los bienes comunes” (4v)¹⁸⁵. Más allá de las necesidades de una Monarquía que da claras señales de crisis, y por tanto de urgente reforma, probablemente lo más interesante de todo este desarrollo es la constante referencia a un tiempo impreciso, imaginado y, en definitiva, anhelado, en el que no existiría una división entre cristianos viejos y nuevos: “que sea oy la ley de Estatutos menos útil, es más claro que la luz del medio día, pues todos vemos, que no ay conumente aquellos conversos violentos, y paliados del principios, aquellos rezelos de contagio de infidelidad, y de mala administración de oficios, que hizieron medio útil a la separación por Estatutos” (26r).

De esta forma, y muy sutilmente, llega a construir un interesantísimo retrato del cristiano nuevo y de los valores que estos encarnaban en una utópica y soñada sociedad: “que más se ha de atender en su provisión a la calidad da Christiano viejo, que a otros talentos personales de costumbres, virtud y letras, puesta la mira en la calidad, que no los haze mejores, ni más beneméritos, descuidados de la que pudieran tener loable por su diligencia y ciudado” (18v). No obstante, en ocasiones la asimilación de los cristianos nuevos con el nuevo modelo antropológico que Valdés quiere es más que explícito: “preman a un hombre baxo el título de limpio, dexando abatido y arrinconado al ilustre y benemérito, porque con cien ascendientes ilustrísimos, valerosísimos, y fidelísimos ministros, a quien el corresponde en su talento, y obra, concurre un converso, o Christiano nuevo, y porque sin causa para ello tienen por Estatutos infamado” (21v). A Ximenez de Patón no le costará mucho esfuerzo derribar estos argumentos, pues se limitara a recordar y enfatizar la opinión y el saber generalizado que existe respecto a los cristianos nuevos en la sociedad castellana de la década de 1630. En algunas ocasiones, simplemente se limitan a reiterar los numerosos rumores que existían respecto a los conversos, sus prácticas y su religiosidad: “conociendo quanto convenia que la comunicación de infieles, Iudios, y Moros no fuesse dañosa a nuestro bien espiritual ni temporal, y experimentando el daño a los descubierto, porque lo hazian grande a la paz pública, y bien político, con sus rebeliones a nuestra Santa Fe, con sus falsas doctrinas que procuraron introducir, y con tantos insultos y abominaciones que hazian y cometia contra Dios (...) para que no infecionaran con su roña las ovejas de nuestra Ley Evangélica, y gozasen de paz y tranquilidad...” (1v). En otras ocasiones, enfatiza aún más este retrato al potenciar el conocimiento que él baraja como miembros del Santo Oficio: “añade fuerça a lo dicho, y funda el crédito que a esta verdad debe, lo que nos consta por experiencia en los autos generales de la Fe, donde leyendo las culpas de los reincidentes con la distinción, claridad y circunstancias que todos los que las han oydo saben, muchas personas de las assi infectas han declarado, que les incitó a la reincidencia el oyrlas circunstancias y ceremonias de la ley condenada” (7r). Tras enumerar mil y un tópicos sobre los conversos,

¹⁸⁵ Prácticamente desde 1580 todos los tratadistas a favor consideran que los estatutos están privando a la monarquía de sus hombres más preparados, temerosos de unas pruebas de limpieza que descubran algún abuelo judío y por tanto queden excluidos del grupo de hombres de honor, pues la limpieza se ha convertido en un honor, en una nobleza racial. “Porque en España ay dos géneros de Noblezas. Una mayor que es la Hidalguía, y otra menor, que es la limpieza, que llamamos christianos viejos. Y aunque la primera de la Hidalguía, es más onrrado de tenerla; pero muy más afrentoso es faltar la segunda: porque en España, más estimamos a un hombre pechero, y limpio, que aun Hidalgo que no es limpio”, Biblioteca Nacional de España, manuscrito 13.043, fol. 117v.

y sobre los cristianos nuevos, Patón llega a dibujar una sintética historia de este grupo, aunque excelente por su expresividad:

...por descender dellos, es assi verdad que no tienen sambenito porque no reincidieron, [pero] no están libres de la tentación de su origen y naturaleza, la qual, quando menos se presume, acude a sus condenadas costumbres (...) No por eso no se les debe dar entrada en dicha familia de la Inquisición pues que assi conocemos la inquietud de su condición, ambición y soberbia, como en los que descenden de los reincididos. La conversión de estos, como la de los Moriscos, en todo tiempo fue sospechosa de no muy voluntaria, como fue teniendo atención a quedarse en España por la hazienda, y algunos por razón de estado, más que por verdadera Christiandad, se han conservado en ella (si bien algunos aura muy buenos Christianos y siervos de Dios, más los que lo fueren estaten contentos en aquel estado, sin ambicionar el ageno, y alabaran esta distinción) lo que otros, dexandose vencer de su mal natural, no hizieron (...) se mudaron a otras partes a vivir, callando el verdadero nombre de sus patrias, y el de sus verdaderos apellidos, torcándolos en los de Christianos viejos, y aún nobles, y assi donde oy hacen las pruebas no están pendientes los sambenitos, ni saben decir los testigos mas de lo que oyeron decir a sus padres y abuelos, que son conversos, descendientes de tales, y por tales están comúnmente ávidos. (8v-r)

La discusión sobre la limpieza de sangre y los cristianos nuevos llega incluso a superar los marcos tradicionales del debate y se discute sobre los criterios de jerarquización social. Todo parece comenzar con una afirmación de Valdés en la que parece reconocer y admitir la distinción entre nobles y plebeyos, aunque no con mucho entusiasmo: “bastante distinción, y subordinación queda de miembros principales con nobles y plebeyos, y con essa pasan, y pasaron bien las demás Republicas y naciones, sin conocer más; y assi passo la nuestra antes de los Estatutos: los quales desdiciendo dessa común subordinación y distinción, han causado monstruosa confusión, añadiendo miembros de limpios, y no limpios; y haciendo que el plebeyo por su condición pues de la República, subordinado al noble, por limpio afuero de Estatuto, se le prefiera, cuasando confusión en la República, y en el noble, y engriéndose con perjudicial soberbia” (30v-31r). Por su parte, Bartolomé Ximenez de Patón, enfurecido solo con recordar un argumento de esta naturaleza, opta por reificar y santificar la tradición y la teórica inmovilidad social existente:

...porque si ellos estuvieran tan conformes como dizen con las cosas de nuestra Santa Fe, deuieran viuir contentos en aquella parte pues les ha tocado en nuestra Santa Iglesia Católica, como lo viven sin reclamar ni hazer estos ruydos muchísimos limpios Christianos viejos, y Hidalgos nobles, aunque no gozan sus cosas de las tales comunidades, si son de la familia de la Inquisición (...) sin embidiar la de sus iguales, ni proteder serlo en aquello, aunque por otras circunstancias, y calidades de nobleza, o riqueza, se les aumenten a los que ocupan dichas plaças, porque consideran piadosa y prudentemente que aquella desigualdad y diferencia es la que conviene al buen orden. (2v).

La subordinación al orden social es la clave que esgrime Ximenez de Patón para insinuar que todo aquel que no esté conforme con este principio es un desasosegado y un heterodoxo disconforme de la tradición y del esquema social: “y costa puesta (como hemos dicho) los limpios Christianos viejos, y nobles, no se escandalizan, aunque no son

de los recibidos en dichas comunidades, ni Inquisición, antes alaban los estatutos, y santo fin dellos, como lo es conservar la Fe con este medio. Y si hay obligación de obiar a los que verisimilmente ofrenden la ley de Dios, y la experiencia muestra que esto hacen por la mayor parte de los infectos, imitando las malas costumbres de sus ascendientes, y continuando sus ficciones hipócritas, para gozar de bienes temporales, y Eclesiásticos (...) (3r)”.

El problema central de ambos escritos es que se está reflexionando constantemente y argumentando muy sugerentemente sobre la desigualdad generada por los Estatutos, sobre las minorías que éstos forman y sobre los principios constitutivos de la sociedad. Desde una perspectiva claramente utópica, Fernando de Valdés instaba a que no hubiese entre los fieles distinción de ningún tipo, queriendo de este modo expandir la Iglesia integradora, la que no discriminara por ser cristiano viejo o nuevo (Hernández Franco e Irigoyen López). Para ello recurre, tal y como hicieron otros muchos desde el cuatrocientos, a San Pablo (Stuczynski 2012, 2014; Sánchez Bosch), ya que éste “enseña a no hazer diferencia entre los fieles, ahora fuesen Gentiles antes, ahora Iudios, ahora convertidos de muchos días, ahora de pocos, y en esto empeña Dios su autoridad, y quiere mostrar la virtud purgatoria de su Fe Catholica” (11r). No obstante, hay ocasiones en las que el memorial de Valdés formula ideas verdaderamente chocantes con la realidad social de Castilla del primer tercio del XVII; llega incluso a afirmar que dentro de la Iglesia debería primar la igualdad entre los bautizados y firmes cumplidores de los preceptos cristianos, sin valorar el tiempo en que se ha accedido a la fe de Cristo, tan solo el compromiso con la fe: “primo, quien jamás dico aver sido el fin y motivo de poner los Estatutos de limpieza, el hazer, o conservar desigualdad entre los igualmente buenos Christianos, por ser más, o menos antiguos? Nadie hasta hoy (...) Mas, que tan grande inconveniente fuera, que todos quedaramos iguales en esta parte, si todos quedavamos buenos? Si ese es achaque, el cielo lo padece, que todos los tiene buenos, sin nota, ni infamia: no hubiera bastante distinción entre los talentos y méritos personales? A esto principal, o totalmente se avian de mirar, imitando a los que devan a cada uno su escudo en blanco, para que allí gravassen las insignias y armas merecidas por sus hechos” (30v). En cualquier caso, siendo muy consciente Valdés de los problemas que podría ocasionar esta utópica propuesta y del revuelo que podría levantar, no tardó en recular y afirmar que no era su intención proponer una plena igualdad entre los cristianos, sino una comunidad cristiana sin distinciones:

Añado para que nadie tenga que replicar, que es temor vano, ageno de toda razón, el de que todos quedaremos iguales, si se quitan Estatutos: porque si bien con esso los conversos no quedarán infames, pero no luego quedaran parejos con los Christianos viejos de inmemorial antigüedad; siempre avrá sus grados de bueno y mejor, y durante la memoria de sus orígenes desiguales, no dexará de aver desigualdad de estimación, con más calificación de unos, y sin infamia de otros; siempre caeteris paribus, se han de estimar en más, y preferiri en las provisiones los de Christianos inmemorial, los que han servido mas por si, y por sus pasados a la Iglesia, y República Christiana, nunca a la antigüedad, y a los méritos de los pasados se le quitará la prelación. Si no díganme los que esto temen, entre los nobles no ay desigualdad de nobleza más o menos antigua, mas y menos executoriada, de mas y menos ascendientes? No somos todos iguales, ay unos mas calificados, y de más estima, sin que los otros sean infames: luego assi puede pasar, y assi passara, y pasó antes de Estatutos en materia de limpieza. (31r)

Ya sea la propuesta utópica de igualitarismo o la propuesta más realista de limitar las distinciones de Valdés, Bartolomé Ximénez de Patón parece responder directamente de un modo bastante enfurecido e irritado, especialmente cuando alguien plantea una sociedad igualitaria. De hecho, llega a afirmar que “no hay mayor desigualdad que hazerlo todo igual” (2v). No podían ser iguales cristianos nuevos y cristianos viejos, y por ello hace un particular análisis de Pablo como apóstol de los gentiles, haciéndole emitir propuesta antisemitas que desfiguran al converso (Langmiur; Nirenberg; Monsalvo; Jiménez Lozano; Álvarez Chillida e Izquierdo Benito), rebaja al máximo el principio de que el bautizo hace que cristianos viejos y nuevos formen un solo cuerpo, no duda en volver a reincorporar al converso a la comunidad judía, y, en consecuencia, aconseja su exclusión –vía estatutos de limpieza– de las instituciones de honor:

...y de aquellos que avian recibido la ley Evangélica prevaricaron y volviendo al bomito de su infidelidad apostataron, pretendiendo en la Iglesia de Dios eregir su Sinagoga, y las supersticiones ceremonias Iudaycas della. Por esto San Pablo aconsejó se excluyesen de las Dignidades, juzgándolos inobedientes, vanilocos, engañadores, sembradores de falsa doctrina, como lo declara San Anselmo: de los quales, aunque ay algunos de buenas costumbres, merecedores de honras, y Dignidades, dichos estatutos los excluyen, no porque no entiendan que puede aver, y que ay entre ellos muchos que guardan con pureza nuestra Santa Fe, si no porque temen que con facilidad caerán en la infidelidad de sus primogenitores, porque esta les está clamoreando en sus oydos y corazones (...) y caer en el vicio de la infidelidad de sus progenitores, el qual quanto más larga rayz tiene, más parece se coengendra y hereda. (4r)

San Pablo a los Romanos dize, que en la Igleisa no ha de aver distinción, ni la hay del Iudio, ni del Griego. San Marcos dize que el Evangelio se ha de predicar a toda criatura y plaçza, a los ciegos y coxos, de qualquier estado y condición que sean (...) aunes pone impedimento para que no se conviertan a la Fe, entendiendo, que después de convertidos ellos y sus hijos, han de ser siempre excluidos de las honras que gozan las comunidades que los tienen, y la familia del Santo Oficio (...) Pero no dizen que no ay distinción entre los estados y miembrso desta Igleisa militante (...) que aunque todos los Christianos hacen y son cuerpo místico della, los miembros del son distintios, y tienen diversos oficios, y cada uno exerce el suyo, y usa del que se le aplico, sin usar del ageno. Y lo mesmo se halla en los que adquieren los hombres, con la diferencia de ministros tan distintios como los que vemos en la república, sin que por esto se diga que se haze división. (5r)

El diálogo entre los textos de Valdés y de Patón, a pesar de la multitud de enfoques que se pueden esgrimir, tiene su momento culmen en el análisis que hacen sobre el modelo de sociedad cristiana que cada uno expone y desarrolla. De hecho, solo a través de ese modelo será posible entender cuáles eran los criterios para delimitar las fronteras que afectaban a las minorías y las formas de integrarlas o eliminarlas. Valdés hace un vibrante alegato por una sociedad cristiana nueva, o al menos diferente a la que propone el cristiano viejo, que va a encontrar su razón de ser en la construcción de una Iglesia unida y en una “unidad deste cuerpo místico de la Iglesia, y su espíritu vivificante, de una vocación, de un Señor, y un Padre de todos, de una fe, y un bautismo, y de los inconvenientes que nacen de que con temerario atrevimiento se prefieran unos Christianos a otros, solo por aver sido los unos Iudios, o Moros, y lo que es mas pesado, por averlo sido sus ascendientes. Este, dize, es obra de Satanás, causa de cismas, ziziñas,

dissensiones...” (6v). Esa igualdad, además de ser justa, esta corroborada a través de la religiosidad profunda y fiable de los nuevos creyentes¹⁸⁶, especialmente por las costumbres de éstos: “...luego según su sentimiento y espíritu, no se ha de excluir ninguno de dignidades, oficios, o comunidades precisamente, por ser cofesso, o por descendiente de confessos, quando en lo demás es apto para el ministerio de buenas y seguras costumbres, como el que más” (8r). En cualquier caso, eso no quiere decir que Valdés diga que más allá de la Iglesia tenga cabida quien no cumpla la fe, quien no sea seguro en la fe, aunque es verdad que parece indicar más al morisco que al judeoconverso: “siempre se han de tener a raya, y excluir de ministros públicos, honrosos, maxime Eclesiásticos, los que no estuvieren en reputación de Christianos seguros, y los que por esso estuvieren reputados por infames, como moriscos, y si huviesse otros dessa data, porque en esos se halla razón de delectores y preservación, pero no pide esso ley, por no ser común, y que ello se está diciendo y persuadiendo a todos” (16v). En definitiva, a pesar de los vaivenes discursivos del jesuita, el memorial que presenta es un vehemente proyecto en el que no solo pide la abrogación de los Estatutos –aunque se contentaría con una profunda reforma–, sino que también sueña y anhela una nueva sociedad en la que se potencia y se clama por las calidades personales de los cristianos y de los vasallos, y no únicamente la sangre y el linaje:

Solo digo, que si se hiziesse, y entendiese, que para todos los beneméritos ay premios de honra en proposición de los méritos, sin estorvo a nota de linaje, sería infinito aliento para los ánimos Españoles de suyos adelantados que trabajarían, y aprovecharían increíblemente en las letras, las armas, y en el gobierno, y que sería este fruto cierto de la revocación de Estatutos largos, y assi que essa sería invención, y descubrimiento de un tesoro inmenso de honra, más rica, y más poderoso para cosas grandes que el de oro y piedras. (22r)

En cambio, la visión de la sociedad que ofrece el texto de Patón se encuentra vertebrada por el inmovilismo y la petrificación de las barreras sociales entre ambas comunidades de cristianos. Es un esquema social dominado por el rigor de un orden o paz vinculado a la fe que practica el cristiano viejo y que le otorga una supremacía social, mientras relega a una posición inferior y subordinada al cristiano nuevo, a la vez que le niega cualquier oportunidad de integración real en la sociedad cristiana. Por todo ello, el proyecto de sociedad cristiana perfecta de Patón considera indispensable la continuidad de los estatutos, para hacer más visible que el cristiano nuevo siga manteniendo su condición de judío que observa la ley, y que continúa poseyendo rasgos identitarios siniestros; y sino, al menos debe autosituarse por detrás del cristiano viejo.

...y con ella la paz y la tranquilidad destos Reinos, facilitando con ellos más bien los dos fines, natural y sobrenatural, teniendo en ellas personas como fuertes presidios, firmes en nuestra fe, para si en qualquier tiempo (...) hubiere quien la procurare enturbiar, y romper la paz que con su observando se goza, con su doctrina evangélica, cándida, y pura, y con sus fuerças la defiendan y resistan a qualquier resto de infidelidad, y arranquen qualquier mala semilla della (...) y en el interior gozar de paz y tranquilidad Christiana (...) porque verdaderamente la intención de los que los ordenaron (que es la que se debe atender) fue purgar algunas Iglesias y comunidades de las ceremonias y leyes Iudaicas, y extirpar la

¹⁸⁶ En torno a las características principales de esa religiosidad del nuevo creyente, hasta el extremo incomprendido por el cristiano viejo de convertirse en una “otra” Iglesia cristiana, plenamente consciente de sí misma, como últimos trabajos de referencia puede verse [Giordano y Serrano Pulido \(2013, 2014\)](#).

seta de los Sarracenos (...) y conservar la paz, y unidad espiritual de nuestra Religión Christiana, y en lo corporal y exterior no parezcan unánimes (...) aunque de la observancia dellos los infectos pretenden decir nacen odios, diferencias y distensiones entre ellos y los Christianos viejos, y escándalos públicos, no por esso dexan de ser justos (...) aunque della tomen algunos ocasión de cometer delitos (...) descubren soberbia de su ánimo y ambición vanagloriosa (de que siempre peço este genero de gente), porque si ellos estuvieran tan conformes como dizen con las cosas de nuestra Santa Fe, devieran venir contentos en aquella parte. (2r)

Conclusiones

La inmensa fractura de los universos culturales cristiano y judío que se abre en los Reinos de la Península Ibérica a finales del siglo XIV, continuaba en el siglo XVII, aunque ahora los agentes culturales de la misma fuesen cristianos viejos versus cristianos nuevos. Ni las decisiones políticas adoptadas con la expulsión de los judíos, ni el carácter regenerador del sacramento del bautismo y la incorporación en condición de cristiano del anteriormente judío, ni el paso del tiempo y la sustitución de anteriores generaciones enfrentadas por motivos de raza y fe por otras que no habían debido caer en el mismo conflicto, habían podido deshacer la fuerza que tenía la sangre limpia, la sangre sin mácula dentro de la sociedad cristiana de los reinos peninsulares a la altura del siglo XVII. Los frentes culturales (Cavallero) se habían acentuado con motivo de la aprobación del estatuto de limpieza de sangre del cabildo de la catedral de Toledo a mediados del quinientos, con la diferencia, respecto a un siglo antes, cuando se promulgó en Toledo la sentencia-estatuto de Pero Sarmiento, que la Monarquía Hispana y el Papado se posicionaban junto a los que eran partidarios de la plena exclusión de los cristianos nuevos. En el ámbito de los universos culturales, esto significaba el triunfo del etnocentrismo que representaba la cultura cristiano vieja: la visión del mundo –como escribiese para hacernos entender qué es etnocentrismo W. G. Sumner– desde el grupo que se irroga la superioridad, solo admitía la realidad que imponían los cristianos viejos, respaldados entre otros instrumentos en los estatutos de limpieza de sangre.

No toda la sociedad cristiana estaba de acuerdo con los valores que defendían los más rigoristas cristianos viejos, y de hecho una parte de ella no mostró su apoyo a la exclusión de los cristianos nuevos. Ya no era judíos, sino cristianos, y por tanto tenían derecho pleno a formar parte del cuerpo de la cristiandad, aunque fuese solo en términos de miembros de la Iglesia. Fue precisamente desde ese plano, basado en la militancia en la fe de Jesucristo y de la actitud de acogimiento que se debía tener hacia los cristianos, desde el que comienza a ponerse en tela de juicio la validez de unos estatutos que excluían por la herencia de la sangre y, en consecuencia, por la rivalidad entre cristianos en función del origen del que procedían. Los tratadistas comenzaron a desmontar esa supuesta superioridad etnocéntrica con interesantes escritos salidos de plumas de reconocida cristiandad –Córdoba, Uceda, Suárez, Rivadeneira, Salucio...– y con el apoyo de las instituciones políticas desde que Felipe II otorgó su confianza al cardenal Quiroga y éste se convirtió en el “gran patrón” de la Corte entre 1573 y 1586. Sin embargo, el clima al que dio lugar la supremacía cultural de los cristianos viejos y la respuesta de los nuevos ante su exclusión, dio pie a una situación de paroxismo, de “guerra civil”, de fractura social y cultural.

En esa atmósfera enrarecida y contranatural para el buen orden social, coincidente además con una etapa –como ocurre a lo largo de los reinados de Felipe III y primera mitad del de Felipe IV– en la que la Monarquía Hispánica, institución encargada de encauzar la fractura social, sitúa la limpieza de sangre como uno de los principales

problemas políticos, se van a registrar importantes y vibrantes debates entre partidarios de la reforma de los estatutos –e incluso su derogación– y los defensores de su mantenimiento como demostración evidente de la visión de un mundo que debía seguir sustentándose en la superioridad de los cristianos viejos. Uno de esos debates, registrado en los años treinta del siglo XVII, es el que mantienen el notario del Santo Oficio Ximénez de Patón y el jesuita Valdés. Lo hemos analizado ampliamente a lo largo del presente trabajo y presenta todos los rasgos propios de la fractura cultural entre quienes quieren reformar la visión absolutamente excluyente que imponen los cristianos viejos más rigoristas, y una visión más condescendiente y abierta hacia el cristiano nuevo –al que al menos había que reconocer como miembro del cuerpo eclesiástico–.

No obstante, los diferentes matices y reflexiones que contienen los tratados, elaborados desde el rigor por Patón y desde un pensamiento cristiano comprensivo de Valdés, parecen entablar un diálogo imprescindible para la existencia de ambas corrientes culturales –aunque, en realidad, ese supuesto diálogo es una muestra más de la fractura cultural–. El etnocentrismo de los cristianos viejos no estaba dispuesto a dar un paso atrás y abrirse –como pretendía el abanderado de las reformas, Valdés– a las mínimas medidas incluyentes de los cristianos nuevos en las más destacadas instituciones políticas, sociales y eclesiásticas. A los partidarios de una visión de la realidad desde el predominio cristiano viejo no les importaba mantener la división si con ello se ponía claramente de relieve la superioridad del cristiano viejo y se eternizaba la condición de los cristianos nuevos como una minoría que no acababa de integrarse en la República. La raza de los últimos y su dudosa fe, entroncadas con la cultura de la que provenían, les inhabilitaban permanentemente. En consecuencia, los partidarios de abrir las puertas de la distinciones a los cristianos nuevos fracasan, pues el etnocentrismo que intentaban revisar contaba con el respaldo de la mayoría de la sociedad y sus reflexiones solo eran propuestas por intelectuales, con escaso calado social, y si tuvieron eco, o por lo menos resonancia, se debió al apoyo político. Cuando éste desapareció a partir de 1640, y se esfuman las ideas de reformas de los estatutos de limpieza, la fractura cultural que venían sufriendo los reinos peninsulares desde el siglo XIV persiste –aunque es verdad que reduciéndose paulatinamente la preponderancia del etnocentrismo del cristiano viejo y desplazándose desde un valor asumido por las élites a un valor enarbolado por grupo populares– como un signo evidente de la cultura española hasta bien entrado el siglo XIX.

Obras citadas

- Anónimo. “Discurso sobre la disension que ay entre los cristianos viejos y los xpianos nuevos”. Biblioteca Nacional de España, manuscrito 721.
- Alpert, Michael. *Criptojudaismo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII*. Barcelona: Ariel.
- Amran, Rica. *De judíos a judeo-conversos, reflexiones sobre el ser converso*. Université de Picardie-Indigo: Paris, 2003.
- . “De Pedro Sarmiento a Martínez Siliceo: la “génesis” de los estatutos de limpieza de sangre”. En *Autour de l’Inquisition. Etudes sur le Saint-Office*, Université de Picardie-Indigo: Paris, 2002, pp. 33-56;
- . “El *Fuero real* de Alonso Díaz de Montalvo y la problemática conversa a finales del siglo XV: ¿puntos de vista e influencias de una minoría?”. En R. Amrán & A. Cortijo Ocaña eds. *Minorías en la España medieval y moderna (ss. XV-XVII)*. University of California: Santa Barbara, 2016. 23-35.
- . “Juan de Vergara y el estatuto de limpieza de sangre de la catedral de Toledo”. *E-humanistas* 33 (2016): 402-424.
- . “Sobre algunos puntos de vista de Cristianos Nuevos y Viejos en el siglo XV: el cisma castellano de 1449”. En M.F. Lopez de Barros, ed. *Minorías étnico-religiosas na Península Ibérica: (período medieval e moderno)*. Lisboa: Colibri, 2008: 259-277.
- Astrain, Antonio. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, vol. V. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1916.
- Bartolomé Martínez, Bernabé. “Educación y humanidades clásicas en el Colegio Imperial de Madrid durante el siglo XVII”. *Bulletin Hispanique* 97.1 (1995): 109-155.
- Bennassar, Bartolome. “La Inquisición o la pedagogía del miedo”. En B. Bennassar ed. *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Alfaya, 1981. 90-112.
- Benito Ruano, Eloy. “Del problema judío al problema converso”. En *Simposio Toledo Judaico* T. II. Centro Universitario de Toledo: Toledo, 1973. 5-28.
- . *Los orígenes del problema converso*. Real Academia de la Historia: Madrid, 2001.
- . “La Sentencia-Estatuto de Pedro Sarmiento contra los conversos toledanos”. *Revista de la Universidad de Madrid* VI (1957): 277-306.
- Bosch, María del Carmen et al. *Bartolomé Jiménez Patón, Comentarios de Erudición*. Madrid: CSIC, 2010.
- Cavallero, Constanza E. *Los enemigos del fin del mundo: Judíos, herejes y demonios en el Fortalitium fidei de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)*. Miño y Dávila editores: Buenos Aires, 2016.
- Caselli, Elisa. “Martín González de Cellorigo y la *Alegación* de 1619: la razón política de los estatutos de limpieza de sangre”. En A. Dubet y G. Sabatini ed., Arbitristas: acción política y propuesta económica. J. Martínez Millán y M. A. Visceglia. *La monarquía de Felipe III. La Corte*. Madrid: Mapfre. 2009. 867-870.
- Contreras, Jaime. “El poder de la ciudad y sus ambivalencias: cristianos viejos y cristianos nuevos en el espacio urbano”. En J.I. Fortea Pérez coord. *Imágenes de la diversidad : el mundo urbano en la Corona de Castilla (s. XVI-XVIII)*. Santander: Universidad de Cantabria y Asamblea Regional de Cantabria, 1997. 323-346:
- . “Limpieza de sangre: los discursos de la retórica y la importancia de las realidades”. En E. Belenguer coord. *Felipe II y el Mediterráneo*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999. II: 481-502.

- . “Limpieza de sangre, cambio social y manipulación de la memoria”. En *Inquisición y conversos*. Toledo: Asociación de Amigos del Museo Sefardí, 1994. 81-101.
- . “Linajes y cambio social: la manipulación de la memoria” *Historia social* 21 (1995): 105-124.
- . “La intolerancia en el debate del conflicto religiosos en Europa”. En J. A. Escudero ed. *Intolerancia e Inquisición*, t. I. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones, 2006. 45-57.
- Chicharro Chamorro, Dámaso. “El maestro Bartolomé Ximéne Patón”. En P. A. Galera Andreu y Vicente Salvatierra Cuenca coords. *Universitarios gienenses en la Historia: apuntes bibliográficos*. Jaén. Universidad de Jaén, 2004. 111-126.
- De la Cruz, Gerónimo. *Defensa de los Estatutos y Noblezas Españolas destierro de los abusos, y rigores de los informantes*. Hospital Real y General de Nuestra Señora de Gracia: Zaragoza, 1637.
- Dedieu, Jean Pierre. “Limpieza, poder y riqueza. Requisitos para ser ministro de la Inquisición. Tribunal de Toledo, siglos XVI-XVII”. *Cuadernos de Historia Moderna* 14 (1993): 29-44.
- . “Herésie et pureté de sang: l’incapacité legale des hérétiques et leurs descendants en Espagne au temps de l’Inquisition”. En *Pouvoirs et société dans l’Espagne Moderne. Hommage à Bartolomé Bennasar*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1993. 161-176.
- . “Herejía y limpieza de sangre: la inhabilitación de los herejes y de sus descendientes en España en los primeros tiempos de la Inquisición”. En A. de Prado Moura ed. *Inquisición y sociedad*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Universidad de Valladolid, 1999. 139-156.
- Díaz Moreno, Félix. “El control de la verdad: Los Murcia de la Llana, una familia de correctores de libros”. *Arbor* 185/740, 2009. 1301-11.
- Domínguez Ortiz, Antonio. *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna*. Universidad de Granada: Granada, 1991.
- . *Los judeoconversos en la España Moderna*. Istmo: Madrid, 1992.
- . *Política y Hacienda de Felipe IV*. Pegaso: Madrid, 1983.
- Giordano, María Laura. “La ciudad de nuestra conciencia: los conversos y la construcción de la identidad judeocristiana (1449-1556)”. *Hispania Sacra* 25 2010: 43-91.
- Hernández Franco, Juan y Antonio Irigoyen López. “Cristianos viejos y cristianos nuevos: ¿una misma fidelidad al rey y a la religión cristiana?”. En R. Amran, coord. *Minorités face au problème de la fidélité dans l’Espagne des XV^E-XVII^E siècles*. Université de Picardie et Indigo: París. 117-143.
- Hernández Franco, Juan y José Javier Ruíz Ibáñez. “Conflictividad social en torno a la limpieza de sangre en la España Moderna” *Investigaciones Históricas* (2003): 35-56.
- Hernández Franco, Juan. “Les intellectuels espagnol du XVIIe siècle face à l’opinion majoritaire de la société vieille-chrétienne”. En R. Carrasco, A. Molinié y B. Perez, ed. *La pureté de sang en Espagne. Du lignage à la “race”*. Paris: Presses de l’université Paris-Sorbonne, 2011. 315-338.
- Hernández Franco, Juan y Pablo Ortega del Cerro. “De los modernos callaré”: agitación social, política e intelectual y las utópicas propuestas de Fernando de Valdés sobre limpieza de sangre, 1632”. En R. Amran & A. Cortijo Ocaña eds. *Minorías en la España medieval y moderna (siglos XV-XVIII)*, Santa Barbara: eHumanista, 2016. 57-72.
- . *Sangre limpia, sangre española. El debate sobre los estatutos de limpieza (siglos XV-XVII)*. Madrid: Cátedra, 2011.

- Higueras Maldonado, Juan. "El humanista Ximénez Patón (1569-1640): su presencia en la antigua Universidad de Baeza". En *Actas del II Congreso sobre Humanismo y pervivencia del mundo clásico*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1997. 1189-1196.
- . "Bartolomé Ximénez Patón: nuevo dato histórico para su biografía", *Boletín del Instituto de estudios Giennenses*, 153 (1), 1994, pp. 229-242;
- Huerga Criado, Pilar. *Manuel Enríquez: un cristiano nuevo entre los poderosos*. Ciudad Rodrigo: Ayuntamiento de Ciudad Rodrigo, 2001.
- Garau Armengual, Jaume. "«No hay mayor desigualdad que hacerlo todo igual». Sobre el *Discurso* de Bartolomé Jiménez Patón en defensa de los estatutos de limpieza,". *Bulletin Hispanique* 114 (2012): 597-620;
- . "Ideas religiosas del Maestro Bartolomé Jiménez Patón (1569-1640) en *El virtuoso discreto* [c. 1629-1631]," *Hispania Sacra* 129 (2012): 237-258.
- . "La figura del orador cristiano en el "Perfecto Predicador" (1612) de Bartolomé Jiménez Patón" *Criticón* 124 (2015): 137-152.
- Gonzalez de Mendoça, Pedro y Albaro Gonzalez de Mendoça. "Requerimiento hecho al Ylustrisimo señor Arçobispo de Toledo y a los señores dean y cabildo de la sancta iglesia de Toledo sobre dicho estatuto... (por) los muy yllustres señores don Pero Gonzalez de Mendoça, arcediano de Guadalajara, e don Albaro Gonzalez de Mendoça, arcediano de Talavera, hijos del muy yllustre señor duque del Infantazgo", Biblioteca Nacional de España, manuscrito 9175.
- Gutiérrez Nieto, Juan Ignacio. "Inquisición y culturas marginales: conversos, moriscos y gitanos". En *El Siglo del Quijote, Historia de España de Ramón Menéndez Pidal*, t. XXVI. Madrid: Espasa, 1986. 645-792.
- . "El reformismo social de Olivares: el problema de la limpieza de sangre y la creación de una nobleza de mérito". En J. Elliot y A. García Sanz ed. *La España del Conde Duque de Olivares*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1990. 417-441.
- Iannuzzi, Isabella. *El poder de la palabra en el siglo XV: fray Hernando de Talavera*. Junta de Castilla y León: Valladolid, 2009.
- Iñurritegui Rodríguez, José M. *La gracia y la república: el lenguaje político de la teología católica y el Príncipe cristiano de Pedro de Ribadeneyra*. UNED: Madrid, 1998.
- Jiménez Lozano, José. "Antijudería en España". *Isegoria*, 23 (2000): 155-163.
- Kamen, Henry. "Una crisis de conciencia en la Edad de Oro en España: Inquisición contra «limpieza de sangre»". *Bulletin Hispanique*, LXXXVIII 3-4 (1986): 321-356.
- . "Estrategias de tolerancia y de intolerancia en la Europa Moderna". En J. A. Escudero ed. *Intolerancia e Inquisición*, t. I. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones, 2006. 21-27.
- Langmuir, Gavin I. *Toward a Definition of Antisemitism*. University of California Press, Universidad de California, Berkeley and Los Angeles, 1996;
- López Vela, Roberto. "Ciudad, inquisición y limpieza de sangre: entre la exclusión y la concesión del honor". *Anuario IEHS: Instituto de Estudios histórico sociales* 24 (2009): 143-168.
- . "El cardenal Silíceo, la catolicidad hispana y la historiografía del siglo XVII". En G. Ancona y D. Visinti eds. *Religione, scritture e storiografia*. Circolo culturale Menocchio: Montereale Valcellina, 2013. 157-165.
- . "Antijudaísmo, pruebas de limpieza y la pragmática de actos positivos de 1623". En Rivero Rodríguez, M. coord. *Nobleza hispana, nobleza cristiana: la Orden de San Juan*, vol. 1. Polifemo: Madrid, 2009. 795-830.

- Madroñal Durán, Abraham. “Aportaciones al estudio del maestro Jiménez Patón (dos obras inéditas y casi desconocidas)”. *Criticón* 59 (1993): 83-97.
- Martínez Bara, José A. “Los actos positivos y su valor en las pruebas genealógicas y nobiliarias en el siglo XVII”. En Pérez Villanueva, J. coord. *La Inquisición española: Nueva visión, nuevos horizontes*. Siglo XXI: Madrid, 1980. 303-318.
- Maryks, Robert A. “Ignatius of Loyola and the Converso Question”. En R. A. Maryks, ed. *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, Writings, Spirituality, Influence*. Leiden: Brill, 2014. 85-102.
- Medina, Francisco de Borja. “Ignacio de Loyola y los judíos”. *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola* 4 (1997): 37-63.
- . “Ignacio de Loyola y «la limpieza de sangre»”, *Encuentro Islamo-Cristiano*, 339-340 (2000): 1-16.
- Monsalvo Antón, José María. *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*. Madrid: Siglo XXI, 1985.
- Moreno Uclés, Juan. “Bartolomé Ximene Patón” En *Actas del II Congreso sobre Humanismo y pervivencia del mundo clásico*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1997. 667-676.
- Nieremberg, Juan E. y A. de Andrade. *Varones ilustres en santidad, letras y zelo de las almas de la Compañía de Jesus*, vol. V, (Madrid: Ioseph Fernandez de Buendia, 1666), 656.
- Nirenberg, David. *Anti-Judaism: The Western Tradition*. Nueva York: Norton and Company, 2013.
- Netanyahu, Benzión. *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*. Crítica: Madrid, 2014.
- Pastore, Stefania. “Presentación”. En H. de Talavera, *Católica impugnación del herético libelo maldito y descomulgado que fue divulgado en la ciudad de Sevilla*. Almuzara: Córdoba, 2012.
- Porreño, Baltasar. “Defensa del estatuto de limpieza que fundó en la santa Iglesia de Toledo el Cardenal y Arzobispo Don Juan Martínez Silíceo”. Biblioteca Nacional de España, manuscrito 5910.
- Parelo, Vicente. “Entre honra y deshonor: el "Discurso" de fray Agustín Salucio acerca de los estatutos de limpieza de sangre (1599)” *Criticón* 80 (2000): 139-153.
- Pulido Serrano, Juan I. *Injurias a Cristo. Religión, política y antijudaísmo en el siglo XVII*. Universidad de Alcalá e Instituto Internacional de estudios sefardíes y andalusíes, 2002.
- . “Procesos de integración y asimilación: el caso de los portugueses en España durante la Edad Moderna”. En A. Crespo Solana, coord. *Comunidades transnacionales. Colonias de mercaderes extranjeros en el Mundo Atlántico (1500-1830)*. Madrid: Doce Calles, 2010. 189-208.
- . “Inquisición, dominicos y jesuitas en el siglo XVII”. En C. Longo ed. *Praedicatores, Inquisitores. III. I domenicani e l’Inquisizione romana*, Roma: Angelicum University Press, 2006. 283-307.
- Quero, Fabrice. *Juan Martínez Silíceo (1486?-1557) et la spiritualité de l’Espagne pré-tridentine*. Honoré Champion: Paris, 2014.
- Quevedo Sánchez, Francisco Indalecio. “Cuando el dinero lo puede todo. El comercio como base del ascenso social de los cristianos nuevos de judío”. En J.J. Iglesias Rodríguez, R. M. Pérez García y M. F. Fernández Chaves eds. *Comercio y cultura en la Edad Moderna. XIII Reunión científica de la Fundación Española de Historia Moderna*. Sevilla: Universidad de Sevilla y FEHM, 2015. 467-481.

- Rábade Obradó, Pilar. “Los judíos en tiempos de Isabel la Católica: una aproximación de conjunto”. *Mar oceana: Revista del humanismo español e iberoamericano* 9 (2001): 107-121.
- . “Cristianos nuevos”. *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales* 13-14 (2004): 275-292.
- Reites, James. “St. Ignatius and Jews”, *Studies in the Spirituality of the Jesuits* 13.4 (1981): 1-48-
- Revah, Israël S. “La controverse sur les statuts de pureté de sang. Un document inédit: «Relación y consulta del cardenal G[u]evara sobre el negocio de fray Agustín Saluzio» (Madrid 13 août 1600)”. *Bulletin Hispanique* 73.3-4 (1971): 263-306.
- . “Le plaidoyer en faveur des “Nouveaux-Chrétiens” portugais du licencié Martín González de Cellorigo”. *Reveu d’Études Jueves* 122 (1963) : 281-398.
- . “El pensamiento económico, político y social de los arbitristas.” En *Historia de España Menéndez Pidal, El siglo del Quijote (1580-1680): Religión, filosofía, ciencia*, Madrid: Espasa Calpe, 1986. XXVI, 235-354.
- Rey, Eusebio. “San Ignacio de Loyola y el problema de los «cristianos nuevos»”, *Razón y fe* 696-701 (1956): 173-204.
- Ruiz Rodríguez, José Ignacio. “Cristianos viejos contra cristianos nuevos: los estatutos de limpieza de sangre en la historia de España”. En J. Cruz-Díaz y R. Rodríguez Prieto ed. *En las fronteras del antisemitismo: viejos y nuevos espacios en la sociedad de internet*. Madrid: Hebraicas Ediciones, 2014: 17-51.
- Salucio, Agustín. “Discurso echo por fray Agustín Salucio maestro en sancta theología de la horden de Sancto Domingo acerca de la justicia y buen gouierno de Hespaña en los estatutos de limpieza de sangre y si conviene o no alguna limitación en ellos”. Granada, 1602. Biblioteca Nacional de España, manuscrito 8108.
- Sánchez Bosch, Jordi. *Maestro de los Pueblos, Una teología de Pablo, el apóstol*. Estella: Verbo Divino, 2007. 316-321.
- Sánchez Durán, Álvaro. “Los hombres de negocios portugueses: una élite profesional en la Castilla del siglo XVII. Posibilidades de movilidad social e intermediación”. *Tiempos Modernos. Revista Electrónica de Historia Moderna* 8.31 (2015): 193-220
- Serrano Pulido, Juan Ignacio. “Juan de Ávila: su crítica a la limpieza de sangre y su condición conversa”. *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 73 2 (2013): 339-369.
- . “Experiencia vital y elaboración de una fórmula conciliadora en la obra de Juan de Ávila”. En M.D. Rincón González y R. Manchón Gómez coord. *El maestro Juan de Ávila (1500?-1569), un exponente del humanismo reformista*, Madrid: Fundación Universitaria Española, Madrid, 2014. 191-216.
- Sicroff, Albert. “El Lumen ad revelationem gentium, de Alonso de Oropesa, como precursor del erasmismo en España”. En *Actas del Cuarto Congreso Internacional de Hispanistas celebrado en Salamanca en Agosto de 1971*. Universidad de Salamanca: Salamanca, vol. 2, 1982. 655-664.
- . *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*. Taurus, Madrid, 1985.
- Sommervogel, Carlos. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, vol. VIII*. Bruselas-Paris: Grandmont-Donders, 1898.
- Stuczynski, Claude. “Pro-converso apologetics and biblical exegesis.” En J. Decter y Arturo Prats ed. *The Hebrew Bible in Fifteenth-Century Spain*, Lieden-Boston: Brill, 2012. 151-176.

- . “From Polemics and Apologetics to Theology and Politics: Alonso de Cartagena and the Conversos within the Mystical Body”. En I. J. Yuval y R. B. Shalom ed. *Conflict and Religious Conversation in Latin Christendom: Studies in Honour of Ora Limor*. Turnhout: Brepols, 2014. 253-275.
- Valdés, Fernando de. “Memorial de Fernando de Valdés, rector del Nouiciado de la Compañía de Jesús de esta villa de Madrid, y Calificador del Supremo Consejo de la Santa y General Inquisición, para quitar, o limitar Estatutos de limpieza”. Archivo Histórico Nacional, libro 1240.
- Vilar, Jean. L’“arbitrista” malgré lui. La vie et les écrits du Licencié Cellorigo (1565?-1630?). Tesis de doctorado inédita, Universidad de París–IV-Sorbona, 1996.
- Ximenez de Paton, Bartolomé. “Discvrso en favor del santo y loable estatuto de la limpieza por el maestro Bartolomé Ximenez de paton, Notario del Santo Oficio, Catedrático de Latinidad y Correo mayor de Villanueva de los Infantes, y natural de la villa de la Almedina”, Biblioteca Nacional de España, manuscrito 9813.

Libelos y heterodoxos hasta el s. XVI español

Emilio González Ferrín
(Universidad de Sevilla)

1.

Existe una larga tradición de redacción y publicación de libelos en el Mediterráneo, término proveniente del latín *libellum*, libreto o pasquín, en su acepción más ajustada, después, al sentido de incisiva pieza literaria de clandestina distribución y pensada para generar un estado de opinión determinado o para justificar una decisión impopular. En la práctica, el *libellum* latino debió de ser poco más que un certificado. Su carga semántica negativa parece provenir precisamente del cristianismo primitivo: tras el célebre edicto del emperador Decio en el año 250, obligando a la restauración del culto al emperador en todos los territorios romanos y pensado para reprimir la rápida expansión del cristianismo, se exigió de cada comunidad la emisión de un *libellum* que acreditase la celebración y asistencia pública a los actos de culto pagano, bajo graves penas en caso de rehusar. Numerosas comunidades cristianas debieron, así, pasar a ser cripto-cristianas, llevando sobre su conciencia el estigma de un libelo, una certificación escrita de haber traicionado a su fe. Una vez pasada la amenaza directa, quedaba el recuerdo por escrito del deshonor y pecado cometido por aquellos cristianos que públicamente se asociaron con tales libelos, resultando así que esa asociación pasó a ser un estigma. Y no solo un estigma de conciencia, sino un motivo de escarnio público: a mediados del siglo III, era usual la acusación difamadora del llamado libelo, por aquella certificación y la subsiguiente abjuración del cristianismo que ello implicaba, fuera o no sentida.

La relevancia social de la cuestión y, por lo mismo, el sentido ya claramente peyorativo del término libelo, alcanzaba su grado sumo con la retirada temporal de los perseguidores de cristianos o monoteístas en general, momento en que numerosos creyentes debían cargar con el recuerdo por escrito de aquel desliz superviviente, una vez esquivada la amenaza. En situación tal, de cristianos de ida y vuelta, algunas iglesias hispanas y norteafricanas se encontraron ante la tesitura de si admitir o no a tantos obligados apóstatas documentados, inmediatamente después arrepentidos. Y fue así como una consulta en concreto, emitida por algunas iglesias hispanas, fue elevada al criterio y autoridad del obispo de Cartago, a la sazón Cipriano, que decidió rodear de solemnidad al veredicto y, para obtener mayor consistencia de aval, congregó a treinta y seis obispos africanos para dirimir una cuestión que se saldó positivamente para aquellos cristianos de ida y vuelta, dado que se comprendió y perdonó el desliz certificado del libelo por causa de fuerza mayor, pero simultáneamente se saldó de un modo negativo para el pobre trozo de papel en sí, pasando el término libelo a significar incisiva declaración letal. A aquel obispo, Cipriano de Cartago (fallecido en el año 258), le alcanzó así el inicio de los buenos tiempos para los cristianos, pero aún en tenues rachas discontinuas, pues acabó martirizado, él mismo, por los coletazos de una Roma aun oficialmente represora. Y recuerda en gran medida este Cipriano y su decisión a aquel Maimónides de la Iggeret ha-Shemad (איגרת השמד), la *Carta de la conversión forzosa*, en puridad, “de la santificación del nombre”, pues aplica los mismos términos de relativismo formal sometido a la causa mayor de la supervivencia de las personas y, por lo mismo, de su fe.

En cualquier caso, llegaba así el libelo, con toda su retranca de negatividad, a nuestro Siglo de Oro y más allá; una negatividad que no sólo se traducía en el descrédito popular del documento en sí, sino que la calificación de un documento como libelo podía

acarrear consecuencias penales. Célebre es el caso del destierro a que fue condenado Lope de Vega por sus versos de despecho dirigidos contra Elena Osorio, al ser calificados de libelo y sentenciado judicialmente en consecuencia. Por lo mismo, y dado que acarrea responsabilidades penales, los autores de los libelos pasaron a esconder su autoría bajo el salvífico anonimato; ocultación que conllevó la utilización de este mecanismo literario y social para fines claros de difamación, en una suerte de “tirar la piedra y esconder la mano” que llevará a algún autor a describir al libelo acertadamente como “práctica y mecanismo de exclusión social”, dado que libelos y pasquines se convirtieron en soporte primordial y vehículo difusor de difamación y envidia. Pero no solo eso; el mismo anonimato y el mismo carácter de vehículo social lo elevaron al rango de grito efímero, de rabia literaria como expresión de una violencia cotidiana (Ruiz Astiz 2010, 119), que ni es extraña ni ajena a todo tiempo y lugar, como podría quedar de manifiesto en numerosas aplicaciones de nuestras actuales redes sociales, convertidas, sin duda, en actualización de la “puñalada de pícaro” encubierta que ha significado siempre el grito del libelo.

2.

Luego está el matiz antisemita del mismo término libelo. En los llamados *libelos de sangre*, o bien *calumnias de sangre*, la evidencia de una sinonimia entre libelo y calumnia queda ya puesta de manifiesto: se trataba de culpabilizar a los judíos de inverosímiles crímenes pensados sin otro fin que la incendiaria preparación social de su expulsión. En libelos tales, en calumnias anónimas puestas de manifiesto por escrito bajo el oculto anonimato del documento divulgado, se daba por sentado que los judíos estaban realizando crímenes por emplear sangre humana durante sus rituales. Jugando con el imaginario popular del sacrificio de Cristo en la cruz, y trastocando la semántica ritual de la transustanciación de su sangre en el vino del sacrificio representado en la misa, estos libelos de sangre describían una suerte de misa negra, con la que pretendían encender los ánimos del pueblo contra los judíos, avivados mediante libelos en los que se daba por sentada la lógica de que los judíos apreciaban muy especialmente la sangre de los niños cristianos para sus sacrificios.

En torno a mediados del XIII, el caso de Dominguito de Val, un niño desaparecido en Zaragoza, fue objeto de un célebre libelo de sangre. Dominguito, al que la leyenda presenta como monaguillo de La Seo, aparecería asesinado y mutilado a orillas del río Ebro. En realidad, el caso de este niño fue simplemente la excusa narrativa de libelos antijudíos que no sólo inventaron la biografía del pobre niño, como demuestra el seguimiento narrativo de los hechos acaecidos, que llegan hasta historias inglesas descritas por Chaucer (Álvarez 2002, 47), sino que sin duda ocultan la matanza indiscriminada de judíos en la Zaragoza del 1250 bajo una excusa que sólo tres siglos después se reinterpretó como la biografía real de un niño cuyo proceso de beatificación quería impulsar el obispo de Zaragoza.

Similar excusa de furibundo anti-judaísmo esconde el libelo de sangre del llamado Santo Niño de la Guardia: según la leyenda, compañera inseparable del libelo en su accidentado recorrido por la historia de nuestra literatura, un pobre niño cristiano fue secuestrado en Toledo, en torno a 1491 (y la fecha es importante), concretamente en la localidad de La Guardia, para ser posteriormente sacrificado en un proceso que siguió las pautas de la Pasión de Cristo. La leyenda hace hincapié en la necesidad de obtener el corazón de un niño crucificado, al que sumar una hostia consagrada como elementos esenciales en un ritual de magia negra. La consecuencia penal en tal juicio social a pocos meses del “cerrarse España” de 1492 fue la ejecución de cinco personas, cuyo proceso alimentó a todas luces el beneplácito social ante la anunciada expulsión de los judíos.

En cualquier caso, el asunto de los libelos como estopa social a la que aplicar el fuego de una decidida política de exclusión seguiría su recorrido hasta la contemporaneidad y los más oscuros sucesos en los que envolver a comunidades judías en Europa, como el caso de los célebre *Protocolos de los Sabios de Sión*, paradigma de libelo conspiranoico de indudable recámara antijudía, recurrentemente reeditado o versionado, como en el caso representativo de *El matzá* (pan de Pascua) *de Sión*, intencionado libelo de 1983, en este caso no oculto en la anonimidad, sino ostensiblemente firmado por el que fuera ministro de Defensa sirio en 1983, Mustafa Tlass. La trama de semejante libelo relaciona el asesinato del padre Toma en el Damasco de 1840 con los citados Protocolos de los Sabios de Sion. Cabe destacar que, en su edición del 21 de octubre de 2002, el periódico árabe *Al-Hayat* reseñaba por enésima vez la obra, informando de que iba ya por su octava edición, así como daba noticia de la producción egipcia de una película que, bajo el título *El jinete sin caballo* versionaba el libelo de Mustafa Tlass.

A este respecto, resulta orientativo que el diario egipcio *Al-Ahram*, “las pirámides”, llegó entonces a publicar unos artículos de Osam al-Baz, asesor político del entonces presidente egipcio, Hosni Mubarak, cuya línea argumental conectiva parte de la inexistencia de libelos y folletos conspiranoicos antijudíos en el mundo árabe previo a la contemporaneidad; un mundo árabe convertido en natural geografía del mundo cultural judío desde siempre, como demuestra la ingente documentación hallada en la Genizah de El Cairo, prueba irrefutable, para el estudioso Shlomo Zev Goitein, de que la Edad Media contó con una sola sociedad mediterránea, por más que sus miembros perteneciesen a diversas confesiones diferentes. Sería, así, siempre según Osam al-Baz, la Europa colonial y nacionalista, la que había propiciado necesarias circunstancias sociales de exclusión, forjadoras éstas de los libelos sobre la Gran Conspiración de los Sabios de Sión, recomendando, de hecho, a sus lectores que hagan oídos sordos ante la reelaboración de los libelos de sangre. Con todo, un historiador iraní, de nombre Hasan Hanizadeh, afirma en su *Historia de los judíos* que Europa ha olvidado las matanzas que los judíos han realizado históricamente en su geografía, concretando el autor información sobre, de nuevo, los libelos de sangre tan comunes en la Europa post-medieval.

3.

Pero hay un libelo que interesa sobremanera aquí y ahora, al no ajustarse al patrón clásico y general de rechazo a lo judío en el transcurso de la historia: se trata del llamado *libelo sevillano*, impugnado de inmediato por fray Hernando de Talavera. Tal libelo, en concreto, constituye precisamente una más que curiosa versión de libelo contrario, judaizante aquí, frente a las mareas de concienciación social en contra de los conversos, extendidas por toda Castilla desde mediados del XIV, y que en nuestro recorrido llegará a dejar su impronta en determinados heterodoxos y olvidados del siglo XVI. Me interesa aquí, muy particularmente, el concepto de *genealogía ideal* con que Francisco Márquez Villanueva (Pastore 2012, XLVI) traduce una línea sutil e ininterrumpida de desesperado reformismo social, enfrentado a, y siempre aplastado por, una misma y ciega homogeneización institucional a macha martillo. Utilizando una expresión que suele usar Lima de Vasconcellos, en sus estudios sobre la ideologización religiosa de la contestación social, podemos decir que una España oficial siempre acaba aplastando a una España social, y la excusa es siempre la asepsia ortodoxa. En otros lugares me he referido, en este mismo sentido de genealogía ideal, específicamente a una determinada sutil desobediencia frente a lo institucional, de camuflado corte filosófico, promotora de una minoría ilustrada, cuyo recorrido creo ver trazado desde la invención de la novela en la España árabe del XII hasta la condensación del género, cuanto entendemos como novela moderna, en el XVI. O, lo que es lo mismo, el similar espíritu de indirecta contestación

social, a través del escapismo natural merced al género más libertario que, en mi opinión, posibilita esa genealogía idea desde el granadino Abentofáil hasta el manchego Cervantes.

El caso del libelo judaizante es, a grandes rasgos, el siguiente: corre la segunda mitad del siglo XV, en la España aún fronteriza entre la Castilla de la cruz y la Granada del Islam. Aún es permitido el islam en Castilla, en el residual conjunto social mudéjar, aunque lo morisco, comprendido como adjetivo relativo a usos y costumbres, especialmente la vestimenta, no augura proyección social, sino todo lo contrario. Paradigmático es, a este respecto, el bulo que circuló para denostar al anterior rey de Castilla, Enrique IV, y así bloquear la natural sucesión de su hija Juana, menospreciada con el sobrenombre de “la Beltraneja”, para así apuntar a una paternidad ajena a la Corona. Y el bulo de la impotencia del rey Enrique, como decía, se reviste de ambigüedad sexual y torpes costumbres al presentarlo como gran amigo de cazar o relajarse ataviado a la morisca, donde el pueblo no puede leer nada bueno (Marañón 1930, 63). Desde un tácito entendimiento geopolítico, pese a ese residuo musulmán, Castilla es cristiana y, al que no le guste, aún puede contar con Granada. Pero ¿y los judíos? Desde el siglo XII, el efecto centrifugador del rigorismo cristiano del norte, a la medida de Cluny, y el reciente rigorismo islámico del sur, a la medida de la intensificación igualmente rigorista norteafricana de Almorávides y Almohades, precisamente los que forzaron la creatividad novelesca del citado Abentofáil; ese efecto centrifugador, decía, ha proyectado hacia la Europa transpirenaica las primeras oleadas de judíos, en cuyas alforjas se llevaba el legado cultural andalusí hasta la fecha, semilla de Renacimiento. Y véase el papel fertilizador de los Ben Tibbón y semejantes en esa Europa ávida de ilustración oriental.

El resto, los judíos residuales, los que aún esconden su fe en las sombras de la Castilla cristianista, llevan dos siglos percibiendo que su tiempo de transparencia se ha acabado, y ya las élites protagonizaron hace tiempo cuanto Ryan Szpiech ha denominado la narrativa de la conversión, personalizada en la figura del rabino Abner de Burgos, promovido tras su salto de fe a cristianísimo Alfonso de Valladolid (1270-1346), en cuya obra *Maestro de Justicia*, o “mostrador de justicia”, la expresión que aparecerá en Qumrán como *Moréh Zedek*, se destaca cuanto Moshe Lazar denomina el debate entre la vieja y la nueva personalidad, en esa citada narrativa de conversión que paradigmáticamente puede presentarse como una característica cultural hispana (Lazar 2003, 121). Efectivamente, Abner de Burgos ya nació en la España posterior a la Disputa de Barcelona de 1263; la catarsis intelectual de un debate social protagonizado por el dominico, converso él del judaísmo, fray Pablo Christiani, con el aparato textual bien armado del también dominico Raymond Martini, que después coleccionará en su obra de 1270 *Pugio fidei*, el puñal de la fe, en contra del judío Nahmánides, en la corte aragonesa de Jaime I y ante la presencia del mismo rey. Conocidas son las postrimerías del debate: los dominicos se impusieron en su abrogación del judaísmo mediante la demostrada llegada del mesías Jesucristo y Nahmánides tendría que abandonar su tierra y establecerse en Palestina en 1267.

Pues bien, el judío castellano Abner de Burgos patentó precisamente aquella citada narrativa de conversión, materializada en variados libelos antijudíos escritos significativamente en hebreo y que incluían un calco transliterado de los argumentos dominicos; aquellos *domini canes*, los perros de ese Dios ya incuestionable. Abner de Burgos presenta una disertación *ad maiorem gloriam* del cristianismo receptor de su salto, fundamentada en las fuentes judías postbíblicas; una argumentación que acabará constituyendo la autoridad textual de una época necesitada de fundamento exegético de fuentes judías para su aprovechamiento cristiano. Bien pareciera que esa narrativa de conversión, acomodada a las necesidades exegéticas de los judíos que quieren seguir

viviendo en España, podría abrirse paso hasta un frágil terreno intermedio judeocristiano de fondo y cristianista de forma, pero el proceso no siguió esa marcha de pausado y gradual incremento cuantitativo, sino que en los siglos subsiguientes se produjeron varios cambios sustanciales, cualitativos aquí, que provocó la radicalización de los discursos y, por lo mismo, la imposibilidad de una zona intermedia conversa asimilada. Esos cambios, a falta de un más profundo análisis de cada cual, o el eventual añadido de otros, serían en particular las matanzas de judíos de 1391; el pogromo iniciado en la judería de Sevilla y extendido a otras capitales peninsulares, la revuelta de Pero Sarmiento en el Toledo de 1449, los acontecimientos en torno al libelo que nos ocupa, en 1480, y el cambio de escenario en la Granada conquistada tras 1492.

4.

Entre las matanzas de 1391 y 1449 se produce un añadido fundamental, relacionado con el mundo literario que nos interesa y ocupa: la progresiva implicación del papado y el aprovechamiento estatal de tal legitimación para constituir un cuerpo represor de conversos reticentes o disidentes de toda índole, que acabará conociéndose como la Santa Inquisición. En torno a ese capítulo toledano de 1449, se patentará para su desarrollo en los siguientes siglos la alternancia y tensión que, en mi opinión, constituyen el sístole y diástole de la historia de España; dos claras dinámicas en la historia de las ideas hispanas desde entonces: el centralismo estatal frente a la contestación descentralizadora, por una parte, y la dinámica de exclusión frente a inclusión, ambas agrupadas y pasando el primer par, centralismo exclusivista, a gobernar con mano firme. Así, en 1449 requiere el rey castellano Juan II la cantidad de un millón de maravedíes a la ciudad de Toledo. Los recaudadores, y a su cabeza Alfonso Cota, todos ellos recientes conversos, cristianos nuevos, se enfrentan al rechazo social de una población, mayoritariamente conversa de largo recorrido, y llamada a sí misma cristiana vieja. El rechazo popular a la recaudación se salda inicialmente con la quema de la casa de Alfonso Cota, el que fuera padre del célebre Cota Rodrigo, (1440-1505), autor de un magnífico *Diálogo entre el Amor y un viejo*. Pues bien, aquella quema fue el detonante de la revuelta encabezada por un odrero de la ciudad, que daría sentido a la recurrente pintada urbana, después refrán, *soplara el odrero y alborotase Toledo*. Esa revuelta sería, poco después, liderada por el mismo alcalde de la ciudad, Pedro Sarmiento, por otra parte ya conocido por su inquina contra la sangre nueva. Lo interesante de esta revuelta de 1449 es que no se trata del pueblo contra el Estado, sino de una parte del pueblo contra otra; de la selección de una minoría vilipendiada, la de los cristianos nuevos, por parte de una casi burguesía ya asentada. Y entonces se produjo algo inaudito: el rey tomó partido por los cristianos viejos pese al evidente coste económico de renunciar a una recaudación, al incriminar sólo formal y levemente a Pedro Sarmiento en un célebre Decreto, para después absolverlo y olvidar la cuestión, en tanto desde Roma llegaban directrices del papa Nicolás V obligando a la población de Toledo a admitir a todos los cristianos, sean éstos viejos o nuevos.

La curiosidad de estos acontecimientos reside en lo siguiente: el propio pueblo decide levantar un libelo contra parte de los suyos, acusándolos de malos cristianos. La Iglesia arremete contra ese libelo, proclamando que todos los cristianos, nuevos o viejos, son iguales, y el Estado hace caso omiso de las recomendaciones de Roma, para iniciar un proceso legislativo que acabará dando lugar a los Decretos de Expulsión, como el célebre de 1492. Se trata de la larga tradición hispana de gregarismo frente a individualidades, que por lo general asumimos como Iglesia frente a minorías, pero que no siempre está tan claro: desde luego, si hubiera existido entonces un Tribunal del Santo Oficio al servicio de Roma, se habría producido el inaudito acontecimiento de tener que

defender a los conversos, dado que esa Roma de Nicolás V pretendía generar una *Universitas Christiana* de mínimos, un llamado *Cuerpo Místico de Cristo* sin cuyo espíritu no se entenderá después la ética interiorista del erasmismo y su profunda aceptación en España. Roma buscaba entonces frenar la deriva discriminatoria entre cristianos viejos y nuevos (Benito Ruano 2001, 30), pero fue cambiando poco a poco. Dicho de otro modo: la intervención de Roma en los asuntos de España, con la excusa de la dimensión religiosa, parecía avanzar hacia la constitución de un cierto tribunal de costumbres que velase por la igualdad de los cristianos. La Iglesia estaba pensando en la Inquisición para la pacificación de su gres, pero el resultado final fue bien diferente, quizá por la estatalización española del proyecto. O simplemente por la españolización del sentido mismo de pacificación.

5.

El proceso se intensificó, de nuevo, en la Sevilla de finales del XV; proceso doble tanto de dicotomía social entre cristianos viejos y nuevos, como de institucionalización de un sistema represor, la radicalización y estatalización final de la Inquisición católica. Así, en aquella Sevilla finisecular surge el libelo que destacó por excelencia en el contexto de ese proceso doble de exclusión social e institucionalización; es decir, rechazo al cristiano nuevo y nacimiento de la Inquisición. Las circunstancias fueron las siguientes: en el contexto de una detectada “herejía judaizante” en la difícil Sevilla de finales del XV, tuvo lugar la prédica del cardenal Pedro González de Mendoza (1428-1495), hijo del Marqués de Santillana, y poderoso hasta ser conocido como “tercer Rey de España” en el tiempo de los Católicos. A instancias de los reyes, fueron elevadas ordenanzas para reprimir los posibles focos contestatarios, al tiempo que se inició la ardua tarea de prédica de Pedro de Solís, arzobispo de Cádiz, y el jerónimo fray Hernando de Talavera. El de Talavera será nuestro protagonista en lo sucesivo, por su relación directa con los hechos desde la aparición del libelo al que hacíamos alusión, el sevillano. Es importante retener que Hernando de Talavera será el penúltimo espíritu libre en esa España en caída libre por los rápidos de la exclusión social, como parte esencial de su redefinición identitaria.

No es casualidad que fray Hernando de Talavera (1428-1507) fuera fraile jerónimo, la orden de preferencia por quienes fueron llamados o empujados a vestir hábitos provenientes de familias de cercana conversión, que podría explicar el talante de nuestro Talavera y del ambiente peligrosamente conciliador de sus futuros hermanos en el monasterio de Isidoro del Campo en Sevilla, de donde habrían de salir como de estampida los osados traductores de la Biblia del Oso, en mi opinión eslabón perdido entre la solución ética del converso creyente y las futuras oleadas de reforma religiosa europeas, aún tenues bajo la forma del erasmismo y más radicales en su condensación revolucionaria luterana. Pues bien, predicaba Hernando de Talavera en la Sevilla en torno al 1480 porque los Reyes habían decidido trasladarse allí por un tiempo, y el de Talavera era confesor de la reina. Su cercanía a la reina Católica le acarrearía por un lado prestigio y responsabilidad cierta en los acontecimientos castellanos por venir, como la toma de Granada, y por otro lado la inquina y esperada venganza de una nobleza a la que, a la señal de la reina, desproveyó de sus prebendas para financiar la dicha campaña granadina.

En esas, en Sevilla, con los Reyes y Hernando de Talavera predicando entre los cristianos nuevos para evitar su descarrío y el regreso de los terribles sucesos de 1371 en esa misma ciudad, apareció y circuló por las calles hispalenses un libelo anónimo redactado por un cierto eclesiástico, presentado en sus páginas como “cristiano de todos cuatro costados” que planteaba un claro sincretismo entre la Ley de Moisés y el cristianismo. Presentándolo de un modo gráfico, nuestro Talavera, el predicador jerónimo de la pacífica conminación cristiana a los conversos más reticentes, había sido adelantado

por la izquierda, a la espera de que, con los años, sería también adelantado por la derecha. Y cabe aquí adelantar la conclusión final de cuanto implicó su vida política e intelectual, quizá personal y religiosa también: Hernando de Talavera, como toda persona de talante moderado, es siempre y solo, lamentablemente, el escollo temporal que los siempre más claros extremos no tardarán en abatir. Y si hacíamos alusión antes a las genealogías ideales, en esta línea de Talavera incluiría yo, por ejemplo, a Erasmo de Rotterdam en la Europa por venir.

Hernando de Talavera tuvo que reaccionar, raudo y por escrito, ante el libelo. Nació así su célebre *Católica impugnación* de 1480, que tanto dio para reflexionar a Francisco Márquez Villanueva y a cuyas consideraciones nos debemos. En paralelo a la prédica del Cardenal Mendoza y nuestro Talavera, confesor de la reina, así como a la puesta en orden por escrito que éste publicó, algo se empezaba a mover entre la Corte y Roma: el papa Sixto IV emitió la bula para la creación de una Inquisición, de talante ya menos conciliadora que aquellas ordenanzas de su antecesor Nicolás V a tenor de los sucesos de Toledo decenios antes. Esa bula tiene por fecha 1478, pero no fue aplicada por los Reyes hasta dos años después, en probable dilación por confianza de la reina en la prédica de su confesor en la ciudad en la que entonces tenían la Corte; confianza que no bastaría para parar cuanto se anunciaba, la Inquisición, que Hernando de Talavera pretendía evitar, quizá por confianza ética y religiosa en la necesidad de convencer para convertir, y sin duda también por una razón más terrenal de mantenimiento de competencias: un tribunal de Inquisición en Castilla implicaba la secularización de los asuntos religiosos; serían los Reyes quienes utilizarían la religión para su favor, menospreciando la labor de los predicadores como Talavera. Por añadidura, la Inquisición suponía la hegemonía de las órdenes mendicantes, dominica en los asuntos de represión de disidencias pero también franciscana, como en la teorización del exclusivismo inquisitorial que llevaba preparándose tiempo bajo la pluma de, por ejemplo Alonso de Espina y su *Fortalitium fidei*, genuino libelo antijudío.

A los opositores a una Inquisición estatal, como nuestro Hernando de Talavera o el Cardenal Mendoza, o también el célebre cronista Hernando del Pulgar, probablemente los movía la pérdida de poder de la Iglesia concebida hasta entonces, y sustituidos ahora por un Estado instrumentalizado en las muy radicales órdenes mendicantes, dominicos y franciscanos. Puede decirse que Hernando de Talavera había escrito su *Católica impugnación* desde la indignación de estar perdiendo, evidente en sus páginas, por más que también le inspirase el convencimiento de que toda corriente neojudaizante, como la del libelo sevillano, no iba a hacer más que reforzar el poder de aquellas órdenes, y el del Estado frente a los predicadores. El citado cronista Del Pulgar describiría, precisamente, aquel libelo como una enorme pérdida de oportunidad que ponía a los cristianos nuevos a los pies de los caballos de la creciente intransigencia. En palabras del cronista, fue una “necedad tan ciega y ceguedad tan necia”.

6.

El libelo sevillano, contestado por Hernando de Talavera, era un genuino libro plúmbeo, al estilo de los posteriores que aparecerían en Granada, precisamente con el mismo objetivo de buscar una imposible vía intermedia teológica entre el nuevo cristianismo imperante y las viejas religiones otrora el boga: el judaísmo, en el caso del libelo sevillano, el islam, en el de los plúmbeos del Sacromonte granadino. Y no es baladí trazar de nuevo otro tramo en esa genealogía ideal, que ubicará a nuestro Hernando de Talavera en la Granada del seminario de San Cecilio, santo al que después harán alusión, precisamente, los plomos del Sacromonte. De hecho, me resulta sorprendente que no se estudien como parte de un mismo proceso; y no se hace porque en España no se estudia

lo español, sino lo españolista, por un lado, y por otro, quienes se ocupan de lo post-islámico o lo post-judío rara vez coinciden o comparten campo de estudio, por muy absurdo que pueda parecer, al ser procesos que comparten tiempo y lugar.

El libelo sevillano era un canto de cisne, sí, pero también una proclama de orgullo: anulaba la inferioridad del converso en esa imposición de limpieza de sangre, por cierto, concepto tan judío éste, como ya puso de manifiesto el siempre citado Márquez Villanueva. Decía que es un libro plúmbeo por su redacción programática de imposible sincretismo: ese libelo no se contenta con acercar a los judíos a los nuevos tiempos; propone abrazar la nueva Ley para abarcar ambas, la del Padre y la del Hijo, razón por la que el de Talavera llama a su autor “el ebionita”, por el convencimiento de que tal corriente fue un eslabón entre las leyes de ambas religiones. Y no deja de ser curioso un añadido: el papel imprescindible que debió de tener el ebionismo en el surgimiento del islam, siempre partiendo del estudio serio de los orígenes coránicos, no según el mito religioso, claro está. Ese “ebionita”, autor del libelo sevillano, es un espiritualista obsesionado por destacar el poder del Evangelio, de la Ley, la Escritura, frente a la impostura eclesiástica. En esa espiritualidad se anuncia ya el movimiento de los heterodoxos alumbrados del XVI al ser el libelo, a la postre, una proclama anti-institucional en la misma línea del salmantino Pedro de Osma, el que fuera maestro de Nebrija y que sufriría en sus carnes la Inquisición. En mi opinión, ni el ebionita comprendió que la Iglesia que se avecinaba era peor que la que él veía, ni el impugnador Talavera supo comprender el positivo espiritualismo del libelo.

En la convencida fe católica de Hernando de Talavera, en la línea de su maestro Alonso de Oropesa, que compuso un tratado sobre la perfección evangélica (Pastore 2010) esgrimiendo de un modo similar toda la teología paulina de conversión por fe, nuestro autor cree, indudablemente, en esa nueva “Edad de Gracia”, un ámbito en el que debemos seguir el magnífico trabajo al respecto de Stefanie Pastore. Así que ambos, el ebionita y Talavera, entiendo que están ya fuera de los tiempos. Pero a nuestro católico impugnador aún le quedaba el último gran capítulo de su biografía: el 2 de enero de 1492, entró en Granada como su primer arzobispo, sin duda como último pago a la lealtad del confesor de la reina Isabel; una reina que iría perdiendo lugar en el “tanto monta” cuando una más que posible depresión hiciera mella en ella tras la muerte de su hijo Juan en 1497, y se llenase de aragoneses la corte de Castilla.

El confesor se hizo fuerte durante algún tiempo en Granada, donde se enfrentó a similar tarea de conversión que en Sevilla, quizá más compleja aún porque ya no se trataba de purificar el cristianismo nuevo, sino de lograr la implantación del mismo. Es más que probable que Talavera luchase, desde su *Católica impugnación* del libelo sevillano, y después en Granada, tanto por la independencia de lo eclesiástico con respecto a lo estatal, como por ese “tiempo de amor y caridad” (Pastore 2012, XXXI); que luchase, en definitiva contra lo que se oponía a ambas ideas, una Inquisición que, como sin duda era de esperar, acabaría procesándole. Así, Granada se presentaba ante Hernando de Talavera como tierra de misión. En ella, el impugnador de libelos se convirtió en administrador apostólico y promovió una ética cristiana de frontera, aprendió árabe, permitió tal idioma como lengua litúrgica, y sería conocido como “el santo alfaquí”, destacando de él, en esta época, cuanto Pastore denomina “las expectativas mesiánicas de una cristiandad renovada” (Pastore 2010, XXXV).

En realidad, las Capitulaciones de Santa Fe ofrecían el marco perfecto para tales expectativas renovadoras; marco a todas luces incompatible con cuanto ya se adivinaba de la Inquisición: tras seis años de labor, había seleccionado un clero árabe, convirtiendo muy principalmente al célebre fray Pedro de Alcalá, también jerónimo, autor del primer libro impreso del mundo que contiene texto árabe, su célebre *Gramática para aprender*

ligeramente el árabe, además de catecismos y Evangelios en el idioma de Granada, cuyo uso era permitido por las Capitulaciones. En torno al seminario, el Colegio Real de San Cecilio, decíamos, se sembraba un mundo intermedio en el que parece que también eran acogidos los perseguidos de la Inquisición. Decíamos también que será en relación con los supuestos testimonios de este San Cecilio cuando se pondrá en marcha, probablemente un siglo después, la magnífica falsificación de los plomos del Sacromonte, elocuente libelo que buscaba un sincretismo ya imposible.

Porque una nueva visita de los Reyes en 1499 lo cambió todo: al parecer, Fernando no estaba satisfecho con el ritmo de conversiones, y apareció por Granada acompañado de una figura esencial en la etapa posterior de nuestra historia: el cardenal Cisneros, postulado como supuesto árbitro entre nuestro Talavera y el siniestro personaje enviado por los Reyes como primer Inquisidor de Granada, Diego Rodríguez Lucero, cuyo enfrentamiento con Talavera era de esperar. El franciscano Cisneros logró acelerar el ritmo de conversiones mediante el procedimiento de bautizo por aspersion, consagró iglesias en antiguas mezquitas, y quemó alrededor de cinco mil manuscritos árabes, esquilmando definitivamente toda posibilidad de contar con una narración histórica continuada en nuestra historia. En resumidas cuentas: en el mismo año de 1500 fueron revocadas las Capitulaciones de Santa Fe, hecho inaudito equivalente en la historia de España a que se suspendiesen, por ejemplo, los Foros de Navarra, y simultáneamente estalló la primera de las Guerras de las Alpujarras. Cinco años después, Hernando de Talavera era sometido a un proceso de la Inquisición del que pudo evadirse por morir durante el mismo, en 1507.

7.

En resumidas cuentas, Hernando de Talavera había tratado de que no se produjese en Granada después de 1492 el desastre de las matanzas iniciadas en la judería de Sevilla en 1371, de funesto recuerdo hasta en la historiografía eclesiástica. La citada genealogía ideal de heterodoxos podría ser aplicada igualmente a las obras citadas, en particular a la relación establecida antes entre el libelo sevillano y los libros plúmbeos del Sacromonte granadino. Resulta sintomático que ambos libelos no pretendiesen, en ningún caso, reformar lo viejo para adaptarlo a lo nuevo, sino precisamente matizar lo nuevo para hacerlo compatible con lo preexistente. Es decir, libelo como canto de cisne, como última resistencia de un mundo abrumado por el cambio. Entiendo que ahí estribaba su ingenuidad.

Aquel espíritu inclusivo de Talavera, heredero, en mi opinión, de la misma corriente pragmática e interiorista que movió a la obra de Ibn Tufayl o aquella carta de Maimónides, procedimientos todos de supervivencia, alcanza interesantes cotas en la obra de otro representante de esa *España intermedia* o bien *Tercera España*: se trata de Pedro de Valencia (1555-1620), discípulo de Arias Montano y probablemente émulo de Juan de Segovia (m. 1458) y su *conciliarismo* contrario a la autoridad papal; su propuesta de un *Cuerpo Místico* abiertamente pre-erasmista. Este Pedro de Valencia, hebraísta, tratadista del problema de los moriscos, y finalmente Cronista de Indias, representa, por lo mismo, toda la esfera de posibles temáticas sociales de su tiempo.

En 1501, el Cardenal Cisneros ya había decretado que los moriscos, el Islam residual de Granada, eran una amenaza, igual a la de los judíos en 1492. Se iniciaba así, abiertamente, la imposición de una identidad exclusiva nacional-católica que ya no respetaba ni la posible diversidad, ni siquiera, tras la creación del Tribunal de la Inquisición por Pablo III en 1542, aquellas directrices católicas romanas anteriores; léase, Nicolás V en el siglo XIV, sobre la igualdad entre cristianos, sean éstos nuevos o viejos. Este Pedro de Valencia, por ejemplo, representa una adelantada preocupación por la

asimilación del otro: en su *Tratado acerca de los moriscos* de 1606, el autor se muestra contrario a la expulsión, y prefiere su asimilación e integración, mediante los matrimonios mixtos, su traslado y su dispersión por toda España, evitando sus concentraciones urbanas. Es evidentemente, una solución compleja, como lo era la obsesión de conversión de conciencia en la labor de Talavera. Ninguna de ellas, con todo, cumplía con las directrices de las Capitulaciones de Santa Fe, relativas al respeto por la lengua y la religión de los granadinos en la conquista de la ciudad en 1492, pero que al menos evitaría la expulsión.

Pedro de Valencia reaccionaba, así, contra un ambiente exclusivista, una literatura afín a los decretos de expulsión. No es un anti-sistema, aunque sí un heterodoxo: es un narrador áulico que tras publicar su obra sobre los moriscos será nombrado Cronista Real. Tampoco era un idealista o defensor de las minorías: su sentido práctico le llevaba a decir que la expulsión de moriscos sólo engrosaría las filas del turco, o que su traslado a América generaría problemas religiosos. Por lo que proponía la conversión, la asimilación, el reparto. Entiendo, así, que una línea de heterodoxos, o españoles de conciencia, llegará, en ideal concatenación genealógica, hasta el propio Cervantes, cuya sutil preocupación por el morisco Ricote o la pobre Zoraida-María participará de aquel inclusivismo de Pedro de Valencia. De hecho, Márquez Villanueva planteó la posible amistad de ambos, así como la más que probable identidad conversa de los dos: en el Quijote se sientan a comer juntos moriscos y cristianos. Hay huesos de jamón, y a Ricote le gusta el vino tanto como a Sancho; pero se trata, ya, de una tardía comprensión de la alteridad similar a la de Valencia, en un tiempo de ortodoxia ya incompatible con estos territorios de conciencia.

Obras citadas

- Álvarez Chillida, Gonzalo. *El Antisemitismo en España. La imagen del judío (1812-2002)*. Madrid: Marcial Pons, 2002.
- Benito Ruano, Eloy. *Los orígenes del problema converso*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2001.
- Lazar, Moshe. "Alfonso de Valladolid's *Mostrador de Justicia*. Polemic Debate between Abner's Old and New Self". En Elena Romero Castelló ed. *Judaísmo hispano: estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, Vol. 1 (2003), 121-134.
- Marañón, Gregorio. "Ensayo biológico sobre Enrique IV de Castilla". *Boletín de la Real Academia de la Historia* 96 (1930), pp. 11-93.
- Pastore, Stefanie. *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*. Madrid: Marcial Pons, (2010).
- Pastore, Stefanie. "Presentación". En Fray Hernando de Talavera, *Católica impugnación del herético libelo maldito y descomulgado, que en el año pasado del nacimiento de nuestro Señor Jesucristo de mil y cuatrocientos y ochenta años fué divulgado en la ciudad de Sevilla*. Ed. Francisco Martín Hernández, con dos estudios de Francisco Márquez Villanueva. Córdoba: Almuzara, 2012, XIX-XLIX.
- Ruíz Asiz, Javier. "Prácticas y mecanismos de exclusión social: libelos y pasquines en Navarra (1550-1650)". *Cuadernos de Historia Moderna* 35, (2010), 119-140.
- Szpiech, Ryan W. *From Testimonia to Testimony: Thirteenth-Century Anti-Jewish Polemic and the Mostrador de Justicia of Abner of Burgos/Alfonso of Valladolid*. PhD Dissertation. Yale University, 2006.