

*Minorías en la España medieval y moderna
(ss. XV-XVII)*

*Minorities in medieval and early modern Spain
(15th-17th c.)*



UNIVERSITÉ
de Picardie
Jules Verne

Centre d'Études
Hispaniques d'Amiens



PUBLICATIONS OF



Rica Amrán & Antonio Cortijo Ocaña eds.

Santa Barbara: Publications of eHumanista, 2016

Minorías en la España medieval y moderna (ss. XV-XVII)
Minorities in medieval and early modern Spain (15th-17th c.)

Publications of *eHumanista*

Directors

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

EDITORIAL BOARD

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

Minorías en la España medieval y moderna (ss. XV-XVII)
Minorities in medieval and early modern Spain (15th-17th c.)



Publications of *eHumanista*
University of California, Santa Barbara

copyright © by Rica Amrán



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

First Edition: 2016
ISSN: 1540-5877

Índice

-Introducción (Rica Amrán & Antonio Cortijo Ocaña)	7
1-Minorías en la documentación eclesiástica y real	
María Isabel del Val Valdivieso (Universidad de Valladolid): “La doctrina sinodal en relación a moros y judíos: el bautismo”.	12
Rica Amran (Université de Picardie Jules Verne): “El <i>Fuero real</i> de Alonso Díaz de Montalvo y la problemática conversa a finales del siglo XV: ¿puntos de vista e influencias de una minoría?”.	24
Germán Gamero (Universidad de Valladolid): “¿Servicio o beneficio? La colaboración de los grandes linajes judeoconversos con el entorno de Fernando el Católico”.	39
Youssef El Alaoui (Université de Rouen): “Ignacio de las Casas, Juan de Almarza y Manuel Sanz. La controversia antimusulmana a la ‘manera’ jesuita”.	57
Juan Hernández Franco y Pablo Ortega del Cerro (Universidad de Murcia): “De los modernos callaré”: agitación social, política e intelectual y las utópicas propuestas de Fernando de Valdés sobre limpieza de sangre, 1632”.	73
2-Reflexiones sobre las aljamas	
Emilio González Ferrín (Universidad de Sevilla): “Minorías en la <i>tercera España</i> : de conversos a erasmistas”.	93
Olatz Villanueva (Universidad de Valladolid): “Conflictos y arbitrajes en la morería de Valladolid a través de pleitos de la Chancillería”.	104
Gonzalo Pérez (Universidad de Valladolid): “Los judíos de Carrión de los Condes: una villa del Camino de Santiago”.	117
Luis Araus Ballesteros (Universidad de Valladolid): “Un alemán y un morisco. Alejo de Vahía y Francisco de Andado en el convento de San Francisco de Valladolid”.	129
Ludolf Pelizaeus (Université de Picardie Jules Verne): “Camino de circulación en la representación de minorías españolas en la Alemania del siglo XVI en obras gráficas”.	145
3-La mujer como “minoría”	
Scarlett Beauvalet (Université de Picardie Jules Verne, Amiens) : “Les femmes en France et en Espagne à l’époque moderne : mineures au regard des représentations et du droit”.	163
Diana Pelaz Flores (Universidad de Valladolid): “La parturienta te llama, oh partera morisca. El servicio de las parteras musulmanas en la Corte castellana del siglo XV a través de las crónicas y otros testimonios documentales”.	182

Teresa Martialay Sacristán (Universidad Rey Juan Carlos, Madrid). “Minorías y género: mujeres judías ante la justicia castellana”.	193
.....	
4-Otras minorías, otros “mundos”	
Igor Sosa Mayor (Universitat Erfurt): “El esclavo en la teología moral católica, 1550-1570”.	210
.....	
María Jesús Zamora Calvo (Universidad Autónoma de Madrid): “Tratados contra las brujas: una minoría perseguida”.	230
.....	
Teresa Martialay Sacristán (Universidad Rey Juan Carlos de Madrid): “Judíos y moriscos a través del Tesoro de Covarrubias”.	246
.....	
5-Semblanzas bibliográficas	
.....	
	259

Introducción

El presente volumen recoge las actividades realizadas por el grupo europeo, *Las minorías en la España medieval y moderna (siglos XV al XVII)*¹ realizadas durante el año académico 2015-2016. Señalaremos cuatro partes bien diferenciadas en esta publicación:

a-En primer lugar cinco colaboraciones que tienen como base *la documentación eclesiástica y real en la corona de Castilla y Aragón*.

María Isabel del Val Valdivieso, de la Universidad de Valladolid (“La doctrina sinodal en relación a moros y judíos: el bautismo”), en el Coloquio y después en el seminario del Colegio de España de París, estudió cómo las minorías musulmana y judía eran percibidas, pues a pesar de considerárseles infieles debían pagar el diezmo. Los sínodos recogen también normas sobre el “apartamiento” de judíos y musulmanes estableciendo las mismas sobre la vestimenta, la participación en festividades comunes, el consultar médicos infieles o el ingerir alimentos cocinados por estos últimos. Las más especiales fueron las relacionadas con el punto más importante, evidentemente, el bautismo, especificándose en las normas sinodales las palabras exactas que se debían recitar así como se señalaba la importancia de utilizar el agua bendita consagrada el Jueves Santo de preferencia. Los obispados parecían estar preocupados por la cohabitación entre las religiones y le llama la atención a la autora la poca importancia que parecen darle al adoctrinamiento de los recién convertidos.

Por su parte **Rica Amran** (Université de Picardie Jules Verne) en, “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?”, estudia las diferentes leyes relativas a las minorías haciendo especial hincapié en la judía, para después analizar las causas por las cuales no se debía estigmatizar en los cristianos nuevos y separarlos de la sociedad mayoritaria; la autora se pregunta si Díaz de Montalvo no consideraba a los neófitos, en su totalidad, un grupo social minoritario.

Las colaboración de **Germán Gamero**, de la Universidad de Valladolid (“¿Servicio o beneficio? La colaboración de los grandes linajes judeoconversos con el entorno de Fernando el Católico”), quien abordó la actividad cortesana de los judeoconversos, señalando la dificultad del estudio debido a la pérdida de una parte de la documentación y al interés de ciertos neófitos en esconder sus orígenes. Gamero analizó el por qué de la ascensión social y económica de ciertas familias conversas y cuáles fueron sus motivaciones, llegando a la conclusión que ellos consiguieron administrar la hacienda aragonesa al mismo tiempo que llevaron a un entendimiento cordial con la castellana, defendieron sus propios intereses personales gracias a la protección real de la cual gozaron, perdiendo vitalidad sólo a la llegada de los Habsburgo al trono; el autor piensa, por tanto, que actuaron como una minoría.

Por su parte **Youssef El Alaoui** (Université de Rouen) en su trabajo “Ignacio de las Casas, Juan de Almanza y Manuel Sanz”, estudió la controversia antimusulmana a la “manera” jesuita”, analizando las obras de polémica redactadas entre los siglos XVI y XVII; en su artículo El Alaoui explica la evolución clara de los puntos de vista de la Compañía de Jesús hacia posturas altamente negativas relativas a los moriscos.

Ligado con este trabajo, **Juan Hernández Franco 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”) analizaron la obra de Jerónimo de Santa Cruz publicada en Zaragoza, en el año 1637 (*Defensa de los Estatutos y Noblezas españolas. Destierro de los abusos y rigores de los informantes*), en la cual incluía al final de la misma

¹ Hacemos referencia especialmente al coloquio internacional realizado en Valladolid en noviembre pasado titulado “Las minorías en España y América: Crónicas, tratados, relaciones de sucesos y pliegos sueltos (siglos XV al XVII)” y al seminario organizado en el Colegio de España de París durante el año académico 2015-2016, “Les minorités dans l’Espagne médiévale et moderne (XVe-XVIIe siècles)”.

un capítulo sobre los tratadistas que habían deseado corregir los “abusos” de la aplicación de los estatutos. Los autores analizaron cómo, desde la segunda mitad del siglo XVI, se consideraba una necesidad la reforma de estos, apoyados por la sociedad, y dependiendo de las épocas, con el acuerdo de la monarquía, haciendo especial hincapié por su aporte en la obra del jesuita Fernando de Valdés.

b-El segundo apartado lo denominaremos *Reflexiones específicas sobre las aljamas*. Introduciremos este apartado con la conferencia de **Emilio González Ferrín** de la Universidad de Sevilla, quien intervino en el Colegio de España con un trabajo sobre “Minorías en la *tercera España*: de conversos a erasmistas”, en donde analizó la historiografía sobre al-Andalus, la percepción de esta minoría y su rechazo. Propone la “recuperación” de esa “tercera España”, haciendo revivir aquello que significó su pasado, que se transformó en erasmista como consecuencia del propio fenómeno de conversión.

El trabajo de González Ferrín se completa con el de **Olatz Villanueva** de la Universidad de Valladolid (“Conflictos y arbitrajes en la morería de Valladolid a través de pleitos de la Chancillería”), quien nos lleva de la mano por la aljama vallisoletana, una de las más pobladas de la zona, cuya identidad se preservó hasta la fecha del bautismo obligatorio en 1502; estos musulmanes constituían un grupo integrado de forma plena en la sociedad urbana de su tiempo, cuestión que vemos cuando participan en asuntos que afectaron directamente a la sociedad mayoritaria. La autora intenta analizar si estos provocaron de una u otra forma conflictos en la localidad; llega a la conclusión de que mudéjares y moriscos participaron en la actividad comercial y artesanal de Valladolid, tomando parte en la guerra civil entre Enrique IV e Isabel, posicionándose en el bando de los primeros y obteniendo incluso importantes privilegios. Posteriormente los moriscos también intervendrían en las revueltas comuneras de la zona. Opina, por tanto, que los conflictos en los que mudéjares y moriscos estuvieron envueltos no fueron causados por su religiosidad, sino que coincidieron con los eventos en los que los diferentes grupos sociales participaron.

Por su parte **Gonzalo Pérez**, también de la Universidad de Valladolid, con su estudio “Los judíos de Carrión de los Condes: una villa del Camino de Santiago”, analizó la dicha comunidad y los fueros que la rigieron hasta el año 1391, cuando esta pierde una parte de su población y la lleva directamente a la expulsión.

Y en relación al arte, dos trabajos, el de **Luis Araus Ballesteros** (“Un alemán y un morisco. Alejo de Vahía y Francisco de Andado en el convento de San Francisco de Valladolid”, Universidad de Valladolid) estudió un retablo desaparecido del siglo XVI, el de Nuestra Señora del Rosario en el monasterio de San Francisco en Valladolid, haciendo hincapié en la colaboración entre Alejo de Vahía y Francisco de Andado, que terminó en pleito al no haber sido respetadas las medidas originales preparadas para el dicho retablo. Por su parte **Ludolf Pelizaesus** (“Camino de circulación en la representación de minorías españolas en la Alemania del siglo XVI en obras gráficas”, Université de Picardie Jules Verne) analiza las imágenes de atlas alemanes publicados fuera de la península entre 1572 y 1617/1618, centrandó su investigación en la representación de los moriscos; este autor señala el interés que existía en el Sacro Imperio Romano Germánico sobre las ciudades españolas durante el siglo XVI.

c- La tercera parte la hemos titulado, *la mujer como “minoría”*, y está compuesta por tres trabajos. En primer lugar el de **Scarlett Beauvalet** (Université de Picardie Jules Verne, Amiens), quien en el Colegio de España de París expuso sus puntos de vista sobre “Les femmes en France et en Espagne à l’époque moderne : mineures au regard des représentations et du droit”; se interesó sobre el papel que jugaba la mujer, señalando dos tipos de discurso, el médico, basado en la naturaleza de la fémína, imperfecta, calificada como “sexo débil” y el

defendido por los clérigos, el cual cubría dos vertientes, el médico, que acabamos de citar y el religioso, basado en la superioridad masculina desde el Génesis, en este último se realizaron alegorías a cierto tipo de mujer, como las figuras femeninas que aparecen en los relatos bíblicos, con especial referencia a la Virgen María.

Y ligado directamente con el de la profesora Beauvalet, a continuación dos artículos, el primero presentado por **Diana Pelaz Flores** (Universidad de Valladolid) en su “La parturienta te llama, oh partera morisca. El servicio de las parteras musulmanas en la Corte castellana del siglo XV a través de las crónicas y otros testimonios documentales”, analizó la labor de las minorías en relación a las ciencias médicas, especialmente el papel de las comadronas de origen musulmán, a pesar de las disposiciones legislativas adoptadas contra ellas, a las cuales encontramos ejerciendo esta profesión no sólo en las ciudades sino también en la corte.

Por su parte **Teresa Martialay**, que también participó en el seminario del Colegio de España, en esta ocasión con su trabajo, “Minorías y género: mujeres judías ante la justicia castellana”, en donde aporta una visión general sobre las mismas haciendo hincapié en su situación familiar, doméstica y laboral a través de una documentación variada.

d- Por último traemos a colación dos trabajos, en un apartado que hemos denominado, *Otras minorías, otros mundos*, en los que hemos insertado dos artículos, el de **Igor Sosa Mayor** (“El esclavo en la teología moral católica, 1550-1570”, Universitat Erfurt) y el estudio de **María Jesús Zamora Calvo** (“Tratados contra las brujas: una minoría perseguida”, Universidad Autónoma de Madrid), en donde ambos autores hacen especial hincapié en el número tan importante de tratados sobre ambas temáticas, en donde la moral cristiana en el primer caso no pone en entredicho la existencia de la esclavitud, y en el segundo, como subraya la profesora Zamora, se siguen persiguiendo y creyendo en los “vuelos nocturnos” de las brujas a pesar de haberse iniciado el denominado movimiento humanista y la Modernidad.

Cerramos el volumen con la conferencia de **Teresa Martialay Sacristán** de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid (“Judíos y moriscos a través del Tesoro de Covarrubias”), en esta ocasión con aquella que esta profesora realizó en el coloquio organizado en la Universidad de Valladolid. Nos expuso cómo estos dos grupos minoritarios, judíos y musulmanes, fueron percibidos en la primera mitad del siglo XVII por Sebastián de Covarrubias, sobre quien la autora piensa rechazaba su ascendencia conversa, intentando mostrar su lealtad a la nueva religión a través de su *Tesoro*.

Consideramos que las dos actividades realizadas por el Grupo Europeo, que publicamos a continuación en estas páginas, se complementan y nos muestran el interés levantado por la temática de las Minorías estos últimos años. Queremos agradecer a todos los compañeros del Grupo Europeo su apoyo incondicional, tanto aquellos que han publicado en el presente volumen, como los que por cuestiones personales y profesionales no han podido hacerlo. Terminaremos diciendo que esperamos para el año que viene las contribuciones de todos los colegas interesados en esta temática, deseando nos acompañen en la próxima publicación.

Rica Amrán
Antonio Cortijo Ocaña

Minorías en la documentación eclesiástica y real

La doctrina sinodal en relación a moros y judíos: el bautismo²

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

La actitud de la sociedad castellana cristiana respecto a judíos y musulmanes fue variando hasta radicalizarse en la etapa final de la Edad Media. Paralelamente, al menos en algunos sectores, se mantuvo una actitud tendente a buscar la conversión sincera al cristianismo de los fieles de las otras dos religiones. Se fue creando así un sector converso, procedente de ambas minorías, que tuvo que enfrentarse con la animadversión de la mayoría cristiana (Goñi Gaztambide; Álvarez Palenzuela; Villanueva Zubizarreta; Alcalá; Marzal Palacios; Perea Rodríguez). Pero no es de estas cuestiones de las que me voy a ocupar, sino de la actitud que muestran hacia esas minorías las constituciones sinodales,³ y del paso imprescindible que es preciso dar para entrar en la comunidad católica, el sacramento del bautismo.

1.- Judíos y musulmanes en los textos sinodales castellanos

Para considerar esos asuntos es necesario empezar indicando que judíos y musulmanes castellanos son calificados por la Iglesia como infieles, tal y como se les denomina en las constituciones sinodales en diversas ocasiones; a eso se añade a veces “enemigos de nuestra santa fe catholica”. Pero esa condición no les exime de tributar, de manera que también son percibidos como sujeto de tributación.

Unos y otros pagan diezmos,⁴ y de ello se hacen eco las diócesis castellanas, algunos de cuyos obispos lo incluyen en sus constituciones. Así se observa en una fecha temprana, en el sínodo de Badajoz de 1255, donde puede leerse que “los judios e los moros, de todos sus bienes patrimoniales e de todos los otros que an agora e averan daqui adelant en el territorio de nuestra cibdat, paguen conplidament todos los diesmos al terçero, e todas las primicias al tesorero de la dicha eglefia” (Badajoz 1, 1255, 1: 11). En 1440, siendo obispo Lope Barrientos, el sínodo de Segovia se refiere a que judíos y musulmanes han de pagar el diezmo tal y como lo establecieron los obispos que en años anteriores ocuparon la diócesis; pero en lo relativo al ganado, queso y lana ordena que se satisfaga en las parroquias “so cuyas campanas moren los dichos judios e moros, salvo si andovieren en la sierra”, en cuyo caso “paguen por alvarranes” (Segovia, 7, 1440, 9: 392).

Además tributan a la Iglesia en caso de habitar en casas de cristianos. A este respecto es muy claro lo establecido en Ávila en 1481, recogiendo un canon anterior, referido al incumplimiento de moros y judíos de su obligación de vivir en barrios apartados. Así, tras constatar esta situación, que se entiende como anómala, el artículo correspondiente especifica que tales infieles, a los que denomina “enemigos de nuestra fe y religion christiana”, ocupan casas habitadas en otros tiempos por cristianos, quienes seguirían ocupándolas de no vivir en

² El presente trabajo se ha realizado en el marco de los Proyectos de investigación HAR2012-32264 del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España y VA058U14 de la Consejería de Educación de la Junta de Castilla y León.

³ Voy a utilizar las constituciones sinodales de las diócesis de Ávila, Segovia, Badajoz, Plasencia, Coria-Cáceres, Palencia, Salamanca y Burgos, publicadas en los volúmenes IV (Ciudad Rodrigo, Salamanca y Zamora), V (Extremadura: Badajoz, Coria-Cáceres y Plasencia), VI (Ávila y Segovia) y VII (Burgos y Palencia) del *Synodicon Hispanum* editado por Antonio García García. Los diferentes sínodos serán citados por el nombre de la diócesis seguida del número de sínodo y la fecha de celebración, a continuación el número del artículo y la página, (por ejemplo: Palencia 19, 1500, [204] 10: 528).

⁴ Por supuesto, pagan también otro tipo de impuestos, directos e indirectos. Para el caso de los pagos a la hacienda regia de los mudéjares, véase, Ladero Quesada. Sobre el pago del diezmo por parte de los judíos véase, Sanz González.

ellas moros y judíos, por lo que entienden que se causa perjuicio económico a la Iglesia. De esta forma, para evitar ese mal, y acatando una norma del obispo Lope Barrientos, se ordena que los judíos y moros que ocupen casa que haya sido de cristiano “paguen y satisfagan, a la iglesia parrochial e ministros della, en cuya parrochia fuere la tal casa que así ocuparen, diez maravedis de quarta”. Contando con que hay una convivencia con los fieles de la religión mayoritaria que podría llevar a que se encubriera esa situación, y por tanto a evitar el pago de ese tributo, la misma norma establece que los cristianos que no lo cumplen “sean compelidos con toda censura eclesiástica”. Finalmente solicitan a la autoridad secular “que guarden tan salubre e sancta constitucion” (Ávila 7, 1481, 20: 180-181).

Es decir, a pesar de profesar otra religión han de contribuir al mantenimiento de la Iglesia cristiana. Tiempo después, en 1499, cuando hace años que los judíos han sido expulsados de Castilla, el sínodo de Plasencia dice que “qualesquier cristianos, moros e judíos,⁵ casados e viudos, así homes como mujeres, que mantienen casa porque si hasta aquí no pagaron quarta, que de aquí adelante que la pague en tanta quantia quanta se acostumbro en el tiempo antiguo de pagar” (Plasencia 1, 1499, 3: 376). al año siguiente en Palencia se vuelve a insistir sobre lo mismo. En este caso sólo se habla de moros, es decir se hace referencia a la realidad presente; tras recordar que los moros e infieles que “labran pan y vino” tienen obligación de pagar el diezmo, y constatar que al respecto se cometen muchas irregularidades, deciden tomar medidas para obligarles a cumplir con esa obligación. Si los cristianos, dice el sínodo, se ven compelidos a cumplirlo debido a la presión de la Iglesia y a las penas espirituales a las que se exponen de no hacerlo, para presionar a los musulmanes establecen que los cogedores y receptores del diezmo puedan entrar en sus casas para ver lo que han recogido y exigirles el diezmo correspondiente (Palencia 19, 1500, [204] 10: 528).

Establecida la obligación de realizar ese pago, parece que el siguiente problema que se plantea, al menos en algunas diócesis, es cómo debe repartirse lo recaudado. Por eso la de Ávila, tras haber estudiado lo que se hacía en tiempos anteriores, establece, en 1384, para despejar las dudas que existían al respecto, que en adelante, en Ávila y su arcedianato, cobren los obispos, de lo que “labraren por pan en qualquier manera, dos fanegas de çenteno para la su mesa Et si de mas montar en el diezmo ... la demasia se partiesse” un tercio para el cabildo, otro tercio para el prestamero del lugar en que “labrava el judio o moro”, y la otra tercera parte para el clérigo del lugar. En los arcedianatos de Arévalo y Olmedo se repartirían por tercios entre el cabildo, el prestamero y el clérigo. Lo mismo regiría para el vino, “et ganados et apreçiaduras et otras cossas”, salvo en la ciudad de Ávila, donde los moros tienen establecido un acuerdo con el cabildo sobre su ganado y heredades, conforme al cual “de los ganados que y crian et traen et de las huertas que y labran, suelen dezmar las dos partes al cabillo de la nuestra eglesia et la otra parte al cabilllo de la clerezia de la dicha çibdat” (Ávila 3, 1384, 26: 29). Un siglo después, en 1481, vuelve a establecerse la misma ley (Ávila, 7, 1481, 15: 175).

Si en lo referente al diezmo se les iguala al resto de los castellanos, en otras muchas cuestiones judíos y musulmanes son tratados de forma diferente y apartados del resto de la población. El sínodo de Ávila de 1481 prohíbe que judíos y moros arrienden beneficios o préstamos de la iglesia, por un lado porque los que así lo hacen “por desordenada codicia ponen en manos de infieles la heredad de Dios”, pero también porque “los fieles, viendo que aquel infiel es el que lleva el diezmo y que ya lo tiene arrendado y igualado, o no diezman, o menos de lo que avian de dezmar de mala voluntad y por fuerça, y, demas, son molestados por los infieles a esta causa...” (Ávila 7, 1481, 7: 206).

⁵ Es evidente que estamos ante un texto antiguo que se inserta sin los cambios debidos, ya que en esta fecha en Castilla no hay judíos; pero, en cualquier caso, es significativo de la mentalidad respecto a las minorías religiosas y cómo se mantiene a lo largo del tiempo. La misma norma se incluye en Plasencia 2, 1534, 22: 486.

Si de lo tributario pasamos a lo político, llama la atención que en alguna ocasión esta fuente eclesiástica recoja normas que responden a intereses políticos concretos. Esto es lo que sucede en Palencia en 1412, cuando el sínodo condena con la excomunión a quien, de alguna forma, ayude a los granadinos contra Castilla, lo que, por otra parte, no hace sino poner de manifiesto la familiaridad y fluidez de las relaciones cotidianas entre los castellanos y, en este caso, los granadinos (aunque como enseguida veremos esto es extensivo a los musulmanes castellanos). Literalmente la cláusula sinodal dice que

los que se llaman christianos e venden a los moros galeras o naos, o les lievan madera para ellas o fierro o armas o viandas, e los que toman cura de gobernar e gobiernan las sus galeras o naos, o en fazer ingenios o lonbaldas o otros algunos artificios o les dan consejo e ayuda para impugnar los christianos: todos son por ese mesmo fecho descomulgados e anathematizados e siervos de los que los prendieren, e deven perder todos sus bienes. (Palencia 11, 1412, [7] 5: 411)

Por lo que se refiere al apartamiento de moros y cristianos, los sínodos recogen normas al respecto, estableciendo tanto la identificación en la vestimenta como la residencia en lugares exclusivos para ellos. Respecto a la primera cuestión, es justificada en el obispado de Ávila por los inconvenientes que se suceden cuando no se sabe a qué comunidad religiosa pertenece cada uno: “Porque muchas vezes los tales infieles, no seyendo conocidos por el habito como de derecho deven y son obligados, acaesce que, por error, christianos conocen judías y moras, y los moros y judios, christianas” (Ávila 7, 1481, 5: 204). Es decir, se trata de poder identificar siempre a los miembros de las comunidades religiosas minoritarias, lo que en esta ocasión se justifica por razones de tipo moral, evitar la relación carnal entre ellos, pecado que es considerado muy grave como se desprende de que sea uno de los casos de absolución reservados al obispo (Burgos 19, 1503-1511, [188] 2: 150).

En lo relativo a la conveniencia de que moros y judíos vivan en barrios apartados, se observa cierta inquietud por el incumplimiento de la norma. Las leyes eclesiásticas establecen la prohibición de que judíos y moros vivan con cristianos. Así, y “porque de su conversacion de los dichos judios e moros se siguen muchos feos pecados e errores e daños”, en la compilación de leyes anteriores que realiza el sínodo de Burgos de 1503-1511, se recoge la prohibición de que vivan juntos cristianos con moros o judíos,⁶ dando un plazo de treinta días para que se separen quienes estén en esa situación (Burgos 19, 1503-1511, [167] XXXI: 141-142). Por otro lado, en 1500, el sínodo palentino se preocupa sobre todo por la proximidad a la comunidad mudéjar, haciéndose eco de que se han “seguido grandes daños e inconvenientes a los fieles cristianos de la mucha familiaridad e participación de los moros e infieles e otros”, causa por la cual establecen que en adelante “los moros no vivan entre los cristianos ni los cristianos entre los moros”; debido al interés general, sólo se permite que los moros vendan y tengan talleres fuera de la zona en la que tienen obligación de residir y a la que han de volver al anochecer (Palencia 19, 1500, [98] 63: 490).

En otro orden de cosas, esa separación de los cristianos respecto a judíos y musulmanes afecta también a su presencia en el templo, por razón de “limpieza” moral y/o espiritual, pero también para que no resten fe a los fieles ni los distraigan. Así, se puede leer en el sínodo de Ávila de 1481 que “la Yglesia de Dios ... debe ser limpia en tal manera que quando en ella se celebren los divinos officios no sean admitidos ni consientan estar en ella infieles, judíos y moros, por que no ayan ocasión de detraher de nuestra fe o sea impedida la devoción de los fieles” (Ávila 7, 1481, 4: 203). Por su parte, el sínodo de Palencia de 1412 prohíbe a los miembros de esas dos comunidades estar en el templo “quando se dizen los

⁶ Como se ha dicho en la nota 4, se trata de la incorporación de una ordenanza anterior a la expulsión de los judíos, dado que en la fecha de la compilación hace ya años que habían sido expulsados de Castilla.

divinales oficios e espeçialmente la missa, salvo por grant necessitat”, pero incluso si se diera esta última circunstancia, comenzado el prefacio de la missa deben ser expulsados (Palencia 11, 1412, [5] 3: 411). En la misma diócesis, en el sínodo de 1500 se repite esta norma, indicando que quien debe echarlos es el sacristán u otra persona que se encargue de ello, y que en caso de permanecer en el templo habrían de ser “apartados e reclusos, por manera que no esten entre los fieles cristianos hasta ser acabada la missa” (Palencia 19, 1500, [61] 29: 471-472). Al cristiano que contraviere esta norma, en Ávila se le condena con la “excomunió mayor”. Ahora bien, en el afan de procurar la conversi6n de los infieles, ese mismo sínodo establece que “puedan entrar los infieles en la yglesia a oir el sermon, y a esto puedan estar en la yglesia fasta missa de los cathecumenos” (Ávila 7, 1481 4: 204). La importancia de la palabra vuelve a ponerse de manifiesto, pero también la idea de la necesaria instrucci6n de aquellos a quienes se pretende atraer al cristianismo, siendo el serm6n un eficaz instrumento en ese sentido.

Los cristianos tienen prohibido casarse con judíos o musulmanes, y esto también se recoge en alguna compilaci6n sinodal. Así leemos en la de Salamanca de 1410, entre “las cosas que enbargan el matrimonio de futuro e desfazen el que es fecho”, que el matrimonio no es posible cuando los contrayentes “son departidos en la fe, asi commo si christiano casase con judía o pagana o judío con christiana” (Salamanca 9, 1412, 69: 280).

A esto hay que ańadir las normas que prohíben a los cristianos acudir a médicos “infieles” (Del Val Valdivieso; Palencia 19, 1500, [97] 62 y [99] 64: 490-491), y a los no cristianos trabajar en domingo y fiestas de guardar, como se establece en Palencia en 1500, donde podemos leer que “los moros que biven entre los cristianos, no hagan sus officios e labores en los domingos públicamente”, por entender que esa prÁctica “mengua es de la religi6n christiana” (Palencia 19, 1500, [97] 62: 490).

Se intenta también evitar que unos participen en las fiestas, ceremonias y ritos de los otros, como establece el sínodo de Palencia de 1500, refiriéndose ya solo a los musulmanes:

Assi como el pueblo christiano es apartado en profession e cerimonias del pueblo de los infieles, assi conviene que sea apartado en la conversacion e costumbres. E porque no se inclinen los fieles a las supersticiones de los infieles, en especial los simples, defendemos firmemente, so pena de excomunion que por esse mismo hecho incurran, que ningun christiano sea presente a las bodas o enterramientos de los moros o infieles otros, ni en estas cosas especialmente sigan sus ritos en cosa alguna. (Palencia 19, 1500, [100] 65: 491)

Se prohíbe también que se les llame a participar en procesiones cristianas, como se hacía en Ávila en algunas festividades, entre ellas en la del Corpus.⁷ Precisamente en esta diócesis esa prÁctica es prohibida en el sínodo de 1481, en un artículo en el que el obispo muestra gran escándalo y explica el porqué de lo desviado de esta forma de proceder y la necesidad de acabar con ella. Tras declarar que no ha visto en ningún lugar cristiano un abuso tan grande, el prelado relata cómo moros y judíos son obligados (“compelidos”, dice) a participar en esa procesi6n bailando y dando otras muestras de alegría; declara no saber “por que raz6n o con que ceguedad, a tan sanctos y fieles ayuntamientos ayan de concurrir y ser necessitados a intervenir los infieles, a fazer un cuerpo monstruoso, ayuntadas dos especies de infidelidad a tan sacta y verdadera cabeça de fe como la nuestra, donde, en lugar de honor de Dios se sigue vituperio”; ante esta situaci6n, y dejando claro que sí pueden ir a “las processiones y ayuntamientos que se fazen a recibimientos de reyes y príncipes y otros actos

⁷ Se trata de una fiesta que nace el siglo XIII al calor del desarrollo de la piedad laica, y se afianza en el XIV, durante el pontificado de Clemente V. Sobre el particular véase Rubio García; Labarga García; Morán Martín; Romero Abao; Narbona Vizcaíno.

seglares”, prohíbe que en adelante judíos ni moros “vayan ni puedan intervenir, ni puedan ser a ello compelidos”, condenando a pena de excomunión mayor y seis doblas a quien lo ordenara o permitiera (Ávila, 7, 1481, 6: 205).

Con todo, y a pesar de que la convivencia se quiebra en muchos lugares, a mediados del siglo XV sigue habiendo buena relación entre familias de diferente religión, tal y como se desprende de lo dispuesto en el sínodo de Coria-Cáceres de 1457-1458, en el que se constata que los padres y madres cristianos “convidan los infieles, como judíos o moros, que sean sus compadres, e las judías e moras sus comadres”, hábito que prohíben considerando que es “contra Dios y contra la ley y contra razon e contra buenas costumbres los cristianos haber parentesco con los judios e moros” (Coria-Cáceres 4, 1457-1458, 27: 139-140). Disposiciones semejantes e incluso más explícitas se encuentran en otros sínodos, como en el de Ávila de 1481, donde además de explicar que esa prohibición responde a la necesidad de evitar que los cristianos se expongan al peligro de “inclinarse” a sus herejías y errores, se especifica que ni los cristianos pueden ir a “bodas, o circuncisiones o mortuorios o otros semejantes actos”, ni los infieles ser invitados ni admitidos en “bautizos de sus fijos o bodas o exequias y enterramientos de sus difuntos o a qualesquier otros semejantes actos”. Pero en este caso quizá lo más expresivo de la relación cotidiana entre las personas de diversas comunidades sea la prohibición de que “estuvieren judías y moras endechando o llorando en qualquier otra manera” en los entierros cristianos (Ávila 7, 1481, 2: 202).

Por otra parte, parece que los cristianos comen alimentos judíos o musulmanes, lo que provoca el escándalo de la jerarquía que considera que, teniendo en cuenta que los infieles aborrecen de los manjares cristianos, es muestra de inferioridad para un cristiano comer los de aquellos. Así las cosas, el obispo de Ávila prohíbe que “ningun christiano o christiana de nuestro obispado coman o bevan de los manjares y viandas y fructas y vinos que los dichos infieles por sus manos endereçaren o adobaren o guisaren” so pena de excomunión (Ávila, 7, 1481, 3: 203).

2.- El bautismo y su administración a judíos y musulmanes según los sínodos castellanos de la Baja Edad Media

Paralelamente a estas restricciones, como decía más arriba, se pretende que los no cristianos se acerquen al cristianismo y adopten esta religión, llegándose a utilizar la fuerza en casos extremos como es bien conocido, lo que llevó a plantear la cuestión de la validez de tales conversiones logradas por métodos coercitivos (Goñi Gaztambide, 211). En definitiva aspiran a bautizar a quienes no pertenecen a su religión con el fin de integrarles en la comunidad mayoritaria en lo relativo a la fe religiosa.

En el cristianismo el bautismo es el primero de los sacramentos que recibe el neófito. En torno al mismo se desarrolló una amplia literatura en la que destaca Hugo de San Víctor, para quien el bautismo es agua santificada por la palabra de Dios que lava los pecados. Anselmo de Laón escribe también sobre el particular, pero es a Tomás de Aquino a quien seguirán y citarán los tratadistas posteriores, como Juan de Torquemada, por ejemplo (Borobio; Florez García). Para todos, y esto se observa igualmente en los sínodos castellanos de la Baja Edad Media, el bautismo tiene dos elementos principales, el agua y las palabras pronunciadas, aunque también se utiliza la sal y el santo oleo. De todos ellos es al agua a la que se da mayor relevancia, sin duda por el origen del sacramento cristiano que se sitúa en el río Jordán, pero también por su valor simbólico, ya que el agua purifica y vivifica, y sobre todo hace germinar la simiente.

Las palabras también son importantes, ya que sin ellas no habría bautismo. En el sínodo de Salamanca de 1410 se dice que

el bautismo es beneficio o laviçion del cuerpo de fuera,⁸ fecha con forma de palabras ordenada, segund dize el Maestro de las Sentencias (Pedro Lombardo) en el quarto libro. E estas dos cosas son tan neçesarias en el bautismo, que si alguno lavase el cuerpo e non dixese las palabras, o non mojase en el cuerpo con agua en alguna manera, non seria bautizado.

Es decir, agua y palabras son imprescindibles. Estas últimas, según el mismo sínodo son “ego baptizo te in nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti. Amen” (Salamanca 9, 1410, 13: 196-198). La importancia que tienen esas palabras queda reflejada en su mención entre aquellas que los “sacerdotes especialmente han de saber”, entre las que se incluyen expresamente “las palabras esenciales del bautismo”, de manera que si no se puede administrar el sacramento conforme la ceremonia establecida y recogida en el libro correspondiente, al menos “sepan quales son las palabras que basten para el bautismo de aquel que esta en necesidad para lo recibir” (Badajoz 6, 1501, 1: 59). Sobre la forma de administrar el agua, el artículo 13 del citado sínodo de Salamanca de 1410, al explicar cómo ha de bautizarse *de urgencia*, dice que se

tome la criatura en metiéndola tres vegadas en el aguae si tan solamente una vegada lo metiere en el agua, bautizado es E si por aventura conteçiere que non pueda ser avida tanta agua en que pueda ser metida toda la criatura, o por aventura se teme que la criatura, metiéndola toda so el agua, pueda peligrar o morir, tome el que bautiza el agua en un vaso o escodilla e lançela sobre la cabeça de la criatura...

Salvo en caso de urgencia, para bautizar no sirve cualquier agua, hay que utilizar la bendita, a la que se añade sal y óleo catecumenal bendecido por el obispo el día de Jueves Santo. Sobre la sal las noticias son prácticamente inexistentes, pero sobre el óleo se encuentran múltiples referencias en las constituciones sinodales. En todas las iglesias debe haber óleo catecumenal, en ningún caso se puede dar a cambio de dinero, práctica que está considerada pecado de simonía (Palencia 19, [266] 38: 557), y hay que utilizar el del año en curso; sólo de forma excepcional, si este no ha llegado todavía, se puede utilizar el viejo para bautizar. A este óleo se le da suma importancia, por eso los visitantes eclesiásticos deben controlar si se tiene y si se guarda en buenas condiciones. Se regula también cómo debe estar guardado y dónde. En Burgos debe estar bajo llave en buenas crismas de estaño (Burgos 19, 1503-1511, [25]: 158; [75] 3: 87; [150] XXVI: 129); en Badajoz se dice que estas, antes de recibir el óleo nuevo, deben lavarse con agua caliente (Badajoz 6, 1501, XIII.3: 87-88); en Coria-Cáceres se amplía la recomendación al decir que deben lavarse con diligencia (Coria-Cáceres 4, 1457-1458, 54 y 55: 152-154. Coria-Cáceres 6, 1537, VII.5: 187 y 9.4: 193); y en Plasencia, ya en 1534, se establece que debe guardarse en crismas de plata si la iglesia tiene recursos para ello, y si no de estaño o de plomo “con la mas limpieça que se podiere tener. Para la quales crismas se haga una alhaçena, con sus puertas muy buenas, en la pared, junto con la pila del bautismo, la qual pila e alhaçena mandamos que este debajo de clausura de pared de reja, la qual se cierre con llave y la tenga el cura o la persona encargada de administrar los sacramentos”, penándose la negligencia con una multa de 300 maravedís (Plasencia 2, 1534, 4: 393-394 y 78: 459-460).

Pero más allá de la presencia de la sal y el óleo, lo que es imprescindible, y aquí todos coinciden, es pronunciar la fórmula adecuada y utilizar el agua de la forma debida. Como se dice en las mencionadas constituciones sinodales de Salamanca de 1410, “si alguno lavase el

⁸ El Sínodo de Segovia de 1325 añade a continuación: “Sin el qual non se puede ninguno salvar” (Segovia 3, 1325, [I. Libro sinodal] 16: 280). Este libro sinodal fue publicado también por Martín y Linage Conde, la cita en p. 186.

cuerpo e non dixese las palabras, o non mojase en el cuerpo con el agua en alguna manera, non seria bautizado”. En caso de extrema necesidad puede servir cualquier tipo de agua que esté limpia, pero la que se utiliza en la ceremonia bautismal es la bendita, salvo excepciones bien justificadas en las que se podría utilizar agua sin bendecir.

En ese sínodo salmantino se explica que “materia devida de bautismo es agua verdadera e natural, e non faz fuerça ora sea fria, ora caliente, e por ende non es bautismo si se faz en alguna agua artificial, así como es agua rosada o el agua ardiente o la otra semejante, nin si se faze con saliva” (Salamanca 9, 1410, 13: 197). Esta advertencia, lo mismo que las palabras precisas, se repite en todas partes; por ejemplo, en la recopilación sinodal realizada en Burgos entre 1503 y 1511 se dice que el agua debe ser “verdadera e no agua artificial”, y un poco más adelante repite “verdadera e natural”, a la vez que insiste en la fórmula que se ha de pronunciar (Burgos 19, 1503-1511, [17 y 51]: 53 y 73). Eso mismo se incluía en las disposiciones del sínodo abulense de 1381: “La materia deste sacramento es agua verdadera et natural, non agua artificial, asi commo es agua ardiente o rossada, ca en tal agua non se podria fazer el baptismo” (Ávila 3, 1384, 4: 10).

Para preservar el agua bautismal y la propia pila de bautismo, el sínodo de Badajoz de 1501 establece que las pilas bautismales han de estar en una capilla con una reja alrededor cerrada con llave, para garantizar que estén limpias y que el agua se respeta; si no pudieran preservarse de esa forma por alguna razón, se ordena que al menos tengan “cobertores de madera puestos, de manera que se puedan cerrar con llave” (Badajoz 6, 1501, 6: 91-92). En otros casos, como en el obispado de Cáceres, mandan que la pila de bautizar esté cerrada con tapa de madera con su llave por la misma razón (Coria-Cáceres 6, 1537, XXXIV.3: 265). Y lo mismo leemos en Salamanca, donde se establece que no solo la pila bautismal, sino también el crisma y el óleo santo han de guardarse bajo llave (Salamanca 9, 1410, 12: 196).

Por su parte, los pensadores y tratadistas exponen sus puntos de vista sobre este asunto del agua, que se van repitiendo a lo largo de los siglos. En los inicios del siglo XV el cardenal Juan de Torquemada escribe un libro sobre el agua bendita en el que se hace referencia a la bautismal (De la Rosa Cubo y Del Val Valdivieso). Varios siglos después, la exposición de los teóricos sigue siendo más o menos la misma. Así en el tratado sobre el tema publicado en 1776 por Nicolas Collin se insiste en que hay tres tipos de agua bendita, bautismal, gregoriana y común. La primera, que es la que ahora nos interesa, es la que bendice el sacerdote en la Vigilia Pascual, ceremonia en la que se le añade santo crisma⁹ y aceite catecumenal. Collín indica que el primer y más importante uso del agua bendita es el bautismo, pero explica que tiene otros muchos empleos y utilidades, que no es el caso enumerar aquí.

En los sínodos también se hace referencia a esos otros usos del agua bendita, como podemos verlo en el de la iglesia segoviana celebrado en 1325 siendo obispo Pedro de Cuéllar, en cuyas actas se dice que los pecados veniales se borran “por el aspersion del agua bendita”, y que “El agua bendita faze estas cosas e alimpia los suzios e amochigua todos los bienes e tira los acechos del diablo e defiende el ome de las versuças de las fantasmatas” (Segovia 3 1325, [I. Libro sinodal] 19: 290. Martín y Linage Conde 194). Pero vamos a volver al bautismo, en cuya administración el agua juega un papel estelar, pudiéndose proceder de varias formas, pues como se dice en 1410, en Salamanca, “en bautizandolo metalo en el agua o alance el agua por ençima o derrame el agua por çima de la cabeça e sobre la mayor parte del cuerpo” (Salamanca 9, 1410, 13: 97).

Y es que el agua tiene un profundo valor simbólico, por eso se mezcla con el vino en la consagración, tal y como establecen las constituciones sinodales, que a su vez explican el cómo y el por qué; o se utiliza para bendecir y dedicar iglesias; o se asperja sobre el cuerpo difunto. Porque el agua significa la vida y puede causar la muerte; en este sentido el agua del

⁹ En 1410 el sínodo de Salamanca dice que el crisma está compuesto por óleo y bálsamo. Salamanca 9, 1410, 12: 196.

bautismo puede entenderse como el renacimiento, el nacimiento del neófito a la nueva vida como cristiano. De alguna manera incluso se podría entender como representación de la muerte y resurrección de Cristo (Contreras Gallego; Chevalier [voz *agua*] 52-60).

Estar bautizado es fundamental para alcanzar la vida eterna, de ahí la importancia y urgencia de administrar ese sacramento. En general las normas eclesiológicas se refieren a los recién nacidos cuando tratan de este asunto, aunque no sólo a ellos, ya que bautizar a cualquier persona en peligro de muerte es darle un salvoconducto hacia la eternidad. Si bien es cierto que cuando se trata de adultos debe existir voluntad de ser bautizado y arrepentimiento.

Precisamente por el valor esencial que tiene el bautismo, la Iglesia da normas sobre cómo proceder en caso de peligro de muerte, lo mismo que establece quien puede administrar el sacramento en caso de extrema urgencia. En este punto nos encontramos con una consideración que a primera vista sorprende. Quien debe bautizar es el “sacerdote e cura propio” (el de la parroquia a la que pertenezca el neófito), “pero si temiese peligro de muerte, puede bautizar diácono o subdiácono u otro clérigo o lego o muger o aun el judio o moro o hereje, haviendo intencion de fazer lo que faze la santa Yglesia, e aun el padre o la madre, no pudiendo haver otro que baptizase” (Burgos 19, 1503-1511, [51] 3: 73). En la misma recopilación sinodal, un poco más adelante se dice que, en ese caso de peligro de muerte de la criatura, está permitido que cualquiera le meta “en el agua, quier en cocina, quier en caldera, quier en otra cosa cualquier, diziendo estas palabras que aquí son escriptas”, y que “si varon ay no acaesciere, puedalo fazer muger, diziendo estas palabras sobre dichas. E si christiano o christiana ay no acaesciere, faziendolo moro o judio o hereje, varon o muger, esta forma vale” (Burgos 19, 1503-1511, [197]: 156). Pero esto no es nuevo, puesto que ya se incluye en el sínodo celebrado en Ávila en 1384, que dice que “si se temiese peligro de muerte, puede bautizar el diacono u otro clerigo o lego o muger, et aun el judio o moro o ereje, aviendo entencion de fazer lo que faze santa eglefia, et aun el padre o la madre, non pudiendo aver otro que baptizasse” (Ávila 3, 1384, 4: 10). Lo importante es garantizar la salvación del moribundo, por eso se admite que el sacramento pueda ser administrado, no solo por varones no clérigos, sino incluso por mujeres, y más aún, por una persona no cristiana, incluso mujer, si no hubiera nadie más que pudiera bautizar a quien estuviera al borde de la muerte.

En otro orden de cosas, hay que destacar que los sínodos insisten en que “*se requiere entencion devida de parte de aquel que bautizare Otrrosi requierese en aquel que requiere el bautismo, fe, o propia si es grande, o de otro si es pequenno*” (Salamanca 9, 1410, 13: 197-198). Por eso todavía en el siglo XVI se sigue repitiendo la necesidad de que los adultos que reciben el bautismo han de estar bien instruidos.¹⁰ Así puede leerse en el Sínodo de Coria-Cáceres de 1537. Sin duda se trata de un ordenamiento antiguo, pero lo que nos interesa resaltar es la insistencia en que ningún clérigo bautice a ningún adulto “sin que primero sea suficientemente instruydo en nuestra sancta fe catholica e sin que le conste que con pura fe e intencion viene a se convertir a ella, e sin que lo pida y demande expresamente e con insistencia” (Coria-Cáceres 6, 1537, XXXIV.3: 265). Con todo, la cuestión está en saber qué se entiende por “bien instruido” y qué es lo que en cada caso se va a poner por delante, la instrucción o incorporar un alma más a la comunidad cristiana.

En el caso de los adultos, que sería el más común tratándose de conversiones de judíos o musulmanes, es evidente que en primer lugar se requiere voluntad manifiesta de quien quiera hacerse cristiano a través del bautismo; a pesar de que luego, con mucha frecuencia, se desconfíe de su sinceridad y voluntad. Precisamente por esto las constituciones sinodales se ocupan del asunto, y lo regulado se repite en diferentes diócesis y épocas.

¹⁰ Lo que no parece estar reñido con los decretos de conversión forzosa (Moratinos García y Villanueva Zubizarreta).

En la recopilación sinodal que se realiza en la diócesis de Burgos en 1503-1511 se expone con precisión “que diligencia han de fazer los curas e clerigos quando quisieren baptizar algun judio o moro”. Cuando la persona a bautizar es mayor de siete años, debe mostrar libre voluntad y consentimiento de adoptar la fe católica:

Se debe procurar saber la intencion del que pide el baptismo . E porque la esperiencia nos ha demostrado muchas vezes en esta cibdad que algunos judios o moros mayores de los dichos siete años, estando con sus padres e parientes o aquellos con quien viven, no movidos con la voluntad e conoscimiento que dicho es, antes por enojar a los dichos padres e parientes o aquellos con quien estan, e porque no los osen castigar e corregir de sus vicios, amenazan que se tornaran christianos, o por otros malos respetos vienen pedir baptismo e los clerigos inocentemente los baptizan...

Es decir, más allá de la veracidad literal de estas palabras, parece que, por un lado cada una de las tres comunidades religiosas es celosa en mantener su propia fe y defenderla; y parece igualmente que el cambio de religión puede constituir una amenaza contra los miembros del propio grupo familiar o una artimaña para obtener por vías espurias un fin deseado. Esto llevaría, para el caso que nos ocupa, a que pudieran recibir el bautismo personas que ni lo quieren realmente ni están preparadas para ello, no sólo por la mala intención de quien pide ser bautizado, sino también porque la Iglesia no vela por garantizar que la conversión sea verdadera, de lo que, según palabras del sínodo se “han causado otros grandes escandalos e males que no queremos dezir aquí” (Burgos 19, 1503-1511, [305] XVI: 220).

Para que quien vaya a administrar el sacramento esté seguro de estas circunstancias, la Iglesia dispuso que “los que quisiesen ser baptizados, primeramente fuesen enseñados por espacio de ocho meses, para que en este tiempo fuese conocido si con pura fee lo querrian”; pero posteriormente este plazo fue reducido a cuarenta días, y al final de la Edad Media aún se había acortado mucho más. Nos encontramos así con que, para evitar tales inconvenientes, el obispo burgalés ordena

que de aquí adelante ningun clerigo en nuestro obispado no sea osado de baptizar ningun judio ni moro, varon ni muger, mayor de edad de siete años, ni dar lugar en su yglesia que otro alguno lo faga, sin que primeramente el clerigo o cura de la tal yglesia lo tengan consigo por espacio de tres dias e fagan diligencia por saber su voluntad e le enseñen los articulos de la fee, especialmente como se contienen en el Credo menor, diziendogelos en romance fasta que los sepa e faziendogelos entender quanto mejor pudiere, salvo si caso fuere de necesidad por enfermedad o peligro de muerte o otro temor de algun daño por la dilacion.

La pena para el clérigo beneficiado que no actuara de esta forma sería la suspensión del oficio por espacio de un año, así como una multa; el castigo sería la multa y la excomunión para el infractor que no fuera beneficiado (Burgos 19, 1503-1511, [306]: 220-221).

Conclusión

Llegados aquí, parece claro que existe en los obispados una preocupación sostenida en el tiempo respecto a los efectos que para los fieles cristianos puede llegar a tener su convivencia con los de las otras dos religiones, judíos y musulmanes, y también una actitud de rechazo a los integrantes de estas dos minorías. La búsqueda de su conversión al cristianismo, aunque se contempla, no es algo que ocupe la actividad de los sínodos, que están más centrados en los perjuicios que los cristianos pueden sufrir debido a la convivencia con los “infieles”. Esto explica que las normas eclesiásticas recojan el sentir de las leyes de

apartamiento que la propia Iglesia ha inspirado en buena parte a los gobernantes castellanos, y que se ocupen de prohibir la convivencia con ellos, así como la presencia de miembros de las religiones minoritarias en los templos cristianos.

Encontramos en los sínodos ordenamientos relativos a la obligación que moros y judíos tienen de pagar diezmos ya desde mediados del siglo XIII, manteniéndose referencias a esa cuestión en diferentes diócesis hasta el siglo XVI. En el resto de los temas relativos a lo que podemos entender como vida cotidiana o relaciones de vecindad, tales como las que se producen en el taller o el mercado, la participación en fiestas de las otras confesiones (bodas, bautizos, circuncisiones, velatorios...), el consumo de productos preparados por personas de otra comunidad religiosa, o que los cristianos acudan a médicos judíos, vemos que las noticias se suceden a lo largo del siglo XV.

Sobre el bautismo, no cabe duda de la importancia que la Iglesia otorga a este sacramento, del que se ocupan los sínodos repetidamente, insistiendo en la ceremonia, su sentido, a quien administrarlo, cómo hacerlo y quién puede administrarlo; llegando a admitir en este último punto que incluso un no cristiano puede bautizar en caso de que se den dos circunstancias conjuntamente: que no haya nadie más que pueda hacerlo y que quien vaya a recibirlo esté en peligro de muerte.

Por último, y lo más relevante para el tema que ahora nos ocupa, los sínodos bajomedievales castellanos tratan sobre la conversión de moros y judíos, es decir sobre la administración del sacramento del bautismo a miembros de esas dos comunidades, medio a través del cual pasaban a ser conversos.¹¹ Lo que llama la atención es la poca relevancia que tiene la instrucción en la nueva fe de quienes van a ser convertidos en fieles cristianos, pues el periodo de formación se va rebajando escandalosamente a medida que avanza el tiempo, desde los ocho meses iniciales a los tres días que se instituyen en el sínodo burgalés de comienzos del siglo XVI. Ante esta realidad cabe preguntarse si, junto a otras circunstancias bien conocidas, y con frecuencia ajenas a las creencias y a las prácticas religiosas, esa evidente falta de instrucción no fomentaría también el recelo de los cristianos viejos respecto a los nuevos. Por otro lado, y más allá de la complejidad del fenómeno anticonverso y las causas que lo mueven e inspiran, para comprender la situación de desconfianza hacia los recién convertidos habría que poner en relación, esa falta de instrucción de los neófitos, con la ignorancia que sin duda reinaba también entre los castellanos cristiano-viejos, y con la conservación de su cultura de origen por parte de los nuevos.

¹¹ Como es bien sabido, de estos también se desconfía, con lo que se hace palpable que sólo el bautismo no mitiga la animadversión contra ellos cuando esta existe (Amran).

Obras citadas

- Alcalá, Ángel. *Los judeoconversos en la cultura y sociedad española*. Madrid: Trotta, 2011.
- Álvarez Palenzuela, Vicente Ángel. “Judíos y conversos en la España medieval. Estado de la cuestión.” *eHumanista/Conversos* 3 (2015): 156-190.
- Amrán, Rica. “La nación conversa según Lope de Barrientos y la proyección de sus ideas en el siglo XVI.” En J. I. Ruíz Rodríguez e I. Sosa Mayor eds. *Construyendo identidades. Del protonacionalismo a la nación*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2013. 225-242.
- Borobio, Dionisio. “Bautismo durante la Edad Media.” *Salmanticensis* 43 (1996): 15-42.
- Chevalier, Jean dir. *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Herder, 1986 [voz Agua: 52-60].
- Collin, Nicolas. *Traité de l'eau bénite ou lèglise catholique justifiée sur l'usage de l'eau bénite. Ouvrage historique, polemique et morale*. Paris: Demonville Imprimeur, 1776.
- Contreras Gallego, Manuel. “La eficacia simbólica del agua en el ritual cristiano del bautismo. Un enfoque antropológico.” *Gaceta de antropología* 14 (1998) http://www.ugr.es/~pwlac/G14_08Manuel_Contreras_Gallego.pdf.
- De la Rosa Cubo, Cristina y Del Val Valdivieso, M^a Isabel. “De effectu et utilitate aquae benedictae: el tratado sobre el agua bendita de Johannes de Turrecremata.” En M^a Isabel del Val Valdivieso coord. *El agua en el imaginario medieval*. Alicante: Universidad de Alicante (en prensa).
- Del Val Valdivieso, M^a Isabel. “El caso de Rabi Simuel Amigo, físico de Valladolid (1475-1490).” En Rica Amran coord. *Violence et identité religieuse dans l'Espagne du XVe au XVIIe siècles*. París: Indigo y Université de Picardie Jules Verne, 2011. 181-198.
- Flórez García, G. “El tratado de sacramentos en la escuela de Anselmo de Laon.” *Studium Legionense* 24 (1983): 11-79
- García García, Antonio ed. crit. *Synodicon Hispanum*. Madrid: BAC, 1987. IV (Ciudad Rodrigo, Salamanca y Zamora).
- . *Synodicon Hispanum*. Madrid: BAC, 1990. V (Extremadura: Badajoz, Coria-Cáceres y Plasencia).
- . *Synodicon Hispanum*. Madrid: BAC, 1993. VI (Ávila y Segovia).
- . *Synodicon Hispanum*. Madrid: BAC, 1997. VII (Burgos y Palencia).
- Goñi Gaztambide, José. “La polémica sobre el bautismo de los moriscos a principios del siglo XVI.” *Anuario de estudios de la Iglesia* 16 (2007): 209-215 [se trata de una reedición de este estudio publicado por primera vez en J. I. Saranyana et al. eds. *Evangelización y teología en América latina (Siglo XVI)*. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990. 195-203].
- José Luis Martín y Antonio Linage Conde. *Religión y sociedad medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1987.
- Labarga García, Fermín ed. *Festivas demostraciones: estudios sobre las cofradías del Santísimo y la fiesta del Corpus Christi*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2010.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. “Los mudéjares en Castilla en la Baja Edad Media.” *Historia. Instituciones. Documentos* 5 (1978): 257-304.
- Marzal Palacios, Francisco Javier. “Minorías en la España medieval (I): esclavos, mudéjares y moriscos.” *eHumanista: Journal of Iberian Studies* 10 (2008): 293-352.
- Morán Martín, Milagros. “Aspectos jurídicos de la festividad del Corpus Christi: Representaciones religiosas (siglos XIII-XVIII).” En Gerardo Fernández Juárez y Fernando Martínez Gil coords. *La fiesta del Corpus Christi*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2002: 67-90.

- 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: Estudios mudéjares y moriscos* 16-17 (1999-2002): 121-144.
- Narbona Vizcaíno, Rafael. “Los juegos y espectáculos de la fiesta del Corpus Christi en los reinos ibéricos (1264-1545).” *Ludica. Annali di storia e civiltà del gioco* 8 (2002): 67-97.
- Perea Rodríguez, Oscar. “Minorías en la España de los Trastámara (II): judíos y conversos.” *eHumanista: Journal of Iberian Studies* 10 (2008): 353-468.
- Romero Abao, Antonio. “La fiesta del Corpus Christi en Sevilla en el siglo XV”. En María Jesús Buxó i Rey, Salvador Rodríguez Becerra, León Carlos Álvarez y Santaló coords. *La religiosidad popular*. Barcelona: Anthropos, 1989. III, 19-30.
- Rubio García, Luis. *La procesión del Corpus en el siglo XV en Murcia*. Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, 1983.
- Sanz González, Mariano. “Los judíos en el Fuero Real”. *GLOSSAE. European Journal of Legal History* 9 (2012): 126-129.
- Villanueva Zubizarreta, Olatz. “Los mudéjares del norte de Castilla en vísperas del bautismo: expresiones religiosas de un Islam que no fue al-Ándalus.” *e-Humanista/Conversos* 3 (2015): 192-206.

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?

Rica Amrán
(Université de Picardie Jules Verne- Amiens)

Cuando estudié la problemática conversa, consecuencia de las revueltas toledanas de 1449 (Amrán 2002:35-56; Amrán 2003: 75-77; Amrán 2009a: 98-100) y el número importante de trabajos que a favor o contra los cristianos nuevos circularon en esa primera mitad del siglo XV, me llamó entonces la atención que un cristiano viejo expresara unos puntos de vista tan favorables, en un momento histórico, en el que ya los conversos habían perdido la oportunidad de integrarse a la sociedad cristiana eran considerados, si me puedo permitir como una minoría.

Sin embargo, y a pesar de haber analizado la obra de Montalvo, no había examinado el *Fuero real* de forma detallada, comparándolo con otros autores contemporáneos a él. Es lo que pretendo realizar a continuación, en mi colaboración al presente *Homenaje*.

Alonso Díaz de Montalvo (Arévalo, 1405 - Huete, 1499)

Fermín Caballero, cuyo libro, *Conquenses ilustres*¹², sigue siendo referencia inevitable para establecer una biografía de este autor, nos dice en su introducción:

Cábele el tercer turno al egregio jurisconsulto Alonso Díaz de Montalvo, lastimosamente olvidado en los diccionarios históricos nacionales y extranjeros, y de quien no conozco biografía alguna especial. Hice su elogio en la junta pública que celebró la Real Academia de la Historia el 26 de junio de 1870; mas un folleto de 46 páginas no bastaba para honrar cumplidamente una de las primeras glorias de la toga española. Hube de limitarme allí al breve discurso, que consienten tales actos, y de otra parte me estrechaba el no poseer entonces suficiente caudal de materiales. (Caballero 1873: 9)

Fermín Caballero remonta los orígenes familiares de los Díaz de Montalvo hasta su ancestro, Fermín Martínez de Montalvo, quien estuvo al servicio de Alfonso VI de Castilla, y fue recompensado en repetidas ocasiones en la zona de Arévalo, en donde residió la familia de nuestro autor hasta finales del siglo XIV y principios del siglo XV (Caballero 1873: 19-21).

Su padre, Gonzalo Díaz de Montalvo se establece en la provincia de Cuenca, acompañado por sus tres hijos, Francisco, Juan y Alonso, quienes habían visto la luz en Arévalo, y desde donde se habían trasladado a Huete¹³ cuando este último contaba pocos años.

Si sobre los orígenes de Alonso tenemos algunas lagunas que deberían ser completadas, sabemos que estudió jurisprudencia civil y canónica en las universidades de Salamanca y Lérida¹⁴. Casado en tres ocasiones, en 1439 con Elvira Ortiz, con la que tuvo dos hijos; en 1461 con Mari Vélez de Guevara, y en torno a 1480 con María de León, quien también murió, por lo que enviudó en tres ocasiones. Entre los muchos cargos que detentó

¹² Publicada esta obra en Madrid en 1873, trabajaremos en el presente estudio el volumen III, 9-113.

Ver también: Bermúdez Aznar, Brunet, Caballero 1870, Caballero 1877, Goicoechea, Torres Fontes.

¹³ Sólo me gustaría señalar la importancia de la comunidad judía de Huete durante los siglos medievales. Valga como prueba el siguiente trabajo de Carlos Carrete Parrondo, publicado en Sefarad en el año 1976 (ver especialmente las páginas 121 a 127).

¹⁴ La universidad de Alcalá todavía no existía.

destacamos: corregidor de Murcia y Madrid durante el reinado de Juan II, asistente a la ciudad de Toledo por los años 1461, gobernador y alcalde mayor de la orden de Santiago de Castilla, oidor de la Chancillería de Valladolid, oidor de la audiencia del rey y su refendario¹⁵, y por último consejero real de los monarcas Juan II, Enrique IV y de los Reyes Católicos (Amrán 2009a: 98-99). Recordemos también que fue investido doctor, entre 1464 y 1472, probablemente en Salamanca (Caballero 1870: 10).

Sabemos que gozó de un privilegio de “doce escusados” concedido por Enrique IV, que significaba que doce contribuyentes, que debían pagar impuestos al rey, eran eximidos de este deber pero se les obligaba a abonar dicho tributo a Alonso, quien había obtenido dicho derecho (Caballero 1873: 59). Desde 1476 y hasta su muerte en 1499, vivió retirado en Huete, dedicándose a la redacción de sus obras¹⁶.

Como vemos su vida no transcurre lejos de la zona centro de Castilla, bien emplazado en todos los puestos claves durante el periodo de Juan II y de Enrique IV. Conoció por tanto los graves acontecimientos acaecidos en Toledo en 1449 y la continuación de los mismos entre 1467 y 1468. Sería a mediados del siglo XV, cuando Juan II de Castilla le pide a Montalvo de redactar un texto sobre los dichos alborotos, siendo entonces cuando compone su tratado, conocido como *la Unidad de los fieles*, que finalmente insertaría en el *Fuero Real*, libro IV, ley II, título III.

El Fuero real glosado por Alonso Díaz de Montalvo¹⁷

En 1391 se produjeron las graves persecuciones contra la minoría judía, iniciadas en la zona sevillana, que se expandieron por toda la zona peninsular. Provocadas por la inestabilidad política del reino de Castilla, al igual que por una problemática económica, consecuencia directa de la crisis acaecida por la aparición de la peste y la falta de mano de obra, y aprovechadas por ciertos elementos provocadores, que desde los años ochenta del siglo XIV habían intentado acusar a la susodicha minoría de ser la culpable de todos los males del reino. La consecuencia directa de dichas revueltas fueron las conversiones masivas de judíos, al mismo tiempo que una importante emigración hacia el norte de África y otras zonas del mediterráneo.

Resultado de esta grave crisis en el suelo peninsular, fue la aparición del elemento “converso”, que aunque individualmente existieron desde tiempos inmemorables nunca, hasta estos momentos, el número de cristianos nuevos había sido tan importante. Estos se fueron integrando poco a poco a la sociedad mayoritaria, pero incurren en competencia con los cristianos viejos en la obtención de prerrogativas económicas y sociales.

La situación se irá deteriorando y en Toledo, tras la llegada de don Álvaro de Luna¹⁸, quien había exigido un millón de maravedís a la ciudad, por orden del rey de Castilla, ya que este se hallaba envuelto en una guerra contra la corona de Aragón. Un día antes de hacerse efectivo el pago la revuelta estalla, cuando los cristianos viejos asaltan las zonas en las que se asentaban los conversos, robando sus posesiones y asesinando a un buen número de entre ellos, y acusándoles, al ser conversos en su mayoría los encargados por el rey de recaudar los impuestos, de desear la destrucción de la ciudad. Encabezada dicha revuelta por Pedro Sarmiento, alcalde de la ciudad, estos deciden excluir de todos los cargos públicos a los

¹⁵ Es decir, secretario, con ejercicio de decretos.

¹⁶ Destacamos: *Fuero Real de España glosado, Ordenanzas Reales de Castilla*, la publicación de las *Siete Partidas*, etc.

¹⁷ Para estudiar en profundidad estas rebeliones toledanas, es necesario completar con los autores siguientes: Amrán 2002: 47-77; Amrán 2009a: 51-78; Benito Ruano, Netanyahu, Hinojosa Montalvo 1999, 2001, Suárez Fernández 1964, 1980.

¹⁸ Díaz de Montalvo tuvo buenas relaciones con el condestable a pesar de haber asistido, como representante del rey, en 1453, a la junta de Valladolid donde se le condena a muerte

conversos, al mismo tiempo que publicaban una sentencia-estatuto, en donde se intentaba dar una legalidad a estas medidas. Sólo queremos señalar que la realidad fue otra, y los conversos se vieron envueltos en las rivalidades que enfrentaban a dos familias importantes de la ciudad: los Silva y los Ayala.

La reacción de Juan II no se hizo esperar y sitia la ciudad, en donde la situación se va degradando, sobre todo tras la aparición de otros dos textos (la *Suplicación*, y el *Memorial* de Marcos García de Mora) que los rebeldes enviaron al rey y a las autoridades eclesiásticas. Y aunque Juan II y Nicolás V (este último con tres bulas) condenan la actitud de los rebeldes, y Pedro Sarmiento y sus seguidores son castigados, dicha sentencia provocará reacciones violentas entre aquellos que la defienden y los que la rechazan.

Díaz de Montalvo vivió esta situación, y conoció el problema, y sobre todo debemos recordar que será el propio Juan II quien le pida escriba un tratado condenando el susodicho texto.

El más importante de sus trabajos, y quizás el más conocido es el *Fuero real*, cuya primera edición fue realizada en Salamanca en 1500; la segunda edición fue publicada en Venecia en 1781 y aparece con el título de *Fuero glosado de Spagna. Con privilegio*”, con un escudo grande, en donde figuran las armas reales castellanas así como el consabido lema “tanto monta”¹⁹.

Iniciamos el estudio del texto propiamente dicho con el prólogo del autor, citaremos por una vez, una traducción del latín al castellano, magistralmente realizada por Fermín Caballero:

Como quiera que, atendida la debilidad del entendimiento humano, nadie puede elevarse al estado de virtud, á no estar protegido por la mano del Omnipotente, de ahí el que se haya dicho, que es falsa la virtud que no se funda en el conocimiento de la verdad eterna é inmutable. Por tanto yo Alfonso de Montalvo, el mas pequeño entre los profesores de derecho canónico, oidor del muy ilustre señor Rey de Castilla y de su consejo, flaco de ingenio, indocto en la elocuencia, pobre de palabra y de ciencia, considerando que el noble y esclarecido doctor Vicente Arias, obispo de Plasencia, ha trabajado ya un breve compendio sobre el libro que se llama fuero de las leyes ó vulgarmente fuero castellano; mas por quanto ha omitido algunas cosas que requerían explicaciones, si bien no confío poder acometer con éxito empresa tan difícil, puesto que con razón podría notárseme de presuntuoso si intentara allegar siquiera una sola gota á tan caudaloso río de elocuencia...En medio, pues, de tantos y tan poderosos motivos para temer, alentado por la misericordia de D., que con la inmensidad de su poder, suele conceder y llevar á cabo las cosas mas desesperadas, empecé á trabajar este pequeño opúsculo, que ya hace tiempo dediqué, como prueba de mi más sincero afecto al ínclito y reverendo Fernando Díaz, doctor eximio, oidor, consejero, referendario y relator del ilustrísimo Rey de Castilla, al cual añadí después algunas cosas que faltaban, cuyo conocimiento fui adquiriendo. (Caballero 1870: 10)

En su prólogo Montalvo utiliza una fórmula típicamente medieval, presentándose pudorosamente al lector²⁰. Interesante también nos parece el hecho que dedicara el tratado

¹⁹ Nosotros vamos a utilizar la edición que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid, del año 1781, con signatura 4/3334 3-4. Trabajaremos sobre el libro IV, título III, 1, 2, pp.339-353; en donde se haya inserto el tratado que objeto de estudio en estas páginas.

²⁰ Interesante nos parece esta presentación que Montalvo hace de su persona, que nos recuerdan otros escritos realizados por autores contemporáneos e incluso un poco posteriores a él. Podríamos señalar el caso del rabino Eliyahu Capsali, que redacta una crónica, *Séder Eliyahu Zuta*, en donde inserta una descripción sobre los judíos que salen expulsados de la península ibérica, en donde nos dice textualmente: “...Ya que existe el Séder Eliyahu

sobre el que vamos a trabajar a Fernán Díaz de Toledo²¹, lo cual nos señala las buenas relaciones que tenía con este, y con el entonces obispo de Cuenca Lope de Barrientos²², y al que a su vez Fernán Díaz de Toledo dirigirá una *Instrucción* en defensa de los conversos²³.

Termina diciendo que si hubieran individuos que rechazaran introducir sus tratados, sería incompleto, pues el sólo cuenta en ellos la verdad; creemos por tanto que ya Montalvo esperaba críticas importantes a su trabajo:

Y si hubiere algunos, lo que no creo, que reusasen insertar en sus códigos estas mis adiciones, les aseguro que hacen mal, no precisamente porque en ellas se contiene la verdad, según la posibilidad de mi ingenio (flaco como llevo dicho) sino porque en ellas se corroboran las doctrinas antiguas, se confirma el fundamento del derecho, se recuerdan las cosas olvidadas por mucho tiempo y se introduce la doctrina y el gusto de los doctores modernos. (Caballero 1873: 98-99)

Continuará diciendo que está prohibido interpretar las leyes, y que él sólo ha insistido introduciendo explicaciones, sobre aquellos puntos que le han parecido más importantes:

Donde quiera, pues, que la ley prohíbe la interpretación, el estatuto ó la ley no admite interpretación alguna; y tal interpretación no debe recibir un sentido extraño, sino el verdadero y propio y conforme al derecho civil... Sin embargo, sabiendo que está prohibido por las leyes del reino el dar cualquier interpretación ó declaración, no es mi intento desviarme un punto de las palabras y sentido de las leyes ni de sus autores, ni escribir de cosas en que no puedo entrometerme; tan sólo me he propuesto para mi instrucción y como ensayo de mi corto ingenio, insistir simplemente, según la costumbre de los antiguos doctores, sobre las apostillas para la concordancia de estas leyes. (Caballero 1873: 100-101)

Montalvo acompaña el *Fuero real con* ocho opúsculos que señala desde la introducción, en un índice. Son los siguientes:

1-*De consilio Regis*, en el proemio: analiza los consejeros que debe escoger el rey, la actitud que estos deben adoptar, asumiendo la idea de que el soberano no puede gobernar solo.

2-*De los que no obedecen al madamiento del rey*²⁴: Aparentemente este tratado tiene relación directa con la suerte que corrió el condestable de Castilla, D. Alvaro de Luna, y las causas que llevaron a su caída (Caballero 1873: 105-107).

3-*De la doctrina adiscendi*²⁵: intenta señalar un método de aprendizaje para que los

Raba, y yo soy por otra parte pequeño en sabiduría y en caridad, pobre y despreciable, yo firmo Eliyahu el Pequeño...” (Amran 2011: 69-86).

²¹ Fernán Díaz de Toledo fue uno de los funcionarios más importantes de la corte de Juan II de Castilla; habiendo nacido en Alcalá de Henares, se había convertido al cristianismo, muy probablemente en 1391, siendo todavía un niño; experto en derecho canónico y civil fue nombrado Relator del rey de Castilla. Muere en 1457.

²² Lope de Barrientos nos expresa sus puntos de vista sobre la revueltas toledanas de 1449 en el capítulo 171 de la *Refundición de la Crónica del Halconero* donde añade esta variante al capítulo 375 de la *Crónica del Halconero*: “...Como Pedro Sarmiento se vido así tan apoderado de la ciudad e del pueblo, mandó prender ciertos ciudadanos, hombres honrados e ricos, por grande condicia que le tomó de lo suyo, e fízoles dar ciertos tormentos sin haber fecho delitoninguno, que nunca por otra ni por pensamiento pensaron. E como tenía de su parte el escribano a él era justicia, fizo de algunos dellos cruel justicia, sin merecer cosa ninguna. Después tomólos los bienes, e persiguió e desterró otros, diciendo que tenían la voz del maestre...”

²³ Es por ello que trabajaremos también sobre Fernán Díaz de Toledo analizando los puntos de encuentros y las diferencias entre ambos autores.

²⁴ Libro I, título 4. Es un tratado redactado por orden de Juan II contra el conde Carlino (o Carlín) de Dacia.

²⁵ Libro I, título 6, ley 4.

estudiantes estudien con el mayor provecho posible. Según F. Caballero²⁶, Montalvo realizó este tratadito para su hijo Martín. Expone los cinco fines por los cuales el hombre tiene sed de conocimientos: a-Para poder hablar bien (aunque se puede caer en el pecado de la vanagloria); b- para adquirir prudencia, como los teólogos y juristas; c- para conocer las cosas útiles (según Montalvo el fin de los soberbios); d- Por afán de lucro, como los físicos y algunos juristas deseosos de obtener el mayor número de riquezas (caerían en el pecado de la avaricia); e- Para “edificar” como buenos maestros y determinados prelados. Pide, por tanto, a su hijo que observe especialmente los puntos “b” y “e”, pues sólo de esta forma podrá obtener el mayor provecho posible.

Añade que hay ciencias que califica como peligrosas, como la magia y la nigromancia, de las cuales debe apartarse, evitando caer en la curiosidad, que es a fin de cuenta, otro de los pecados en los que puede ser inducido el ser humano.

4-*Del procedimeinto contra el reo ausente*²⁷: Marca en este tratado las formas en que debe llevarse a cabo los procesos: a- La acusación debe establecerse frente a un juez; b- el juez debe arrestar al acusado, buscándolo en la ciudad y zona si es necesario; c- Sino se le ha encontrado, un alguacil debe dar fe de su fuga; d-debe pregonarse el hecho; e- debe informarse a la familia; f- se reacusa contumacia para evitar engaños; g- que la citación a comparecer se observe; h- que se hagan tres citaciones con intervalos de unos treinta días; i- una vez pasado el periodo, que el juez y el acusador busquen una defensa para el acusado ausente; j- que el juez o bien sea el que previno el caso o aquel donde está domiciliado el acusado; k- que el juez proceda por vía de acusación y no de inquisición (Caballero: 111-112):

5-*De la excelencia del matrimonio*²⁸: parte de la base que aquellos quienes van a casarse lo hacen por propio consentimiento. Faltando este habrá un gran problema, incluso después de haber relaciones sexuales y bendición sacerdotal. Apunta que el matrimonio fue concebido antes del sacerdocio, enumerando las cualidades de este como la conservación de la especie, evita la fornicación, consolida la paz, haciendo especial hincapié en la transmisión en la herencia del individuo (Caballero 1873: 112-114):

6-*De la potestad del papa y del rey o Emperador*²⁹: en este opúsculo nuestro autor hace referencia a la “Iglesia” y al “reino”, es decir a la autoridad papal y al rey. Alude al poder temporal de este último, mientras el soberano pontífice posee toda la autoridad que le confiere ser el vicario de Jesús en la tierra, siendo su potestad superior a la del concilio³⁰.

Montalvo cita la potestad ordinaria y la absoluta, y añade la que él denomina como “plenitud de potestad” (con arreglo al derecho y en oposición a este). El príncipe es superior a todo y a todos, pero sin embargo ni el papa ni el príncipe pueden condenar sin haber tenido conocimiento de lo ocurrido, y sin citar al culpable y a testigos. A pesar de todo añade que al rey se le debe obediencia, aunque ordene cuestiones que no entran plenamente en su jurisdicción, pues los individuos le deben obediencia, al haber sido instaurado en su potestad por “*gratia Dei*” (Caballero 1873: 114-115).

7-El último que abordaremos, *De la conversación con las mugeres*³¹; aunque lleva el número ocho en el índice de Montalvo (el número 7 es el que centraremos muy especialmente nuestro trabajo, *De la unidad de los fieles*). Nos hablará sobre todo del adulterio, y de las relaciones extra- conyugales, la vileza de este por ser pecado, para terminar con una recopilación de la vida de algunas mujeres ejemplares (Caballero 1873: 339-340):

²⁶ Caballero 1873: 107-111.

²⁷ Libro 2, título 3, ley 4.

²⁸ Libro 3, título 1, ley 1, de los casamientos.

²⁹ Libro 3, título 6, ley 17. Aparentemente este tratado le fue encargado por Lope de Barrientos, al que anteriormente hemos hecho alusión

³⁰ Si no hay cisma, pero en caso de producirse prima el concilio.

³¹ Libro 4, título 7, *De los adulterios*.

El tratado número 7, *De la unidad de todos los fieles*, libro IV, título III, ley 2a³²

Alonso de Montalvo introduce el opúsculo cuando analiza el término “tornadizo”³³, aplicado a los conversos, lo cual le da pie a explicar todos sus puntos de vista sobre el tema. Redactado a petición de Juan II de Castilla tras las revueltas toledanas de 1449 y la publicación de la sentencia-estatuto; se inicia de la siguiente manera:

Ad quod facit tractatus quidam leius, quem de mandato illustrissimi domini nostri regis Ioannis II super factis Toleti contignetibus invalide compilauit, quem hic licet minus caute inservi e incipi et sequitur. (*Fuero real* 339-341)

Según Montalvo, Pedro Sarmiento y sus seguidores provocaron un cisma dentro de la sociedad cristiana mayoritaria:

Christi fidelibus facere infideles, in sana mente per debia sophismata, et cavillationes accessissent, et sacrilego schismate unitatem christianam collidere non erubuissent indiscretam. (*Fuero real* 339)

Los rebeldes creen tener razón apoyándose en un privilegio de Alfonso IX concedido a la ciudad de Toledo, en donde se prohíbe a los judíos y conversos detentar puestos públicos, pero este había sido anulado desde hacía mucho tiempo:

Hi namque primum calicem fundare concedunt per sententiam Domini dicentis: quadraginta annis ... et per quodam privilegium civitati Toleti per regem Alphonsum à trescentis annis et ultra concessum, quae iura unà cum dicto privilegio dicunt disponere, quod nec Judaei, nec hi, qui ex eis sunt, officia publica habere possint, et propter hoc asserunt, quod generaliter nullus de conversis ad Christi fidem possit officijs fungi publicis, ex quibus antiqui hostis invidia sinistram aspersionem, et fidelium opinionem ad praesens simulando dilacerat. (*Fuero real* 339-340)

Los seis principales puntos de vista que Montalvo expone en su texto son:

1-Las razones que aducen los rebeldes toledanos son contrarias a Dios y al rey, es decir, a la iglesia y al reino:

Quae conclusiones, seu opiniones sic generales quantum sint detestabiles, quantum Deo, sanctisque sint contrariae divina, et prophetica, nec non evangelica lex, et sacri canones docent, et fere omnibus recte credentibus, manifestum existit. (*Fuero real* 340)

En el mismo sentido que Montalvo, Juan de Torquemada³⁴ se expresaba años antes:

³² Para nosotros será el número octavo, pero respetamos el orden impuesto por Montalvo. Nicolás Antonio designó este tratado con el siguiente título: “De que los judíos convertidos á la fé son admisibles á los oficios públicos y honores eclesiásticos”.

³³ “...E si home de otra Ley se tornáre Christiano, y alguno le llame tornadizo, peche diez maravedis al Rey, y otros diez al querrelloso: è si no hubiere de que los pechar, caya en la pena que manda la Ley...” (*Fuero real* 339-341). Ver Amrán 2009a, 99.

³⁴ Juan de Torquemada nació en Valladolid a finales del siglo XIV, aproximadamente en 1388; su padre fue Alvar Fernández de Torquemada, de la provincia de Palencia, cristiano viejo; su madre probablemente de origen converso. Entra en la orden de los dominicos a los diecisiete años, en el convento San Pablo de Valladolid. Irá acompañando al prior Luis de Valladolid a Constanza, como secretario, pasando después, en 1425, a estudiar a

Secundo describitur praefatus processus e irrationabilis et iniustus cum dicitur sonuerunt. Dicitur autem iuxta Glossam insonisse, tu ostendatur eso irrationabiliter et iniuste processisse ...quod valde irrationabile et turpe videtur, tu homines tam parvi pretii in tam notabili et insigne ecclesia et in materia fidei, quod, ut exgestis eorum patet, nec quid sit fides canonica, nec quando quis haereticus veniat ludicandus, adhuc plene noverunt, ludicum cathedram teneant [...] Quantum autem nocument afferat et inhonestatis ludicio praecipitatio...Ex parte quidem testum iductorum apparet etiam iniustitia praefati processus, quia, cum essent de numero rebellium domino suo naturali flerentque multi eorum criminosi, utpote qui rapinis, incendiis et caedibus praedictos conversos invaserunt, merito tamquam suspecti repellendit veniabant a testimonio. (Torquemada 130-132)

Montalvo ataca las ideas señaladas contra los conversos como heréticas y peligrosas. Así nos dice:

Nunc autem 21 distinctione, quod autem dictae opiniones seu conclusiones sic generaliter promulgatae haereticam et insanam sapiunt doctrinam, per legem et prophetas et sanctorum patrum auctoritates liquido intimatur. (*Fuero real* 340)

Juan de Torquemada, una vez más, expone de forma parecida sus puntos de vista:

Amplius tertio: quod praefatum fundamentum praefatorum implorum Mediatinarum e Ismaelitarum sit haereticum ostenditur manifeste, cum tam sancta Scriptura quam sacri canones Spiritu Sancto conditi illud improbent et condemnent. (Torquemada 141; Amrán 2003: 70)

2-Montalvo alude la importancia de la llegada y pasión de Jesús, unificador del pueblo cristiano:

Per adventum tamen ejus, et passionem, qua redemit nos inimicitias illas tollit : tu patet ad Ephe. 2. Ipse enim Christis est pax nostra, quod fecit utraque unum et medium parietem, macerie selvens inimicitias, in carne sua legem mandatorum decretis evacuans, tu duos condit in semetipsum, in unum novum hominem faciens pacem, et reconcilians ambos in uno corporeo Deo per crucem, interficiens inimicitias in semetipso. (*Fuero real* 340)

Torquemada también había expresado ideas parecidas

Hanc pretensissiman et universalem medicinam passionis et mortis Chrsiti praefati impii homines evacuare et restringere aut negare nituntur, cum fidelis Christianos de populo Israelitico descendentes dicunt adhuc suspecti haberi de sectis et generationibus unde descendunt et imputari eis delcita praeterita. (Torquemada 145; Amrán 2003: 70)

No se puede realizar la diferencia dentro de la comunidad cristiana, ya que todos son hijos de un mismo padre, es decir, que una vez convertidos todos deben ser tenidos como

París. Nombrado prior del convento San Pedro Martir de Toledo hasta 1431, por Juan II legado suyo en Basilea. Ardiente defensor de los derechos papales, fue uno de los personajes más importantes de la época (Beltrán de Heredia 58-118; Amrán 2003: 125 n.64)).

iguales dentro del cristianismo:

Secundo, praeterea differentia illa non potest stare inter hos, quia populo gentili, et Israelitico ad fidem Christi sunt conversi. (*Fuero real* 340)

Sobre este apartado varios autores contemporáneos a Montalvo expusieron puntos de vista muy parecidos, como por ejemplo Fernán Díaz de Toledo.

Yá que el Santo Bautismo, y la eficacia de él, el qual face el bautizado nuevo hombre, y lo laba, y lo quita de todo reato, y culpa, y pecado, y sacalo allí de él, y quedase ebacuado y como si no lo hubiese cometido: pues el Santo Bautismo obra en él todos su efecto, quedando deshecha en él cualquier mancilla o defecto; lo contrario sería notoria heregía. (Cartagena 151)

Sobre este punto nos gustaría hacer hincapié en la utilización por parte de Montalvo del término “gentil”; la connotación es la misma que en su momento utilizó Diego de Valera en su obra *Espejo de la verdadera nobleza*³⁵, es decir la importancia que el pueblo judío tiene para el cristiano, por lo que Valera, al igual que Montalvo atribuye una superioridad de los conversos sobre la de otros pueblos que llegan al cristianismo (una nobleza):

Pues si a la theologa nobleza avemos respecto, en cuál nación tantos nobles fallarse pueden como en la de los judíos, en la qual fueron todos los profetas, todos los patriarcas e santos padres, todos los apóstoles e finalmente nuestra bien aventurada señora Sancta María, y el su bendito hijo Dios e onbre verdadero nuestro redemptor, el qual este linaje escogió para sí por el más noble, lo qual paresce por el libro de la Generación de Ihesucristo, e por aquella palabras que dixo: “yo raigué en el pueblo honrado y en los mis escogidos metí raíces. (Valera 47v; Amrán 2009a: 147-150)

3-La importancia de numerosos conversos provenientes del judaísmo quienes alcanzaron grandes distinciones en el seno de la Iglesia. La Iglesia es una:

Hanc unitatem Apostolus praedicat ad Corinth 12. Omnes inquit nos in unum corpus baptizati sumus, sive Judaei, sive Gentiles, sive servi, sive liberi, et omnes in uno spiritu potati sumus... Unum corpus in una Ecclesia comparatione membrorum, unus spiritus, una spes vocationis nostrae, unum baptisma, ad quod omnes sumus vocati, unus et Dominus una essentia, una fides, unus Deus, quam unitatem tenere firmiter...haereticaenim est differentia ob quam unitatis fidelium fit sectio. (*Fuero real* 342)

Fernán Díaz de Toledo se expresa de forma parecida a Montalvo, entre los que existe, como hemos expresado con anterioridad una estrecha relación:

Y la Ley de Dios y los Derechos no quieren que el Padre sea punido por el Hijo, ni el Hijo por el Padre, ni la mujer por el marido mucho menos lo debe ser los otros, que no tienen que hacer en ello, aunque todos dicen que descenden de un Pueblo, e de una Gente. Ca cierto es que la Iglesia de Dios en fecha, e ayuntada de os pueblos, el uno

³⁵ Diego de Valera nace en el año 1412 y muere en Puerto de Santa María en 1488; este historiador, poeta, ensayista, cuya carrera política le retuvo en la corte de Juan II, así como en las de Enrique IV y en la de los Reyes Católicos, en donde participó a un buen número de actividades que le proporcionaron distinciones y privilegios.

Ysraelitico y el otro Gentil, e despues comenzo todavía de tiempo en tiempo, agora de los unos, agora de los otros, siempre se convirtieron e se convertiran, hasta la fin de mundo. (Cartagena 347; Caballero 1877: 243)

Dentro de este apartado, e intentando explicar la unión en el seno de la Iglesia, Montalvo apuntará dos cuestiones centrales en su discurso:

a- El sacramento del bautismo, que hace del individuo un nuevo hombre, borra el pecado original, al igual que una vida pasada fuera del cristianismo. Los rebeldes toledanos, al negarles la igualdad a los conversos niegan a fin de cuentas este sacramento, que será considerado por Alonso como herético.

Tantum enim effectum , et virtutem nunc operatur sacri baptismatis unda sicut tempore Beati Petr Apostolorum Principis, alidu asserere est manifesta haeresis, unde ait Dominus: Joan [...] Temeraria ergo videtur differentia, quam hi zelo ultionis, et odii faciunt inter Christianae Religionis fidelis antiquos, et novos, ob quam haereticum, et absurdum asserere videntur sub Christianorum velamine, quod si Baptismus, et qui janua est omnium Sacramentorum, et fidei fundamnetum omnium, scilicèt, careat virtute, ministerio, et effectum, scilicèt, noviter aqua Sacri Baptismi abluti salvi non fierent et officia [...] per Baptismum namque renascitur homo...Negant unum baptisma in remissionem peccatorum, in quibus nostra vera fides consistit, tu in Symbolo continetur, obstinatè tu sserunt dicendo non aequè, et aequaliter baptismum in omnibus antiquis, et novis quoad omnes effectus operari. (*Fuero real* 344-345)

Con idéntica connotación se expresaron Fernán Díaz de Toledo³⁶ y Diego de Valera. Al primero habíamos hecho alusión cuando, en el primer punto arriba citado, recordamos a la unidad del pueblo cristiano; para Díaz de Toledo la unión es indestructible e irremplazable pues se basa en el bautismo. La explicación de Diego de Valera se parecerá más, creemos, a la de Montalvo, estableciendo un discurso muy similar:

Ya que el Santo Bautismo y la eficacia de él, el qual face el bautizado nuevo hombre, y lo laba, y lo quita de todo reato, y culpa, y pecado, y sacalo allí de él, y quedase ebacuado y como si no lo hubiese cometido; pues el Santo Bautismo obra en él todo su defecto; lo contrario sería notoria heregia. (Cartagena 345)

b-El segundo punto que se abordará en el tratado sumado por Montalvo al *Fuero real*, será la relación especial entre el pueblo elegido, el judío, y el cristiano, de donde provienen Jesús, la Virgen, y los padres de la Iglesia. Alonso nos lo dice de la siguiente manera:

Negare enim non possunt quod populus a quo nostra Redemptio processit, sed Virgo Sntissima Salvatoris Genetrix, necnon, et Sancti ejus Apostoli, Mrtyres, et Confessores, à quibus Ecclesia Domini est fundata, est excelsior cunetis gentibus quas Dominus creavit in laudem, et nomen, et gloriam suam, et est populus sanctus Domini. (*Fuero real* 345)

En esta misma línea de pensamiento figurará Díaz de Toledo cuando escribe:

Ca como dice San Jerónimo, esto tenían ellos muy ligero de facer por su mesma Ley, la qual no vino a desatar nuestro señor Jesu Christo, mas a la cumplir. Mas el trabajo

³⁶ Ver apartado 2

propio era con los Gentiles, que se habian de convertir de el mal al bien, de la infidelidad a la Fee; y por esto los llama conversos el dicho Maestro de las Historias. Y yo no se como se aplicará a guardar lo que pertenece a nuestra Santa Fee el nuevamente convertido, mayormente de él Pueblo Israelitico, nin de los que vinieron de ellos, nin como honraron las fiestas de Nuestros Señor, que es nuestra cabeza y vino de aquel linaje a la carne, nin de quanto a la Virgen Gloriosa Nuestra Señora María, su madre, nin de los otros Apóstoles, Santos y martyres que fueron de este mesmo linaje. (Amran 2003 :152-153; 2009c: 288)

Subraya la importancia del pueblo de Israel, y se acentúa las raíces comunes con el cristianismo. Es exactamente, aunque formulado de forma diferente, como Juan de Torquemada lo expone en su *Tractatus*:

In quo onstenditur quod fundamentum secundum inductum per adversarios in impietatis suae favorem, adversus noviter conversos ad fidem Christi de genere Israelitico descendentes, sit erroneum et blasphemum. (Torquemada 187)

Para Torquemada, si se acusaba a todo el pueblo judío se terminaba por inculpar al propio Jesús, lo cual sería, evidentemente herejía (Amran 2003: 70). Una vez más, y en esa misma línea también Diego de Valera construye un discurso ideológico parecido:

Pues si a la theologa nobleza avemos respecto, ¿en cuál nación tantos nobles fallarse pueden como en la de los judíos, en la qual fueron todos los profetas, todos los patriarcas e santos padres, todos los apóstoles e finalmente nuestra bien aventurada señora Sancta María, y el su bendito fijo Dios e onbre verdadero nuestro redemptor, el qual este linaje escogió para sí por el más noble, lo qual parece por el libro de la Generación de Ihesucristo, e por aquella palabras que dixo: “yo raigué en el pueblo honrado y en los mis escogidos metí raíces. (Valera 47v)

Como vemos Montalvo sigue la misma dinámica de esas tres personalidades citadas, oponentes acérrimos de la sentencia-estatuto. Los puntos que acabamos de subrayar en este apartado, se convertirán en el principal argumento de defensa de los cristianos nuevos.

4-La legitimidad de los conversos.

En su cuarta tesis que expone Montalvo, afirma la ilegitimidad de los rebeldes toledanos quienes habían sido guiados sólo por la avaricia, y no por el celo religioso, tal y como pretendían hacer creer:

Non ergo sunt à Religione Christiana alieni noviter ad fidem conversi, nec ab officiis, publicis cum in fide et meritis non differunt ab antiquis, ut dictum este: patet hoc expressè Deuteron. 33. in fiubi inquit...usque adeo autem contrarium asserentes calumniandi cupiditate caecantur, tu non attendant quantam in Christiano populo schismam nutriant, cupiditate, avaritiaque pleni usurpatione damnabili hoc attentant, ut non habeant in mundanis bonis compossessores, et dominandi cupiditate inflamati, et fastu dominationis elati non desiderant haberi consortes. (*Fuero real* 345)

Juan de Torquemada había aducido también, aludiendo al hecho de que al expoliar a los conversos de sus oficios y dignidades, los rebeldes toledanos habían sido guiados por sus

instintos más depravados, y habían caído en el pecado de la avaricia³⁷. Montalvo continúa en esa misma línea afirmando que al hombre no se le debe juzgar por sus orígenes, a pesar de las excelencias de estos, sino por sus actos:

Sexto autem evidentissimis rationibus differntia iam dicta, improbatur. Augustinus inquit: “Undecumque homines nanscantur, si parentum vitia non sectantur, honesti, et salvi erunt. (*Fuero real* 345)

Y Diego de Valera, una vez más, profundizará esta idea, empleando los siguientes términos:

Pues de necesidad se sigue, que los tales venidos a la verdadera Fe, no solamente retengan la nobleza de su linaje, antes la acrescienten tanto que honestamente hivieren sin se entremeter en viles oficios ni venir a malas costumbres, ca nuestro verdadero Mexias no vino en el mundo por amenguar ninguno de los bienes pasados, mas por quitar todo pecado. (Valera 46r)

5-A nivel jurídico analiza las diferentes disposiciones concernientes a los cristianos nuevos.

En este apartado subrayamos los argumentos expuestos por Montalvo, que como buen jurista, tuvieron evidentemente una base legal. Son recordados el concilio de Basilea³⁸, las disposiciones adoptadas por Juan I de Castilla en las cortes de Soria, año 1380 y las Partidas de Alfonso X (más específicamente la Partida 7, título 24, ley 6). Estas disposiciones contribuyen a formar un aparato jurídico que legitima la actividad y posición social de los conversos castellanos para que nadie pudiera poner en duda.

Idem, statuit santa Synodus Concilii Basilien, ubi neophitos ipsos à detractionibus, et contumeliis paterna affectione mandat defendi,et quoniam per gratiam Baptismi civis Sanctorum , et domestico D. efficiuntur...Hoc idemfirmat ista lex, et hoc expressè continetur de jure istius Regni:7. Part.tit. 24,1.6, quae disponit, quodnoviter ad fidem Christi conversus non est à Chrisitaniis ob generis commemorationem vituperandus, imò succedit cum fratribus Iudaeis, et potest habere officia, et honores Chrisitanorum. (*Fuero real* 346)

Fernán Díaz de Toledo se había expresado en el mismo sentido:

Y esto mismo dice en las leyes de las Partidas, ordenadas por el Rey D. Alonso el Sabio,por las quales nos havemos de regir, y gobernar : pues son Leyes del Reynpo y no por otras algunas.Y assí lo tiene el rey D. Alonso en la subordinación de Alcalá de Henares, y aun assí lo tiene ordenado el Rey nuestro señor en sus Leyes: y aun mas hay en esto: esta misma question vino ante el Rey D. Enrique, Padre del Rey N.S. En tiempos del arzobispo de Toledo, de buena memoria D. Pedro Tenorio. (Cartagena

³⁷ “Quinto describitur precessus antedictus impius, utpote impietatis et malignitatis consilo conceptus et formatus, cum dicitur super populum tuum malignaverunt consilium, deliberantes conversos ad fidem Christi, de genere Israelitico sive Iudaeorum descendentes, nonesse admittendos ad testimonia danda, ad publica officia, ad honores mundanos sive ecclesiasticos” (Torquemada 180; Amrán 2003: 69)

³⁸ El concilio de Basilea, 1431-1437, fue convocado por Martín V y continuado por su sucesor Eugenio IV; la asamblea se trasladó primero a Ferrara en 1438 y después a Florencia donde finalizaría en 1445; un grupo se quedó sin embargo en Basilea, llegando a deponer a Eugenio VI y nombrando al antipapa, Félix V. Esta situación continuaría hasta 1449 cuando abdica Félix V.

344-345)

Y ese otro gran hombre de leyes que fue Juan de Torquemada también utilizaría términos parecidos:

Item ad idem canon concilii Basilienseis, factus tempore quo sanctae memoriae domini Eugenii auctoritate celebratur . Inter alia in quo de noviter ad fidem Christi venientibus, ita decretum est: “Quoniam bper baptismi cives sanctorum efficitur, longeque dinus sit regenerari spiriti quam nasci carne, haec edictali lege setatuimus, tu civitatumet locorum in quibus sacro baptisme regenerantur privilegiis, libertatibus et immunitatibusgaudean, quo ratione dumtaxatnativitatis et origins alii consequuntur...Primo quidem illustrissimus et religiosissimus dominus rex Alfonsus, Sapiens cognominatus, in lege VI tituli 24, de Iudaeis instituit ...Praeterea serenissimus felicis recordationis dominus rex Henricus, pater moderní domini regis, facta querela ex parte fideium conversorum...Ceterum virtuisissimus ac illustissimus Ioannes, rex modernus, pietatem, religionem ac fidei sinceritatem suorum clarissimorum progenitorum imitatus. (Torquemada 228-231)

6-La fidelidad de los conversos hacia el cristianismo.

Este será uno de los argumentos más importantes de Montalvo. Al igual que otros muchos defensores de los conversos, optaron por señalar que no todos los cristianos nuevos pecaban de falta de fidelidad a la nueva religión y que la culpabilidad (y el pecado) de unos cuantos no debería recaer sobre la totalidad de ellos:

Octavo, licet aliqui nationis israelitici populi in haeresim incidant, seu in aliqua superstitione, vitioque culpabiles existant, vel ad ritus seu mores revertantur Iudaeorum, hi tantum legitime sunt commonendi, et puniendi, et si incorrigibiles, et relapsi fuerint, ut haeretici sunt damnandi. (*Fuero real* 346)

Juan de Torquemada también había expresado opiniones parecidas:

Item ex concilio quarto toletano idem error manifeste confunditur. Dicitur enim in capitulo Iudear, I, q.8: Iudaei baptizati, si postea, praevaricantes in Christum, qualibet poena damnati existerint, a rebus eorum fidelis filios excludi non oportebit, quia scriptum est Filius non portabit iniquitatem patris. (Torquemada 185)

Sin embargo el verdadero punto en donde las ideas de Montalvo añaden algo novedoso a aquellos que redactaron con anterioridad a él fue el hecho de comparar a los rebeldes toledanos con otras sectas heréticas que pulularon durante el Medievo por toda Europa y a las que la iglesia atacó con gran energía.

Item, olim Graeci, et nunc Bohemi ab Ecclesia Dei recesserunt, et divissos errores contra catholicam fidem perfidè sustinere contenderunt, tamen cum ab haeresi reversi sunt, per catholicos juste fuerunt recepti, et in suis officiis, et ordinibus per papam fuerunt restituti, quod licuit, [...] Nam blandius etenim pia mater amplectitur, et de illis multo amplius quam de his quos nunquam perdiderat gratulatur...Pro his enim dissensionibus schismaticorum, et haeticorum, qui quadam simulata sanctitatis specie hoc faciunt, qui oculus divinae majestatis offendunt, et grave in se continent periculum animarum, nonnumquam Ecclesia Dei concussa periclitatur. (*Fuero real*

347).

7- La conclusión que expresa Montalvo en su texto.

Alonso Díaz de Montalvo terminará con una recopilación de todos sus puntos de vista, los cuales le llevan a oponerse a Pedro Sarmiento y a sus seguidores. Aludirá al bautismo³⁹, recordará ciertas epístolas y salmos (Fuero real 348-349), algunas leyes del reino⁴⁰, etc, concluyendo con determinación que aquellos que deben ser apartados de los cargos públicos son los rebeldes toledanos y sus seguidores (haciendo alusión probablemente a los continuadores de estos a finales del siglo XV); por último añade la necesidad de devolver a todos los conversos expoliados sus cargos públicos y dignidades. Hace un llamamiento a aquellos que se vieron obligados a convertir, recuerda las causas nefastas de la mala recepción de la fe, criticando con valentía las conversiones forzosas.

A modo de conclusión

Díaz de Montalvo realiza una defensa sin igual de los conversos toledanos. Sin embargo sus tesis son muy parecidas a aquellas que en estos momentos circulaban en Castilla, entre aquellos que pensaban que los conversos en general, y los cristianos nuevos toledanos en particular, no debían ser separados de la colectividad. Montalvo nos dice claramente que: 1- Jesús sufrió para salvar a toda la humanidad; 2- en la Biblia se encuentra el argumento que Israel sería salvado, por tanto considera a los conversos como verdaderos cristianos, es decir, cree en la sinceridad de los mismos, tiene fe en sus méritos y hace hincapié en el odio que han despertado por los puestos y privilegios que han obtenido.

Juan de Torquemada, Fernán Díaz de Toledo, Diego de Valera y nuestro autor, Alonso Díaz de Montalvo, expresan tesis muy parecidas, que nos llevan a preguntarnos cuáles inspiraron a quiénes, sin querer entrar en la polémica sobre quién redactó sus escritos antes. Sólo añadiremos que sus opiniones, y las de los otros tres autores con los que le hemos comparado y que las publicaron antes que él, influirán a otros escritores que intentaron transmitir la idea de no estigmatizar a una parte de la población peninsular, como sabemos sin muchos resultados. Para finalizar estas páginas sólo señalaremos el hecho de que Montalvo inserta este tratado, en el *Fuero real*, en un momento en el cual los conversos habían perdido la batalla, en el año 1500, la situación de los cristianos nuevos se había hecho irreversible.

³⁹ “Cum ergo per Bqptis,un renascitur homo, et per sacrum lavacrum deponuntur praeterita peccata, et homo fit novus , restat quod per mutationem vitae, et mundificationem peccatorum videtur sentetia Domini mutata, et licet Deus dixit ad populum Israel: tota die expandi manus meas ad populum non credentem” (*Fuero real* 348).

⁴⁰ Como por ejemplo el fuero juzgo diciendo que fue corregida en las Partidas, y si ese fuero estuviera todavía en vigor, sólo haría alusión a aquellos que provocaron fraude contra la ley de Jesús. “Item, non obstant lec fori juzgo in contrarium producta, quia lex illa auctentica non est, nec servatur in Hispania, et cum fit antiquissimus, illa lex este jam correpta per legem contratiam: 7 part, tit.24.L.6 suprà alleg. Quae este posterior, etiamsi de illa mentionem non faciat” (*Fuero real* 349).

Obras citadas

Manuscritos

BN Madrid, *Fuero real de Alonso Díaz de Montalvo*, año 1781; signatura 4/3334 3-4
BN Madrid, *Espejo de la verdadera nobleza* de Diego de Valera, mss 1341, fols 17r-46v.

Estudios

- Amrán, Rica. “De Pedro Sarmiento a Martínez Siliceo: la “génesis” de los estatutos de limpieza de sangre”. *Autour de l’Inquisition. Etudes sur le Saint-Office*. Paris: Université de Picardie-Indigo, 2002. 33-56.
- . *De judíos a judeo-conversos, reflexiones sobre el ser converso*. Paris: Université de Picardie-Indigo, 2003.
- . *Judíos y conversos en el reino de Castilla. Propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV al XVI)*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2009a.
- . “Ser o no ser en el *Espejo de la verdadera nobleza* de Diego de Valera: el problema converso”. Alfredo Alvar ed. *Las Enciclopedias en España antes de l’Encyclopedie*. Madrid: CSIC, 2009b. 147-150.
- . “Conversos y hebraica veritas en la Castilla del siglo XV”. M^a Isabel del Val Valdivieso y Pascual Martínez Sopena eds. *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al profesor Julio Valdeón*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2009c. II, 279-292 .
- . “La ciudad de Nápoles en la historiografía hispano-hebraica de los siglos XV y XVI”. *Entre Italie et Espagne: Naples, Carrefour de cultures (XVe-XVIIe siècles)*. Nápoles : Universidad de Nápoles- Université de Paris III, Sorbonne Nouvelle, 2011. 69-86.
- Beltrán de Heredia, Vicente. “Noticias y documentos para la biografía del cardenal Juan de Torquemada”. *Archivum Fratrum Praedicatorum* 30 (1960): 58-118.
- Benito Ruano, Eloy. “Del problema judío al problema converso”. *Simposio Toledo Judaico II* (1973): 5-28.
- . *Los orígenes del problema converso*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2001.
- Bermúdez Aznar, Aguatín. *El corregidor en Castilla durante la Baja Edad Media (1348-1474)*. Murcia: Universidad de Murcia, 1974.
- Brunet, Jacques Charles. *Nouvelles Recherches Bibliographiques pour servir de supplément au manuel du Libraire et de l’amateur de livres*. Paris: Chez Silvestre Libraire, 1834.
- Caballero, Fermín. “Elogio del Sr. D.Alonso Díaz de Montalvo” (leído en la junta pública de la Academia de la Historia, celebrada el 26 de junio de 1870, por el individuo de número D. Fermín Caballero). Madrid: Real Academia de la Historia, 1870.
- . *Conquenses ilustres*. Madrid, Real Academia de la Historia, 1873.
- . *Noticias de la vida, cargo y escritos del Doctor Alonso Díaz de Montalvo*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1877.
- Cartagena, Alonso de. Manuel Alonso ed. *Defensorium unitatis Christianae*. Madrid, CSIC, 1943.
- Crónica del Halconero de Juan II*. Juan de Mata Carriazo ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1946.
- Carrete Parrondo, C. “El repartimiento de Huete de 1290”. *Sefarad* 36 (1976): 121-140.
- Alonso Getino, Luis G. *Vida y obras de Fray Lope de Barrientos*. Salamanca: Tipografía Calatrava, 1927
- Goicoechea, Antonio. “Alonso Díaz de Montalvo”. *Jurisconsultos españoles. Bibliografías de los expresidentes de la Audiencia y de los jurisconsultos anteriores al siglo XX inscritos en sus lápidas*. Madrid: Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, 1911.

- Hinojosa Montalvo, José Ramón. “La corona de Aragón en tiempos del canciller Pedro López de Ayala”. Rica Amran ed. *Autour de Pedro López de Ayala*. Paris: Université de Picardie-Indigo, 2009. 143-164.
- . *Los judíos en tierras valencianas*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 1999.
- Netanyahu, Benzion. *Los orígenes de la Inquisición*. Barcelona: Crítica, 1999.
- Suárez Fernández, L. *Documentos a cerca de la expulsión de los judíos de España*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1964.
- . *Judíos españoles en la Edad Media*. Madrid: Ariel, 1980.
- Refundición de la Crónica del Halconero por el obispo D. Pedro Lope Barrientos*. Juan de Mata Carriazo ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1946.
- Juan de Torquemada. Nicolás López Martínez y V. Proaño Gil eds. *Tractatus contra Medianias e ismaelitas. Defensa de los judíos*. Burgos: Diócesis de Burgos, 1952.
- Torres Fontes, Juan. “Alonso Díaz de Montalvo, corregidor de Murcia (1444-1445)”. *Anales de la Universidad de Murcia* 23(1964-1965): 31-38.

¿Servicio o beneficio? La colaboración de los grandes linajes judeoconversos con el entorno de Fernando el Católico

Germán Gamero Igea⁴¹
(Universidad de Valladolid)

0. Introducción

El cuerpo documental referente a la actividad cortesana de los siglos bajomedievales y modernos está siendo revisado desde las últimas décadas por investigadores de muy diversas disciplinas académicas.⁴² Este renovado interés por temas clásicos de nuestra historiografía ha llevado a que innovadoras perspectivas metodológicas planteen nuevos problemas y reflexiones sobre qué es *lo político* en los siglos de transición entre la Edad Media y el Renacimiento (Viroli). En este contexto, aunque no es un campo en exclusiva, la cuestión del *Estado Moderno* ha asumido un rol más que destacado ya sea para su aseveración, matización o directo rechazo (Maravall; Genet; Clavero 1981; De Dios; Nieto Soria 1993). Replanteado en sí mismo y como hecho social, una de las últimas necesidades historiográficas ha consistido en conocer y comprender la participación de las diferentes *repúblicas* en la construcción del orden político bajomedieval-moderno. En concreto el papel de los estudios sobre los séquitos cortesanos ha permitido indagar en la naturaleza y expresión del poder monárquico. Igualmente ha permitido a la comunidad científica mostrar toda una pléyade de *modestos colaboradores* de los soberanos que hicieron posible, y marcaron con su autoría silenciosa, el desarrollo de las formas de gobierno de estos siglos (Solana Villamor; Paravicini; Vale; Costa Gomes; Narbona Cárceles; Cañas Gálvez; Beauchamp). Sin ser posiciones divergentes, este estudio puede encuadrarse con más acierto en la segunda que en la primera.

Así pues, conocer a quienes participaron en los séquitos de los soberanos permite a su vez indagar en los motivos, en los resultados y en las dinámicas generales de actuación. Un caso específico es el que presentamos en este trabajo: la labor de los judeoconversos. La historiografía precedente ha puesto ya de manifiesto en sobradas ocasiones la idoneidad de los judeoconversos y su buena inclusión en los cuadros de gobierno de los últimos soberanos medievales (Rábade Obradó; Romano Ventura). Sin embargo en pocas ocasiones se han analizado las motivaciones y los beneficios que estos oficiales alcanzaron con el servicio regio. Más allá del reconocimiento social y del poder político, muchos de ellos destacaron dentro y fuera de la Corte por su interés en la gestión del dinero y los negocios. El objetivo al acercarnos al problema de las motivaciones judeoconversas no es el de volver a caracterizar a estos oficiales, en exclusiva, como mercaderes y agentes económicos. Se trata de alejarnos de una visión teleológica que la propia noción de *moderno* impregnó en los estudios sobre el Estado en un primerísimo momento. Con ello estas páginas pretenden intentar comprender un poco mejor, por medio del análisis de realidades concretas, una evolución serpenteante, tortuosa y muy apegada a las necesidades del momento. En este escenario la voluntad del soberano se entremezcló con las de sus colaboradores, y el régimen que finalmente salió a la luz se analiza como una conjunción de voluntades ascendentes y descendentes. El reinado de

⁴¹ Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación HAR2012- 32264 del Ministerio de Economía y Competitividad.

⁴² De reciente aparición son los trabajos contenidos en Tomo 45-2 de los *Mélanges de la Casa de Velázquez* (2015) titulado *La société de cour dans la péninsule Ibérique (XIVe-XVe siècle): étude des sources*, coordinado por Alexandra Beauchamp y María Narbona Cárceles, cuyas reflexiones sobre las diferentes realidades ibéricas son en todo momento reseñables. Sin embargo la profunda revisión de las fuentes comenzó con los estudios liderados por Martínez Millán sobre las cortes de los Habsburgo (1999, 2000, 2008^a, 2008^b etc.)

Fernando el Católico, tan marcado por los altibajos de la política, es un sujeto de estudio propicio, a nuestro parecer, para este campo (Vicens Vives; Sesma Muñoz; Azcona; Suárez Fernández 2004; Belenguer Cebriá). Ello no implica negar la voluntad o capacidad de maniobra del estratega. Ni de éste ni de ningún otro. Consideramos, al contrario, que refuerza dicha dimensión al conectar sus motivaciones con las movibles arenas de la sociedad, en este caso bajomedieval. Se trata por tanto de una Historia Social del Poder, también de una Nueva Historia Política y por ello metodologías como la prosopográfica o las influencias de la sociología son básicas para entender estos planteamientos (Dedieu; Imízcoz Beunza).

A pesar de los supuestos renovadores, la tradicional preocupación por la organización política del Estado, lejos de ser un inconveniente para el estudio de las cortes supone una ventaja añadida que la mayoría de los investigadores han sabido aprovechar. Fondos como los del Archivo General de Simancas, el Archivo del Reino de Navarra o el Archivo de la Corona de Aragón no son ni mucho menos desconocidos por los investigadores (Sarasa Sánchez). Han podido ser relegados por ciertas corrientes historiográficas, pero raramente olvidados. La información contenida en sus legajos, más o menos explorada dependiendo del caso, nos permite avanzar en su conocimiento como *literaturas/escrituras grises*, concepto puesto en valor recientemente por los especialistas en las Ciencias y Técnicas Historiográficas así como en la Archivística, y muy especialmente por aquellos de nacionalidad francesa.⁴³ Comprender, desde la óptica del historiador, las series y secciones de los archivos como fuentes históricas puede ayudarnos a entender algo mejor aquellas oficinas y a los oficiales que produjeron esa documentación. Confiando en esta premisa, este trabajo se divide en dos secciones diferenciadas aunque complementarias. Por un lado, el análisis del cuerpo documental, o al menos de las fuentes más relevantes para el estudio de una Corte a medio camino entre dos tradiciones: la castellana y la aragonesa. Por otro, bucear en los diferentes fondos y sistemas archivísticos en un intento por conocer mejor la responsabilidad de los oficiales judeoconversos y su papel como agentes de Estado.

Para el caso judeoconverso aparece sin embargo muy pronto el problema de la opacidad de los testimonios. En ocasiones la pérdida documental, pero sobre todo la voluntad de esconder un pasado judaico puede suponer un límite importante a nuestras investigaciones. La confluencia entre este deseo de ocultar, la imposibilidad de llevarlo a cabo en algunos casos, e incluso la reivindicación de pertenecer a la minoría conversa serán algunos de los hilos conductores de estas páginas. ¿Fue el favor regio determinante en el ascenso y consolidación de las principales familias conversas? ¿Debe analizarse, por el contrario, la relevancia socio-económica de estos agentes como fuerza fundamental de dicho ascenso? ¿Cuáles son las motivaciones que llevaron a unos y otros a mantener estas élites sobre otras en algunos de los pilares claves de la administración? A la espera de una respuesta, baste por el momento caracterizar a los judeoconversos como una minoría, en un doble sentido. En primer lugar como una minoría sociocultural. Esto le obliga, en la sociedad en la que se encontraban, a situarse en una posición de desventaja en los procesos de aculturación respecto a su grupo receptor. No obstante, los judeoconversos forman parte también de la minoría de los poderosos. En ella se incluyen a la perfección en la época que nos ocupa, asumiendo ciertas características y roles propios de este estrato social y no tanto de su situación religiosa (Alcalá).

Bajo todas estas coordenadas procuraremos mostrar una panorámica general de unos oficiales no siempre bien comprendidos, sobre todo cuanto más nos alejamos de las grandes figuras del

⁴³ Pendientes todavía de publicación los diferentes encuentros organizados por la École Française de Rome, o las reuniones tenidas en Aviñón y otras universidades francesas, debemos destacar el liderazgo del proyecto de investigación *Écritures grises. Les instruments de travail administratifs en Europe méridionale (XIIe-XVIIe siècle)*, así como algunas obras de referencia anteriores a estos coloquios como la editada por Coquery, Menant y Weber.

reinado. Su labor, dentro y fuera de la administración del Estado, se estudiará como una realidad complementaria, como una vinculación que no sólo residió en lo institucional sino que trascendió a otros ámbitos de la vida como los negocios y los afectos.

1. Una visión comparada de la presencia cortesana: las oficinas castellanas y aragonesas

Enfrentarse al estudio del séquito de Fernando el Católico implica encararse con el problema de la comprensión y armonización de diferentes sistemas administrativos y, consecuentemente, archivísticos. Se trata pues de realidades documentales y situaciones históricas no siempre fáciles de compaginar. Además la posición de Fernando el Católico en cada uno de los territorios fue modificándose a lo largo del tiempo y con ella las fuentes que se generaron. Por tanto la investigación histórica sobre este personaje se ve obligada a considerar muy diferentes variables para acceder al conocimiento de su entorno, de su actuación y de la interacción entre unos y otros. Así pues, una de las primeras consideraciones que deberíamos tener en cuenta a la hora de analizar la documentación fernandina se refiere al propio contexto de creación de los documentos. A pesar del profundo respeto institucional que rigió el matrimonio entre Isabel I y Fernando II no tendremos que esperar al deceso de la soberana para poder observar cambios en el poder cortesano de la época a favor del aragonés (Martínez Millán 2000: 45 y ss.). Tampoco la administración aragonesa, a pesar de su consolidada trayectoria, es homogénea en lo que se refiere a la gestión de los asuntos cortesanos. Por ello conviene analizar y comprender en primer lugar las realidades documentales para pasar posteriormente a un análisis de su producción por los oficiales judeoconversos.

1.1. La gestión aragonesa

Hablar de la gestión cortesana aragonesa es mencionar dos oficinas bien diferenciadas y delimitadas por la autoridad regia expresada en las *Ordinacions*: la Escribanía de Ración y la Tesorería (Savall y Drona y Penem y Debes: 507 y ss). En ambos casos, hablando de la Corte del último soberano Trastámara, nos referimos a oficios regentados por importantes familias judeoconversas con una cierta trayectoria al servicio de la Monarquía. Frente a otros oficiales menores como despenseros, *menuciers* o especieros (encargados de partidas relativamente reducidas), el control de los gastos de la Corte y del soberano quedaba a cargo de estas dos oficinas, respectivamente. Es cierto que la última palabra sobre el control y fiscalización del gasto quedaba en manos del Maestre Racional. Sin embargo este oficial había quedado relegado a finales de la Edad Media a una posición secundaria, ya sea por su alejamiento de la Corte o por su supeditación a otras estructuras cortesanas (Gamero Igea 2015).

Entre estos dos oficiales, de quien disponemos más noticias para nuestro estudio es el Escribano de Ración.⁴⁴ El oficio fue ejercido por los hermanos Jaime y Luis Santángel y, en principio, estaba ideado como una oficina administrativa (no pagadora). Sus albalaes y órdenes resultaban necesarias para que la Tesorería, como oficina libradora, se encargase de resolver los despachos pecuniarios, a no ser, claro está, que hubiera una intervención directa del monarca por medio de sus secretarios o escribanos de la Cancillería. Esta tercera oficina, la Cancillería, registraba este tipo de operaciones en una serie cuyo nombre, *pecuniae*, refleja a la perfección su contenido. Si bien estos despachos se referían en su inmensa mayoría a

⁴⁴ La familia Santángel ha sido estudiada con especial dedicación con motivo del centenario de la muerte de Luis de Santángel, nos remitimos a esos estudios, que abordan con mayor profundidad el tema aquí tratado (VVAA; Ballesteros Gaibrois y Ferrando Pérez).

labores extra-cortesanas, es de notar que pueden encontrarse esporádicas referencias en sus libros tanto a pagos de cortesanos como a celebraciones de banquetes, pagos referentes a los desplazamientos etc. Durante el reinado de Fernando el Católico, en el que tantas cosas cambian, esta es una de las series menos desarrolladas de la Cancillería Real de Aragón. Sin descartar razones que aduzcan a la mera transmisión documental, resulta interesante hacer notar que esta laguna aumenta, a su vez, con la ausencia de los propios libros de tesorería en los fondos de los archivos aragoneses. Es por ello por lo que, el estudio de la tesorería Fernandina depende siempre de fuentes indirectas (castellanas, Cancillería, Escribanía de Ración, etc.) que ofrecen una visión incompleta y que por tanto debe ser analizada con matices.

En un esfuerzo por caracterizar esta oficina, es conveniente subrayar que la Cancillería puede servir a la investigación histórica desde una doble perspectiva. Sus volúmenes, como hemos comentado, pueden ayudarnos a recrear las actividades más significativas de estos oficiales y por ello será una fuente fundamental en el apartado siguiente. Además, como organismo de gobierno, la Cancillería Real disponía de una cierta autonomía administrativa que le permitía alejarse de la férrea presencia de los Escribanos de Ración. Gracias a la labor del protonotario y al control de los derechos del sello, el pago de los oficiales (escribanos y capellanes, en su práctica totalidad) quedaba en manos de los propios responsables de la oficina. Así, por ejemplo, sabemos que los ingresos debían ser tan suculentos que también el Escribano de Ración podía cargar sobre ellos ciertas quitaciones, si bien eran siempre los oficiales de la cancillería los encargados de su administración. Debido al mal estado de conservación de los legajos del reinado de Fernando el Católico tan sólo uno puede ser consultado, con la pérdida que ello supone para la investigación.⁴⁵ En cualquier caso, estableciendo el centro de nuestro análisis en la labor judeoconversa, la Cancillería sólo enfatiza la dinámica ya indicada. Tanto unos (Escribanos de Ración y Tesoreros) como otros (Protonotarios) fueron personajes señaladamente conversos.⁴⁶ Para el caso del protonotario, es de destacar la importante familia Climent, cuyos miembros ejercieron el cargo durante todo el reinado.⁴⁷ Así pues, su posición es la de productores de la documentación y administradores de las retribuciones a los cortesanos. Éste es uno de los rasgos que mejor caracteriza la administración aragonesa y su enclave en el centro de la red cortesana, sobre todo si se compara con la visión castellana de este séquito real. Dicha posición debe ser tenida en cuenta para conectarla con las motivaciones del poder judeoconverso que posteriormente observaremos.

Sin llegar a este punto, puede deducirse de lo dicho hasta el momento que uno de los pilares de los oficiales judeoconversos fue el control de los efectivos dentro de la Corte aragonesa. Este hecho podría enfatizarse por sí mismo teniendo en cuenta el monte económico que suponía. Sin embargo para el caso de los cortesanos del Rey Católico esta función es especialmente reseñable por la eficiencia mostrada por las dos familias de conversos en el desempeño de sus funciones. A nuestro parecer esta debería contarse entre una de las razones que les convertirán en imprescindibles a los ojos del monarca. Atendiendo a las fuentes producidas por la Escribanía de Ración, podemos destacar un cambio profundo en la gestión de los registros, hasta el punto de encontrar un antes y un después del ejercicio Sánchez-Santángel. Para entender este cambio conviene tener presente la realidad inmediatamente anterior que nos permita después el contraste. Así, la administración dirigida

⁴⁵ Archivo de la Corona de Aragón [ACA]. Real Patrimonio [RP]. Maestre Racional [MR]. Serie B, Vol. 29

⁴⁶ También los secretarios tuvieron una fuerte influencia del entorno judeoconverso y su influencia se mencionará en páginas sucesivas. Sin embargo en su calidad de productores de documentos de gobierno del reino, no de la Corte, su presencia será mínima. Para un mayor conocimiento nos remitimos a trabajos especializados sobre su figura en los que se analiza con más detalle esta posición (Escudero).

⁴⁷ De tradición de servicio juanista, el Libro Verde de Aragón da noticia de ellos como conversos, teniendo incluso importantes choques con la Inquisición (Combesure Thiry: 88 y ss)

por Gaspar de Maymó se caracterizó en primer lugar por una relación fuertemente orgánica de los oficiales, o al menos así lo muestra la documentación que ha llegado hasta nosotros.⁴⁸ En el más antiguo y completo de sus volúmenes, las *cartas de ración* y pagos se encuentran estructurados en función de los oficios de la Corte. Cada cargo dispone de un espacio determinado dentro del libro registro para adoptar, ya dentro de ese folio o conjunto de folios, un criterio cronológico. La rigidez del sistema hace que incluso sea frecuente observar duplicaciones y traslados de los oficiales de unas oficinas a otras, prevaleciendo sobre el individuo el departamento u oficio que ostenta. Frente a este primer testimonio se encuentra el segundo de los volúmenes, complementario y representativo de la práctica administrativa, que pasa a estar organizado en función del cortesano. En él se refleja la expedición irregular de albalaes con las raciones y *acorriments* a su nombre, mostrando los últimos destellos de la administración del oficial catalán.

Si la puesta en práctica de la administración siempre debe ser tomada con precauciones, al menos podemos anotar cómo la producción documental cambia radicalmente entre unos oficiales y otros. Frente a una documentación basada en una concepción de la Corte de tipo organicista, o personalista, los conversos valencianos establecen unas sinergias de las que resulta difícil determinar si son causa o consecuencia. Así los libros de registro o *Cartas de Ración* dejan de usarse e incluso de completarse en el volumen ya iniciado por Maymó salvo en muy contadas ocasiones.⁴⁹ De la misma manera el registro personal se abandona paulatinamente para seguir un estricto orden cronológico de expedición, por otro lado cada vez más constante.⁵⁰ La falta de los registros de la Tesorería nos impiden determinar hasta qué punto esas órdenes eran verdaderamente libradas y hasta qué punto el crédito, imperante en la sociedad de la época, impregnaba también la vida de los cortesanos⁵¹. En cualquier caso la sola administración de la Escribanía de Ración muestra un séquito cada vez más estable en lo que supone la percepción de derechos y salarios, y muy dinámico en lo que se refiere al volumen de oficiales. De un séquito reducido, fuertemente caracterizado por la fidelidad de sus integrantes hacia su monarca, y con un fuerte carácter personal, se avanza, poco a poco, hacia una dimensión más abstracta del servicio, mejor consolidada y con un fundamento fuertemente institucional. Confluye por tanto una dinámica específica del joven rey Fernando junto con la tendencia generalizada de expansión cuantitativa de los cortesanos, junto con las posibilidades de estos financieros que contaban con una avalada trayectoria al servicio regio dentro de la Casa Trastámara.

La capacidad de gestionar el creciente volumen de cortesanos nos hace pensar en una necesaria colaboración de administradores y pagadores, fortaleciéndose una relación que ya

⁴⁸ Gaspar de Maymó sería uno de los gestores económicos más eficaces al servicio del poder regio en el tránsito del reinado de Juan II al de Fernando II. Procedente de una familia radicada en Villafranca del Penedés asumiría, no en balde, el cargo de protonotario de Juan II y de Escribano de Ración del que era todavía rey de Sicilia (Morales Roca: 197). Movido por su propio pie o por el empuje de los Santángel delegaría su responsabilidad cortesana en 1481 (ACA.RP.MR.Vol.939.fol.66v; nótese, por tanto, poco después del ascenso al trono de Fernando II -1479-). En concreto los dos volúmenes mencionados son ACA.RP.MR.Vol.939 e Ibid.Vol. 838

⁴⁹ El libro, si bien recoge alguna mención entre 1481 y 1485, no puede compararse con la exhaustividad de periodos anteriores, hasta llegar con su lacónica decadencia a la total inutilización. Por otro lado sólo se creará un nuevo libro registro que debe ser interpretado con varios matices. Al tratarse del resultado de la creación del Cuerpo de Gentileshombres de la Casa del rey (ACA.RP.MR.Vol. 940) se trata de una modificación de importante calado para la organización del séquito así como de la representación de la majestad real.

⁵⁰ Aunque al inicio de cada una de las cadencias de pago pueden observarse algunas tendencias, como la de colocar en primer lugar a los capellanes y cantores que no cobraban sus emolumentos por los derechos del sello, por lo general no son estrictas y no interfieren en la interpretación de un ritmo consolidado y una nueva manera de gestionar los asuntos curiales.

⁵¹ Libros de contabilidad como los de Ochoa Pérez de Salinas o Juan Bautista Granada muestran una realidad difícil de reconstruir en su totalidad pero que sin duda debió estar presente en la época que nos ocupa. Sobre el fenómeno del crédito véase la obra de García Mansilla (2002) y Carvajal de la Vega (2014).

ha sido destacada para sus negocios privados (Ballesteros Gaibrois y Ferrando Pérez: 142). Tan sólo podría achacarse una disminución de competencias al tándem Sánchez-Santángel dentro de la Corte: el aparato militar. Siendo unos efectivos importantes en cualquier séquito de la Baja Edad Media, para el caso de Fernando II resulta incluso más sorprendente por la omnipresencia de la actividad militar en la vida del soberano, por lo menos hasta la década de los noventa del siglo XV. El control de las pagas del ejército era una atribución señalada, por lo menos, desde tiempos del Ceremonioso, y los recientes estudios sobre el séquito de Alfonso V no permiten dudar de que los trastámaras conociesen y continuasen con estas atribuciones (Beauchamp y Saiz Serrano: 63 y ss.). Resulta incluso más sorprendente si tenemos en cuenta que disponemos de importantes partidas que estos linajes judeoconversos adelantaron a los soberanos para el mantenimiento de dichas huestes.⁵² Sin embargo los Santángel o no lo asumieron como propio o al menos no nos han legado testimonio alguno (directo ni indirecto) sobre la gestión de las soldadas de los militares que acompañaban al monarca.⁵³

Hasta aquí hemos podido hablar de la labor del Escribano de Ración, lo que para el reinado de Fernando II supone la práctica totalidad de las fuentes aragonesas de que disponemos sobre la gestión conversa de los asuntos cortesanos.⁵⁴ Sin embargo desde la otra cara de la moneda las noticias de las oficinas castellanas (en especial los tesoreros de la reina, sus contadores, y en ocasiones registros como los de la Cámara o el Registro General del Sello) son también conjuntos documentales a tener en cuenta pues pueden reportarnos valiosas noticias sobre una posición intermedia entre lo institucional y su faceta como hombres de negocios. De la misma manera, nos acercan a la siempre complicada relación entre el séquito isabelino y el fernandino, dada su condición de grandes cortesanos del Rey Católico.

1.2. Los judeoconversos aragoneses en Castilla

La información aportada por las fuentes aragonesas resulta desigual por la propia evolución del séquito regio y su administración. Tanto ellas como sus modificaciones suponen una fuente de primer orden para conocer la consolidación del séquito fernandino, la del servicio regio en la Corte del último Trastámara y el papel que las élites judeoconversas tuvieron en aquellos procesos. Por su parte la visión castellana, también desigual, aporta una imagen igualmente necesaria para la comprensión del papel de los judeoconversos: la actuación como hombres de confianza de un rey consorte. Sin duda la colaboración con el solar castellano, y con Isabel I como reina titular, ha sido uno de los problemas que mayor interés ha suscitado a la historiografía. Gracias a los ya clásicos estudios de Luis Suárez (2004) conocemos el reparto (o las pugnas) de poder dentro de la pareja real. De estos textos se desprende una desigual implicación del poder fernandino parejo, y muy probablemente complementario, al desarrollo de su séquito mostrado por la administración aragonesa. La capacidad de actuación fernandina quedaría por tanto al socaire de los diferentes intereses políticos de cada uno de los partidos que ambos monarcas capitanearon, e incluso de la marcada reposición de las sucesivas generaciones políticas. Sin embargo en todo ese discurso no se incide en el papel que el propio monarca y sus colaboradores tuvieron en el término de unos objetivos en muchas ocasiones muy lejanos a la tradicional política castellana ¿Cuál fue el papel de los

⁵² Por ser un elemento extra-cortesano se ha desarrollado con mayor hincapié en el apartado correspondiente.

⁵³ Tan sólo, de nuevo la excepcionalidad de los Gentileshombres de la Casa del rey nos permite un acercamiento a atribuciones semejantes, y por las razones ya aducidas de excepcionalidad e innovación que conllevó la creación de este cuerpo de caballeros.

⁵⁴ A los ya mencionados registros del protonotario pueden sumarse también las noticias aportadas por la labor fiscalizadora del Maestre Racional de las cuentas de la administración aragonesa (ACA.RP.MR.Vol.660-663,802-803 y 811), claramente insuficientes para la reconstrucción de la actividad de los Sánchez dentro de la Corte.

judeoconversos en este juego de influencias, y cuáles sus canales de actuación? Ante el mentado respeto institucional, uno de los campos de actuación más fecundo para este grupo, como para tantos otros, se desarrolla en los intersticios que los renovados impulsos de los Reyes Católicos propusieron en el solar castellano. El Ejército, la Hermandad o los Consejos se suman a todas aquellas plataformas de poder no normalizadas que surgieron de la excepcionalidad histórica que supone una pareja regia con tamaños poderes compartidos, cambios en los roles en función del género y un largo etcétera.

En todo este contexto la Corte resulta un caso de estudio idóneo al constituirse como un organismo intermedio entre la dimensión institucional y aquella dependiente de la *Gracia*. Es decir aparece como un punto intermedio entre los reinos y el ámbito más cercano a unos soberanos firmemente defensores de un *poderío real absoluto* (Nieto Soria 1998). En este equilibrio de poderes, es precisamente la ductilidad de la Tesorería quien mejor nos puede ofrecer una panorámica sobre esta evolución, desde diferentes perspectivas. Así pues, si hasta ahora venimos enfatizando el papel de los judeoconversos en el mantenimiento y desarrollo del capital humano del séquito fernandino, el ejemplo castellano es un puente intermedio en el análisis de la actividad institucional y el rol de estos linajes como destacados hombres de negocios. Si en las oficinas aragonesas la Tesorería quedaba relegada, en Castilla cobra un papel protagonista. En concreto, frente a la multiplicidad de *tesorerías* desarrolladas en la Corona (alguna de ellas asumidas por nuestros propios protagonistas),⁵⁵ son las cuentas de los tesoreros de la reina quienes aportan una información más relevante. Así pues la comparación entre Gonzalo de Baeza, desde su dimensión más cortesana (De la Torre y del Cerro 1955-6), y Alonso de Morales, con su perspectiva más “*extraordinaria*” (De Andrés Díaz), puede reportar diferentes matices a la panorámica general de la administración castellana. En primer lugar se establece una clara diferenciación entre los dos ámbitos de actuación de los gestores fernandinos. Si bien colaboran con la administración castellana, no parece que llegaran nunca a penetrar en el entorno de la soberana (no así del príncipe). Este matiz resulta sugerente por mostrar una diferenciación sustancial entre las actividades realizadas en el ámbito de lo político y de lo cortesano. De la comparación destaca la impermeabilidad de la Corte sobre otras estructuras administrativas, reforzando el carácter exclusivista que siempre mantiene la administración cortesana respecto a los súbditos y estructuras territoriales. Así, es sobre todo el destino del capital lo que resulta más llamativo. Salvo en muy pocas ocasiones en las que la documentación no especifica con suficiente detalle el destino de los maravedíes, en la inmensa mayoría de los casos se trata de asuntos de gobierno y de alta política.⁵⁶ La indefinición de lo *extraordinario*, uno de los motores que en tantas ocasiones dinamiza las estructuras de gobierno, es tal vez uno de los mejores ejemplos de los intersticios del poder que no afectan a la Corte, pero sí a la evolución de la política en su conjunto, como observaremos en el apartado siguiente. A mayores, y lejos de este interés por lo puramente administrativo, el testimonio diferenciado de ambos tesoreros confirma también la evolución de los partidos en el seno de las cortes de los Reyes Católicos tal y como la conocíamos hasta el momento, en especial en su cronología.⁵⁷

⁵⁵ Las citadas obras sobre los Santángel ya han puesto de manifiesto el control de la Tesorería de la Hermandad por parte de Santángel y Coalla, así como la versatilidad de esta plataforma de poder que, conviene recordar, había sustituido en gran parte a los subsidios votados en Cortes.

⁵⁶ Excepciones a este respecto son un préstamo a la reina que corre a cargo de Santángel o algunas partidas concedidas a los reyes para gastos indeterminados (De Andrés Díaz: 181, 199, 241, 585)

⁵⁷ Destaca así la importancia tomada por los judeoconversos aragoneses en el último decenio de la Reina Católica, precisamente el periodo de un liderazgo menos marcado de la soberana, sumida no sólo al final de sus días en una larga enfermedad, sino también en los diferentes problemas dinásticos que comienzan con el fallecimiento del príncipe Juan (Martínez Millán 2000: 43 y ss.). No obstante, al no ser la gestión económica la única manera de influir en el séquito cortesano, nos remitimos a otros estudios sobre este aspecto (Gamero Igea 2016).

De manera semejante, y reforzando las ideas anteriores, resulta también significativo cómo aparecen los neófitos aragoneses en los legajos castellanos. Más allá de la tesorería, la documentación simanquina ofrece también su papel como nexo de un séquito construido a partir de la colaboración castellana y aragonesa. Como máximo responsable de los pagos realizados por la Corte la Tesorería Real de Aragón recibía, por los acuerdos firmados a principios del reinado, determinadas cantidades acordadas en función de la propia situación hacendística de la Corona castellana. El monto en su conjunto ha sido estudiado por la historiografía precedente (Ladero Quesada 1998). No obstante para nuestro caso de estudio destaca, de nuevo, más la forma que las propias cantidades. En el caso anterior hablábamos de una colaboración de los aragoneses con el tesorero de lo *extraordinario* (frente al tesorero *de la Casa*). La otra cara de la moneda debe buscarse en la visión diferenciada que nos aportan los registros de *nóminas* frente a las *quitaciones*. Sin concebirse como parte del entramado de casas reales castellanas, el pago de los oficiales fernandinos por cuenta castellana se hace desde el solar de origen por medio de los contadores mayores que libran, en calidad de altas instituciones del Estado (al mismo nivel, por ejemplo, que los consejos) las partidas acordadas. Una vez libradas serían los propios oficiales los aragoneses, a medio camino entre hombres de negocio y administradores cortesanos, los que gestionarían los recursos en función de su propio organigrama (Gamero Igea 2015).

Sin embargo ¿Dónde quedaría el papel de la *Gracia* real? También a este respecto el análisis de los judeoconversos fernandinos puede aportar luz al entramado administrativo de los Reyes Católicos destacando especialmente el papel de la Cámara. Así frente a la expedición de las famosas Mercedes y Privilegios en las que los oficiales aragoneses aparecen de manera realmente excepcional, destaca la Cámara Regia como un mecanismo menos encorsetado en las tradiciones castellano-aragonesas. En primer lugar en tanto que muchas de las mercedes que no encontramos en las series de la Cancillería pasan por la Cámara como una vía de fácil despacho (De Dios: 141 y ss). Lo mismo ocurre con los más variados asuntos económicos, que complementan la visión ofrecida por la tesorería. Pero además es de destacar cómo en el dilatado reinado de Fernando II sus oficiales judeoconversos fueron adquiriendo un papel preponderante en la propia gestión de la Cámara. Son los reputados secretarios, de conocida ascendencia o vinculación conversa en la mayoría de los casos, y cuya preeminencia ya se expresa en las plumas de la época.⁵⁸ Si su pujanza se deja sentir desde el comienzo del reinado, estos encargados de los despachos alcanzarán su punto culminante una vez instaurado el Rey Católico en la regencia castellana⁵⁹.

Castilla supone, pues, una Corona a medio camino entre el beneficio de los colaboradores fernandinos y el engrandecimiento de sus oficios. Supone además un primer escenario en el que poder comprobar cómo los judeoconversos actuaron más allá de los esquemas propios de sus cargos, pero no es el único. Esta visión no quedaría completa si no tuviésemos en cuenta otros múltiples ámbitos de actuación, dentro y fuera de las fronteras de la naciente Monarquía hispánica. A ellos dedicaremos las siguientes páginas.

2. La colaboración extra-cortesana y sus réditos

Delimitar los principales campos y mecanismos de actuación de las élites judeoconversas en los solares aragones y castellano puede servirnos para conocer cómo desde la propia

⁵⁸ Son famosas las quejas veladas de Gonzalo Fernández de Oviedo sobre el poder adquirido por los secretarios aragoneses y lo lucrativo del cargo (Escudero. II, 381). Podríamos también destacar el papel de los Caballería a principio del reinado, momento en el que defienden la preeminencia de la autoridad fernandina sobre la isabelina; o el papel de Coloma como secretario de Fernando II y protonotario de la Reina Católica.

⁵⁹ En el caso de la Cámara, será Conchillos el principal secretario al cargo. No obstante la actividad de estos secretarios se extenderá hacia prácticamente todas las labores de gobierno.

organización de la Corte pueden matizarse ciertas peculiaridades de la administración de la que son protagonistas estas familias. De la misma manera, resulta necesario detenernos en algunas de las actuaciones que rompen estos moldes para poder obtener una visión más amplia de la actividad de los neófitos. Desde su propia posición de poder, pero no exactamente bajo las competencias de sus oficios, los judeoconversos continuaron colaborando con unos monarcas que les protegieron y favorecieron en grado sumo, en una relación que bien puede calificarse de antidoral. Si desde el punto de vista administrativo o formal el control de la gracia (por medio de la Cámara) fue uno de los cúlmenes de estos judeoconversos durante la regencia de su valedor, esta situación se complementa con las numerosas disposiciones que fueron tomando tanto Fernando II como Isabel I de Castilla respecto a este grupo de fieles colaboradores. Analizando esta situación desde el punto de vista de *la antropología católica de la economía moderna* no sólo ponemos en valor las ya clásicas consideraciones de Bartolomé Clavero. También indagamos en las motivaciones que de manera bidireccional se dieron en la construcción del régimen de los Reyes Católicos. Tomando el concepto de *Monarquía*, más extensivo y global frente al exclusivismo del *monarca*, ponderamos el papel no siempre valorado de los colaboradores. Se trata por tanto de una complementariedad que involucra tanto a los soberanos como a los reinos, a la Corte como a la actuación política que de ella emana y que puede y debe considerarse tanto en un sentido ascendente como descendente del poder. Por razones de operatividad, si bien este tipo de relaciones puede extenderse a múltiples ámbitos y analizarse desde diferentes puntos de vista, hemos dividido nuestro estudio en una doble perspectiva radicada en la política interior y exterior, íntimamente conectadas.

2.1 La política interior, o la consolidación del grupo judeoconverso

Si hemos podido comprobar cómo en las instituciones de la administración central el grupo judeoconverso aportó fecundas herramientas, no debe descuidarse el interés mostrado por estos linajes por afianzar y mantener su poder en sus solares de origen e incluso en Castilla (Ladero Quesada 1992). Al contrario, observamos un claro interés por parte de la élite judeoconversa por mantenerse (o alcanzar) algunos de los puestos clave de la administración con los que completar su influencia. En la mayoría de los casos, como resulta lógico, se trata de puestos relacionados con la gestión económica del patrimonio regio. Destaca así por ejemplo los cargos de Maestre Racional, Baile General o Procurador del Real Patrimonio de los diferentes reinos, la mayoría de las ocasiones ocupados por conversos fuertemente ligados al servicio regio.⁶⁰ Especialmente interesante resulta el caso de los peajes valencianos, con importantes tensiones entre la ciudad y los Santángel por su administración, no sin beneficio del erario regio (Ballesteros Gaibrois y Ferrando Pérez: 114 y ss.). De la misma manera, también en los numerosos casos en los que la fiscalidad extraordinaria permitía al soberano aumentar sus arcas los judeoconversos ocupaban un peso especial. Tal es el caso de los Paternoy, recaudadores en Aragón del *maridaje* de la reina y princesa Isabel de Trastámara (ACA.Real Cancillería [RC].Vol.3606.fol.232r) así como del *coronaje* de la Reina Católica, su madre (Ibid.Vol.3608.fol.36v). También el *maridaje* de la princesa Juana sería asumido por Guillén Sánchez, destacado miembro de esta familia de judeoconversos (Ibid.Vol.3537.fol.52v). Del mismo modo, otros subsidios votados en Cortes pasaban, en ocasiones, por manos de estos judeoconversos. El caso de las sisas del periodo 1491-1492 en

⁶⁰ Tal es el caso del baile general de Aragón asumido por Luis y posteriormente Gabriel Sánchez, así como la Bailía General de Valencia, bajo la responsabilidad tanto de los Santángel como del lugarteniente del tesorero, Alonso Sánchez. Santángel por su parte sería secretario de la bailía general de Valencia prácticamente desde el inicio de su carrera como Escribano de Ración.

Aragón, por parte de Gabriel Sánchez (Ibid.Vol.3537.fol.127r) es sólo uno de los múltiples ejemplos en los que no podemos detenernos.⁶¹

En otro orden de ideas, resulta igualmente interesante destacar el carácter polivalente de estos oficiales, y su ductilidad en la participación en actuaciones políticas tanto de orden ascendente como descendente.⁶² Si en el último de los casos las comisiones y órdenes reales suponen el mecanismo más habitual, en el caso de la mediación ascendente los cortesanos judeoconversos tuvieron un papel muy relevante como valedores de las comunidades regnícolas, ya fuera gracias al contacto epistolar como por medio de embajadas.⁶³ Un caso especial es el de la actuación de los Sánchez en Aragón y Valencia, quienes parecen encargarse de algunos de los temas más espinosos del reinado. Así, por ejemplo, Gabriel Sánchez será reclamado por el rey para el conocimiento y actuación en las ciudades de Jaca (ACA.RC.Vol.3612.fol.63v) y Teruel (Ibid.Vol.3607.fol.135r),⁶⁴ en varias ocasiones Alonso Sánchez aparece como un personaje que en Valencia encarna las múltiples ramificaciones e intereses del poder regio.⁶⁵ En el caso barcelonés es posible subrayar la destacada presencia de otro miembro de este clan, Guillén,⁶⁶ copero del rey y Maestre Racional, que junto con los regentes de la tesorería (Casafranca, reconocido converso) y los virreyes realizarían una importante labor al servicio regio. También puede destacarse la participación del Tesorero General junto con Alonso de la Caballería en las cortes de Barcelona de 1480 como representantes del rey. Éste ante las dilatadas deliberaciones de los catalanes parte en dirección a las Cortes de Calatayud, dejando a estos conversos como los máximos procuradores de sus intereses. Ya por último, también especialmente sensible para los espíritus de la época fue el caso de los censales catalanes. Verdadero nudo gordiano de la política interior aragonesa, para su resolución se establecería una comisión compuesta, entre otros por De la Caballería y Jaime Sánchez.⁶⁷

⁶¹ Podría destacarse en este sentido la gestión del patrimonio de la sede zaragozana durante la minoría de edad de Alfonso de Aragón, también controlada por conversos fieles a la causa de Fernando II como pueden ser Gaspar de Arinyo y Juan de Pedro Sánchez (ACA.RC.Vol.3605.fol. 143v) y Pedro de la Caballería (ACA.RC.Vol.3608.fol. 46v)

⁶² Puede destacarse como un caso particularmente interesante (por el simbolismo de la orden más que por la gestión económica en sí) la comisión mandada por el soberano a Luis Sánchez en la que le requiere interceder por la Reina Católica ante la ciudad de Zaragoza para conseguir la plata que esta ciudad debería aportar por la entrada real de la soberana (ACA.RC.Vol. 3605. fol. 112r). También el mismo Sánchez, como autoridad aragonesa, recibirá el encargo de animar a los aragoneses a participar en la Guerra de Granada (ACA.RC.Vol.3605.fol. 164v). En 1482 Santángel sería el portavoz de todo un programa político emanado directamente desde la Corte, con cuestiones referentes a una multitud de temas que van desde la Inquisición a los censales, la Casa de la Moneda etc. (ACA.RC.Vol.3606.fol.48v). La casuística tan abundante, no nos permite más que subrayar estos entre otros tantos ejemplos.

⁶³ Ya Sesma Muñoz destacaba el pago regular de la Diputación del reino de Aragón a determinados oficiales, la mayoría de ellos conversos (Caballería, Sánchez, Paternoy) en un intento de agilizar la resolución de las peticiones que desde la institución se proponían al soberano (Sesma Muñoz: 63)

⁶⁴ Resulta igualmente interesante el poder concedido por el rey ante los oficiales del reino de Aragón (siempre al Tesorero General para actuar) para inquirir en contra de los oficiales de las ciudades en 1496 (ACA.RC.Vol.3607.fol.209v) así como su mediación, ya a principios del reinado, para solucionar los últimos problemas con el Castellán de Amposta, heredados del reinado anterior, si bien ya en territorio catalán (Ibid.Vol.3605. fol.43r).

⁶⁵ Para este caso nos remitimos a la bibliografía especializada sobre la figura de Alonso Sánchez, cuyas tareas no han pasado desapercibidas (Salvador Esteban). Probablemente, junto con sus hermanos es uno de los ejemplos más acabados de intermediación entre la Corona y las instituciones de los reinos (de Valencia, en este caso).

⁶⁶ Destacaría Vicens Vives la labor de este oficial en la resolución de las disputas acerca de los censales nuevos, en la confección del memorial económico de los asuntos catalanes y los más variados asuntos, en especial a inicios del reinado (Vicens Vives: 169 y ss., 183 y ss)

⁶⁷ Es reseñable la cuestión del *redreç*, tan minuciosamente estudiada por el Vicens Vives en su obra sobre *Ferran II y la ciutat de Barcelona*. Su peculiaridad reside, precisamente en la escasez de testimonios que nos

Sin embargo, las medidas tendentes a la consolidación de estos linajes no sólo se reducen al ámbito político y administrativo. También desde el punto de vista social se requiere hacer mención a algunos de los hitos más reseñables. Sin duda el ambiente cortesano, sus formas de expresión del poder y su peculiar sociabilidad se incluyen en este marco. Como el resto de cortesanos, nuestros judeoconvertos participarían en las distintas ceremonias y mecanismos de representación de la majestad regia, alcanzando con ello también su propio beneficio. Así por ejemplo su consideración como oficiales mayores les reportó, además de una posición privilegiada en ceremonias y festejos, diferentes reconocimientos como el título de “magnífico” o mercedes en su ascenso social por medio de matrimonios ventajosos.⁶⁸ De manera especialmente representativa para el caso judeoconverso, pero no alejado de la tónica general del reinado, nuestros protagonistas recibieron también la protección y reconocimiento por su fidelidad desde el punto de vista religioso. No resulta tampoco extraño que, como a otros muchos cortesanos, a estas familias se les destacase sobre otras en el nombramiento de beneficios eclesiásticos, ya sea dentro o fuera de la Capilla Real. En concreto es de destacar la intercesión de Juan II de Aragón ante los planes de Luis de Santángel por conceder algún beneficio eclesiástico a su hijo Galcerán (Nicolau Bauzá: 42). También el hermano del vicescanciller De la Caballería recibiría semejante atención (ACA.RC.Vol.3609.fol.130r). Incluso, en el caso de los tesoreros, tanto el hermano como posteriormente los sobrinos de Guillén Sánchez recibirían la protección de un soberano, Fernando II, que en no pocas ocasiones procuraría mejorar sus rentas y beneficios (ACA.RC.Vol.3605.fol. 87v; Ibid.Vol.3607.fol.267r; Ibid.Vol.3608.fol.72r; Ibid.Vol.3609.fol.75v; Ibid.Vol.3685.fol.187v; Ibid.fol.209r).

Por otro lado, bien es cierto que desde la Plena Edad Media, pero especialmente en los siglos bajomedievales, el entorno religioso del monarca fue adquiriendo un carácter de exclusividad y privilegio, adquiriendo los monarcas numerosos beneficios para sus oficiales. Con ello se pretendía tanto dar un valor añadido a la vida en el séquito regio como reforzar la conexión de la realeza con la divinidad. A las múltiples gracias que como asistentes a la Capilla Real o miembros de la cofradía de la Corte podían disfrutar todos los cortesanos, los judeoconvertos sumaron, durante el Reinado de los Reyes Católicos, algunas prerrogativas especialmente beneficiosas. Destaca así la petición por parte de Fernando el Católico de eximir de la jurisdicción inquisitorial a “ciertos cortesanos” que el Romano Pontífice terminaría concediendo. Si bien es cierto que el avance en la autonomía jurisdiccional de la Capilla contaba con una larga tradición, gracias espirituales como estas suponen un valor añadido. No hemos encontrado documento alguno que nos ofrezca la nómina completa de estos cortesanos. Sin embargo problemas como la participación de importantes linajes zaragozanos en el asesinato del Inquisidor Arbués, o el propio proceso inquisitorial al que se vieron sometidos algunos familiares de estos convertos apuntan a nuestros protagonistas.⁶⁹ Esta relación con la Inquisición se extendería también a otros ámbitos. Ejemplo de ello fue el trato diferencial que reciben los Santángel ante la prohibición de comprar o vender censales de judíos y convertos,

ayuden a relacionar a estos judeoconvertos con la política central del soberano en Cataluña (más allá de la colaboración de los principales secretarios y agentes políticos tales como Coloma y de la Caballería). Así pues, encontramos a diferentes cortesanos al frente de los distintos periodos de materialización del proyecto: Jaume Ferrer, Miguel Juan Gralla, Jerónimo Albanell, etc. No obstante no forman parte de las tradicionales familias judeoconvertas, lo que permite cuestionar la proyección de aquellas en los asuntos del principado.

⁶⁸ Ladero Quesada destaca la merced de 1000 florines que recibió Santángel para el matrimonio de su hija (Ladero Quesada 1992: 111). Igualmente deberíamos destacar también el matrimonio de Jaime Santángel con Francina de Centelles, entroncando con la familia de los Conde de Oliva (Ballesteros Gaibrois y Ferrando Pérez: 99).

⁶⁹ El único nombre que ha llegado hasta nosotros es el de Gabriel Sánchez, quien junto con su hermana habrían sido excluidos de la labor inquisitorial, tal y como le hace notar Fernando II a fray Tomás de Torquemada (De la Torre 1950. II, 428)

impuesto por el Santo Oficio (Ballesteros Gaibrois y Ferrando Pérez: 126). De la misma manera, en Barcelona, una vez Jaime de Monfort sea juzgado por el tribunal, el monarca concedió a su viuda e hijos la posibilidad de conservar los bienes del condenado.

Todos estos mecanismos y actuaciones en favor de una élite adicta y fiel a la Corona quedarían incompletos si no tuviésemos en cuenta un último aspecto en común tanto en los intereses de la Monarquía como de los judeoconversos. Se trata de la política exterior, un conjunto de relaciones destinadas a extender el poder de la Casa reinante, pero también de la influencia y mercados de los hombres de negocio aragoneses. Desde los ya mencionados estudios de Luis Suarez conocemos la función integradora de los lazos comerciales en las diferentes alianzas fernandinas para cada uno de los estados. En este caso proponemos un enfoque que conecta la política interior con la exterior con un caso de estudio muy particular: Italia, centro y aspiración de numerosos intereses económicos de una corona volcada todavía en el Mediterráneo.

2.2. *Do ut des: el interés converso en Italia*

De lo analizado hasta el momento se desprende que las cuestiones pecuniarias fueron un sólido soporte para las relaciones entre los poderosos conversos y la Monarquía. Sin descuidar sus labores en la administración cortesana, la búsqueda del beneficio y la expansión de sus actividades llevarán al grupo converso a hacer uso de su posición privilegiada tanto en la escena nacional como en la internacional. Nápoles, y especialmente Sicilia como punta de lanza de la política fernandina en el Mediterráneo, se muestran como solares especialmente propicios para la labor de los judeoconversos, destacando especialmente en este caso la familia y colaboradores de los tesoreros.

Por la documentación analizada, uno de los puntos cardinales en los que se sustentó esta prolífica colaboración debió de ser el progresivo control de los importantes recursos trigueros de la isla. Fernando II no dudó en conceder licencias de saca y trato de este cereal, y los Sánchez supieron aprovecharlas convenientemente.⁷⁰ Sabemos así que además del tradicional comercio con la Corona de Aragón, no dudarían nuestros conversos en comerciar con las antagónicas potencias de Venecia y Génova.⁷¹ Incluso, y bajo la necesaria autorización papal, durante el reinado de Fernando el Católico no se olvidó tampoco reanudar los contactos comerciales con diferentes partes del levante africano, en principio bajo la justificación de explorar las costas de los enemigos de la fe (Suárez Fernández 2002: 201 y ss.). De este fecundo comercio y trato diferencial, podemos concretar el liderazgo de nuestros tesoreros, al menos en el comercio del trigo y ropas en el reino de Tremecén y, en otras ocasiones, con la ciudad de Bona (actual Annaba, Argelia).⁷² Sin embargo más interesante que este comercio

⁷⁰ La relevancia del negocio del trigo siciliano ofrece pocas dudas, encontrando numerosas referencias y confirmaciones acerca del mismo. Algunas de estas noticias, son: ACA.RC.Vol.3607.fol.181r; Ibid.Vol.3611.fol.96r; Ibid.Vol.3685.fol.166r y 170v. En cualquier caso es un negocio en el que participarían, de una manera u otra, otros muchos oficiales de la corte. Así por ejemplo, son también famosos los negocios de los Santángel en Valencia y las quejas de los representantes del municipio (Ballesteros Gaibrois y Ferrando Pérez: 118 y ss.).

⁷¹ (De la Torre. VI, 57). La influencia sobre el mercado del trigo no se circunscribe a Sicilia. Fernando concedería en 1484 a Alonso Sánchez la facultad de comprar trigo para venderlo en el reino de Mallorca, como consecuencia de la carestía que se vivía en la isla (ACA.RC.Vol.3608.fol.191r); esta merced se confirma en 1493 con el mismo motivo (ACA.RC.Vol.3610.fol.294). También los estudios de Vicens Vives han demostrado la tensión que surge entre los oficiales del rey (en concreto Alonso Sánchez) y el concejo de Barcelona en relación con la comercialización de este preciado alimento (Vicens Vives: 273 y ss.) La vinculación de los oficiales regios respecto al comercio del trigo se observa también en la trayectoria de los Santángel, los cuales durante el reinado de Juan II habían combinado este género con otros como las telas, cueros y la sal (un estudio detallado sobre las actividades económicas de los Santángel en Ballesteros Gaibrois y Ferrando Pérez, 71 y ss. y 118)

⁷² ACA.RC.Vol.3607.fol.181r; Ibid.Vol.3577.fol.58r

resulta la doble vertiente comercial e institucional que podemos observar en este territorio. Así, no puede dejar de destacarse cómo conforme fue avanzando el reinado los Sánchez y sus familiares fueron adquiriendo puestos de responsabilidad (económica) dentro del organigrama siciliano,⁷³ dato que debe remarcarse teniendo en cuenta que aquella fue siempre una isla gobernada por agentes de extrema confianza del rey.⁷⁴

Como contrapeso a todas estas ventajas los Sánchez reportarían a la Monarquía la fundamental colaboración con los distintos virreyes. Si bien los asuntos de política interior podían requerir de la buena disposición entre unas autoridades y otras, nos referimos sobre todo a la ayuda financiera que desde la península otorgaban a los virreyes en cuestión militar.⁷⁵ Bastión de las posiciones fernandinas en la Península Itálica y el Mediterráneo, son cuantiosos los préstamos, giros y adelantos que se hacen por parte de esta familia para cuestiones bélicas casi siempre a cargo, posteriormente de la hacienda castellana. Vemos así cómo es capaz de gestionar nueve millones de maravedíes destinados a la armada siciliana, de adelantar dos millones para una nao o de prestar cuatro millones a los reyes para cuestiones semejantes (De Andrés: 464, 479). La necesidad tanto la liquidez como los recursos del crédito para poder realizar con éxitos estas millonarias operaciones permite percibir la delgada línea entre su función como tesoreros y hombres de negocio.⁷⁶ De la misma manera, no resulta sorprendente que, cuando el solar de actuación pase a ser el propio *Regno* la presencia de algún miembro de esta familia resulte necesaria o al menos facilite la siempre difícil paga de soldadas. Así, es de destacar la presencia de Francisco Sánchez, hermano del tesorero, Despensero Mayor del soberano y quien las crónicas de Zurita mencionan en diferentes ocasiones remarcando su doble presencia como financiero y como uno de los múltiples capitanes de la hueste castellano aragonesa.⁷⁷

Pero los cortesanos judeoconvertos aportaron valiosos servicios a Fernando II también más allá de la guerra.⁷⁸ Incluso en la diplomacia tuvieron un papel relevante, ya sea por su contribución en la asistencia financiera de las embajadas o incluso, en determinados casos, como propios mediadores.⁷⁹ Tal es el caso de la paz entre los Reyes Católicos y la duquesa Blanca de Saboya, en la que el Tesorero General tuvo una destacada participación no (ACA.RC.Vol.3610.fol.248v). También, si retomamos el caso partenopeo, uno de los principales embajadores en el mediodía italiano fue Ram Escrivá, Maestre Racional de la ciudad de Valencia y perteneciente a un importante linaje judeoconverso.⁸⁰ Incluso las

⁷³ Es el caso, por ejemplo, de la propia regencia de la Tesorería Real de Sicilia, asumida por lo menos desde 1491 por Juan de Luis Sánchez, primo y lugarteniente del Tesorero General (ACA.RC.Vol.3610.fol.91v).

⁷⁴ Las veleidades secesionistas de los sicilianos, que atemorizaron a Juan II durante su reinado, amén de la importancia geoestratégica de la isla, pueden ser algunas las causas por las que personajes como los De Espés fuesen los encargados del virreinato, y que nuestros tesoreros desempeñasen los mencionados puestos en la gestión isleña.

⁷⁵ Sobre la gestión interna de la isla destacan testimonios como el del tesorero general, quien no duda en informar al soberano sobre algunos sucesos de la isla, siendo probablemente uno de tantos canales de información entre el reino siciliano y la Península Ibérica (ACA.RC.Vol.3609.fol. 3r).

⁷⁶ La tesorería castellana resulta especialmente rica para conocer este tipo de noticias (De Andrés Díaz: 660 y 686, 901, 940).

⁷⁷ Zurita (IV, 84; V, 18, 33, 39, 110, 159)

⁷⁸ Para Santángel se ha destacado el empréstito de casi nueve millones de maravedíes que el Escribano de Ración otorgó a los reyes con motivo del sitio de Baza (y a la vez ejerce como garante, junto con el siempre empeñado collar de balajes de la reina, por medio de sus censales de un préstamo de la ciudad de Valencia al rey (Ballesteros Gaibrois y Ferrando Pérez: 141 y ss.)

⁷⁹ Los préstamos y giros hacia embajadores no son infrecuentes, pudiendo destacar varias (De Andrés Díaz: 164, 237, 345, 346, 451, 470, 477, 546).

⁸⁰ No sería el único caso, destacando también al embajador en Inglaterra, Rodrigo González de la Puebla, de cuyos orígenes sospechosos se han hecho eco varios autores (Luis Suarez 1989: 224; Kamen). Incluso Juan de Albión, importante embajador fernandino en Francia se cuenta entre los conversos más favorecidos del reinado.

legaciones en Roma, plaza del mundo, recibieron la ayuda financiera que su centralidad en la representación de los Reyes Católicos requería.⁸¹

Semejante colaboración, sin parangón en otros escenarios, no resulta sorprendente si tenemos en cuenta la conjunción de intereses italianos, tanto por parte del monarca como de los mercaderes ibéricos.⁸² A los ya tradicionales lazos catalano-aragoneses en el Mediterráneo, incluso el rey tuvo a bien incentivar estas relaciones aprovechando el novedoso e inestable escenario que supuso la instauración de la línea alfonsina en el reino partenopeo.⁸³ Es el caso, por ejemplo, del monopolio del comercio de la sal. Confiado en sucesivas ocasiones a la familia Santángel, quedaría incluso ratificado por diferentes pactos entre las dos ramas de los trastámaras aragoneses.⁸⁴ Otro mecanismo igualmente beneficioso para sus colaboradores financieros fue el de la expedición de cartas de seguro y marcas, así como la intervención de la realeza en los problemas de sus financieros como consecuencia del inestable tablero italiano. Uno de los mejor documentados son las intervenciones procuradas por la cabalgada francesa en la península, y en concreto sus repercusiones en la Toscana en donde los intereses del tesorero tuvieron que ser socorridos por el monarca ante las autoridades pisanas en un primer momento y posteriormente ante la Señoría de Florencia.⁸⁵

Sin duda no sería el único ambiente en el que la expansión comercial se uniría a los deseos expansivos del Rey Católico. La colaboración de Santángel en el descubrimiento americano abre nuevos mundos, al igual que nuevas perspectivas de análisis, situaciones y personajes. Todos ellos deberán esperar al siempre atento ojo del historiador para desvelar el renovado interés y motivaciones que surgirán al calor del cambio dinástico y los nuevos desafíos de la Edad Moderna.

3. Conclusión

A lo largo de estas páginas hemos procurado mostrar cómo las actividades de los judeoconversos quedaron perfectamente encajadas en el devenir del reinado fernandino. Aportando sus recursos y experiencia en la estabilización y desarrollo del régimen de los Reyes Católicos, los soberanos sabrían recompensarles en una dinámica de simbiosis y buena colaboración no exenta de problemas.

Desde la administración aragonesa las familias de neófitos aragoneses, y en especial aquellas que gozaron de mayor confianza regia, supieron no sólo gestionar un séquito regio cada vez más amplio sino también ofrecer las herramientas necesarias para una cordial cooperación con la Hacienda castellana. Igualmente, como hombres de negocio, consiguieron defender sus intereses y ampliar sus mercados, en ocasiones por medio del monopolio regio, en otras, gracias a su especial protección, pero siempre bajo la colaboración de la autoridad regia. Tanto la situación interna en los reinos de Aragón y Castilla como las posibilidades de

⁸¹ Tanto por parte de los Sánchez como de los Santángel, los encargos se hacían por vías también muy variadas. Entre los ejemplos pueden ponderarse el préstamo o adelanto de dinero (De Andrés Díaz: 181, 721), hasta el pago por medio de letras de cambio “cédulas de cambio” (De Andrés Díaz: 80). Todos ellos resultan testimonios muy interesantes para conocer los entresijos de esta labor y, una vez más, la difícil diferenciación entre el ámbito público y privado en la actuación de estos oficiales.

⁸² Ejemplo patente son los Santángel, con una tupida red de relaciones con comerciantes tan importantes como los Spannochí, Pinello, Gentil, Espínola, Calvo, y un largo etcétera.

⁸³ Destaca por ejemplo la intercesión del Rey Católico ante los reyes de Nápoles por una deuda contraída con Martín y Pedro de la Caballería tiempo atrás (De la Torre 1950. II, 220)

⁸⁴ (De la Torre 1950. II, 73). Ya Luis de Santángel, padre del Escribano de Ración, había comenzado importantes negocios en Florencia, defendidos por la corona durante el reinado de Juan II (Nicolau Bauzá: 40 y ss.)

⁸⁵ Los documentos respecto a estos negocios son varios, en función de los requerimientos y las sucesivas instancias por parte de Fernando o las autoridades de la Monarquía Hispánica. Alguno de estas actuaciones pueden verse en ACA.RC.Vol.3697.fol.112r; 3574; Vol.fol.58r; Vol.3553, fol. 190r

expansión en una Europa cada vez más conectada, supusieron algunos de los hitos más destacados. Sin embargo la promoción social, el cuidado frente a acusaciones y corsarios, así como la manifestación de su poder casi como ministros y grandes agentes de la Monarquía completarían un círculo virtuoso que pierde parte de su vitalidad con la nueva dinastía, unos nuevos hombres de negocio y nuevas realidades sociopolíticas que afrontar.

Obras citadas

- Alcalá, Ángel. *Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas*. Madrid: Editorial Trotta, 2011.
- Azcona, Tarsicio de. *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y reinado*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- Ballesteros Gairois, Manuel y Ferrando Pérez, Roberto. *Luis de Santángel y su entorno*. Valladolid: Agencia Española de Cooperación Internacional y Casa Museo de Colon, 1996.
- Beauchamp, Alexandra ed. *Les entourages princiers à la fin du Moye Âge*. Madrid: Casa de Velázquez, 2013.
- Beauchamp, Alexandra y Sáiz Serrano, Jorge. “En *ració de cort* : la corte del rey de Aragón desde las fuentes y actividad del escribà de ració (siglos XII-XV)”. *Melanges de la Casa de Velázquez* 45-2 (2015): 51-58.
- Belenguer Cebriá, Ernest. *Fernando el Católico y la Ciudad de Valencia*. Valencia: Univeristat de València, 2012.
- Benítez Sánchez-Blanco, Rafael. “La familia Santàngel según el proceso inquisitorial de Brianda de Santàngel”. En VVAA. *Lluís de Santàngel i el seu temps*. Valencia: Ajuntament de València, 1992.
- Cañas Gálvez, Francisco de Paula. “La evolución política en Castilla durante el siglo XV: de Juan II a los Reyes Católicos. Perspectiva bibliográfica de la nueva historia política y sus aplicaciones metodológicas”. *eHumanista* 10 (2008): 31-50.
- Carvajal de la Vega, David. “Crédito privado en Castilla (1480-1521)”. Tesis doctoral inédita defendida en la Universidad de Valladolid, 2014.
- Clavero, Bartolomé. “Institución política y derecho. Acerca del concepto historiográfico de “Estado Moderno”. *Revista de Estudios Políticos* 19 (1981): 43-57.
- . *Antidora: antropología católica de la economía moderna*. Milán: Giuffrè, 1991.
- Combescure Thiry, Monique. *El libro verde de Aragón*. Zaragoza: Libros Certeza, 2013.
- Costa Gomes, Rita. *The Making of a Court Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Coquery Natacha; Menant, François y Weber, Florence. *Écrire, compter, mesurer: vers une histoire des rationalités pratiques*. Paris: Éd. de la rue d'Ulm, 2006.
- De Andrés Díaz, Rosana. *El último decenio del reinado de Isabel I a través de la tesorería de Alonso de Morales (1495-1504)*. Valladolid: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 2004.
- De Dios, Salustiano. “El Estado Moderno ¿Un Cadáver historiográfico?”. En Rucquoi, Adeline coord. *Realidad e imágenes del poder. España a fines de la Edad Media*. Valladolid: Ámbito Ediciones, 1988. p. 389-408.
- De la Torre y del Cerro, Antonio. Documentos sobre relaciones internacionales de los Reyes Católicos. Barcelona: Patronato Marcelino Menéndez Pelayo, 1949-1966.
- . *Cuentas de Gonzalo de Baeza tesorero de Isabel la Católica*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1955-1956.
- Dedieu, Jean Pierre. “Procesos y redes. La Historia de las instituciones administrativas de la época moderna hoy”. En Castellano, Juan Luis; Dedieu, Jean Pierre y López Cordón, María Victoria coords. *La mitra la pluma y la espada. Estudios de Historia institucional en la Edad Moderna*. Madrid: Marcial Pons, 2000: 13-30.
- Escudero, José Antonio. *Los secretarios de Estado y de Despacho*. Madrid, Instituto de Estudios Administrativos, 1976.

- Gamero Igea, Germán. "El modelo administrativo de la Corte de Fernando el Católico. Cambios y permanencias en la gestión cortesana de la Corona de Aragón". *E-spania* 20 (2015).
- . "Los lazos familiares en la articulación cortesana de Fernando el Católico". En García Hernández, Máximo ed. *III Encuentro de jóvenes investigadores de la FEHM*. Madrid: Fundación Española de Historia Moderna, 2016.
- García Mansilla, Juan Vicente. *Vivir a crédito en la Valencia medieval: de los orígenes del sistema censal al endeudamiento del municipio*. Valencia: Unviersitat de València, 2002.
- Genet, Jean-Philippe. "L'État Moderne: un modèle opératoire?". En Genet, Jean-Philippe dir. *L'État Moderne: Genèse, bilans et perspectives*. Paris: Ed. du CNRS, 1990: 261-281.
- Imízcoz, Beúnza, José María. "Redes, grupos, clases. Una perspectiva desde el análisis relacional". En Molina Puche, Sebastián y Irigoyen López, Antonio coords. *Territorios Distantes, comportamientos similares. Familias, redes y reproducción social en la Monarquía Hispánica (siglos XIV-XIX)*. Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 2009: 45-88.
- Kamen, Henry. *Fernando el Católico*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2015.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. "Actividades de Luis de Santángel en la corte de Castilla". *Historia, Instituciones, Documentos* 19 (1992): 231-252.
- . "La casa real de Castilla en la Baja Edad Media". *Historia, Instituciones, Documentos* 25 (1998): 327-350.
- Martínez Millán, José. *La Corte de Carlos V*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.
- . *La monarquía de Felipe II: la casa del rey*. Madrid: Fundación Mapfre-Tavera, 2005.
- . *La monarquía de Felipe III: la casa del rey*. Madrid: Fundación Mapfre-Instituto de Cultura, 2008a.
- . *Las relaciones discretas entre las monarquías hispana y portuguesa: las casas de las reinas (siglos XV-XIX)*. Madrid: Ediciones Polifemo 2008b.
- Maravall, José Antonio. *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- Morales Roca, Francisco José. *Ciudadanos y burgueses honrados habilitados como síndicos del brazo real en las cortes del principado de Cataluña. Dinastías de Trastámara y de Austria. Siglos XV y XVI (1410-1599)*. Madrid: Hidalguía, 1995.
- Narbona Cárceles, María. *La Corte de Carlos III el Noble, rey de Navarra: espacio doméstico y escenario de poder, 1376-1415*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2006.
- Nicolau Bauzá, Josep. "Los Santàngel de Valencia". En VVAA., *Lluís de Santàngel i el seu temps*. Valencia: Ajuntament de València, 1992.
- Nieto Soria, José Manuel. *Iglesia y génesis del estado moderno en Castilla (1369-1480)*. Madrid: Editorial Complutense, 1993.
- . "El poderío real absoluto de Olmedo (1445) a Ocaña (1469): La monarquía como conflicto". *En la España Medieval* 21 (1998): 159-228.
- Solana Villamor, María Concepción. *Cargos de la Casa y Corte de los Reyes Católicos. Los modestos colaboradores de los Reyes Católicos*. Valladolid: Cátedra de Paleografía de la Universidad de Valladolid, 1962.
- Sarasa Sánchez, Esteban. *Monarquía, crónicas, archivos y cancillerías en los reinos hispano-cristianos: siglos XIII-XV*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2014.
- Savall y Dronda, Pascual y Penem y Debes, Santiago. *Fueros, Observancias y actos de corte del reino de Aragón*. Zaragoza: Francisco Castro y Bosque, 1866.

- Sesma Muñoz, José Ángel. *La Diputación del reino de Aragón en la época de Fernando II*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1977.
- Suárez Fernández, Luis. *El tiempo de la Guerra de Granada*. Madrid: Rialp, 1989.
- . *Los Reyes Católicos*. Barcelona: Ariel, 2004.
- . *Política internacional de Isabel la Católica: estudios y documentos (1500-1504)*. Valladolid: Instituto Universitario de Historia Simancas, 2002.
- Paravicini, Werner. "The Court of the Dukes of Burgundy. A model for Europe?". En Ronald, Asch G. y Birke Adolf M. eds. *Princes, Patronage, and the Nobility. The Court at the Beginning of the Modern Age c. 1450-1650*. Oxford: Oxford University Press, 1990: 87-90.
- Rábade Obrado, María del Pilar. *Una élite de poder en la corte de los Reyes Católicos: los judeoconversos*. Madrid: Sigilo, 1993.
- Romano Ventura, David. "Cortesianos judíos en la Corona de Aragón". *Destierros aragoneses* 1 (1988): 25-37.
- Salvador Esteban, Emilia. "Un aragonés en la Valencia de Fernando el Católico: Alonso Sánchez, lugarteniente de tesorero general". *Aragón en la Edad Media* 20 (2008): 709-721.
- Sarasa Sánchez, Esteban ed. *Monarquía, crónicas, archivos y cancellerías en los reinos hispano-cristianos: siglos XIII-XV*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2014.
- Sesma Muñoz, José Ángel. *La Diputación del Reino de Aragón en la época de Fernando II (1479-1516)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1977.
- Vale, Malcom. *The princely Court: Medieval Courts and Culture in North-West Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Vicens Vives, Jaime. *Ferran II y la ciutat de Barcelona*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1937.
- Viroli, Maurizio. *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*. Madrid: Akal, 2009.
- Zurita, Jerónimo. *De las Empresas y Ligas de Italia*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2005. <http://ifc.dpz.es/publicaciones/ver/id/2423>.

**Ignacio de las Casas, Juan de Almarza y Manuel Sanz.
La controversia antimusulmana a la "manera" jesuita***

Youssef El Alaoui
(Université de Rouen-ERAC)

Las obras de polémica o de controversia antimusulmana, que conocieron un importante desarrollo en la España de los siglos XVI y XVII, son un objeto de estudio que atrae cada vez más a los investigadores (Ferós 74-75).

En Madrid tuvo lugar un coloquio internacional organizado por Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers titulado *Polemical encounters. Polemics between Christians, Jews and Muslims in Iberia and beyond* (Madrid, 29-30 de septiembre y 1 de octubre de 2014) cuyo programa, que aborda esta problemática desde la Edad Media hasta el siglo XVIII, es un buen ejemplo de ello.⁸⁶

Si bien es cierto que para la Edad Media existe una importante bibliografía sobre este tema,⁸⁷ para el período que nos interesa las monografías son menos abundantes. Una de las referencias para el Siglo de Oro español es Miguel Ángel de Bunes con *La imagen de los musulmanes y del Norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad y sus numerosos trabajos sobre la cuestión*.⁸⁸

Aquí, aludiremos a las obras de controversia, haciendo una distinción entre las que fueron redactadas y/o publicadas en el siglo XVI en el contexto de la evangelización de los moriscos, esencialmente bajo forma de catecismos mayores redactados para los curas o religiosos como complemento de la catequesis (hay que subrayar que las autoridades desaprobaban la utilización de este tipo de obras por considerar que podían aportar argumentos a los moriscos para resistir a su evangelización), y las que fueron redactadas y/o publicadas a principios del siglo XVII por autores, en su gran mayoría dominicos, apologistas de la expulsión que, como lo subraya acertadamente Grace Magnier, tomaron buena parte de sus argumentos y sobre todo su estilo combativo y agresivo de las obras de polémica antimusulmana para justificar la expulsión de los moriscos (Magnier 28-31; 119 *sq.*).⁸⁹

Desde los trabajos pioneros de Louis Cardillac (1977), podemos seguir también la producción de una polémica anticristiana, equivalente musulmán de las obras de polémica antimusulmana, redactadas en el exilio por autores moriscos después de la expulsión; estos trabajos han conocido desde entonces un importante desarrollo con investigadores como Luis

* Este trabajo presentado en Valladolid en noviembre de 2015 es una versión en español de una parte de un trabajo más amplio, en francés, que se publicará a fines de 2016 en las Presses Universitaires de Rouen et du Havre.

⁸⁶ Según los organizadores, “this conference on polemics is concerned with different styles of argumentation and controversy in the field of religion taking place in the Iberian Peninsula within its Mediterranean (North African, but also Ottoman) and Northern European contexts, in both the late Middle Ages and the Early Modern period. By using the term “polemics” we would like to shift attention from the specificity of historical genres of religious dispute (such as Disputatio, Apologia, Confutatio) to the larger frame of interreligious apologetics. In this larger frame dialectical exchange with the other also involved recognition, and sometimes even an ethnographic consideration of otherness. The conference may stress the imaginary discursive nature of texts as windows onto shared notions of history and in so doing, pay more attention to the particulars of each group’s idea of sacred history” (<http://www.proyectos.cchs.csic.es/corpi/sites/default/files/attachments/activities/docs/Polemical%20Encounters.pdf>).

⁸⁷ Ver Vauchez 187-208; Mendizábal 353-368; Hernando 763-791; Puig 238-258; Valkenberg 376-383; Berriot 11-25.

⁸⁸ Bunes Ibarra (1989, 202); *ibid.* (1989, 41-58); *ibid.* (1994, 399-418). Podemos citar también la tesis reciente de Ducharme.

⁸⁹ Ver también Poutrin 111-119.

F. Bernabé Pons y Gerard Wiegers por ejemplo.⁹⁰

En el marco de la intervención de la Compañía de Jesús en la historia de los moriscos, quisiéramos proponer aquí algunas pistas para estudiar la manera, el modo en que esta orden se acercó a este género literario con el objeto de conocer su postura en cuanto a la controversia antimusulmana y seguirle el rastro en España a las obras de controversia jesuitas en el siglo XVI y principios del XVII, que podrían haber influenciado, como lo pensamos, la producción posterior de la orden a partir de la segunda mitad del siglo XVII y XVIII con los moriscos –antes y después de la expulsión– y con los musulmanes.

Si es cierto que se suele considerar que la Compañía de Jesús, al contrario de los dominicos,⁹¹ no se había ilustrado en este género en España en el siglo XVI y principios del XVII, el jesuita de origen morisco Ignacio de las Casas afirma, en un memorial dirigido al papa Clemente V en 1605 (El Alaoui 169-176), haber preparado una confutación del islam como complemento de la evangelización y, a la par que abogaba por la utilidad de este género, propone un modelo teórico de lo que según él, debía ser una buena obra de controversia antimusulmana.

En la línea del fundador de su orden, Ignacio de Loyola, preconizaba, a principios del XVII, y aquí reside su originalidad dado el contexto, un mejor conocimiento del islam y de la lengua árabe, no por respeto del Otro, el infiel, o por reconocimiento de la religión musulmana, cosa que parecía impensable en aquella época, sino con el fin de combatirlo mejor; no olvidemos que nuestro autor, muy crítico con la política de evangelización y de asimilación de la corona, consideraba, como todos los protagonistas de esta política, en un contexto de exclusivismo religioso, que el islam era una “maldita secta” que, además, “no es ley de Dios ni su autor propheta”⁹² (El Alaoui 549).

El estudio de las obras de apologética (defensa de la fe), de controversia, de polémica antimusulmana o de refutación o confutación del Corán y del islam permite seguir la evolución de este género y sobre todo la de la visión de los musulmanes y sus descendientes, los moriscos (cristianos nuevos considerados según el período y según los autores como infieles, apóstatas, herejes, enemigos domésticos...), desde la Edad Media hasta el siglo XVIII.

Instrumento de combate ideológico (ver por ejemplo Jaime Bleda, *Defensio fidei in causa neophytorum sive Morischorum Regni Valentiae, totiusque Hispaniae* (1610) y *Corónica de los moros de España* (1618), cuyo libro I “Historia del falso propheta Mahoma, y de los reyes, o halifas, que le sucedieron hasta el año del Señor sietecientos y treze, en que comenzó la destrucción de España”, es una verdadera obra de polémica antimusulmana a la manera medieval, redactada en un espíritu de cruzada, de combate contra un enemigo que había que derribar) pero también complemento indispensable de la evangelización, no teníamos constancia, como ya lo hemos subrayado, de que la controversia antimusulmana fuese practicada por la Compañía en España en el siglo XVI y principios del XVII antes de que se produjera un cambio de orientación.⁹³

Es interesante constatar que en el momento en que el papa Gregorio XV (1621-1623) fundaba la *Congregación de Propaganda Fide*, el 6 de enero de 1622, mostrando así la voluntad de Roma de retomar las riendas de la propagación de la fe tras haber cedido numerosas prerrogativas al *Padroado* portugués y al Patronato castellano a partir del siglo XV en el Nuevo Mundo, los jesuitas y el general de la Compañía, Muzio Vitelleschi (1621-

⁹⁰ Wiegers 391-413; Bernabé Pons (2010, 27-44; 230-233); Cardaillac.

⁹¹ Ver este artículo muy interesante para una historia de la intervención de los dominicos en la evangelización de los moriscos: Callado Estela 109-134; Vincent (2001, 9-19).

⁹² Ver también Ruiz Astiz 481-528.

⁹³ Existe también una edición del libro VIII, “De la justa y general expulsión de los moriscos de España”, de la *Corónica de los moros de España*. Ver Escartí.

1645), aquel año, aceptaban retomar la enseñanza de la controversia en el Colegio Romano.⁹⁴ Este cambio de rumbo, que anunciaba su desarrollo en el siglo XVIII bajo el patronato de Roma,⁹⁵ retomaba postulados defendidos, en la España de los años 1605-1608, por nuestro jesuita morisco Ignacio de las Casas, a saber, un mejor conocimiento teórico de la cultura y religión musulmanas a través de la exégesis del Corán,⁹⁶ un buen conocimiento de la lengua árabe, la fundación de centros de enseñanza, como ya lo preconizara el fundador de la orden y sobre todo, un enfoque menos frontal, menos agresivo de la cuestión.

Ignacio de las Casas, los jesuitas y la polémica antimusulmana

En sus escritos, las Casas insiste muy a menudo en la necesidad de fundar seminarios para la formación de un clero indígena y la enseñanza de la lengua árabe. Este último punto se topó con mucha resistencia de parte de las autoridades españolas e incluso de su superior, Cristóbal de los Cobos, Provincial de Castilla, a quien dirigió uno de sus memoriales más interesantes. (El Alaoui 566-601) No obstante, pudo contar con el apoyo del general de la orden, Aquaviva (1581-1615), quien parecía interesarse por sus trabajos y lo alentaba a proseguir con sus esfuerzos. Y es que Ignacio de las Casas estaba en la misma línea que la Santa Sede para la que, sobre todo desde Gregorio XIII (1572-1585), el conocimiento del árabe se había vuelto muy importante en el marco de sus proyectos misioneros en lo que hoy llamamos Oriente Próximo u Oriente Medio, con los cristianos de Oriente.

En julio de 1606 Paulo V (1605-1621) publica un breve en el que, según Giovanni Pizzorusso, se inspiraba de experiencias medievales, en particular del Concilio de Vienne de 1311, para pedirles a las órdenes religiosas que fundaran seminarios de lengua.⁹⁷ Era uno de los argumentos defendidos por las Casas en su *Información acerca de los moriscos* dirigida en 1605 al papa Clemente VIII (1592-1605), pero recibida por su sucesor, Paulo V, tras la muerte de aquel en marzo de 1605 (El Alaoui 428-430). Las Casas afirmaba en el memorial dirigido al provincial de Castilla, Cristóbal de los Cobos, que su *Información* había influenciado las decisiones tomadas por Paulo V, quien acabó comprando “la imprenta del duque de Florencia que desta lengua [árabe] tenía y haze imprimir varios libros para esto con notables gastos y está ya despachada una bulla en que manda que la depriendan muchos religiosos y otros, aunque no a salido” (El Alaoui 566-567). Mientras tanto, las autoridades españolas seguían prohibiendo el uso del árabe en la evangelización de los moriscos (Boronat y Barrachina 132).

Para romper el apego de los moriscos a la religión musulmana, uno de los remedios propuestos por nuestro jesuita era la redacción de una refutación o confutación del Corán. Para ello, había que ahondar en el estudio del libro sagrado de los musulmanes y conocer sus ritos, ceremonias y costumbres:

Hazer una exacta confutación del diabólico Alcorán y de toda la secta de los moros, la qual ande solamente en manos de los doctos predicadores que les an de predicar, instruir y catechizar porque la primera y principal razón del no convertirse esta gente es el persuadirse que la secta de Mahoma y su Alcorán es ley dada por Dios y que en

⁹⁴ Pizzorusso (2009, 260-264; 2011, 25-40).

⁹⁵ Pizzorusso (2009, 260-264): “Non si chiedeva tuttavia ai missionari una confutazione dotta delle dottrine eterodosse (che anzi era meglio evitare), ma un'opposizione pronta ed efficace su concetti elementari, che fosse adatta “objectionibus rudiorum e muliercularum” e che non facesse sembrare il missionario impreparato di fronte al ministro eretico o al dotto musulmano”; Colombo (2009, 327-328).

⁹⁶ Ignacio de Loyola preconizaba un mejor conocimiento de la cultura y religión musulmanas para refutarlas mejor, e incluso encargó una traducción del Corán. Ver *Monumenta Ignaciana*, ep. VI, 195: “ha dado orden [San Ignacio] que se busque un Alcorán para pensar en deshazer sus errores”, citado por Reites (1984, 25).

⁹⁷ Pizzorusso (2009, 256-257).

ella consiste la verdad de todas las [e]scripturas, las cuales dizen aver sido pervertidas por judíos y christianos, tirándolas a sus gustos y esto enseña aquel diabólico libro, poniéndolo en boca de Dios. (El Alaoui 421)

Según las Casas, las refutaciones existentes eran malas y los reafirmaban en sus creencias:

De aquí nacen dos cosas; la primera, que por más que les prediquen no les mueve porque entienden que no saben sus cosas y lo ven por experiencia porque assí todas las confutaciones que oy andan contra ellos, como los más doctos predicadores y perladados, les atribuyen cosas que no tienen ni dizen los moros y les niegan las que claramente confiessan y si no fuera ésta sola información, pusiera muchos exemplos desto y me an dicho a mí muchas vezes que cómo se atreben a hablar y contradizeir la secta de los moros y su Alcorán los que no entienden ni saben palabra desto y añaden que por aquí sacan ellos que no les contradizen sino por solo odio y mala voluntad que tienen a los árabes y a su secta y no por ser mala y tienen un proverbio en su lengua que dize: *Turpissimum est reprehender quod ignoras*. (El Alaoui 422)

Como es sabido, a lo largo de los siglos XVI y XVII hubo en España un aumento de la producción y/o publicación de obras cuyo objetivo era atacar al islam y todo lo referente a las prácticas religiosas y a la cultura musulmana. Estas obras, dirigidas a los sacerdotes y religiosos que debían leerlas a sus feligreses, tenían por objetivo convencer a los musulmanes –en nuestro caso, los descendientes de musulmanes que, a pesar de su conversión al cristianismo seguían practicando el islam– para que abandonaran sus creencias y profesaran sinceramente el catolicismo. (Bunes 45) A título de ejemplo y de modo no exhaustivo, podemos citar para el siglo XVI a autores como Juan Andrés, Martín de Figuerola, Bernardo Pérez de Chinchón, Lope de Obregón, Pedro Guerra de Lorca, y el catecismo de Ribera-Ayala.⁹⁸

En el memorial dirigido al papa Clemente VIII, Ignacio de las Casas afirmaba, como ya lo hemos apuntado, haber preparado una confutación del Corán en estos términos:

No a sido poco que aya llegado a entender lo que leo más que medianamente y de suerte que sé si es horror o no lo que leo y puedo predicar como lo e hecho en ella varias vezes en el reyno de Valencia y sé la gramática de modo que la puedo enseñar en breve; e leydo su Alcorán y otros libros y e juntado muchas cosas de sus fuentes en esta lengua para una confutación exactíssima en castellano de suerte que, viendo sus errores, no los puedan negar y no puedan deprender cosas de sus preceptos y secta sino antes afrentarse, leyendo lo que tiene y admite con verdad que son trabajos graves y que pedían persona más desocupada que yo e estado como todos los de la Compañía saben. (El Alaoui 114)

En 1605, le escribía también al Inquisidor General, Juan Bautista Acevedo, que

también me parece forçoso, por lo que e dicho, hazer una exacta confutación desta maldita secta que quantas andan en varias lenguas son de gente que, sin saber esta lengua ni sacar los errores de sus fuentes, siguiéndose por nuestros autores las hizieron y assí algunas an sido sanctíssimamente prohibidas por Vuestra Alteza assí porque por ellas podían éstos enterarse en su secta y preceptos como porque, moviendo dificultades, no las declaravan como convenía y por otras cosas tales con la falta de la

⁹⁸ Ver García Cárcel 159-168; Framiñán 25-37; Pons Fuster 189-220.

verdad en cosas. (El Alaoui 548-549)

Según Miguel Ángel de Bunes, las refutaciones del islam publicadas en el siglo XVI “se estaban basando sobre las creencias y tradiciones populares de los musulmanes que conocen, y no sobre la exégesis del Islam” (Bunes 202). Es la situación que analiza acertadamente Ignacio de las Casas cuando dice que:

A nacido esto del aver parecido siempre a todos los doctos de la santa Iglesia que por ser esta secta tan material, carnal y bestial, que no avía que hazer caso del modo y término de su doctrina ni cómo la enseña y prueba sino de refutar sus bestialidades con las [e]scripturas sagradas y assí an sacado los principales errores o necedades y contra éssos disputan en las confutaciones o sermones a nuestro modo, sin saber cómo ni a qué fin las puso el Alcorán ni cómo las explican o exponen sus expositores, que son muchos y diabólicos. [...] las confutaciones que andan en romance, en las quales topan tantas cosas que ni tienen ni dicen los moros ni sus libros y más quando les niegan que no tratan de las virtudes o que dan mucha libertad para los vicios y que su engañador no hizo milagros porque sus libros le atribuyen millares dellos, no los creen en nada, diciendo que como se engañan en aquellas cosas y contradizen con porfía lo que ni saben ni entienden, assí no dicen verdad en nada y este daño es gravíssimo para su conversión y por esto digo que importa sumamente hazer una exacta confutación por la qual los que les an de predicar o catechizar entiendan todo lo desta secta y lo que ellos piensan della y la sepan confutar y desengañallos poco a poco viendo ellos que lo saben y entienden muy bien todo y responden bien a sus dudas, que proponen muchas. (El Alaoui 422-423)

El Corán y algunos textos religiosos se conocían esencialmente a través de traducciones latinas y castellanas;⁹⁹ es lo que deploraba Ignacio de las Casas:

Viendo yo, años a, la necesidad que desta confutación ay y entendiendo que no la puede hazer sino quien, sabiendo medianamente esta lengua arábica supiese también las letras sagradas y, sabiendo que no a avido años a hombre con estas prendas ni en Roma ni en España, aunque en mí no estén tan cumplidas, me parecía que era obligado a servir a la Iglesia en esto. (El Alaoui 549)

De ahí, según él, la imperiosa necesidad de conocer la lengua árabe (Vincent 742-744). Una buena obra de refutación debía cumplir los siguientes requisitos: trabajar directamente a partir de fuentes musulmanas, apoyarse en sus propias autoridades, analizar sus textos sagrados con el fin de probar sus errores y la falsedad de la secta de Mahoma así como la superioridad del catolicismo:

La que yo deseo que se haga a de tener lo que diré. Sacados de tal suerte los errores de sus fuentes, que sin enseñar preceptos o cosas tales vean ellos la abominación de su secta y maldades de su autor y le aborrecan y que esto sea de modo que no puedan dezir que se finge o miente porque a de llevar tales testimonios de sus principales y más graves autores que no puedan negallos y se confundan viéndolos; mas, que antes de llegar a mostrarles o provarles nuestras verdades, estén enterados que aquella maldita secta que siguen no es ley de Dios ni su autor propheta con otras tales verdades. (El Alaoui 549)

⁹⁹ El Alaoui 213. Ver el n° especial de la revista *Al-Qantara* 35-2 (2014) dedicado a las traducciones del Corán y en particular Tommasino 397-408 y Roth 555-578.

Esta postura defendida por las Casas era la que preconizaba, en otro contexto, el de las Indias, el teólogo y misionólogo jesuita José de Acosta en su obra, publicada entre 1587 y 1589, *De procuranda indorum salute*. El método que exponía en el libro V para erradicar la idolatría y luchar contra las supersticiones y los hechiceros o chamanes era progresivo e insistía en el conocimiento previo de los fundamentos de estas creencias, su refutación y la utilización de la persuasión antes de la extirpación física y la sustitución de los ritos indígenas por ritos cristianos (El Alaoui 274-279).

Francisco de Borja de Medina recuerda que el general de Compañía, Laínez (1558-1565), no aprobaba el uso de la controversia; según éste, “no conviene dezirles [a los moriscos] mucho mal de Mahoma porque antes se podrían exasperar, sino con razones procurar de hazerlos capaces, y con toda demostración de charidad” (Medina 59).

Emanuele Colombo subraya a su vez que desde el generalato de Laínez (1558-1565) hasta el de Aquaviva (1581-1615) se recomendaba a los jesuitas no hacer proselitismo y evitar toda confrontación polémica con los musulmanes porque era algo considerado como inútil y contraproducente (Colombo 326-327). No obstante, ya a fines del siglo XVI y principios del XVII,¹⁰⁰ algunos cambios eran perceptibles como lo hemos visto con Ignacio de las Casas, y la Compañía acabó por integrar la controversia en su estrategia misionera con los musulmanes como instrumento para provocar una ruptura con su pasado como lo ilustra otro ejemplo, el de la que se podría considerar como la primera obra de controversia antimusulmana jesuita en España. Nos referimos a una obra anónima redactada, en la línea de lo que preconizaba Ignacio de las Casas, en 1588 y titulada por su editor, Luis Resines, *Catecismo del Sacromonte*. Es una obra de 149 folios y de 49 capítulos cuyo título completo es ya de por sí programático:

Este es un catecismo útil para todos los fieles cristianos porque contiene una compendiosa y substancial declaración de la doctrina christiana, y especialmente es muy provechoso para los cristianos nuevos de moriscos, y para convertir a moros porque el estilo es por vía de disputa en defensa de nuestra santa fe católica contra la secta de Mahoma. Va escripto en diálogo entre un sacerdote y un christiano nuevo de morisco al qual llama Novicio.

El estilo es bajo forma de diálogo con preguntas y respuestas y sobre todo una abundancia de monólogos expositivos del sacerdote; es un catecismo dialogado con una estructura distinta de la de los catecismos ordinarios. La mayor parte de la obra está dedicada a la refutación del islam (once capítulos más los veintiún capítulos dedicados a los diez mandamientos, en los cuales, utilizando el comparatismo, el autor pretende probar que los musulmanes no respetan ninguno). Justifica en estos términos sus objetivos, que incluyen una declaración de la doctrina cristiana, la defensa de la fe católica y el ataque de Mahoma y su secta:

Si alguna vez me pareció no sacar a plaça las abominables bestialidades de Mahoma porque los moros ignorantes no aprendiessen lo que les a de matar, mas después considerándolo bien, hallé que es mejor publicar a los mesmos ignorantes porque no piensen de Mahoma alguna cosa buena o honesta, sino que viendo su brutalidad se espanten de ver tanta gente engañada de cosa tan falsa y vil. (Resines 216)

Las Casas por una parte y el autor de este *Catecismo del Sacromonte*, anónimo pero

¹⁰⁰ Para la obra del general de la Compañía, Tirso González de Santalla con los musulmanes en la España de finales del siglo XVII, ver Colombo (2007); Vincent (2011, 75-87).

sin duda jesuita por los indicios que destaca Resines, o en todo caso en la línea de lo que hemos ido viendo desde el principio, ilustran muy bien el interés de autores jesuitas por este género desde el siglo XVI. Un análisis profundizado de los argumentos utilizados, de su estilo confirmarían una notable diferencia con las obras medievales o las de principios del siglo XVI como la de Bernardo Pérez de Chinchón, autor del *Antialcorano* (1532), para quien el aspecto catequético parecía secundario insistiendo más en el ataque de los fundamentos de las creencias de los moriscos. Si Pérez de Chinchón se inscribía en una línea dura, el modelo que van a seguir algunos autores jesuitas (habría que ampliar el estudio a muchos más autores y también indagar en la postura oficial de la orden) era el que preconizaba Ignacio de las Casas, es decir, el de Martín Pérez de Ayala († 1566) y Juan de Ribera († 1611) y su *Catecismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros* (Valencia 1599), conocido como el catecismo de Ribera-Ayala, publicado bajo los auspicios del arzobispo de Valencia Ribera, quien redactó la introducción. Esta obra reúne de manera equilibrada los dos aspectos, el catequético y el polémico. Está estructurada en dos libros, el primero es la parte polémica y el segundo es el catecismo; el texto es un copiado y pegado (sobre todo el libro 2) del catecismo del sínodo de Baza y Guadix de 1554 de Pérez de Ayala.¹⁰¹ Hay una continuidad en las preocupaciones y en los medios preconizados entre la obra de 1554 y la de 1599; en contextos diferentes ambas obras se completan y parecen considerar que la catequesis y la polémica son dos caras de la misma moneda, son complementarias y necesarias para la obtención de mejores resultados. Para ilustrar el cambio de orientación de la Compañía de Jesús, o por lo menos de varios de sus autores, en materia de utilización de la refutación como complemento de la evangelización, además de Ignacio de las Casas, quien según pensamos, propone un marco teórico y el jesuita anónimo del *Catecismo del Sacromonte* para el siglo XVI, vamos a ver el ejemplo de dos misioneros jesuitas del siglo XVII.

Juan de Almarza y Manuel Sanz: de la asunción de la controversia para evangelizar

En un contexto diferente y posterior a la expulsión de los moriscos de España, tenemos la obra del jesuita Juan de Almarza (1619-1669), autor de un *Método que se debe guardar en la conversión de los moros esclavos* o *Catecismo de moros*,¹⁰² manuscrito inédito, sin fecha, que se puede consultar en la Biblioteca Virtual de la Real Academia de Historia.¹⁰³

Esta obra es el fruto de su apostolado con los esclavos musulmanes en Murcia en los años 1641-1648; ha debido de ser redactada entonces entre 1641 y 1669, fecha del fallecimiento del autor. A través de 35 capítulos (355 fol.) y un esquema original, Almarza, en la línea que hemos descrito anteriormente, va a ir atacando y desmantelando progresivamente una por una todas las creencias de los esclavos musulmanes, blanco de su apostolado, y corrigiendo sus costumbres, partiendo de postulados exclusivistas que justifica desde el inicio de la obra (Almarza 9r-15v), con un tono didáctico, accesible, pero con un denso aparato crítico y una profusión de citas bíblicas y coránicas para ilustrar sus argumentos.

En el capítulo 24, el autor alude a sus fuentes:

Y porque los vicios de Mahoma se conozerán mejor refiriendo su vida, quiero contarla en breve, sacándola de lo que los mismos moros tienen escrito acerca de Mahoma en su alcorán, y en la Suna, y también en el libro que llaman Acear, donde escriben la sucesión de los Reyes, a los que llaman caliphas, y también añadiré algunos casos sacados de historiadores, y doctores christianos que vivieron en aquellos tiempos o poco después. (Almarza 176v)

¹⁰¹ Ver García Cárcel 159-168.

¹⁰² Medina (2001, 79-80).

¹⁰³ *Catecismo de moros*. <http://bibliotecadigital.rah.es/dgbrah/i18n/consulta/registro.cmd?id=6138>.

No tenemos ninguna indicación sobre sus conocimientos de la lengua árabe, pero todo parece apuntar a que trabajaba con traducciones; el autor parece tener conocimientos sólidos sobre las creencias, usos y costumbres de sus oyentes y maneja con soltura sus fuentes.

La originalidad de la obra, redactada en castellano y en latín, estriba en su estructura. No es un catecismo propiamente dicho, no es tampoco una obra de teología, aunque el autor la estudió durante 4 años en Alcalá y abundan las referencias teológicas y citas bíblicas en latín; se trata más bien de un manual, de un método, organizado por capítulos temáticos cuyos títulos, del capítulo 4 al capítulo 33, incluyen todos el verbo impugnar (*impugnatio*, sinónimo de *confutatio*) marcando así claramente el carácter apologético y polémico de la obra. El autor, que se dirige a esclavos musulmanes y a los musulmanes en general, expone primero una serie de puntos relacionados con las prácticas culturales, culturales y religiosas de la vida cotidiana de los musulmanes, explicándolas y desmontándolas a partir de los textos coránicos y comparándolas con las prácticas y textos cristianos.

La mayoría de las obras de polémica antimusulmana empiezan atacando a Mahoma, el hombre, para luego atacar su doctrina, el Islam; aquí, el autor sigue las recomendaciones de las Casas y empieza por las prácticas y creencias musulmanas para luego ocuparse del caso Mahoma porque no hay que olvidar que el postulado de partida es claro: el islam es una invención de este falso profeta.

Desde el preámbulo – “Preámbulo a la conversión de los moros” (1-23v) – nos encontramos con los mismos postulados de partida de Ignacio de las Casas, a saber, la necesidad de conocer los fundamentos de la religión musulmana para refutarla mejor, confrontándola con sus propios errores y mentiras:

Si la ley de Mahoma es luz, ¿por qué está escondida? [...] Si es buena, gozémosla todos. Si es ley fundada en razón, veamos su razón, que de esta manera la estimaremos más. [...]. Cotejad vuestra ley con la nuestra, cotejadlas todas entre sí, y elegid la que pareciere que es de Dios. (Almarza 7v)

El predicador anuncia su objetivo: “Mi intento es pues probar con razones, y argumentos que solo ay en el mundo una ley de Dios, donde se puedan salvar los hombres, y que esta ley de Dios es la de los christianos, y no otra, y que así el que no la guarda, y profesa, no se podrá salvar” (Almarza 8v).

Dado que todavía no se ha hecho una edición crítica de este manuscrito, estamos en ello, les proponemos su esquema en notas.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Partiendo de postulados exclusivistas, Almarza nos propone el esquema siguiente:

Preámbulo a la conversión de los moros (fol. 1r-15v)

Pondérase la gravedad de la materia (fol. 1r-9r)

Presupónense algunas cosas (fol. 9r-15v)

[Cap. 1] *Que la ley de Mahoma no es ley de Dios porque no enseña cuál es el fin del hombre* (fol. 15v-23v)

[Cap. 2]. *Que la ley de Mahoma no es ley de Dios porque no enseña los medios para alcanzar el último fin* (fol. 23v-24r)

[Cap. 3]. *La ley de Mahoma enseña que la simple fornicación no es mala, sino buena, siendo evidente lo contrario* (fol. 24r-29r)

[Cap. 4]. *Impúgnase la licencia del adulterio* (fol. 29r-32v)

[Cap. 5]. *Impúgnase la sodomía* (fol. 32r-35v)

[Cap. 6]. *Impúgnase la bestialidad* (fol. 35v-36r)

[Cap. 7]. *Impúgnase la polygamia* (fol. 36r-44r)

[Cap. 8]. *Impúgnase la licencia del repudio* (fol. 44v-49v)

[Cap. 9]. *Impúgnase el precepto de que se casen* (fol. 49v-68r)

[Cap. 10]. *Impúgnase la impecabilidad de los morabitos* (fol. 68r-77r)

[Cap. 11]. *Pondérase la licencia de los mahometanos en materia de los deleytes de la carne* (fol. 77r-84v)

Encontramos en la obra toda una serie de estereotipos sobre los musulmanes, de los que este género es muy aficionado (adulterio, sodomía, bestialidad, poligamia, lascivia, hechicería, violencia, etc.) pero también referencias a las prácticas religiosas (ramadán, peregrinación a la Meca, las limosnas...) o a los obstáculos a su conversión. El capítulo 19 propone un análisis muy interesante de la llamada *taqiyya* o disimulo.¹⁰⁵

A partir del capítulo 24 y hasta el final, se encuentra la parte más doctrinal en la que el autor arremete contra Mahoma y los fundamentos del Islam; en este momento el tono cambia aunque seguimos por debajo de la virulencia de los calificativos utilizados por un Bernardo Pérez de Chinchón o un Jaime Bleda¹⁰⁶ por ejemplo.

Con excepción de su falta de conocimiento de la lengua árabe, el autor se inscribe en la línea de las Casas y del *Catecismo del Sacromonte* por lo que hemos ido apuntando y por el tono, firme, a veces agresivo, pero benevolente. El exclusivismo sigue siendo uno de los fundamentos de la obra, pero nos parece que algo ha cambiado. Entre el odio manifestado por un Jaime Bleda, del que cita por cierto algunos pasajes de su *Defensio fidei* (1610), y el catecismo de Almarza hay diferencias. Nuestro jesuita deja entreabierta una puerta a la comprensión, a una visión diferente del otro. Emanuele Colombo habla incluso de

[Cap. 12]. *Impúgnase el que los hombres todo lo que hazen, lo obran necessariamente, y que Dios es autor del pecado* (fol. 85r-106r)

[Cap. 13]. *Impúgnase el que no ay Providencia en Dios* (fol. 106r-121r)

[Cap. 14]. *Impúgnase que no es menester más de Fe para salvarse* (fol. 121r-126r)

[Cap. 15]. *Impúgnase que los que van en peregrinación a Meca tienen segura su salvación* (fol. 126r-129r)

[Cap. 16]. *Impúgnase que se perdona el pecado solo con el ayuno* (fol. 129r-131r)

[Cap. 17]. *Impúgnase que el infierno es eterno.* (fol. 131r-150v)

[Cap. 18]. *Impúgnanse las hechizerías* (fol. 150v-156r)

[Cap. 19]. *Impúgnase el que se pueda negar la verdadera religión en lo exterior* (fol. 156r-160r)

[Cap. 20]. *Impúgnase que sea lícita la venganza* (fol. 160r-163v)

[Cap. 21]. *Impúgnase el que Dios se deleyte con la guerra* (fol. 163v-167v)

[Cap. 22]. *Impúgnase el que sea lícito quitar la vida à los que no siguen la ley de Mahoma* (fol. 167v-170v)

[Cap. 23]. *Impúgnase el precepto de que no se dispute sobre la ley de Mahoma* (fol. 170v-175v)

[Cap. 24]. *Impúgnase la ley de Mahoma por no haver fundamento para ser tenuta por ley de Dios* (fol. 176r-204v)

&. 1. *Impúgnase el fundamento de la autoridad* (fol. 176r-185v)

&. 2. *Impúgnase el fundamento de la doctrina* (fol. 185v-198v)

&. 3. *Impúgnase el fundamento de los milagros* (fol. 198v-204v)

&. 4. *Impúgnase el milagro de sus victorias* (fol. 204v-221r)

[Cap. 25]. *Impúgnase el que cada uno se puede salvar en su ley* (fol. 221v-236v)

[Cap. 26]. *Impúgnase el que Dios no puede perdonar unos pecados, y el que no perdona de hecho otros* (fol. 236v-238v)

[Cap. 27]. *Impúgnase el que Dios ruega por Mahoma* (fol. 238v-239r)

[Cap. 28]. *Impúgnase el que Dios tenga cuerpo* (fol. 239r-240v)

[Cap. 29]. *Impúgnase el que las mugeres han de resucitar hombres* (fol. 240v-242r)

[Cap. 30]. *Impúgnase que los hombres resucitan un poco después de muertos* (fol. 242r-244v)

[Cap. 31]. *Impúgnase que los locos son santos y otros errores* (fol. 244v-246v)

[Cap. 32]. *Impúgnase la ley de Mahoma, por no haver sido antes profetizada* (fol. 246v-247v)

[Cap. 33]. *Impúgnase el que la ley de Mahoma sea de Dios por permitir sin causa los pecados, y por ser ley que solo se admite en el discurso de la vida, y no à la hora de la muerte* (fol. 248r-249v)

[Cap. 34]. *Excusas que dan los moros para no dejar su ley* (fol. 249v-333r)

&.1. *Que ellos creen en un Dios solo, y que viven bien* (fol. 249v-322r)

&. 2. *Que no han de dejar la ley de sus mayores* (fol. 322r-324v)

&. 3. *Que si dejan su ley, los perseguirán, dejarán su patria, su hazienda* (fol. 324v-330r)

&. 4. *Que su ley es buena, porque la defienden con fervor* (fol. 330r-333r)

[Cap. 35]. *Que la ley de Christo es solo la ley verdadera y la ley de Dios* (fol. 333r-355v)

&. 1. *Que la ley de Christo enseña cuál es el fin del hombre* (fol. 333v-350v)

&. 2. *Que la ley de Christo es la que enseña los medios para alcanzar el último fin* (fol. 350v-355v)

¹⁰⁵ Ver el n° especial sobre la cuestión en *Al-Qantara* 34-2 (2013).

¹⁰⁶ Ver el libro 1 de la *Corónica de los moros de España* (1618).

acomodación, de adaptación, (Colombo 436) y esto se puede constatar por ejemplo en el capítulo 34 en el que el autor, que intenta captar la atención de su auditorio, va a presentar en varias páginas los aspectos positivos de la religión musulmana o en este pasaje del capítulo 24 en el que reconoce la existencia de ciertos aspectos positivos en el Corán como ya lo hiciera las Casas en un memorial¹⁰⁷: “Dirás que en el Alcorán se enseñan cosas muy buenas [...]. A eso respondo que claro está que había de tener algo bueno la ley de Mahoma, porque si fuera del todo mala, ¿quién la siguiera?”. Pero en el contexto exclusivista de aquella época, este reconocimiento tenía sus límites por lo que el autor se apresura en añadir: “Algo tiene bueno, pero muchísimo tiene malo como hemos visto y veremos después” (Almarza 196r-196v).

Hemos visto que desde el principio, el autor asume la controversia como una vía para conducir a los musulmanes a abrazar la verdadera fe. Estamos por lo tanto lejos de la línea que, de Loyola a Aquaviva, la desaconsejaba. Es lo que podemos constatar con otro jesuita, Manuel Sanz (1646-1719), autor de un *Tratado breve contra la secta mahometana* publicado en Sevilla en 1693,¹⁰⁸ cuyo blanco eran los esclavos musulmanes de Malta, pero también los judíos, los herejes y los cismáticos. La parte de su tratado que concierne al islam va del principio al fol. 104.

Esta obra, que es una versión en español del libro redactado previamente en italiano (1691), se compone de un prólogo dirigido “al christiano lector habitador en la isla de Malta”, de tres diálogos y de un apéndice. El primer diálogo (“Breve tratado contra el Alcorán y razones demostrativas, para convencer los Turcos de que van errados en su secta”, 1-80) es más bien un monólogo del autor, quien se dirige a un esclavo turco con cierta benevolencia con el fin de refutar los fundamentos de la religión musulmana y de convencerle de la existencia de una única y verdadera fe, la cristiana. Todo ello, según nos dice, “fundado en texto del Alcorán mismo, y de otros escritos de Mahometo”, a partir de los trabajos del alfaquí convertido al catolicismo, Juan Andrés (Sanz 3) y de Phelipo Guañolo (*sic* por Felipe Guadagnolo, autor de una *Apologia pro-Christiana religione*, Roma, 1631), apoyándose también en numerosas citas coránicas. El segundo diálogo (“En el qual se pone en práctica un exemplo de cómo se les ha de tratar a los Turcos para convencerles”, 81-94) es un diálogo entre un cristiano y un turco (Mustafá). Aquí el autor pone en práctica todo lo anunciado en el primer monólogo, parte teórica, para proponer a los amos de esclavos un instrumento para facilitar la conversión de sus esclavos. En el tercer diálogo (“En que para una total vitoria y glorioso triunfo de nuestra Santa Religión contra todo género de infidelidad se les instruye, y se le assegura al Turco Catecúmeno en dos puntos de summa importancia, qué son la Divinidad de Christo, y la verdad de nuestra Santa Iglesia Católica Romana”, 95-256), el turco Mustafá ya es un catecúmeno que se llama ahora José. Este tercer diálogo trata de la refutación de las creencias de los judíos (Sanz 104-142), de los herejes (Sanz 143-199) y de los cismáticos (Sanz 200-213). El capítulo VI de este diálogo (Sanz 213-223) es una síntesis de todos sus argumentos contra el islam; el último capítulo trata de las virtudes teologales (Sanz 223-256). El catecúmeno está listo para el bautismo.

El autor tenía un conocimiento indirecto del islam y no parece conocer la lengua árabe; por ello, no correspondía al modelo de las Casas, pero, al igual que él, consideraba “que no se tiene noticia particular de los fundamentos, y errores comunes, y disparatados de su ley, con los cuales se les avía fácilmente de convencer” (Sanz Prólogo) y propone también

¹⁰⁷ El Alaoui 421-422: “ninguna dellas [las sentencias del Corán] claramente es contra la luz natural y engañanse mucho todos los que piensan que el Alcorán está lleno de cosas contra ella y contra las leyes humanas; y aunque este diabólico libro tiene hartas cosas contra esto, están éstas tan doradas que se hazen persuadibles a los no doctos ni alumbrados de la luz divina.”

¹⁰⁸ *Tratado breve contra la secta Mahometana en el qual por razones demostrativas se les convence manifestamente à los Turcos, sin que lo puedan negar en manera alguna, ser falsa la ley de Mahometo, y verdadera la de los Christianos*, Sevilla, por Lucas Martín, 1693.

un estudio profundizado del Corán, “sarta de disparates” (Sanz 62), para confrontarlo con la verdad del Evangelio.

El título sugiere que se trata de una obra de controversia, de polémica antimusulmana aunque el autor precise que “no se trata aquí de disputas particulares, porque este es negocio de controversistas, sino solamente de cuál es la verdadera religión, y se convence que solo lo es la católica”. (Sanz Prólogo) No obstante, esta obra nos proporciona una información importante sobre el cambio de actitud de la Compañía con respecto a este género, al reconocer también la necesidad de contradecir la religión musulmana porque “la ley verdadera [...] siempre es necesario que contradiga a la falsa, y lo mismo es necesario que suceda a los que siguen la ley verdadera, que (como queda probado) son los Christianos” (Sanz 38).

Contrariamente a la línea defendida por Laínez en el siglo XVI, Sanz considera que es necesario “en los Christianos el contrastar con los Turcos, para que no sigan la falsedad de su engañosa ley” (Sanz 39). Este cambio de orientación queda claramente ilustrado cuando el autor afirma que “antes tenemos gusto, y yo lo tengo muy en particular, en que vengan todos los Turcos a oponerme objeciones en esta materia, sobre la verdad de la ley”. (Sanz 96) Turco se emplea en el texto en el sentido de musulmanes.

También desde postulados exclusivistas y bajo una aparente “tolerancia” (Sanz 42: “quien se quisiere condenar, se condene, si esso le agrada, que yo por nadie me quiero condenar.”), el autor va a intentar derribar dos de los principales pilares del islam, Mahoma y el corán, insistiendo en la falsedad de la religión musulmana, “que como es ley sin Dios, inventada en el Infierno, en la Oficina de Luzifer, y publicada por su principal Ministro, no se puede encontrar en ella otro, que desórdenes” (Sanz 60), y de su inventor, Mahoma, “mal hombre, ignorantón, ambicioso, deshonesto y sobervio” (Sanz 64).

Aunque el autor recurra a veces a la retórica típica de las obras de controversia, su originalidad estriba en el hecho de que no aplica las reglas del género en cuanto a agresividad y ataques denigrantes de la religión musulmana y sobre todo de Mahoma; refuta también con cierta benevolencia e ironía (Sanz 55, 73-75), lejos de todo esencialismo,¹⁰⁹ lo que considera “futilidades y patrañas” del Corán “que contiene más mentiras, y disparates que letras” (Sanz 51).

Como lo podemos constatar con el ejemplo del *Tratado breve contra la secta mahometana* de Manuel Sanz y con Juan de Almarza, algunos autores jesuitas reanudaban en el siglo XVII, en un contexto similar de amenazas turcas (batalla de Viena y derrota de los turcos, 11-12 septiembre de 1683), con los proyectos ignacianos de conquista espiritual de las tierras de Oriente Próximo, bajo dominación musulmana (Reites 23-26)¹¹⁰ y habían iniciado un cambio en cuanto a la utilización de la controversia antimusulmana como complemento de la evangelización a partir del siglo XVI, si tenemos en cuenta el marco teórico propuesto por nuestro jesuita Ignacio de las Casas y la que sería la primera obra de controversia antimusulmana jesuita del siglo XVI en España, el *Catecismo del Sacromonte*.

No hemos localizado la refutación que Ignacio de las Casas aseguraba haber preparado, pero podemos afirmar, a partir de las pistas que el autor nos proporciona, que encontramos ya en él una novedad destacada por Emanuele Colombo para las obras de polémica de fines del siglo XVII con respecto a las que les precedieron, a saber, la presencia en estos libros de una información más fiable sobre el islam (Colombo 326-327).¹¹¹ Ignacio de las Casas no solo conocía el islam de primera mano, sino que correspondía también, como buen pionero, a la descripción que Bernard Heyberger hace de los misioneros en tierras de

¹⁰⁹ *Ibid.* fol. 44: “bien que Dios te aya criado de Padres Mahometanos, Dios a ti no te hizo Mahometano, sino que te ha hecho hombre, y a dado entendimiento, para que conociendo que la ley de Mahometo no es la verdadera, la dexes, y te salves, y donde no infaliblemente te condenarás.”

¹¹⁰ Ver también Reites (1980, 291-318).

¹¹¹ Ver la versión revisada en español, en Colombo (2011, 415-440).

islam de la segunda mitad del siglo XVII y XVIII, cuando habla de “*atteggiamento più modesto, meno arrogante, o più curioso*”¹¹² (Heyberger 304).

Se trata de un matiz que nos parece importante; según Ignacio de las Casas había que conocer el fondo y la forma para alcanzar el corazón de los moriscos y, sin hablar de tolerancia, cambiar la visión que la sociedad cristiano vieja tenía de ellos.

Luis F. Bernabé Pons está convencido de que

una de las razones fundamentales por las que fracasó de manera tan rotunda la evangelización cristiana de los moriscos fue porque las autoridades eclesiásticas pensaban sobre todo, dentro de una sociedad religiosa fuertemente ritualizada cara al exterior, en sustituir unos ritos musulmanes por los ritos cristianos equivalentes, sin preocuparse en general demasiado por la esencia del sentimiento religioso de los moriscos. (Bernabé 520)

Si podemos considerar que los resultados de dicha evangelización no alcanzaron su meta, Francisco de Borja de Medina piensa que “el fracaso de la Compañía de Jesús fue parte del fracaso de la Iglesia y de la sociedad españolas que no pudieron evangelizar ni integrar a una población oficialmente cristiana, pero no convertida” (Medina 2748) y Mercedes García-Arenal que “no es tanto que los jesuitas fracasaran en su labor de evangelización (que sólo parcialmente sí) sino que fracasaron sobre todo en convencer a las autoridades civiles y religiosas de la época de la necesidad de admitir e integrar un mínimo de rasgos culturales de los grupos a asimilar” (García-Arenal 515).

Los que parecen haber conseguido convencer a las autoridades y sobre todo proporcionarle una caución ideológica, fueron otros protagonistas, procedentes del clero y de la orden dominica aunque también hubo jesuitas partidarios de la expulsión, las más veces actores hastiados y desmoralizados por la falta de resultados y la resistencia de los moriscos, actores que rechazaban la permanencia de esta minoría en España como lo muestra el ejemplo de los apologistas de la expulsión, de los que algunos se inspiraron de la polémica antimusulmana y tenían en común la voluntad de presentar una imagen muy negativa de los moriscos con el objeto de justificar su expulsión (1609-1614) (Perceval 25-40).

En estas páginas hemos seguido la evolución de algunos autores sobre la cuestión de la refutación o confutación del islam desde fines del siglo XVI y sobre todo en el siglo XVII, en un contexto en el que las autoridades se oponían a la publicación de este tipo de obras y en una línea contraria a la defendida por la orden desde Laínez a Aquaviva. La postura de los autores presentados aquí no basta para sacar conclusiones definitivas ni para generalizar a toda la Compañía, pero nos permite ver una evolución en la postura de la orden. Los tiempos habían cambiado y algunos autores jesuitas parecen haberlo percibido. Ignacio de las Casas, con un análisis muy fino de las ventajas del aprendizaje de la lengua árabe para asentar el dominio español en los territorios de lengua árabe de la Monarquía Católica, dibujaba un mundo cada vez más abierto, más interconectado¹¹³ en el que las relaciones de fuerza estaban llamadas a evolucionar.

¹¹² Heyberger, 304: “La vera differenza tra i primi scrittori del Seicento e più recenti, come [Michel] Febvre e [Michel] Nau, non sta tanto nelle nuove informazioni che costoro hanno potuto raccogliere, quanto nel loro atteggiamento più modesto, meno arrogante, o più curioso. Un atteggiamento -darei di tipo antropológico- verso l'islam e i musulmani, che li rende più attenti al comportamento e alla mentalità dei loro interlocutori, e al tempo stesso capaci di una maggiore autoriflessione.”

¹¹³ Sallmann; Clossey; Broggio.

A través del estudio de las obras de polémica antimusulmana podemos seguir la evolución de esa mirada sobre el islam. Emanuele Colombo sugiere hacer un estudio comparativo de la acción de los jesuitas a través de toda la literatura producida para la evangelización y conversión de los musulmanes en diversos lugares y periodos (Colombo 436, 438-439). Este estudio comparativo debería abarcar también la acción de otras órdenes religiosas, en particular la de los dominicos, especialistas de la controversia en la Edad Media, sin olvidar la que se llevó a cabo con los herejes en Europa y una variante, en las Indias, con las obras de extirpación de idolatrías, como lo podemos ver en los jesuitas José de Acosta o Pablo José de Arriaga en el contexto del Nuevo Mundo.

Obras citadas

- Acosta, José de. Luciano Pereña *et alii* ed. *De procuranda indorum salute*. Madrid: CSIC, 1984-1987. XXIII-XXIV.
- Almarza, Juan de. *Catecismo de moros* (entre 1641 y 1669). <http://bibliotecadigital.rah.es/dgbrah/i18n/consulta/registro.cmd?id=6138>.
- Arriaga, Pablo Joseph de. *Extirpación de la idolatría del Pirú* (1621). Lima: Imprenta y Librería San Martí y Cía, 1920.
- Berriot, François. “Remarques sur la découverte de l’Islam par l’Occident, à la fin du Moyen-Age et à la Renaissance”. En *Bulletin de l’Association d’Étude sur l’humanisme, la réforme et la renaissance* 22 (1986): 11-25.
- Bernabé Pons, Luis F. “*Taqiyya, niyya* y el islam de los moriscos”. *Al-Qantara* 34.2 (2013): 520.
- . “Los manuscritos aljamiados como textos islámicos”. En *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*. Comunidad de Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2010. 27-44.
- . “Obra de polémica religiosa”. En *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*. Comunidad de Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2010, 230-233.
- Bleda, Jaime. *Defensio fidei in causa neophytorum sive Morischorum Regni Valentiae, totiusque Hispani*. Valencia: apud Ioannem Chrysostomum Garriz, 1610.
- . *Corónica de los moros de España*. Valencia: Felipe Mey, 1618.
- Boronat y Barrachina, Pascual. *Los moriscos españoles* (1901), II. Granada: Universidad de Granada, 1992.
- Broggio, Paolo. *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e América (secoli XVI-XVII)*. Roma: Carocci editore, 2004.
- Bunes Ibarra, Miguel Ángel de. *La imagen de los musulmanes y del Norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*. Madrid: CSIC, 1989.
- . “El enfrentamiento con el Islam en el Siglo de Oro. Los antialcoranes”. *Edad de Oro* 8 (1989): 41-58.
- Callado Estela, Emilio. “Dominicos y moriscos en el reino de Valencia”. *Revista de Historia Moderna* 27 (2009): 109-134.
- Cardaillac, Louis. *Morisques et chrétiens. Un affrontement polémique (1492-1640)*. Paris: Klincksieck, 1977.
- Clossey, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Colombo, Emanuele. “Even among Turks’. Tirso González de Santalla (1624-1705) and Islam”. *Studies in the spirituality of jesuits* 44/3 (2012): 1-41.
- . “Jesuitas y musulmanes en la Europa del siglo XVII”. En Guillermo Wilde ed. *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Buenos Aires: SB, 2011. 415-440.
- . “Jesuits and Islam in seventeenth-century Europe: war, preaching and conversions”. En *L’Islam visto da Occidente*. Genova-Milano: Marietti 1820, 2009. 315-340.
- . *Convertire i musulmani. L’esperienza di un gesuita spagnolo del Seicento*. Milano: Mondadori Bruno, 2007.
- Ducharme, Bernard. *De la polémique au catéchisme: les méthodes d’évangélisation des Morisques en Espagne (xv^e-xvi^e siècle)*. Montpellier, 2014. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01144972>.
- El Alaoui, Youssef. *Jésuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes*

- d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)* (tesis doctoral 1998). Paris: Honoré Champion, 2006.
- Escartí Vicent Josep ed. *Jaume Bleda y la expulsión de los moriscos valencianos*. Valencia: Universidad de Valencia-Bancaja, 2009.
- Ferós, Antonio. “Retóricas de la expulsión”. En Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers eds. *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Biblioteca de Estudios Moriscos. Zaragoza: Universitat de Valencia, Universidad de Granada, Universidad de Zaragoza, 2013. 73-74, nota 13.
- Framiñán, María Jesús. “Manuales para el adoctrinamiento de neoconvertos en el siglo XVI”. *Criticón* 93 (2005): 25-37.
- García Cárcel, Ricardo. “Estudio crítico del catecismo de Ribera-Ayala”. En *Les Morisques et leur temps*. Paris: CNRS, 1983. 159-168.
- Hernando, Josep. “La polémica antiislámica i la quasi impossibilitat d'una entesa”. En *Anuario de Estudios Medievales* 38/2 (2008): 763-791.
- Heyberger, Bernard. “L'Islam dei missionari cattolici (Medio oriente, Seicento)”. En *L'Islam visto da Occidente*. Genova-Milano: Marietti 1820, 2009. 304.
- Magnier, Grace. *Pedro de Valencia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos. Vision of Christianity and Kingship*. Leiden: Brill, 2010.
- Medina, Francisco de Borja de. “Morisco”. En *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, 3. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001. 2748.
- . “Juan de Almarza”. En Charles E. O'Neill, Joaquín Martí Domínguez eds. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, AA-Costa Rica*, 1. Madrid: Univ. Pontificia Comillas, 2001. 79-80.
- . “La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)”. *Archivum Historicum Societatis Iesu* 57-1 (1988): 59.
- Mendizábal, María Florencia. “Las imágenes del Islam y de los musulmanes en la corona de Castilla: construcciones discursivas cristianas (ss. XII-XV)”. *Estudios de Historia de España*, 12.2 (2010): 353-368.
- Perceval, José María. *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1997.
- Pérez de Ayala, Martín. Estudio preliminar de Carlos Asenjo Sedano. *Sínodo de la diócesis de Guadix y Baza*. Ed. facsímil. Granada: *Archivum* 47, 1994.
- Pérez de Ayala, Martín y Ribera, Juan de. *Catecismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros*. Valencia: Pedro Patricio Mey, 1599.
- Pizzorusso, Giovanni. “La preparazione linguistica e controversistica dei missionari per l'Oriente islamico: scuole, testi, insegnanti a Roma e in Italia”. En *L'Islam visto da Occidente*. Genova-Milano: Marietti 1820, 2009. 260-264.
- . “La Congrégation De Propaganda Fide à Rome. Centre d'accumulation et de production de savoirs missionnaires (XVIIe-début XIXe siècle)”. En *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs. XVIe-XVIIIe siècle*. Madrid: Casa de Velázquez, 2011. 25-40.
- Pons Fuster, Francisco. “El patriarca Juan de Ribera y el *Catechismo para instrucción de los nuevamente convertidos de moros*”. *Studia Philologica Valentina* 15, 12 (2013): 189-220.
- Poutrin, Isabelle. “Ferocidad teológica o estrategia política: la exterminación de los moriscos en la *Defensio fidei* (1610) de Jaime Bleda”. *Areas* 30 (2011): 111-119.
- Puig, Josep. “The Polemic against Islam in Medieval Catalan Culture”. En *Wissen über Grenzen Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*. Coll. *Miscellanea Mediaevalia* 33 Berlin/New York: De Gruyter, 2006. 238-258.

- Reites, James W. "San Ignacio y los musulmanes del norte de África". *Manresa*, 218 (1984): 23-26.
- . "San Ignacio y los musulmanes de Tierra Santa". *Manresa* 52 (1980): 291-318.
- Resines Luis ed. *Catecismo del Sacromonte y Doctrina Christiana de Fray Pedro de Feria. Conversión y evangelización de moriscos e indios*. Madrid: CSIC, 2002.
- Roth, Ulli. "Juan of Segovia's Translation of the Qur'an". *Al-Qantara* 35.2 (2014): 555-578.
- Ruiz Astiz, Javier. "Corregir y disciplinar conductas: actitud de la Iglesia católica contra la violencia popular (siglos XVI-XVIII)". *Hispania Sacra* 66.134, julio-diciembre (2014): 481-528.
- Sallmann, Jean-Michel. *Le grand désenclavement du monde (1200-1600)*. Paris: Histoire Payot, 2011.
- Sanz, Manuel. *Tratado breve contra la secta Mahometana en el qual por razones demostrativas se les convence manifiestamente à los Turcos, sin que lo puedan negar en manera alguna, ser falsa la ley de Mahometo, y verdadera la de los Christianos*. Sevilla: Por Lucas Martín, 1693.
- Tommasino, Pier Mattia. "The Qur'an in Early Modern Iberia and Beyond". *Al-Qantara* 35.2 (2014): 397-408.
- Valkenberg, W. G.B.M. "Polemics, Apologetics, and Dialogues as Forms of Interreligious Communication Between Jews, Christians and Muslims in the Middle Ages". En T. L. Hettema y A. van der Kooij eds. *Religious Polemics in Context*. Assen: Royal Van Gorcum, 2004. 376-383.
- Vauchez, André y Sère, Bénédicte. "Les chrétiens d'occident face aux juifs et aux musulmans au Moyen Âge. XIe-XVe siècle". *Recherches de Science Religieuse*, 2012/2 Tome 100: 187-208.
- Vincent, Bernard. "Musulmanes y conversión en España en el siglo XVII". En *El río morisco*. Valencia: Universidad de Valencia, 2011. 75-87.
- . "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): 742-744.
- Vincent, Bernard y Benítez Sánchez-Blanco, Rafael. "Los dominicos y los moriscos". En *Corónica de los moros de España de fray Jaime Bleda*, ed. facsimilar. Valencia: Universitat de Valencia-Biblioteca Valenciana, 2001. 9-19.
- Wiegers, Gerard. "Las obras de polémica religiosa escritas por los moriscos fuera de España". En Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers eds. *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Biblioteca de Estudios Moriscos. Zaragoza: Universitat de Valencia, Universidad de Granada, Universidad de Zaragoza, 2013. 391-413.

“De los modernos callaré”: agitación social, política e intelectual y las utópicas propuestas de Fernando de Valdés sobre limpieza de sangre (1632)*

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

Introducción

En el año 1637 se imprimía en Zaragoza el libro *Defensa de los Estatvtos y Noblezas españolas. Destierro de los abvsos, y rigores de los informantes*. Su autor era fray Jerónimo de la Cruz, fraile jerónimo, lector de Teología en el monasterio de san Jerónimo el Real de Madrid y uno de los más sobresalientes filósofos senequistas del Siglo de Oro (Díaz 368-369). Posiblemente haya que volver a releer este tratado con el fin de revisar lo acertado del juicio que pende sobre el mismo, al considerarlo como “una contribución que parece de las más enigmáticas en la controversia sobre los estatutos de limpieza” (Sicroff 275). La propia estructuración y ordenación de las propuestas de este autor muestran que es partidario de los estatutos, ya que los mismos protegen a “nuestros antiguos Españoles”, que en modo alguno han de ser reputados “marranos”, como según él eran considerados en otras naciones europeas, es decir, descendiente en su mayoría de moros y judíos. Pero en las partes segunda y tercera, desde una óptica muy marcada por la moral católica, se esforzaba también por poner fin a los “rigores de la exclusión, por la injusticia que contiene excluyr linages, que por tantos años, y generaciones han conservado impoluta limpieza, y llegado a los términos de la antigüedad, lavada con el tiempo la mancha de la Idolatría que es la peor; la perseverancia do quier que esté, es digna de corona, de honra, y de gloria” (De la Cruz [sin foliar]).

Fray Jerónimo, que desconfiaba de la verdadera conversión de la mayor parte de los descendientes de judíos, concluía su libro con un capítulo sobre los tratadistas que habían pretendido corregir y reformar los estatutos por los “abusos” a los que daba lugar su aplicación. Llevaba a cabo un repaso de la controversia y polémica que habían provocado los estatutos a lo largo de sus años de existencia y de la división social e intelectual que causaron. El fraile expone esa fractura intelectual agrupando en dos bandos a los partidarios y contrarios de la existencia de estatutos: por un lado, los que “siguen un parecer riguroso”, es decir, los que son partidarios de mantener los estatutos; y de otro lado, los que “siguen el dictamen mitigado”, partidarios –por tanto– de la revisión de los estatutos, contrarios a la exclusión de los conversos que no hubiesen incurrido en herejía, y dispuestos a corregir los abusos ocasionados por la aplicación indiscriminada de los estatutos a los nuevos cristianos.

El autor dedica amplios párrafos a las ideas mantenidas por los primeros partidarios del “dictamen mitigado”. Empieza, precisamente, por el fraile de su propia orden que primero clama contra la exclusión, es decir, fray Alonso de Oropesa. Continúa con fray Alonso de Ojeda, dominico, posiblemente primer inquisidor de Sevilla e inicialmente un acendrado cristiano viejo,¹¹⁴ cuya posición fue desde ser un defensor de las propuestas rigoristas a otras más templadas (Larios). Y cierra como reformador, aún en el siglo XV, con el consejero real Alonso Díaz de Montalvo, conocido por su alineamiento con destacados descendientes de conversos como Fernando Díaz de Toledo, fray Lope Barrientos o Juan de Torquemada con

* Este trabajo ha sido realizado en el marco de los proyectos de investigación: “Nobilitas II- Estudios y base documental de la nobleza del Reino de Murcia, siglos XV-XIX. Segunda fase: análisis comparativos”, financiado por la Fundación Séneca, Agencia de Ciencia y Tecnología de la Región de Murcia (15300/PHC/10) y “Familias e individuos: Patrones de modernidad y cambio social (siglos XVI-XXI)”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (HAR2013-48901-C6-1-R).

¹¹⁴ Archivo General de la Región de Murcia, Archivos Histórico de la Provincia Dominicana de Andalucía, FR, 76.3; Convento de San Pablo de Sevilla, FR, 9/12

motivo de la sentencia-estatuto de Toledo del año 1449, y especialmente por su glosa del *Fuero Real* –Ley 2ª, Libro IV, Título III–, donde en un breve opúsculo critica la división entre cristianos viejos y cristianos nuevos (Benito; Conde, Pérez y Del Valle; Amran, 2008, 2012)

Pero la información que aporta sobre las ideas mitigadas de quienes así las exponen en el siglo XVI y, sobre todo, en el XVII, es mucho más limitada. No oculta sus nombres: Martín de Azpilicueta, fray Antonio de Córdoba, Manuel Rodríguez, el maestro Deza, Enrique Mauroy, el doctor Solís, Fray Francisco de Zamora, fray Francisco de Uceda, fray Luis de León, fray Agustín Salucio, los inquisidores Generales Portocarrero, Quiroga, Pacheco y Niño de Guevara, los inquisidores Roco Campofrío y Serrano de Silva, y los jesuitas Araoz, Salmerón, Montemayor, Salazar y Valdés; pero no comenta los contenidos de sus tratados. Es muy claro al respecto: “Diré de cada uno de los antiguos, la calidad que tuvo, para que se sepa quién es el que habla: de los modernos callaré”.

¿Por qué calla fray Jerónimo de la Cruz? ¿Qué contenidos tenían aquellos tratados para no decir nada de ellos? ¿Tan lejanos se encontraban de lo que pensaba la mayoría de la opinión pública cristiano vieja? ¿Tan utópicas eran sus propuestas que mejor no aventarlas? ¿Eran las reformas inconciliables en una sociedad mayoritariamente cristiano vieja y solo proponerlas encendían los ánimos y animaban la disputa? Eso es lo que intentamos comprender, analizando el tratado más cercano en escritura al propio tratado de fray Jerónimo de la Cruz. Ese tratado había sido escrito en 1632, cinco años antes de que el fraile jerónimo concluyese el suyo, en una atmósfera especialmente anticonversa. El autor del mismo fue el jesuita Fernando de Valdés, perteneciente a una orden religiosa que había tardado en aprobar estatutos de limpieza y entre cuyos padres, especialmente los españoles, eran contrarios al espíritu excluyente de los estatutos de limpieza cuando los afectados por la interdicción eran buenos cristianos (Lozano, Medina, 1992, 2010; Maryks).

Una atmósfera enrevesada: entre la revisión de los estatutos de limpieza de sangre y los nuevos brotes de “antisemitismo” (1622-1632)

No es frecuente que ni el rey ni un ministro, por más poder que reúnan e interés pongan en cambiar el destino de un proceso, puedan conseguirlo. Con esta idea podemos concretar la actitud de Felipe IV y el Conde-Duque de Olivares respecto a la revisión de los estatutos de limpieza y al tratamiento o consideración más favorable hacia los conversos de Portugal. Todo ello, junto a otros grandes temas de tipo político, económico, fiscal y militar, fueron propuestos con el propósito de paliar los evidentes síntomas de dificultades que comenzaban a paralizar a la Monarquía Hispánica (Fernández Albaladejo).

No era nuevo el interés de la Monarquía por corregir las disfunciones sociales que estaban originando los estatutos y, sobre todo, la realización de pruebas de limpieza a personas –lo que conllevaba examinar todos sus linajes y ascendencias– que querían acceder a las instituciones de prestigio que las habían establecido. En teoría se lograba excluir a todos aquellos que tenían partículas de linaje que no fuesen propias de cristiano viejo. Pero como había dicho a finales del siglo XVI el mesurado y muy apreciado predicador dominico fray Agustín Salucio, en su influyente tratado de neto carácter político e importantes reflexiones morales (Parello, 2000), titulado “acerca de la justicia y buen gobierno de España, en los estatutos de limpieza de sangre, y si conviene, o no, alguna limitacion en ellos”, no estaba ocurriendo así. Sucedió que los estatutos, –promulgarlos había sido “justo y conveniente”– más que conseguir el fin para el que se habían sido establecidos, frenar el ingreso en las instituciones de descendientes de judíos que habían dado el paso sin la fe suficiente y que en determinados casos con su apostasía habían manchado la fama de la institución que los recibía, lo que realmente estaban produciendo era un efecto muy diferente. Los estatutos excluían de las principales instituciones de la Monarquía a numerosas personas que tienen

“todas quantas cualidades se pueden desear e imaginar de nobleza, valor, cristiandad y letras”, por el solo hecho de tener (habla de uno de los dieciséis tatarabuelos) algún remoto ascendiente con “raça de moro, judío, hereje o penitenciado”¹¹⁵.

Había, pues, que revisar el sistema de acceso y rectificar el veto que llevaban a cabo las instituciones con estatuto, principalmente respecto a los descendientes de judíos castellanos convertidos de forma sincera y fehaciente al cristianismo desde el año 1500. Ni mucho menos era tan tolerante Salucio con los moriscos –especialmente con los aragoneses y valencianos–, a los que considera “infieles.... porque todavía se precian de serlo, ni se ve en ellos piedad christiana, ni se mezclan con los antiguos christianos”¹¹⁶; y tampoco con los conversos judíos de origen portugués, pues continuaban judaizando. Asimismo, y sacando el problema de una estricta órbita socioracial y procurando adecuar el funcionamiento del orden social a las reglas de los principios estamentales, resalta que había que evitar que los honores estuviesen prohibidos o dificultados para cristianos viejos de linaje conocido, a los que murmuraciones y falsas declaraciones difamaban y apartaban del servicio de la Monarquía o de las principales instituciones del Reino, mientras que se las abría a aquellos cristianos viejos, que faltos de virtudes, en cambio, son “hombre bajo”, lo que les permitía que no se supusiese nada de su linaje, “de sus abuelos, aunque ubiesen sido judíos”¹¹⁷.

Para poner solución a la amplia problemática que rodeaban a los estatutos, desde los capítulos X al XVII, Salucio no duda en conminar al príncipe para que corrija los perjuicios que causan al adecuado funcionamiento del orden político y social, y la solución, como más adelante volverá a proponerse por otros tratadistas durante los reinados de Felipe III y Felipe IV, pasa porque el rey ponga límite temporal al periodo en que se debe probar la limpieza de un linaje:

No es ageno del Rey mirar por la honrra del Reyno como muy bien pondera fray Luis de Leon, porque el tener honrrados vasallos es honrra suya, y es menoscabo de su autoridad, que las otras naçiones tengan comúnmente por judíos a los españoles, y por afrentallos llamen marranos; y esto pareçe que no tiene otro fundamento, sino el ponerse limite a los estatutos.¹¹⁸

Ciertamente lo intenta Felipe III (Pulido, 2000),¹¹⁹ que encuentra un buen respaldo en su valido Lerma y en los inquisidores Generales Niño de Guevara y Sandoval. Posiblemente alcanzan su momento de mayor implicación cuando el valido –la persona que cuenta con la “plena confianza real”, como señaló F. Tomás y Valiente– y el inquisidor Bernardo Sandoval y Rojas piden al jesuita de Juan de Montemayor (1549-1641), provincial de la orden en Castilla entre 1598-1602 y entre 1614-1618, que redacte un memorándum “copioso”¹²⁰ con el fin de valorar la solicitud presentada a Felipe III por el portugués Diego Sánchez Vargas.

¹¹⁵ Biblioteca Nacional de España (BNE), ms. 4501. Salucio, Agustín. “Discurso echo por frai Agustín Salucio, maestro en Santa Theologia de la Orden de Santo Domingo acerca de la justicia y buen gobierno de España en los Estatutos de limpieza de sangre y si conviene o no la limitación en ellos”, folio 2 r.

¹¹⁶ *Ibidem*, folio 27 r.

¹¹⁷ *Ibidem*, folio 18 v.

¹¹⁸ ¹¹⁸ BNE, ms. 4501. Salucio, Agustín. “Discurso echo por frai Agustín Salucio...”, folio 42 r.

¹¹⁹ Remitimos al trabajo Pulido (2006) que ha mostrado como en evolución del problema judeoconverso en la historia de España y Portugal, la política desarrollada por el rey Felipe III (1598-1621) marca un hito fundamental. Algunas de las medidas legislativas que impulsó tuvieron consecuencias decisivas para la población cristiana nueva de origen portugués y para el conjunto de las sociedades ibéricas.

¹²⁰ El citado memorándum apenas ha sido analizado, pues Albert Sicroff y Julio Caro Baroja lo desconocen; Domínguez Ortiz hace una breve alusión al mismo, y el cuidadoso análisis que preparaba Israel S. Révah no vio la luz, debido a la temprana muerte de este investigador; sin embargo en uno de sus trabajos, le dedica una par de lucidas páginas Révah (1974) De todos modos las primeras y más fiables noticias sobre dicho memorial nos las ofrece Uriarte (núm. 2061, vol. II, 179, y 4471, vol. III, 463).

Éste recababa al monarca que se modere la aplicación de los estatutos de limpieza de sangre, en concreto que se limite el plazo de probanza de la limpieza a tres generaciones, permitiendo que quienes en ese tiempo se hayan comportado como verdaderos cristianos, accedan a “las mismas honrras que los xpianos viejos”. Y Montemayor lo que hace, cuando eleva su memorial a Felipe III, es poner de relieve tanto el cambio de actitud del converso de judío, pues se encuentra desvinculado de las prácticas socio-religiosas de sus predecesores, como secundar la reforma de los estatutos que propone Sánchez Vargas. Con tal medida Felipe III hará “un gran servicio a Dios, impidiendo infinitas ofensas tuyas y un gran beneficio a todos sus Reynos y Vasallos en lo spritual y temporal”.¹²¹

Pero sobre todo lo procuran y se esfuerzan sobremanera Felipe IV y su valido Olivares, apoyados por un reducido –aunque destacado– número de religiosos, políticos, intelectuales y arbitristas (Gutiérrez Nieto 1986; Hernández Franco 2011). Va a coincidir este impulso reformador con las etapas del valimiento de Olivares que su biógrafo J. Elliott ha denominado de “reforma y la reputación” (1622-1627) y “fracaso de la reforma” (1627-1635). Entre las propuestas políticas del valido para restaurar la Monarquía, entre las “materias de Estado” que sitúa como prioritarias y en las que finalmente los resultados se quedan por debajo de las expectativas, se encuentra esa cuestión que tiene aletargada a la sociedad en unas ocasiones, o dividida y en situación conflictiva en otras, como es la limpieza de sangre.

En la Junta Grande de Reformación, constituida en septiembre de 1622 y que lleva a cabo el análisis de las cuestiones que están agravando la situación de la Monarquía, aparece la aplicación de los estatutos de limpieza de sangre, ya que causan innecesarios gastos para las familias y, sobre todo, porque dan lugar especialmente a venganzas y parcialidades, por lo que las ciudades, pueblos e instituciones que se dejan llevar por la citadas banderías, acaban destruidas y asolada. Para frenar tal problema, cuando el 10 de febrero de 1623 se publican los Artículos de la Reformación –que tienen fuerza de ley igual a si hubieran sido hechos y aprobados en Cortes–, debemos destacar el veinte, relativo al “Modo con que se han de calificar la nobleza y limpieza, y hacerse las prueuas en los cassos que fueren necesarias”. Aparte de recordar disposiciones anteriores, como la no admisión de memoriales sin firma o desautorizar murmuraciones sobre limpieza diferentes a lo acordado por la institución que examina a sus candidatos, sienta el importante principio de “cosa juzgada”, que es el que debe servir para establecer quién es limpio. Y es limpio para siempre, sin posibilidad de alterar lo juzgado, el linaje que reúne tres actos positivos de limpieza otorgados por instituciones de tanto honor como la Inquisición, el Consejo de Órdenes, el cabildo catedral de Toledo y los seis principales colegios mayores de Castilla (Gutiérrez Nieto, 1990; López Vela).

Olivares vuelve a preocuparse por el tema de los estatutos de limpieza de sangre en el Gran Memorial, o guía e instrucciones para el gobierno que entrega –muy probablemente el 25 de diciembre de 1624– al joven Felipe IV con el fin de introducirlo en el arte de la política (Elliot y Peña 38-43). El Conde-Duque, entre otras cuestiones, aconseja a Felipe IV sobre la necesidad de contar con buenos letrados en las instituciones de justicia y gobierno. Le propondrá que abra el espacio de selección y no lo reduzca exclusivamente a los colegios mayores; pero también señala que la falta de buenos oficiales radica en la exclusión de los que teniendo “grandes calidades [...] les falta este examen de limpieza”, que en muchas ocasiones no se realiza porque se tenga sangre manchada, sino por el miedo a que la investigación acabe deparando una mancha que realmente no se tiene. En fin, por miedo a que el resultado sea una sangre manchada por la opinión de testigos, más que por la verdadera naturaleza y

¹²¹ Biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid (BUCM), BH-127, “Parecer sobre los estatutos de limpieza de sangre en España... Informe dirigido al Rey (Felipe III?)”, y Archivo Histórico Nacional, Ordenes Militares, Libro 1320, ff. 92-108 (impreso), y 178-213.

ascendencia del linaje. Pero lo realmente importante viene a continuación, pues el político no sólo le indica que los estatutos son contrarios a los principios de perdón, caridad y misericordia con que la ley divina trata al convertido; sino que la materia es de tanta envergadura, es “materia de Estado”, y, por tal motivo, lo que hay que hacer para evitar que la condición de cristiano nuevo por parte de la opinión pública se convierta en permanente. En definitiva, es necesario regular que quienes fuesen descendientes de conversos, pasado un tiempo de adecuada práctica de la religión católica, se les consideraría cristianos¹²².

Finalmente, de nuevo la “liberal” opinión de Olivares –siguiendo la clasificación de Elliott– sobre la limpieza se escucha con motivo de sus participaciones en las sesiones del Consejo de Estado. Muy destacada es la que tiene lugar el 1 de noviembre de 1625. Interviene para exponer su opinión sobre el tema de las honras y quiénes son lo aptos para ellas: considera que los estatutos son un obstáculo para acceder al honor, y contrarios al derecho divino, natural y de gentes. Las normas estatutarias violentan al derecho divino porque este redime al que se arrepiente; sin embargo, tal circunstancia no ocurre en el caso de los manchados ni en la “centésima generación”; igualmente, son contrarias al derecho natural, pues lo más opuesto a la justa razón es que uno sea privado de lo que a otro se le otorga sin más “razón natural”, y contra el derecho de gentes, pues los notados están condenados sin ser oídos.¹²³

La consecuencia de este desajuste entre los tres derechos y la existencia de estatutos es la fractura que padece la sociedad. De hecho, una parte de la misma se encuentra deshonrada, infamada y perseguida por la otra. A ello hay que unir la paradoja que si alguno de los afectados pasase a otra Monarquía “se le acabará esta nota, pues en ningún otro gobierno ni señorío del mundo se observa tal estatuto”. Por todo ello, y habida cuenta que los estatutos no son tan necesarios como en el momento que se establecieron, que están provocando una honda disensión en el interior del reino, y que son motivo de menosprecio por parte de otras naciones, hay que tomar decisiones. Éstas deben consistir en no excluir para oficios a los candidatos, transcurridas tres generaciones, por el solo hecho de provenir de linaje de neocreyentes. La razón es que éstos ya no “judayzavan”, “no prevarican” desde el año 1500 aproximadamente, como ocurría en el reinado –tomado como referente por los tratadistas y políticos– de los Reyes Católicos.

Por tanto, si los estatutos respondían a una situación de anomalía circunstancial, a un “accidente particular”, desaparecida esa circunstancia, había que adecuarse al tiempo y situación en el que se está viviendo. Categóricamente, concluye el Conde-Duque, debe primar el estado en “que oy nos hallamos, porque entonces oprimíamos a nuestros enemigos y oy a los que no lo son los hacemos forzosos”. Obviamente en la cabeza de Olivares el nuevo tiempo lo produce una renovada actitud religiosa del converso, al que solamente le queda la descendencia como perjuicio, y la misma no puede ser un obstáculo para que la Monarquía encuentre los eficaces y preparados súbditos que necesita para su restauración.

Olivares no estará solo en su pensamiento a favor de reducir el periodo de investigación de la limpieza y establecimiento de los “actos positivos” de honor, con el fin de corregir las disfunciones que con el paso del tiempo han ido acumulando los estatutos. Sus más cercanos colaboradores, como el segundo marqués de Aytona, el tercer conde de Montesclaros, el sexto conde de Monterrey, el séptimo conde de Lemos o el inquisidor General Pacheco, se muestran partidarios de lo defendido por el Conde-Duque cuando

¹²² “En esta y en las demás ocasiones que se me han ofrecido he procurado inclinar el real ánimo de V. Majd. a la piedad en este punto. Y debajo de presupuesto que yo, como bien conoce a V. Majd tanto, sé que puede hallar piedad en su real pecho, que es no disimulándose de ninguna manera en el severo castigo de quien ha tenido o tiene algún horror (error) en esta parte, el que se llegue a alabar (labar) en los descendientes en algún tiempo o sucesiones, las que pareciesen suficientes” (Elliott y Peña 73-74).

¹²³ Archivo General de Simancas, Estado, leg. 2849. Sesión Consejo de Estado, Madrid, 1 de noviembre de 1625

expresen su opinión en el Consejo de Estado. Igualmente cuenta con el respaldo de arbitristas como Torreblanca, Ceballos, Peñalosa o Murcia de la Llana. Este último, además de proponentor de soluciones, también es médico, filósofo y corrector de libros, y exclama respecto a esa peculiaridad ontológica que crean los estatutos: “O ignorancia ¡Cuadrada locura Española!”.¹²⁴ Asimismo estarán a favor destacados miembros de la Inquisición, como el ya citado inquisidor General Andrés Pacheco, algunos inquisidores que se protege en el anonimato,¹²⁵ o bien los que de forma nominal se muestran contrarios a los estatutos, como es la circunstancia de Juan Roco Campofrío y Diego Serrano de Silva. Este último no duda en manifestar el “delirio” en el que viven los españoles al afirmar que “Italia, Francia y Alemania pecan en no hacer estatutos de limpieza como los de España”.¹²⁶

De todos modos, el clima favorable a la revisión, e incluso a la supresión, de los estatutos no era una corriente mayoritaria, aunque contase con el respaldo del *alter ego* del monarca. La opinión pública que se identificaba con el estereotipo de cristiano viejo era predominante. Y no por ser su ascendencia la “antigua nobleza de los conquistadores”, como decía un tratadista anónimo, sino por esconder o disfrazar muchos de los veterocristianos su origen “vil, infame y soez”.¹²⁷ Por esas causas el movimiento reformista no lo tuvo fácil, ya que la mayor parte de la sociedad cristiano vieja seguía viviendo ensimismada en la supuesta pureza de su linaje y en la ficción de la presencia entre ellos de criptojudíos, hacia los que vuelca un arsenal de creencias propias del “antisemitismo”.

Gavin I. Langmuir (1993, 1996) ha analizado dentro del mundo cristiano el paso del antijudaísmo al antisemitismo a partir del siglo XII, y nos presenta el antisemitismo como las hostilidades, creencias y fantasías irracionales respecto a los judíos, experimentadas por parte de los cristianos al vivir y poner en práctica no una religión –fenómeno social–, sino una “religiosidad” repleta de convicciones y acciones por parte de individuos que pertenecen a la religión cristiana. Quienes viven esa religiosidad, una parte importante de los que se identifican social e ideológicamente con los cristianos viejos, antes de 1492 y, sobre todo, después de 1492, cuando de Castilla son expulsados los judíos, siguen encontrando entre los cristianos nuevos a convencidos y fieles criptojudíos. Realidad que aún se acrecentó más para los cristianos viejos cuando a comienzos del siglo XVII y, especialmente, en su segunda década, llega a Castilla y se instalan en ella los cristianos nuevos portugueses, los “marranos”, grupo sujeto a un enorme estigma social (Muchnik, 2014). Su presencia va a producir un importante rebrote de “antisemitismo” por parte de los viejos cristianos, atrincherados en la antigüedad de su linaje y en la pureza de su fe. Enfrente solo ven falsos conversos –*anusim*–, con una fe más que dubitativa y repletos de vicios y perversiones que identifican a lo largo del todo el siglo XVII como propios de los judíos (Soyer, 2014), y la Inquisición lo pondrá de manifiesto a través de los abundantes procesos a los que los somete (Domínguez Ortiz, 1992; Contreras, 1982).

Uno de los más importantes de esos procesos, repleto de rasgos “antisemitas”, se desarrolla en el verano de 1632 en Madrid. La Inquisición celebra un espectacular Auto de Fe en el que se da a conocer a los asistentes, con presencia del rey y la corte, el escandaloso sacrilegio que venían cometiendo con asiduidad un grupo de cristianos nuevos portugueses. Varias familias de portugueses habían colgado a un Cristo de una soga, lo azotaron con

¹²⁴ Murcia de Llana, Francisco, *Discurso político del desempeño del reino, seguro de la mar, y defensa de las costas de la Monarquía de España*, 1624

¹²⁵ BNE, ms. 13043, “Discurso de un inquisidor, hecho en tiempo de Phelipe 4º sobre los estatutos de limpieza de sangre de España y si conviene al servicio de Dios, del Rey y Reino moderarlos”, ff. 132r y 167 v.

¹²⁶ BNE, ms. 10431, “Discurso sobre los estatutos de limpieza por Don Diego Serrano de Sylva que aviendo sido Provisor, y Inquisidor de Cuenca, Fiscal y Consejero de la Santa General Inquisición, varón muy docto y de mucha erudición e inteligencia, murió a 5 de octubre de 1630”.

¹²⁷ British Library, Add, Ms. 25689, ff. 447-454. “Del origen de los villanos que llaman cristianos viejos”.

espinos y, finalmente, lo pasaron por el fuego. El hecho cobra aún mayor relevancia al saberse que el Cristo profanado había obrado milagros, llegando incluso a hablar a sus impenitentes agraviadores: “¿cómo me maltratáis y azotáis, no sabéis malditos que soy vuestro Dios?” (Pulido, 2002: 123-153). No es difícil imaginar los virulentos discursos antijudíos que aquellos días recorren Madrid, acompañados de movilizaciones sociales en sus calles e iglesias, destinados principalmente contra los judeoconversos portugueses o marranos; e incluso contra quien se supone que les ofrece su protección, que no es otro que el valido Olivares, presentado por sus adversarios políticos como un ministro filohebreo (Elliot; Pulido, 2000). Sin embargo, la catarata de animadversión y de enemistad antijudía afecta a todo el que tenía remotos parientes con raza que no fuese la propia del cristiano viejo.

Así pues, no es un buen momento para apartarse de lo que piensa y cree una mayoría de naturaleza popular, a la que también se suman cristianos viejos que ocupan oficios en instituciones de prestigio y aristócratas henchidos en su sangre noble. Aun sin existir una solidaridad estamental entre los que solo tenían como honor la limpieza de su linaje y los que tenían un linaje aristocrático (Hernández Franco, 2015), se percibe con claridad que poseen un firme convencimiento: el converso y su forma de comportarse justifica el establecimiento y continuidad de los estatutos de limpieza de sangre. Desde la atalaya de su religiosidad y de los valores sociomORAles que ponen en práctica, los cristianos viejos consideran que el converso encarnado ahora en el criptojudío de la nación portuguesa se comporta como un hereje, en quien el efecto del bautismo ha sido nulo y sigue unido por la sangre, y por la familia, a la religión de sus antecesores, a la “secta judía”. Por su manchada genealogía, por su conducta, por sus costumbres, por su errado modo de vida, no son merecedores de acceder a las instituciones que los veterocristianos consideraban como distinguidas y de ingreso exclusivo para ellos, como los cabildos catedralicios, Inquisición, Ordenes Militares y Colegios Mayores. A la postre, son decididos partidarios de mantener los estatutos de limpieza; opinión que, sin duda, se ve reforzada por la escritura de dos tratados a comienzos de la década de 1630, efectuados por “rígidos” –siguiendo la catalogación efectuada en esa misma época por fray Gerónimo de la Cruz– defensores de los estatutos, Juan Adam de la Parra y Juan Escobar del Corro.

El inquisidor Adam de la Parra es uno de los más destacados polemistas del reinado de Felipe IV (Jover) y no bien relacionado con el Conde-Duque de Olivares. En el año 1630 publica su obra *Pro cautione christiana: in supremis senatibus sanctae inquisitionis & ordinum Ecclesia Toletana & coetibus scholarium obseruata, adversus christianorum proselytos & sabbatizantes nomine & specie christianorum*. Antonio Domínguez Ortiz analizó detalladamente su contenido y mostró su posición plenamente favorable a la “cautio christiana” –probanzas de limpieza– y a los “senescantes” –cristianos viejos–. Junto a ello, claros argumentos propios del antisemitismo, al considerar que los conversos portugueses que están llegando a Castilla van a volver a reavivar la presencia de judíos –soberbios, desvergonzados–. Y lo que aún es más grave para la conservación de una sociedad cristiana: los conversos disimulan su condición de judíos, con el fin de “causar daño” y colocarse en las principales instituciones de Castilla, lo cual se ve posibilitado, precisamente, por el descuido y poco escrúpulo con las que se efectúan la probanzas de limpieza (Domínguez Ortiz, 1951; Entrambasaguas).

En el mismo año 1632, contando con licencia real para imprimirlo desde el 12 de octubre, Juan Escobar del Corro, un antiguo colegial del Colegio Mayor Santa María de Jesús (Ollero 169; Oyola 97-108) e inquisidor de Córdoba, tiene concluido su *Tractatus bipartitus de puritate, et nobilitate probanda secundum statuta S. Officii Inquisitionis Regij Ordinum Senatus Sanctae Ecclesiae Toletanae Collegiorum aliarumque Communitatum Hispaniae* (Sicroff 261-265; Domínguez Ortiz, 1991: 109-110). El autor difiere claramente de la propuesta de los actos positivos que ha defendido Olivares para acceder a las

comunidades con distinción. Postula la superioridad moral y social de los puros, es decir, de los “*veteribus Christianis*” sobre los impuros, que no son otros que los judíos y moros, e incluso sus descendientes, y, por supuesto, los “*marrani*”. Tener o descender de sangre que no fuese cristiana vieja –ya fuese hebrea o musulmana (Soyer, 2013)– excluye de forma plena: “*Hebrei, Agareni, eorum descendentes abiecti infames ab omnibus reputantur*” (Escobar del Corro 9). Y, cómo no, en una nueva fase de antisemitismo, que estaba ya instalada en Castilla desde la Baja Edad Media (Monsalvo, Suárez, Valdeón), son múltiples los signos de tal comportamiento que encuentran entre judíos y sus descendientes: levantiscos, amantes del dinero, inquietos, ambiciosos, mentirosos, engañadores, impíos, blasfemos, ingratos, calumniadores, difamadores, traidores, impetuosos, infatuados o vanidosos, ingratos, traidores, enemigos de los cristianos..., motivos por los que son “*peiores quam Judas Iscariote*” (Escobar del Corro 9-10). Por todo ello, es preciso que continúen vigentes los estatutos de limpieza, para que las instituciones puedan repeler a quien encarnan esa conducta contraria al *ethos* cristiano viejo o proceden de raíz u origen “*infecta*”.

Unas propuestas utópicas: el memorial de Fernando de Valdés para la abrogación de los estatutos de limpieza y su proyecto social (1632)

Pero no solo truena en aquel ambiente “antisemita” la voz de los defensores a ultranza de los estatutos. También se puede leer, en el otoño de 1632, a uno de los que fray Jerónimo de la Cruz calificaba como “mitigadores”. Es Fernando de Valdés, rector del noviciado de la Compañía de Jesús en la villa de Madrid, calificador del supremo Consejo de la Santa y General Inquisición¹²⁸, y autor de un memorial en el que argumenta en contra de los estatutos de limpieza de sangre. Desarrolla sus razonamientos hasta extremos hasta entonces desconocidos e incluso inimaginables, pues a pesar del deseo del gobierno de Olivares por reformar las pruebas de limpieza de sangre, y limitar el tiempo en el que se debía probar la ausencia de mácula en el linaje, en muy pocas ocasiones se había escrito explícitamente sobre la utopía de quitar o abrogar los estatutos. Pero ¿fue precisamente por la tajante y novedosa propuesta de Valdés por lo que fray Jerónimo de la Cruz consideraba que de los tratados modernos había que callar?

Si un grupo de pensadores de la época, como fueron los arbitristas, abrió camino a las soluciones que creían necesarias en un tema tan complejo y espinoso como eran los estatutos –con dos grandes pensadores como Martín González de Cellorigo y Jerónimo de Ceballos haciendo propuestas para reformarlos–, otros como el jesuita Valdés lo harían desde la utopía. Ya en el propio título del memorial, en donde se anuncia que ha sido escrito para “quitar o limitar Estatutos de limpieza”¹²⁹, se recoge su primer objetivo utópico. Proponer abrogar o suprimir los estatutos en la España del primer tercio del siglo XVII era evocar irremediablemente un “no lugar”, que apenas tenía conexión con una sociedad que buscaba desde el hecho cotidiano perpetuar este mecanismo de diferenciación social castiza. Esto se mostraba, en opinión del propio Valdés, en el procedimiento mismo de las pruebas de limpieza de sangre que las instituciones de prestigio y algunas órdenes religiosas exigían con gran severidad. Decía el jesuita que los interrogatorios provocaban la emergencia y explosión de los odios entre familias, entre grupos locales; a través de un lenguaje atroz, desencadenaban y exageraban las reputaciones, las estimaciones generales y las famas que se tenían entre sí; interrogadores y testigos perpetuaban la pusilanimidad de los vecinos, y petrificaba una sociedad retorcida y maliciosa en lo que se refiere a la sangre. Por tanto, la utopía de Valdés pretende inicialmente contradecir a la limpieza de sangre, entendida como

¹²⁸ Arvchivum Romanum Societatis Iesu, Historia Societatis, 47, 22 v. Tolet. (Fejér 232).

¹²⁹ AHN, Inquisición, Lib. 1240, *Memorial de Fernando de Valdés, rector del noviciado de la Compañía de Jesús desta villa de Madrid, y calificador del supremo Consejo de la Santa y General Inquisición, para quitar o limitar Estatutos de limpieza*, Madrid, 15 de octubre de 1632

un miedo obsesivo y enfermizo de la sociedad hispana (Amelang, López Belichón) y como pánico en el caso de descubrirse algún antepasado, por remoto que fuera, con sangre manchada. Sin embargo, este anhelo era más necesario que nunca, porque había una verdadera situación de emergencia, y era necesario luchar contra esos “monstruos horrendos, partos de nuestros Estatutos”.

La propuesta que hace Valdés debe entenderse como un memorial que fue más allá de cualquier otro escrito de su época: no solo señaló los problemas provocados por los estatutos, sino que además está criticando abiertamente tanto la supremacía social, política y cultural de los cristianos viejos (Contreras; Parello, 1999) como el monopolio y la tergiversación que ellos han hecho de la sangre. Dicho en otras palabras, esta utopía de una monarquía sin estatutos de limpieza de sangre tiene en sus entrañas otro ensueño, aún mayor, que era el deseo de un modelo de sociedad que posterga lo heredado a un segundo plano y que prima la valía y el mérito personal. Esto es lo realmente novedoso, rompedor y escandaloso, especialmente si atendemos al marco en el que está planteado este memorial: una sociedad enquistada, en la división entre cristianos nuevos y cristianos viejos y en donde, además, flota esa tensa atmósfera enrevesada por vehementes intelectuales que se muestran a favor y en contra de los estatutos. Es una sociedad que se reivindica como inmóvil, que se construye jerárquicamente por criterios estamentales y por el rigor de una estratificación añadida basada en la sangre, en la procedencia y la antigüedad de su cristiandad. Pero este tiempo social inerte e indolente, paralizado frente a las nuevas y urgentes necesidades de la monarquía, es respondido por Valdés con otro de los rasgos principales de las utopías, el “no tiempo” (Mannheim). Cuando el jesuita plantea su ideario social lo hace para un futuro cercano, pero no inmediato; para una época que se percibe muy próxima, casi se puede tocar, pero que nunca se llega a alcanzar.

Sin embargo, Valdés no plantea la utopía de una nueva sociedad directamente. Al contrario, dibuja un sugerente sendero por el que propone la ilusión de abrogar los estatutos de limpieza y nos hace un retrato muy innovador de los *veteroconversos*. Éstos conforman el verdadero *leitmotiv* del memorial valdesiano, pues es la contestación que él hace de la imagen mayoritaria que se tiene de los conversos y que, al mismo tiempo, actúa como un continuo prefacio de las utopías que propone. Para ello intenta señalar los rasgos que caracterizan a este sector de los cristianos nuevos, que vive en una injustificable y extrema situación de exclusión y de marginación, y extrae de ellos un conjunto de valores y virtudes que se convertirán en las piedras angulares de su construcción utópica de abrogación de estatutos y de una nueva sociedad.

Habría que preguntarse inicialmente quiénes son los *veteroconversos* y si realmente existieron en la sociedad de la tercera década del seiscientos. Un *veteroconverso* sería un antiguo cristiano nuevo, es decir, procedería de las familias con ascendencia judía que recibieron el bautismo cristiano desde finales del siglo XIV hasta 1492, y, sobre todo, a partir de esta fecha, cumpliendo el importantísimo condicionante que transcurridas tres generaciones, se han comportado como miembros sinceros de la Iglesia católica. Valdés se esfuerza especialmente en diferenciar a este sector de los que realmente son cristianos nuevos, los recién llegados desde tierras lusas, los “marranos”, que estaba provocando graves episodios de crispación social, y los moriscos o “si huviesse otros dessa data”. Estos dos últimos grupos, de los cuales Valdés desconfía abiertamente, se convierten en lo opuesto de los *veteroconversos*, los cuales llevan durante mucho tiempo demostrando su sincera fe, sus buenas prácticas y dejando muy atrás los convulsos episodios del cuatrocientos. El jesuita llega a decir, incluso, que a principios del siglo XVII “no ay comúnmente aquellos conversos violentos, y paliados del principio” sino al contrario, los *veteroconversos* se pueden definir, ante todo, por ser “quietos, pacíficos y fieles verdaderos”. Por esas apreciables cualidades Valdés es tan crítico con la situación en la que viven, postergados de las estructuras de poder

y marginados socialmente por los estatutos de limpieza de sangre. Éstos arrojaban un desmerecido estigma sobre un grupo que tenía vetado participar en el servicio a la monarquía: “por no verse avido de la deshonor, no aceptando la merced, o no lograndola por no probar limpieça. Si acude a la obligación honrosa, y no aspira, o no acepta merced, cae en infinita confusión é infamia. Y si finalmente intrépido sale al servicio, y mérito, y juntamente acepta el premio y merced; santo Dios, quien dirá la cantera en que se mete”. (21v)

Además de ser verdaderos y sinceros cristianos, los *veteroconversos* albergan una serie de virtudes y valores que Fernando de Valdés traza y acentúa a colación de las necesidades de la monarquía y de la sociedad en la que vive. Sutilmente nos ofrece una crítica del cristiano viejo y ensalza al viejo cristiano nuevo cuando pretende señalar las principales contradicciones del sistema: “que no son de mejores talentos ni costumbres oy los assertos Christianos viejos, que esos otros: ni esos menos constantes y firmes en la fe que los Christianos viejos” (15r). En verdad, los *veteroconversos* son diligentes y laboriosos, pero son excluidos del honor de pertenecer a las instituciones de mayor prestigio, poder e influencia. Este obstáculo es un mal sin parangón, cuyos efectos no solo afectan directamente a la minoría de estos honrados y virtuosos viejos cristianos nuevos, sino a toda la sociedad, porque la priva de una de fuerza de emulación y motivación que los *veteroconversos* pueden aportar:

Los que se juzgan Christianos viejos, no trabajan más, comúnmente hablando en comprensiblemente habilitarse para los ministerios, ni después en su ejercicio sirviendo la República; antes por nuestra flaqueza se habilitan y sirven menos, porque les falta gran parte de emulación con la exclusión de los infectos; porque el verse preferidos, los trae a sobervia, cierço abrasante de todo lo bueno. (21r)

En este sentido, Valdés no parece aportar nada nuevo a lo que venían diciendo otros autores de gran peso, como Diego Sánchez de Vargas o Juan Roco Compofrío (Hernández Franco, 2014). Estos viejos cristianos nuevos tienen una fe cristiana verdadera y sincera que, si no fuera por la infame mancha que esa sociedad controlada por los cristianos viejos les ha marcado, serían “reputados tan buenos como el que más” (30v). Sin embargo, el jesuita añade que, junto a estas virtudes cristianas, hay que destacar los valores sociales de los *veteroconversos*. Si “talento y virtud personal es la que ennoblece”, y estos son precisamente los rasgos que caracterizan a los viejos cristianos nuevos, debe haber un cambio para que este potencial servidor de la monarquía sea fomentado. Ya desde un punto de vista estrictamente político, podríamos decir que los estatutos impiden a los *veteroconversos* llegar a ser verdaderos vasallos del rey, pues se les prohíbe algo tan importante como es el servicio a Su Majestad. Siguiendo lo que el Conde-Duque de Olivares venía diciendo con gran asiduidad en esta temática, quien precisamente estaba ávido de que sean los mejores, sin distinción de origen ni nacimiento, los que levanten las instituciones (Gutiérrez Nieto, 1990; Jiménez Moreno), Valdés reclama que el Rey debe hacer “a todos sus vasallos Christianos viejos y limpios” (26r); y aquí es donde radica el nudo de su propuesta y el puente entre su presente decadente y su ideario utópico que se orienta a la salida de la crisis que amenaza a la monarquía. Reclama, abierta y persistentemente, que se deben reinsertar a los descendientes de los conversos plenamente en sociedad porque son –o deben ser– la proa de un tiempo nuevo. Para dar cabida al antiguo converso en la sociedad de los honores, no hay otra media que la abrogación de los estatutos, una nociva barrera que perjudica tanto a los cristianos nuevos como los viejos: “perjudican demás desto los Estatutos a la República [...] porque desalientan, y quiebran las alas a unos, y no alientan, antes descuidan a los otro [...] no aspiran ni emprenden cosa grande por letras, armas o ministerios”. (21r)

Por tanto, la primera utopía que Valdés plantea es clara y explícita: “se deben quitar” los estatutos de limpieza de sangre y así se lo reclama a Su Majestad, a quien va dirigido el

memorial. Atendiendo a la enrevesada atmósfera social que hemos visto se palpaba en la España de principios del siglo XVII, es sorprendente el atrevimiento de este jesuita al proponer algo que en la mentalidad de su presente tuvo que ser difícilmente comprensible, entendible y asumible. En definitiva, su petición de abrogar esta norma implicaba destruir el corazón de la sociedad hispana y de las estructuras y clientelas de poder, que se habían forjado en torno a la sangre limpia y la sangre con mácula. Muy hábilmente, para plantear ese provocativo anhelo, Valdés ofrece una arqueología de los mismos estatutos, tal y como lo había hecho de los *veteroconversos*. El jesuita es muy consciente de que en el imaginario social de principios del siglo XVII aún persisten los cruentos episodios que enfrentaron a judíos y cristianos en el siglo XV, especialmente en el ecuador del siglo. De hecho, éste era uno de los pilares fundamentales, junto a los nuevos casos por judaizar que se dieron, utilizados para afianzar y solidificar la peyorativa imagen de los cristianos nuevos. Pero Valdés no desiste en repetir, una y otra vez, que hubo sinceras y seguras conversiones en el cuatrocientos, e incluso llegar a afirmar que los estatutos tuvieron razón de ser en esos años tan convulsos. No llega a criticar explícitamente que durante el siglo XVI se extendiera por diversas instituciones los estatutos y las pruebas para acceder: “El fin y motivo de 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”. (Valdés 14r)

Si Valdés es capaz de plantear esta provocativa utopía es porque la monarquía quiere que la atmósfera social cambie y se abra una nueva etapa. Los estatutos han dejado de ser instrumentos útiles y eficaces para los objetivos para los que fueron creados, como era velar por la fe, la buena práctica de la religión o la adecuada concesión de oficios y cargos; y se han convertido en inservibles muros que provocan injustas “quiebras, cismas, cizañas, disensiones”:

Oy en España, expelidos Iudios, y Moros, y quitada la ocasión de conversiones violentas, y paliadas, pasado ya en todos comúnmente tanto tiempo de profesion, 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)

El estilo y mensaje de Fernando Valdés es claro e incisivo: Su Majestad, que es el único con la potestad para hacer cualquier cambio sobre los estatutos, tiene que ser consciente de que no es el linaje y la sangre lo que provoca el deshonor, sino la ley injusta. Los estatutos eran de facto una norma que había levantado infranqueables muros entre los súbditos, separando a los honorables de los que no lo son, y a los que el conocimiento y fama pública les atribuye una excesiva carga. Por eso Valdés propone separarse radicalmente de este camino, y busca redundar en el bien de la República Cristiana y en la conservación y reputación de la misma no solo abrogando los estatutos, sino también construyendo una nueva sociedad que esté apuntalada por nuevos criterios:

...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 [...] en estos tiempos y estado de nuestra nación, quando lo uno y lo otro es manifiesto, no quedará razón para dudar. Iten se conforma, con que no son de mejores talentos ni costumbres oy los assertos Christianos viejos, que esos otros, ni esos menos constantes y firmes en la Fé que los

Christianos viejos: lo qual ningún acuerdo y desapassionado puede dudar y se haze moralmente cierto por razón natural, por experiencia y por autoridad. (15v)

De una propuesta tan radical como ésta, que relega el linaje y la herencia como criterios de jerarquización social y de poder, Valdés se lanza a su propuesta verdaderamente utópica: la construcción de una nueva sociedad en base a nuevos principios. Consciente de lo incendiario que era de por sí el plantear la abrogación de los estatutos de limpieza de sangre, cuando Valdés decide plantear su ideario social lo hace apoyándose en san Pablo, autor que había sido desde el siglo XV la base teórica y teológica de quienes querían reformar la limpieza de sangre (Rosenstock; Stuczynski, 2011, 2014). La máxima paulina era una Iglesia sin distinciones, donde todos y cada uno de los fieles fueran iguales, sin fisuras ni distinciones entre ellos, pues todos eran, en definitiva, cristianos. Del mismo modo, el axioma valdesiano era eliminar “distinciones y diuisiones de viejos y no viejos, entre los igualmente cristianos” (10r), pero confiriendo una fuerte impronta política al tener como su verdadero objetivo el mejor funcionamiento de la monarquía. Si según san Pablo la Iglesia debía estar conformada por fieles igualmente cristianos, unidos por el hecho de pertenecer a una misma comunidad que comparte la fe, el bautismo y un solo Dios, Valdés añade que todos los súbditos de Su Majestad católica deberán ser igualmente vasallos, protegidos por un mismo monarca y bajo unas leyes justas comunes. Sabedor de que este igualitarismo social y paulino de fines políticos podía ser blanco de muchas y duras críticas en esa enrevesada atmósfera, Valdés se adelanta a sus adversarios y contestará que: “añado para que nadie tenga que replicar, que es temor vano, ageno de toda razón, el de que todos quedaremos iguales, si se quitan los Estatutos [...] No somos todos iguales, ay unos más 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”. (Valdés 31r)

Por tanto, una vez que el jesuita incorpora en su utopía una estructura y una jerarquía social, en donde cabría una ordenación vertical, habría que saber cuáles son sus principios. La sociedad utópica de esa Republica Cristiana que Fernando de Valdés propone estaría compuesta, en primer lugar, por individuos que fueran cristianos seguros y de buenas costumbres, con certeza de “pública voz”; al menos esto sería *conditio sine qua non* para recibir cualquier cargo, honor o privilegio. Además, con el pretexto de esta exigencia, Valdés está fortaleciendo su discurso: al consolidar su crítica al dominio cristiano viejo, pues pone en entredicho el comportamiento social que se amparan más en los ascendientes que en la verdadera fe y la correcta práctica de la religión, reafirma la fe auténtica del *veteroconverso*, sin que en la misma influya la sangre. Al respecto, concluye afirmando que “solo pesa las costumbres de cada uno, y con quien solo vale la limpieza y nobleza de ser reengendrado en Christo, y por Christo; sin hacer caso de otros nacimientos y linaje” (Valdés 19r).

El segundo de los pilares de esta sociedad utópica es el más importante, posiblemente porque concentra en gran medida el anhelo por renovar la sociedad y la monarquía española. Si en el proyecto valdesiano había una jerarquía, ésta debía estar construida por el mérito y la valía individual. De este modo, cuando Valdés dirime quién debe, o no, entrar en las instituciones de la Monarquía, una vez suprimidos los estatutos, propone que se valore sobre cualquier otra cosa la virtud personal; propone que las capacidades del individuo, puestas al servicio de la razón de Estado, se conviertan en el alma y la fuerza motriz de la nueva sociedad que está por venir. No obstante, es muy posible que si Valdés hace esta propuesta profundamente renovadora es porque es consciente de contar con el respaldo de un grupo activo, aunque minoritario, que está decidido a reformar los estatutos de limpieza de sangre. Tampoco se debe olvidar que la cabeza de ese sector es Olivares, quien como hemos mencionado estaba inmerso en una campaña de fines parecidos, y con especial incidencia para la nobleza (Carrasco, García-Badell, Jiménez Moreno).

El eje conductor de la nueva sociedad será el mérito, y bajo este término Valdés nos ofrece ideas bastante singulares con respecto a la acepción que tiene la sociedad en la que él vive. El jesuita nos habla del mérito, del talento y de la virtud, pero siempre de una raíz particular y personal, generada y labrada por uno mismo; muy lejano, por tanto, al concepto mayoritario del mérito en el seiscientos, que estaba íntimamente ligado al nacimiento, al linaje y la sangre (Maravall). Además, aparte de definir el mérito por su raíz individual, propone un concepto en plural: cada persona posee diferentes virtudes y talentos y, por ende, existen diferentes tipos de méritos. La Monarquía era de por sí un entramado demasiado complejo, que necesitaba de unas habilidades propias en cada campo y Valdés, muy consciente de ello, nos habla de las virtudes del militar, del universitario, del letrado, de los ministros o de los religiosos. Los estatutos de limpieza de sangre han sido los principales responsables de no haber fomentado estas virtudes y, por tanto, en el instante en el que Su Majestad abrogase los estatutos sería el momento redentor soñado en el que esas barreras o puertas, forjadas por los cristianos viejos, se abrirían y emergería una sociedad nueva y la Monarquía recuperaría la gloria perdida:

Mas, que tan grande inconveniente fuera, que todos quedáramos iguales en esta parte, si todos quedáramos 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. (Valdés 30v)

Con esa hermosa alegoría, por la cual todos nacerían en esa sociedad utópica con un escudo en blanco que tallarían con sus logros, premios, estimación y justicia, Valdés sintetiza que el motor social, el principal estímulo, y clave de su arco social, sería el mérito y talento personal, que se difundiría por toda una monarquía que perseguiría la emulación y compartiría los estímulos. El proyecto social de Valdés es un anhelo que está entre una ilusión límite, entre su hoy real y un futuro posible, cercano, soñado, pero en definitiva utópico y distante. Y como expresión de esa difícil encrucijada, el jesuita no desiste en criticar el tiempo caduco en el que vive, como tampoco deja de señalar los males que a su entender corrompen y pudren la monarquía. Su excepcional particularidad radica en que no se queda en esta abatida y melancólica posición, muy al contrario, arranca una enérgica propuesta de una nueva España soñada:

Solo digo, que si se hiziesse, y entendiesse, 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; y desde, y sus efectos privan los Estatutos. (Valdés 22r)

Conclusiones

Decía a finales del siglo XVI fray Agustín Salucio que la sociedad española en el tema de los estatutos tenía el entendimiento engañado. No obstante, la mayoría social, identificable con lo que se autodenominaban “villanos” –carentes de sangre noble en su mayoría, pero con linajes limpios de mancha “racial”–, quería permanecer y vivir en esa situación de fascinación artificial. Aunque las circunstancias que acompañaban a la aplicación

de los estatutos de limpieza de sangre fuesen perjudiciales para la Monarquía y su adecuado funcionamiento, pues súbditos con preparación y honor se abstendrían de participar en las pruebas de limpieza que exigían las principales instituciones, ante el temor de que el examen de sus linajes conllevara algún remoto pariente judío o de otros grupo étnicos-religiosos tenidos por manchados y viles. A la postre, en aquella sociedad se había convertido en una distinción ser cristiano viejo, aunque la misma arruinase el futuro de la misma Monarquía y tuviera profundamente dividida a la sociedad.

Por tanto, era preciso un viraje importante en el tema de los estatutos de limpieza de sangre. Pero la realidad es que una parte importante de los intelectuales y de los mencionados villanos consideraron que los estatutos eran justos y eficaces en una primera fase – desde la segunda mitad del siglo XV hasta segunda mitad del siglo XVI–, pues evitaban la presencia en las instituciones de conversos con fe mucho más que dubitativa, *anusim* en la práctica, que manchaban su honor. Sin embargo, esa forma de pensar cambió a partir de la segunda mitad del siglo XVI y fueron parte de los mismos que defendían la necesidad de dotar de estatutos a las instituciones con más prestigio, los que también se dieron cuenta que el “rigor de la exclusión” no podía ser la única norma que regulase las pruebas de limpieza de sangre.

Por ello, se abre de forma destacada, aunque no apoyada de forma mayoritaria por la sociedad y con vaivenes por parte de la Monarquía, la reforma de los estatutos de limpieza. Se prueba con leyes, como las sancionadas por Felipe IV y Olivares en 1623, pero para sacarlas adelante era preciso que existiese una opinión pública favorable, o cuando menos una corriente intelectual propicia. Sin lugar a dudas, destacadas plumas siguieron las directrices de Olivares, pero sin conseguir el fin de reformar los estatutos. A ello contribuyó una nueva fase de “antisemitismo” en la Monarquía Hispánica y, sobre todo, que en su epicentro político, Castilla, donde se dio el traslado de un importante número de judeoconversos portugueses o marranos, posiblemente con una fe más dubitativa que los viejos cristianos nuevos castellanos, que llevaban ya tres generaciones profesando con sinceridad el cristianismo. En ese ambiente de tensión antisemita –o anticonversa si se prefiere– y en general de agitación social, política e intelectual, el jesuita Fernando de Valdés escribe el año 1632 un memorial que tiene un extraordinario valor, ya que es uno de los primeros en los que de forma clara se pide la suspensión de los estatutos de limpieza de sangre.

Con la impresión y difusión del memorial, es decir, con la *escriturización* por parte de la Monarquía del manuscrito valdesiano, Olivares toma claro partido por los partidarios de mitigar los perjuicios que los estatutos de limpieza de sangre causan en la convivencia diaria, aunque ello supusiera chocar con los villanos, con los cristianos viejos, con los que a toda costa estaban convirtiendo –dentro de la sociedad estamental– la limpieza en una calidad social y, en consecuencia, sometiendo a la sociedad a una gran tensión entre sus súbditos. Pero el principal problema era que se estaba impidiendo que los cristianos nuevos de tres o más generaciones, es decir *los veterocristianos nuevos*, o los que creían tener alguna gota de sangre impura, no pudiesen tomar parte en la necesaria y urgente reforma del cuerpo enfermo de la Monarquía Hispánica.

Por esta razón el jesuita Valdés, en línea con la opinión que los padres de la Compañía de Jesús de nacionalidad española mantienen, demuestra su desafección hacia los estatutos de limpieza y pide utópicamente la abrogación de los mismos, con el fin de rebajar la agitación social y crear un marco propicio para la restauración de la Monarquía Hispánica. El texto de Valdés es utópico por cuanto quiere construir una nueva sociedad sin estatutos y, en consecuencia, sin la tensión social que crea el origen de la sangre. Pero como no podía ser de otra manera, al pretender unos claros objetivos socio-político, es a la vez reformista y realista. Lo pone de manifiesto que vuelva a proponer como solución la moderación en la aplicación de las pruebas de limpieza. Como ya indicara Salucio bastaban cien años o tres generaciones sin mancha, opción que continúan apoyando los tratadistas que son partidarios

de revisar la aplicación de la norma estatutaria en los tres primeros decenios del siglo XVII. Por eso, la disyuntiva que siempre está presente en su tratado: “Se deven quitar, o a lo menos limitar mucho los Estatutos de limpieza”.

El memorial de Fernando de Valdés, como se aprecia, se encuentra transitado por la controversia entre lo que parece alcanzable y aquello otro que, en realidad, es imposible. Inalcanzable es la abrogación de los estatutos; no pasa de ser un anhelo y una ilusión, pues a tal solución se enfrenta y se opone una mayoría –como venimos insistiendo– que se autoproclama y define como cristiana vieja, que no está dispuesta a perder su distinción castiza, la cual, aun sin ser tan relevante como la estamental, resulta absolutamente necesaria para acceder al honor. Posiblemente por eso la propuesta valdesiana era mejor que estuviese silente, callada. Y si se oyó, no tardaron los otros, aquellos que henchían de limpios, de execrar o maldecir a los que consideraban sus enemigos, contra los que vertían su antisemitismo y despleaban su agitación, con el fin de hacer inviable la propuesta reformista y utópica de Valdés. Sin que exista una estricta relación causa-efecto, pero tampoco se puede desligar del ambiente que podía crear la utopía valdesiana y su apoyo por parte del valido Olivares, sucede que los rigurosos defensores de la limpieza de sangre y del antisemitismo contrataran con sus escritos. De inmediato, a favor de la limpieza se muestra el inquisidor Escobar del Corro. Mientras que solo un año después, en 1633, Francisco de Quevedo escribe uno de los textos maestro del antijudaísmo, del “antisemitismo”: *Execración Contra La Blasfema Obstinación De Los Judíos*. Decía Quevedo: “Yo, como Job, hablaré en la amargura de mi alma por ser fiel, y nada callaré por ser leal”. En realidad quienes tuvieron que callar, pues apenas fueron oídos por la sociedad, fueron los utópicos. Comenzado, claro está, por Fernando de Valdés, posiblemente el más “mitigador” o innovador tratadista, como indicaba Fray Gerónimo de la Cruz.

Obras citadas

- Amelang, James S. *Historias paralelas: judeoconversos y moriscos en la España moderna*. Madrid: Akal, 2011.
- Amran Rica. *Judíos y conversos en el Reino de Castilla: propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (Siglos XIV-XVI)*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2008.
- . “De la monarquía absoluta al imperio: el papel de las minorías y el de sus conversos a finales del siglo XV.” *Revista Cabeza Encantada* 14 (2012): 8-14.
- Benito Ruano, Eloy. *Los orígenes del problema converso*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2002.
- Carrasco Martínez, Adolfo. “Los estudios reales del Colegio Imperial de Madrid y otros proyectos educativos de Olivares.” *Cuadernos de Investigación Histórica* 26 (2009): 99-121.
- Conde Salazar, Matilde, Pérez Martín, Antonio, Del Valle Rodríguez, Carlos. *Díaz de Montalvo. La causa conversa*. Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2008
- Contreras, Jaime. “Limpieza de sangre: los discursos de la retórica y la importancia de las realidades.” En Ernest 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.
- . *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia*. Madrid: Akal, 1982.
- De la Cruz, Fray Jerónimo. *Defensa de los Estatutos y Noblezas españolas. Destierro de los abvsos, y rigores de los informantes*. Zaragoza: Hospital Real y General de Nuestra Señora de Gracia, 1637.
- Díaz Díaz, Gonzalo. *Hombres y documentos de la filosofía española*. Volumen IV, Madrid: CSIC, 1991.
- Domínguez Ortiz, Antonio. *Los judeoconversos en la España Moderna*. Madrid: Mapfre, 1992.
- . *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna*. Granada: Universidad de Granada, 1991.
- . “Una obra desconocida de Adam de la Parra.” *Revista bibliográfica y documental* 5-1 (1951): 97-117.
- Fernández Albadalejo, Pablo. *La crisis de la Monarquía*. Barcelona: Crítica/Marcial Pons, 2009.
- García-Badell Arias, Luis M. “La Junta Grande de Competencias de Felipe IV; rey, nobleza y Consejos en la Monarquía Católica.” *Cuadernos de Historia del Derecho* extra-1 (2004): 105-136.
- Elliott, John H. *El Conde-Duque de Olivares*. Barcelona: Crítica, 1991.
- Elliott, John H, Peña, José de la F. *Memoriales y cartas del Conde-Duque de Olivares*. Madrid: Alfaguara 1978.
- Entrambamsaguas, Joaquín de. *Estudios y ensayos de Investigación y Crítica*, Madrid: CSIC, 1973.
- Escobar del Corro, Juan. *Tractatus bipartitus de puritate, et nobilitate probanda secundum statuta S. Officii Inquisitionis Regij Ordinum Senatus Sanctae Ecclesiae Toletanae Collegiorum aliarumque Communitatum Hispaniae*, Tvrnoni, Laurentii Durand, s.i., 1637.
- Fejér, Josephus *Defuncti Secundi Saeculi Societatis Jesu, 1641-1770*. Roma: Manuscripti instar, V, 1990.
- Fernández-Santamaría, José Antonio. *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986.

- González de Ávila, Gil. *Teatro eclesiástico de las Iglesias Metropolitanas de España, y Catedrales de los Reynos de las dos Castilla*. Madrid, Imprenta de Francisco Martínez, 1645.
- Gutiérrez Nieto, Juan Ignacio. “El reformismo social de Olivares: el problema de la limpieza de sangre y la creación de una nobleza de mérito.” En John H. Elliott coord. *La España del Conde Duque de Olivares*. Valladolid : Universidad de Valladolid, 1990. 417-441.
- . “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
- Hernández Franco, Juan. “«Conservar lo que hasta aquí se ha hecho»: oposición de Enrique Pimentel a la reforma de los estatutos de limpieza de sangre (circa 1625).” *Mediterranea. Ricerche Storiche* 34 (2015): 263-284.
- . “Síntomas de decadencia y el ‘Discurso’ de Juan Roco Campofrío (c. 1625) sobre la reforma de los estatutos de limpieza.” *Hispanic Research Journal*, 15-6 (2014): 477–91.
- . “Les intellectuels espagnols du XVII^e siècle face à l’opinion majoritaire de la société vieille-chrétienne.” En *La pureté de sang en Espagne. Du lignage à la “race”*, Paris: Presses de l’université Paris-Sorbonne, 2011. 315-338.
- Irigoyen-García, Javier. *The Spanish Arcadia. Sheep herding, Pastoral Discourse, and Ethnicity in Early Modern Spain*. Toronto: University of Toronto Press, 2014.
- Irigoyen López, Antonio. “Religión católica y estatutos de limpieza de sangre. A propósito de un Memorial al Conde-Duque de Olivares.” *Sefarad*, 70-1 (2010): 141-170
- Jiménez Moreno, Agustín. “En Busca de una nobleza de servicio. El conde duque de Olivares, la aristocracia y las órdenes militares (1621-1623).” En Manuel Rivero Rodríguez coord. *Nobleza hispana, nobleza cristiana: la Orden de San Juan*. Madrid: Polifemo, 2009. I: 209-256.
- Jover Zamora, José María. *1635. Historia de una polémica y semblanza de una generación*. Madrid: CSIC, 2003.
- Langmuir, Gavin I. *Toward a Definition of Antisemitism*. California: Universidad de California, 1996.
- . *History, Religion and Antisemitism*. California: Universidad de California, 1993.
- Larios Ramos, Antonio. “Los dominicos y la Inquisición.” *Clio&Crimen* 2 (2005): 81-126.
- López Belinchón, Bernardo J. “La memoria de la infamia.” En José Martínez Millán dir. *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1998. III: 271-290.
- López Vela, Roberto. “Antijudaísmo, pruebas de limpieza y la pragmática de actos positivos de 1623.” En Manuel Rivero Rodríguez coord. *Nobleza hispana, nobleza cristiana. La Orden de San Juan de Dios*. Madrid: Ediciones Polifemo, Madrid, 2009. I: 823-828.
- Lozano Navarro, Julián J. *La compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*. Madrid: Cátedra, 2005.
- Mannheim, Karl. *Ideología y utopía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Maravall, José Antonio. *La cultura del Barroco*. Barcelona: Ariel, 2012.
- Martínez, María Elena. *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion and Gender in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- Maryks, Robert A. *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews*. Leiden y Boston: Brill, 2010.
- Medina, Francisco de Borja. “Ignacio de Loyola y la limpieza de sangre.” En Juan Plazaola ed. *Ignacio de Loyola y su mundo. Congreso Internacional de Historia*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1992.579-619.

- . “La quiebra de universalismo de la unión de ánimos.” En T. McCoog, *“Ite inflammate omnia”: selected historical papers from conferences held at Loyola and Rome in 2006*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2010. 321-344
- 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.
- Muchnik, Natalia. *De paroles et de gestes. Constructions marranes en terre d’Inquisition*. Paris: éditions de l’EHESS, 2014.
- Nirenberg, David. *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Ollero Pina, José Antonio. “La Universidad de Sevilla en los siglos XVI y XVII.” En Ramón María Serrera, Rafael Sánchez Mantero, coords. *La Universidad de Sevilla, 1505-2005: V centenario*. Sevilla: Universidad de Sevilla y Fundación Almonte, 2005.
- Oyola Fabián, Andrés. “Un ilustre contemporáneo de Zurbarán: el inquisidor fuentecanteño D. Juan Escobar del Corro.” En Felipe Lorenzana de la Puente, Rogelio Segovia Sopo coords. *Zurbarán, 1598-1664: 350 aniversario de su muerte*, Badajoz: Lucerna Asociación Cultural de Fuente de Cantos, 2015.
- Parello, Vicent. “El modelo sociológico del hidalgo cristiano viejo en la España Moderna.” *Hispania Sacra* 51-103 (1999): 143-158.
- . “Entre honra y deshonor: el Discurso de fray Agustín Salucio acerca de los estatutos de limpieza de sangre (1599).” *Criticón* 80 (2000): 139-153.
- . “«Judío, puto cornudo»: la judeofobia en el Buscón de Quevedo.” *Sociocriticism* 26, 1-2(2011): 245-266.
- Pulido Serrano, Juan Ignacio. “Las negociaciones con los cristianos nuevos en tiempos de Felipe III a la luz de algunos documentos inéditos (1598-1607).” *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 66-2 (2006): 345-375
- . *Injurias a Cristo. Religión, política y antijudaísmo en el siglo XVII*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2002.
- . “Oposición política y antijudaísmo en Quevedo: notas al contexto histórico de La Isla de los Monopantos.” *Voz y letra: Revista de literatura* XI 2 (2000): 93-110.
- Rèvah, Israel S. “Gil González de Ávila et les statuts de pureté de sang.” En *Studia hispanica in honorem Rafael Lapesa*. Madrid: Cátedra, 1974. II: 493-518.
- . “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 de Saluzio’ (Madrid, 13 août 1600).” *Bulletin Hispanique*, LXXIII, 3-4 (1971): 263-316.
- Suárez Fernández, Luis. “Puntualizaciones en la trayectoria del antijudaísmo hispano.” En Julio Valdeón Baruque coord. *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval: de la aceptación al rechazo*. Madrid: Ámbito, 2004. 149-170.
- Rosenstock, Bruce. *New Men: Conversos, Christian Theology, and Society in Fifteenth-Century Castile*. London: Queen Mary and Westfield College, 2002.
- Sicroff, Albert A. *Los estatutos de limpieza de sangre: controversias entre los siglos XV y XVII*. Madrid: Taurus, 1991.
- Soyer, François. *Popularizing anti-semitism in early modern Spain and its empire. Francisco de Torrejoncillo and the “Centinela contra Judíos”*. Lieden-Boston: Brill, 2014.
- . “Faith, culture and fear: comparing Islamophobia in early modern Spain and twenty-first-century Europe” *Ethnic and Racial Studies* 36-3 (2013): 399-416
- Stucynski, Claude B. “From Polemics and Apologetics to Theology and Politics: Alonso de Cartagena and the Conversos within the Mystical Body.” En Isareal J. Yuval y Ram Ben Shalom ed. *Conflict and Religious Conversation in Latin Christendom: Studies in Honour of Ora Limor*. Turnhout: Brepols, 2014. 253-275.

- . "Harmonizing identities: the problem of the interpretation of the Portugeses conversos in Early Modern Iberian corporate polities." *Jewish History* 25-2 (2011): 229-257.
- . "Pro-converso apologetics and biblical exegesis." En Jonathan Decter y Arturo Prats ed. *The Hebrew Bible in Fifteenth-Century Spain*. Lieden Boston: Brill, 2012. 151-176
- Uriarte, José Eugenio de. *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimos de autores de la Compañía de Jesús*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra 1904-1916.
- Valdés, Fernando de. *Memorial de Fernando de Valdés, rector del nouiciado de la Compañía de Jesus desta villa de Madrid, y calificador del supremo Consejo de la Santa y General Inquisición, para quitar o limitar Estatutos de limpieza*. Madrid, s.i., 1632. AHN, Inquisición, libro 1240.
- Valdeón Baruque, Julio. "El reinado de los Reyes Católicos. Epoca crucial del antijudaismo español. " En Gonzalo Álvarez Chillida, Ricardo Izquierdo Benito coords. *El antisemitismo en España*. Cuenca, 2007: 89-104.

Reflexiones sobre las aljamas

Minorías en la Tercera España: de conversos a erasmistas.

Emilio González Ferrín
(Universidad de Sevilla).

Dejar hablar a los textos es el título del libro que dedicó a Francisco Márquez Villanueva el Departamento de Literatura Española de mi Universidad. La obra, compuesta por dos volúmenes (Piñero), recupera una afirmación recurrente del añorado maestro que merecía el homenaje: la distancia que nos separa de los textos que analizamos, convierte todos nuestros análisis textuales en meras narraciones personales. Una distancia cronológica, sí, pero también un recorrido inadvertido hasta una alteridad nunca del todo aprehensible. Por lo mismo, proyecciones subjetivas que sólo la soberbia del positivismo comprende más allá de meras propuestas de interpretación. Nuestras opiniones y sospechas, presupuestos y prejuicios, ideas y creencias –“las que se tienen y en las que se está”, según la vieja y certera disquisición orteguiana-; todo se aglutina y confabula para que cualquier interpretación pueda caer por el natural terraplén de vender lo propio por ajeno.

Ante esto, la propuesta de Márquez Villanueva es casi una deconstrucción; la hermenéutica de una desnudez: centrarse en la melodía inicial de un texto, ya de por sí difícil de seguir por las distancias apuntadas. *Dejar hablar a los textos*, aún con las inevitables lagunas de comprensión y ruidos ya indescifrables, es una propuesta que cobra especial significado en los textos cervantinos, como en el caso concreto del Quijote.

En su momento, Juan Goytisolo denunció el patente memoricidio cometido contra una cierta Tercera España de alma morisca, así como del Quijote como arma contra el olvido. (Menocal 201). También, del *Lazarillo* como desubicado alegato final de un erasmista convencido, razón por la que debemos siempre volver a Al-Andalus para comprender el Siglo de Oro a poco que dejemos hablar a sus textos. La alusión a una tercera España proviene de referencias en el mismo sentido por parte de Ricardo García Cárcel, José Luís Abellán, José Luis Gómez-Martínez y tantos otros intelectuales dedicados a conocer el porqué de las cosas.

Cuando García Cárcel escribió aquello de “la España que quiso -y no pudo-, evitar la confrontación de 1640; la España condenada a ser [...]. La España que no pudo ser, [...], como tantas veces a lo largo de nuestra historia”, (García Cárcel 3), evocaba nuestro firme convencimiento en la existencia de esa *tercera España*. Nuestra percepción de la cosa es partir de aquí, para atisbar que uno de los móviles creadores de tal España fue el cierre en falso de ese al-Andalus como componente. No hay solución de continuidad en la historia, razón por la que debemos recuperar la alusión a la existencia de esta tercera España, propiciada por el rechazo de asimilación de al-Andalus como parte de nuestra memoria histórica y fundacional. Porque una España quería olvidar, otra se tuvo que ir o morir, y una tercera buscaba recordar sin ser vista ni sospechada. Y cosas tales no se solucionan ni en siglos, ni a golpe de cruz, ni mediante prescripciones facultativas de olvido.

El modo de proyectarse el nacional-catolicismo de los reyes Isabel y Fernando, planteaba el cierre de España implementado por medio de una re-conquista acuñada como tal. Sobre este espíritu se erigirán sus herederos, crecidos por inesperadas conexiones europeas y americanas de una España que sólo había conocido enlaces orientales; hasta ese momento, todo provenía de Oriente. Parecía que España había estado perdida unos siglos; que por arte de magia e itálico modo se sumaba -recién nacida-, al Renacimiento europeo. Parecía -esta España oficial-, una restitución frente a una pérdida; la pérdida de Hispania en 711. Lo cierto es que la verdadera pérdida de los 700 fue la del esplendor hispanorromano isidoriano, sólo recuperado –o equiparado, al menos- en la andadura histórica andalusí. Lo cierto –de nuevo- es que la España del Siglo de Oro llevaba unos siglos presintiendo el Renacimiento,

especialmente en árabe. Y lo cierto –por último- es que la verdadera forja de España se hizo partiendo del bagaje andalusí. Por lo demás, esa España oficial, cerrada, acabó asfixiando. Esa España-una, se cerró, renegando de otra España –la dos-, en tanto una tercera pretendía seguir entre-abierta.

La tercera España es la que confiaba en la orteguiana “voluntad de vida en común” para generar un Estado. Es evidente que la proclividad al conflicto –inherente al patriotismo plastificado como nacionalismo-, proviene de la definición de las cosas con respecto al pasado, y no al futuro. En proyección futura –aquella orteguiana “voluntad de vida en común”-, incluso hasta unos ciertos nacionalismos estructurales, son compatibles con un patriotismo de sustanciales diferencias con respecto al usual de brazo en alto o efluvio deportivo regeneracionista. Ese patriotismo sin himnos, aparentemente diferente, sería el nacido no del pasado, sino de asumir comprensivamente el pasado; pero el pasado fecundo y veraz. El de las cosas como se produjeron, no como viene contándose sin matices, por pura pereza de investigador historicista.

Suele afirmarse que la obra de Américo Castro, *España en su Historia*, supone “el acta de resurrección de los otros españoles” (Castro 1948). Pero no resucitaron, sino que se sumaron a un complejo mosaico de memoria colectiva fraccionada. Las obras de Castro son esenciales hoy día, y fueron necesarias en su momento para paliar determinados estragos patrios. No tanto por ignorancia –no suele ser tan peligrosa, por más que así se airee- como por *inteligencia inducida*: la de –por ejemplo- un germanófilo Ortega y Gasset descendiendo –condescendiendo- en el prólogo de *El collar de la paloma* –en traducción de García Gómez-; como en la visita del patrón a las plantaciones coloniales de nuestra historia. Qué decir del cruzado Menéndez y Pelayo del siglo anterior a Ortega, o del europeísmo de éste que presenta –en secuela continuada por Maravall (1954) a una España *terra nullius*, por anulación de un Medioevo que se produjo –al parecer- por accidente y que debíamos olvidar.

José Antonio Maravall se dedicó profusamente a la llamada historia social de las mentalidades, por lo que su creatividad interpretativa es mucho más nociva en tanto que mito fundacional. El autor, temprano colaborador del diario *Arriba* –órgano de la Falange Española Tradicional y de las JONS-, comprendió que el lugar de España podría estar en la Alemania de los 1940 –ahí es nada-, en natural repercusión del latente visigotismo. Y será ésta una característica esencial del universitario español medio: una monumental superchería puede pasar como interpretación histórica siempre que venga avalada por una bibliografía profusa; a ser posible, entresacada de profundos archivos protocolarios. De nada sirve plantear que el concepto de comunidad política, exitoso y expansivo en las Castilla y León de los 1200, hizo mucho más por un modelo de Estado que el sempiterno mito fundacional del cierre católico.

Por tales razones, era necesaria la obra niveladora de Américo Castro, nadando a contracorriente entre los negadores del pasado y los interpretadores de un futuro europeísta de salón y –al cabo- epidérmico. Poco menos que de Eurovisión. Nadando también a contracorriente de los críticos del casticismo hispano; acertados, pero chapoteando sobre el terreno sin avance. Desde unas antípodas de ensayismo literario y emocional, no del todo documentado como en el caso meritorio y vano de Ganivet, Unamuno, y un largo etcétera regeneracionista. Es evidente que la historia de las ideas recuerda a Castro envuelto en el debate intelectual en que trató de refutarle Sánchez Albornoz; debate al que en su momento aludimos y al que no tiene mucho más sentido volver. A los efectos historiográficos, Sánchez Albornoz ofrece una valiosa contribución a la historia de al-Andalus –siempre como España musulmana ocasional; sin derechos portugueses sobre la cosa andalusí, ni naturalidad islámica-. Pero, a los efectos historiológicos, recordar a Castro por el debate sería injusto: ni él podía haber llegado a menos, si el oponente a más.

Con todo, afirmábamos que la “resurrección” de los españoles de Castro no se consumó. El pensamiento castriano es esencial para atisbar una “historia permeable y de

ósmosis continuada” (Goytisolo 23) pero debe ser matizado por el reparto de españoles –ya, al menos, así naturalizados- en compartimentos estancos de variado cuño, uno de los cuales fue la inveterada manía judaica. Nació la ínclita y falsaria España de las tres culturas, de indudable alharaca islámica contemporánea, así como subvención ideológica sionista por cuanto serviría –como la recuperación patrimonial de la Inquisición, o el Holocausto- para una excepcionalidad cultural judía que no tuvo lugar como tal, sino en tanto que andalusí. Porque, precisamente, cuanto falta en Castro y sigue faltando hoy día es la continuidad, cotidianeidad y arabidad de al-Andalus. Sin revoluciones previa o posterior, sin invasiones ni expulsiones –admitidas, es evidente, las llegadas secuenciales y las deportaciones finales-.

Cuando se admite la maestría de Américo Castro, y se procede a la natural crítica del maestro, el punto en que antes nos deteníamos –demasiada identidad religiosa diferenciable- conlleva una natural derivación. A los expertos israelíes en Sefarad (Netanyahu) les molestó una insinuación castriana en el sentido de que los modos inquisitoriales y dogmáticos en general eran una influencia judaica en el catolicismo socializado. En realidad, el caso concreto no es tan interesante como la idea general –por más que no parece demasiado admisible la afirmación castriana-. Y esa idea general es la recurrente en todas las quemadas de libros de todo signo y alfabeto.

Avanzando por esa *naturalidad vesiánica*, podemos colegir que la contraria actitud deberá ser también natural y general –ilustraciones, florecimientos culturales, bondad esencial, libre pensamiento, etcétera-. Pese a cuanto haya podido evocarnos la lectura de Unamuno –por ejemplo-, su búsqueda de un carácter español es complicada. Pretendió “descubrir los defectos característicos de los españoles, y si son característicos, son permanentes” (Unamuno 7). En ese sentido, las búsquedas históricas son siempre inducidas, porque olisqueamos en el pasado aparente los rasgos visibles del presente; como cuando miramos fotos antiguas para buscar nuestro gesto en un antepasado. ¿Y el resto de las fotos?; no es justo provenir sólo de uno. En Unamuno, el problema de España era –precisamente-, tratarla como problema. Y en materia de al-Andalus puede y debe decirse lo mismo: se trata como problema solucionado desde el decadentismo historiográfico, por una parte –para ellos, desde las taifas ya todo es cuesta abajo-, y desde una sociología de la naturalidad alienante, por otra –nadie habla ya árabe, “ergo, los echamos”-.

En un al-Andalus como problema, la castellanización fue la solución que todos buscan y explican. Tratado como excepción; “muerto el perro, se acabó la rabia”. Dirá Sánchez Albornoz: “el Islam, al morir en al-Andalus, concluía de envenenar <sic> a España” (Sánchez-Albornoz 46). Pues no, señor; el Islam siguió “envenenando” a Europa, pero no como religión constituida, sino como ambiente cultural repartido por mozárabes –cristianos-, mudéjares –musulmanes-, judíos, y después moriscos y conversos. No es tan interesante la disección permanente –incluso en Castro- de territorios religiosos; el ser humano no reza tanto; y si no nos referíamos a los rezos, dejemos de hablar de religión. Por eso, nuestra visión de la filtración andalusí es la única cata previa al misterio presunto de la desaparición de al-Andalus. Lo demás, es puro teatro; en el más estricto sentido: si Unamuno nos movía entre las bambalinas en que departían unos mascarados Don Quijote y Segismundo, otros nos llevarán a ver la obra de Abenámbar y Almanzor. Hasta que nos demos cuenta de que no son las máscaras el sujeto de la historia. Sino –veámos- las ideas.

En España, hemos aprendido que uno puede ser afrancesado de ida y vuelta, pero que no pudo ser arabizado a menos que le obligasen con un alfanje. Y en éstas, volvemos –ahora, con brazos abiertos- a Unamuno: se puede crear con elementos extraños, pero no se puede crear lo extraño. Pues, bienvenidos a la extraña península ibérica que fue árabe durante un tiempo superior al de su latinización –no menos extraña-. Extraña, sí; cambio cualitativo por efecto de la suma de “extraños” cambios cuantitativos. Al cabo, ¿qué es aprender, sino asumir

extrañezas como propias?; ¿qué es crecer, sino asimilar extrañezas proteínicas? Igualmente extraña debió ser –sin duda- la hispanización, tan natural como lo anterior.

Aquella filosofía averroista de librepensadores y racionalistas en Europa, aquel itálico modo literario, aquel erasmismo hispano que sorprendió al propio Erasmo, aquel afrancesamiento posterior, aquel –más cercano- krausismo, etcétera: el efecto placebo del injerto regeneracionista esconde –en realidad- un deseo, necesidad y posibilidad de cambio interno. Esa definición del experto como un extranjero que viene a hablar de cualquier cosa es también versionable y aplicable a la lectura historiográfica de los contagios en los estados de opinión. En toda esta *importación regeneracionista*, el ínclito –y citado- “re-ismo” permanente esconde un telúrico restablecer la “continuidad histórica” de España. Por eso, todo “re-ismo” es historicista en un negativo sentido del devenir temporal; porque se mira la historia como argumento narrativo, en lugar de como lo que es: panorama de repentizaciones. Todos los “volver a ser”, junto con los “seguir siendo” atentan contra la natural marcha de la historia.

Y una interesante aportación de Fernández-Turiénzo: “no es posible evitar las inquisiciones. Ni las antiguas, ni las modernas, ni las contemporáneas” (Unamuno 21). Ni las futuras –diríamos-; porque sorprenden siempre en tanto que “vino viejo en odres nuevos”. Y el historiógrafo sigue recontando odres malditos, en lugar de hablar de vino. Los etiquetados exclusivistas, incluso los genéricos de bueno o malo son siempre inútiles por inagotables, dado que –como es bien sabido-, en ningún hecho puede agotarse la esencia de ningún ser. Y en esas estamos: tratando de hablar de seres, ideas, por ver si así contrarrestamos la historia universal de la anécdota para empezar a hablar de Historia universal.

Nuestra patria de campanario –Unamuno- asfixiaba a la tercera España en la que dio a parar un mundo cultural previo con una profunda orientalización por componente natural mayoritario; es el anterior el enemigo. Es un hecho; Unamuno era erasmista: “mi fe en el catolicismo íntimo, orgánico, es lo que más me hace volverme contra él, cuando se concreta en fórmulas y conceptos” (Unamuno 26). Esa tercera España, rescoldo andalusí y patria de desheredados, se hizo erasmista por mor de buscar injertos –efecto placebo- con que nombrar asfixias internas. No fue por subirse al primer tren que pasaba, sino porque en la llamada ética del erasmismo pudo escuchar el converso –la tercera España era la conversa- la voz que habla a cualquier corazón, no la que grita a los correligionarios. Por eso, dirá la bruja del cervantino *Coloquio de los perros* que “rezo poco y en público, murmuro mucho, y en privado”. Porque la paredes oyen en una España ideologizada con dogmas y golpes de pecho. Y por eso, dirá Castro de Cervantes que “su cristianismo recuerda más a Erasmo que a Trento” (Castro 1980:256).

En estas coordenadas encaja la visión de conjunto de cuanto implicó el 1500 en España y Europa, con juegos de palabras previos: el islam árabe es oriental, pero al-Andalus occidental; Averroes era árabe, pero el averroismo fue europeo..., y apostilla Marcel Bataillon: Erasmo era holandés; pero el erasmismo fue español. Y su estudioso, francés, se decía; hasta que apareció el libro de José Luis Abellán (2000). Ese erasmismo como estado de opinión español del 1500 encontró un aldabonazo –efecto placebo, decíamos-: la traducción española (1526) del libro *Enchiridion*, nacido de la pluma –ya vemos- holandesa de Desiderio Erasmo de Rotterdam (1467-1536). El impacto social fue tal, que la obra se leía en las tabernas; y desde nuestro punto de vista, ahí estriba la trascendencia del hecho: lo relevante no es el éxito de Erasmo, sino que toda España lo leyese. Ésa es la España imperial, y no sólo la de los barcos.

En la trascendental historia de las ideas, el erasmismo significa una llamada ética que indica por sí mismo el coherente éxito en España: exigencia de interiorización –en el norte de Europa-, y posibilidad de interiorización en España; la España exteriorizante de “cruzado y campanario”, hoguera y expulsión. La simonía eclesiástica, el privilegio de los cristianos

viejos, y el miedo a no poder demostrar pureza de sangre llevaría a esa tercera España, conversa, desubicada y lobotomizada, a adherirse a ese estado de opinión ético: el erasmismo, como utopía salvífica de una España que se perdía entre joforismos, ocultaciones, o juicios. En torno al concepto estelar del erasmismo –el “cuerpo místico” de Cristo-, la tercera España sentirá que tiene cabida. No nos perdamos por el incienso terminológico: en el 1500, la causa del cuerpo místico significaba, precisamente, que todos pertenecemos a un solo cuerpo; el místico de Cristo. Es decir: todos caben en la España cristiana susurrante; incluidos los desheredados en la otra España dogmática, socialmente nacional-catolicista.

José Luis Gómez-Martínez establece un interesante paralelismo ilustrador de la evolución hacia una España necesitada del erasmismo. Se trata de la comparación entre el epitafio de Fernando III el Santo y el de los Reyes Católicos. El primero, escrito en latín, castellano, árabe y hebreo, es el del rey cuyo padre escribió en una de sus *Cantigas*: “Dios es aquel que puede perdonar a cristianos, judíos y moros, en tanto tengan en Él bien firmes sus convicciones”. (Abellán 35) Por su parte, el epitafio de los Reyes Católicos reza que “Este monumento fue erigido a la memoria de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, hombre y mujer iguales, ante los que se postró la secta de los mahometanos y quienes erradicaron a los heréticos judíos”.

Resulta evidente el cambio cualitativo entre ambas coronas, así como explicable que el intimista erasmismo salvífico pudiese prosperar en la España que legaron los segundos. En esa metáfora del Cuerpo Místico se contenía una posibilidad de España abierta que el propio Maravall –nada sospechoso de veleidades conversas- reconoce una auténtica “concepción organicista de la república secular” (Maravall 1973:200). Es decir: el erasmismo pudo abrazarse como posibilidad de secularización y aperturismo de una España en la que tuviese cabida el limo de al-Andalus; de un tiempo enajenado y unas sociedades desubicadas.

La España de la Contrarreforma no iba a contener a tanto converso. Obvio resulta que ninguneamos, por mero absurdo, la raquíta interpretación de una erradicación al-Andalus con la expulsión de los últimos e infelices judíos y moriscos que aún espetaban a su rey –ya veíamos- la mayor españolidad de aquellos, frente a la sangre alemana de éste. El componente andalusí, converso, tercero en una España dura, estaba en el entusiasmo renacentista de los escritores erasmistas, genuino cuerpo místico que dotó de contenido a la España que otros admiran sólo por su carcasa. Judíos, judeo-conversos, post-mudéjares, cripto-moriscos, a los que puede sumarse un sinfín de medianeros heréticos, alumbrados, e incluso recientes luteranos o reformistas de todo cuño; es decir, el componente andalusí arrastrado por las piedras de todos esos caminos que aparecen en las rutas de Alonso Quijano, más los aires nuevos de Europa –por otra parte, previamente aireada desde al-Andalus-, generó una sonora crítica a la “tiranía de la costumbre”, nombrada así por Erasmo.

Desde Alcalá y Sevilla, penetrando a través del cauce que despegó a Europa elevándola sobre sus fuentes culturales –la imprenta-, se produjo la “invasión erasmista” –Bataillon- de 1527 a 1532 tras una Junta de Valladolid (1527) en la que los proto-contrarreformistas pretendieron frenar el nuevo *estado de opinión* aperturista que –paradójicamente- no hizo más que fortalecerse y consolidarse. A partir de ahí, eclosionaría la obra esencial de tantos erasmistas –de dudosa “limpieza de sangre”, huelga decir- como los hermanos Valdés; en especial el citado Alfonso de Valdés (1490-1532), secretario de cartas latinas del Emperador Carlos V, y autor de dos obras erasmistas esenciales: el relato de las *Cosas ocurridas en Roma* –explicación cortesana al más puro estilo de justificación “taifa” sobre el Saco de Roma-, y el célebre *Lazarillo de Tormes*.

A partir de aquí, una innumerable lista de las primeras plumas del Siglo de Oro, verterían su entusiasmo erasmista en obras que ya no dicen nada de su lejano componente pasado andalusí; a menos que sepamos leer la historia de las ideas y el modo imperceptible en que la suma de cambios cuantitativos produce graves cambios cualitativos. El caso del

erasmista por excelencia, Alfonso de Valdés, así como y el de la influencia del erasmismo en Cervantes son esenciales para comprender, precisamente, cuanto venimos exponiendo sobre la tercera España desubicada por un corte de digestión de al-Andalus. En este sentido, el *Lazarillo* –tal y como nos lo muestra Rosa Navarro (2003) -, publicado –todo hay que decirlo, en 1554-, se presenta abiertamente como una sátira erasmiana acorde con el gran conocimiento que su autor tuvo de la obra y circunstancias de Erasmo, así como adecuada a un momento y situación cruciales en el reinado de Carlos V.

Diríase que el secretario del Emperador, cortesano fiel y partícipe de la política de su soberano, trataba de promover un cierto ambiente propiciatorio para esa mayoritaria tercera España: de esa manera, no sólo cerraba una sociedad mucho menos en falso, sino que servía de parapeto inmejorable –vacuna, diríase mejor- frente a la creciente Reforma por la que toda Europa. En resumidas cuentas: el erasmismo de Valdés se mostraba como la opción realista y adaptable frente a la posteriormente triunfante: la Contrarreforma. Y el hecho de que el *Lazarillo* haya permanecido tanto tiempo en el anonimato sería, precisamente, una prueba más de la persecución que pudo sufrir un erasmiano ilustre en el tiempo contrarreformista. En tanto que sátira, el *Lazarillo* se envuelve en el género que podía llegar hasta la última taberna de España sin menoscabo de su calado intelectual. Rosa Navarro se adentra en la capitulación del *Lazarillo*, -con la circunstancia de su edición post-mortem-, y llega a la conclusión de que en la obra que conocemos falta un folio, y que como tal se imprimió ya en lo sucesivo.

De este modo, capitidismínuida y anónima, la obra se nos presenta descargada de una razón motora. El folio “arrancado” respondería al encabezamiento de esa larga carta que es el texto de la obra; una misiva de justificación o exculpación a una “señora” –de este modo, oculta para siempre-, razón nueva para forzar la anonimidad de una obra de grandes paralelismos con otras del propio Alfonso de Valdés. No es –con todo- éste el libro que deba contener una mayor descripción detallada de consideraciones tales. Bástenos, por el momento, apuntar su existencia, en tanto proseguíamos valorando el desembarco de un estado de opinión post-andalusí en la Europa coherente del Renacimiento; en la España demasiado cerrada de expulsiones y recargas interpretativas. En la mente de los epítomes de esa fértil tercera España que abrazó el erasmismo como agua de mayo; epítomes como el honrado cortesano Alfonso de Valdés, autor de *Lazarillo de Tormes*, o del desubicado por excelencia Miguel de Cervantes, forjador de esa arma contra el olvido que es el Quijote. Sin el erasmismo –dirá Bataillon- no contaríamos con obras tales.

En la misma línea aludida de la tercera España, el inveterado relativismo cervantino vendría a ser *fruto del cansancio del perdedor histórico*. De nuevo: el cansancio de la España oculta; la larga sombra post-andalusí; la conversa, judaizante y morisca; hereje, o bien erasmista como genial solución intelectual y religiosa conciliadora. Por otra parte, la España del Quijote es el “territorio por el que discurren los caminos” (García Cárcel 3) una España paseante, mucho menos definida que descrita. Entre ambas coordenadas –relativismo de la tercera España, y España de caminos y gentes, no de razón de Estado-, discurrió el erasmismo como clavo ardiendo de una intelectualidad situada entre el barbecho de una cultura asentada pero soterrada, y el olvido por no poder airearla. No se trataba de jofórica o misteriosa recuperación de al-Andalus; la tercera España no guarda manuscritos tras un tabique –aunque también, en algunos casos-, sino que sabe que supo, pero lo ha olvidado.

Entre la realidad y la ficción, el mundo de los renegados –los elches o “uluch”- colorean una época; y no sólo española. No olvidemos que, en tanto avanza Europa hacia Lepanto (1571), el turco es el enemigo; que el turco es musulmán, y que el pasado de España era islámico. La confusión reinante, la mezcla entre apostasía y traición al Estado, estaba a flor de piel en una España difícil de definir. Ya veíamos cómo España será mejor descrita que definida en el Quijote. Los renegados, los conversos, los mestizos...: aquel Otelo, moro de Venecia en el drama de Shakespeare, próspero defensor de la ciudad con tropas a su cargo que

asumimos *cristianas*, nos recuerda al personaje real de Uluch Alí –literalmente, Alí el renegado-, por segunda vez –de este modo- plasmado en la letra impresa en tanto que el –indefectiblemente- cautivo renegado Uchalí del Quijote. El de carne y hueso –porque existió realmente-, llegaría a capataz de galeotes e incluso virrey de Argel tras la toma de Carlos V (Núñez 327). Se iniciaba un tiempo de aventura de ida y vuelta –o vuelta e ida, como en este caso-, similar a la que pudo vivir el propio autor del Quijote.

El tráfico de cautivos era, a su modo, un cauce de intercambio nada desdeñable en una época en la que resultaba cortés y acorde con los usos legar algo para los cautivos en los testamentos. “Porque fueron quince mil cristianos los que aquel día alcanzaron la deseada libertad, que todos venían al remo en la turquesca armada”, reza el capítulo 39 del Quijote. Otro matiz interesante en la descripción de esa intermedia tercera España: los quince mil cristianos venían al remo en las galeras turcas, así confiscadas. Es decir: se alcanzaba la victoria sobre la flota turca, se liberaba a los galeotes españoles en ella confinados, pero como había que traerse los barcos del enemigo, el liberado volvía a sentarse en las filas de remos.

Ese galeote de ida y vuelta es la tercera España. Y otro matiz: el término quijotesco “turquesco” –ya vemos- se toma aquí como adjetivo, de similar esquema que la palabra morisco. Y aludíamos a ello hace un tanto: no se *era* morisco; se parecía. Ya no se podía presentar uno como morisco, pero podía aparentarlo, y en tal actitud atraer las iras redentoras del Estado. Por tanto, es evidente que se podía fingir no serlo; como se podía fingir no provenir de familia morisca o judaizante –andalusí, al cabo-. Por ejemplo –y hacia allá avanzamos-, se podía poner uno –o una, que tal es el caso- a salar cochinos en la puerta de la casa, para que nadie sospechase porcofobia delatora. Y en el Quijote hay alguien que se da “gran mano en salar cochinos”: Dulcinea del Toboso, ante cuyo descubrimiento de familia conversa se ríe el moro traductor que aparece en la obra.

En la obra esencial de la literatura española, Cervantes se presenta como padrastro del libro, por la pretendida autoría –evidente recurso- de un tal Cide Hamete Benengeli. Hamete es nuestro pseudo Turpin, el supuesto historiador de Carlomagno y sus caballeros Pares en una historia –a la postre- muy cercana a la de los caballeros de Camelot y su mesa redonda. Ahora bien, en nuestro caso, y mediante las posteriores traducciones al árabe del Quijote –en paciente y significativa recopilación-, pudimos contemplar el modo en que un árabe lee y escucha el nombre del supuesto autor. Así, en las versiones en árabe del libro, a tenor de lo recogido a lo largo de todo el texto conocido, se apuntan tres nombres diferentes para este *autor interpuesto*, pretendido morisco: Hámid –de donde Hamete- ben Najla; o bien Hámid Ibn a-Yili, y también Ibn Inyili. Sobresale el de Sidi Hámid ben al-Inyíli, como forma más acorde de devolver al árabe un nombre que Cervantes así quiso que sonase: Cide Hamete Benengeli.

Efectivamente, tal sería la versión árabe más acorde con el nombre elegido por Cervantes: Sidi Hámid ben al-Inyíli. Pero cualquier arabista ya ha podido comprobar la curiosidad del asunto: Benengeli –es decir, Ben al-Inyíli-, significa en árabe, ni más ni menos, hijo del evangelista. Vaya por delante nuestro rechazo a toda forma de superchería mística. No vemos aquí esotéricas adscripciones, sino un juego acorde con la inteligencia satírica del autor; versionante de una bien conocida tercera España que Cervantes había podido sentir bien a fondo. El autor interpuesto, lleva nombre árabe cristianizado, en probable relación con el ambiente de libros plúmbeos, supercherías de todo cuño, y etéreo ecumenismo erasmiano que puede paladearse por todo el Quijote. Porque, si en algún aspecto se perciben las lágrimas del autor es, precisamente, en la pena por el morisco. Por la España expulsada. Y vaya por delante –de nuevo- que tal sentimiento es perfectamente compatible con el reconocimiento del turco como enemigo: Cervantes sabía distinguir entre el turco y el pasado cultural de su patria; que ya lo quisiéramos entre nosotros para estos tiempos góticos de identidades religiosas.

En el Quijote se evidencia el conocimiento cervantino de lo árabe e islámico; dice conocer -sin poder leer- las letras aljamiadas –grafía árabe para texto español, ya veíamos-, y sabe distinguir -en la narración del cautivo de Argel- entre moros, turcos, alárabes –como musulmanes africanos- y elches –renegados-. De la misma forma, demuestra conocer la historia de las guerras entre España y el Turco, por la alusión a personajes turcos no demasiado célebres. Todo ello, participando en el ambiente de caballería cruzada europea: desde el principio, el sentido de Don Quijote se anuncia en el soneto que le dedica Orlando: “serás como yo si al soberbio moro domas” –también dice al escita-. Y desde los duelos y quebrantos que comía Alonso Quijano se nos apunta a una España rica por confusión: la abstinencia de carne se observaría en Castilla –de esta manera- los sábados; en interesante ocultación festiva del sabbath judío.

A partir de aquí, se pueden relacionar permanentes alusiones descontextualizadas o versionadas como “robar el ídolo de Mahoma” -en realidad, desconociendo o mostrando no conocer la iconoclasia islámica, para, de esa manera, demarcarse como ajeno-, así como otras alusiones a mentiras citadas como “no más verdad que los milagros de Mahoma”; o bien aquel Pérez de Vargas llamado Machuca porque “machacó tantos moros”. Alude a las sedas de Murcia –consecuencia de la prosperidad del *Tiraz* andalusí- y utiliza numerosos giros semíticos como “sobre las bellas bella” –Dulcinea- o el remedo de Silva en los requiebro de “la razón de la sinrazón que a mi razón se hace”, a la postre recurso árabe bien conocido.

Pero la alusión más sentida a la tercera España proviene del corte cinematográfico del capítulo 9 –aún en la I parte-: Don Quijote y el Vizcaíno quedan congelados, espadas en alto; como en el final de un comic previo al “Continuará...” El recurso literario se enriquece al fingir Cervantes que ha llegado al final del manuscrito, y soluciona la continuación: el narrador encuentra en Alcalá de Toledo cartapacios y manuscritos en caracteres arábigos y, “puesto que aunque los conocía no los sabía leer, anduve mirando si parecía por allí algún morisco aljamiado que los leyese”. Y ahí es donde aparece la “Historia de Don Quijote de la Mancha, escrita por Cide Hamete Benengeli, historiador arábigo”. Interesado por el texto encontrado, el pretendido y mero amanuense hace que lo traduzcan, para así proseguir el relato con la ilustración –ya descongelada- de ambos caballeros en liza. La escena no es nada simple a la hora de tomar el pulso a esa España real: por las calles se venden libros en árabe y -a poco que busque-, se encuentra a quien traduzca.

Prosiguiendo la lectura del sagaz texto quijotesco, en el capítulo 37 -I parte-, de la llamada Infanta Micomicona, aparece en una venta “un pasajero [...] el cual, en su traje, mostraba ser cristiano recién venido de tierra de moros”. Y pasa aquí el autor a describir sus ropajes morunos, incluido un llamado alfanje morisco y una almalafa –especie de chilaba o candora-. El llegado de Argel –que tal es el viajero; un cautivo fugado-, viene con una mora llamada Lela Zoraida, que se empeña en ser llamada María. De hecho, cuando la llaman por Zoraida, ella lo rechaza con un “Zoraida macange”; giro dialectal árabe norteafricano significando “Ya no soy Zoraida” –“Zoraida má-kench”-. Pues –como dice el cautivo-, su acompañante es “mora en el traje y en el cuerpo, pero en el alma es muy grande cristiana, porque tiene grandísimos deseos de serlo”. Por no “hablar cristiano” la pobre María –ex-Zoraida- da sentido al rico pasaje traduciéndose su aventura.

El cautivo de la venta, captada la atención del público –y más aún la del lector-, continúa en el capítulo 40 su historia: habla de su amo, el Uchalí Fartax –elche, renegado- y de la hija de Agi Morato –en realidad, hach Murad, personaje histórico que Cervantes retomará en *Los baños de Argel*-. Y reproduce la carta que le hizo llegar la tal María –insistimos, la mora que ya no quiere ser llamada Zoraida-. Esta Carta de Zoraida es, en toda regla, un romance fronterizo digno de Jarifas y Abencerrajes. Se trata de la espectacular huida del cautivo con la hija del captor, pero con interesantes matices religiosos: la mora quiere huir con el cristiano porque –a tenor de la Carta que Cervantes nos hace llegar en ese capítulo- la

pobre es, a su vez, cautiva de una fe que ya no siente. Zoraida quiere ser María porque su aya, cristiana, le había hablado de niña sobre la Virgen María, y la buena Zoraida se había convertido en *cripto-cristiana* desde su Argel natal.

Aderezando la historia, se entremezcla un interesante bagaje léxico en estos capítulos, llenos de alusiones a lo árabe: “amexi, cristiano, amexi”; le dicen al cautivo –por el imperativo “emchi”: vete-. También aparecen los llamados moros bagarinos –por “baharí”, marino-, o el modo local en que se refieren al cristiano –nazrani; nazareno-. En definitiva, en esos capítulos, y en torno a la historia de la Zoraida conversa en María, Cervantes nos vierte cuidadosamente toda una saga morisca con huida de Argel, incluyendo noticias veraces de la caída del puerto de la Goleta –Túnez- o el reinado de Muley Hamet. Introduce –ya vemos- numerosas transcripciones del árabe –como “jumaá” para viernes- y noticias auténticas de detalles procesales en los rescates, como el papel de los moros tagarinos –aragoneses-.

Pero, al punto que queremos llegar realmente es al de la tercera España escondida en la conversa Zoraida; la niña mora que quería ser cristiana. ¿Realmente le permitirá serlo la España de su tiempo? No. Y es interesante esta imposibilidad de ser cristiano para quien realmente quería serlo. El contrarreformismo de la España oficial, la España una que expulsa a la dos –moriscos y judíos-, no iba a permitir el necesario respiradero de la tercera, siquiera sincera conversión. El precioso romance de la mora conversa y el silencio sagaz de sus interlocutores en la venta cervantina, nos habla de la España inmóvil; y puede sentirse el escalofrío del público en la venta. Saben que la mora será siempre morisca. Saben que ya pasó el tiempo de poder ser, y llegaba el de parecer. Saben que se puede fingir ser cristiano, pero difícilmente se puede ser cristiano aparentando por sus ropas otra cosa. En nuestra modesta opinión, la Carta de Zoraida es un sutil catecismo erasmiano con que Cervantes no deja duda de sus inquietudes y amarguras.

Ya vendrá un Sancho Panza apenado por la expulsión de sus vecinos moriscos; ya llegarán las historias del honrado Morisco Ricote, cuya expulsión nadie comprendía, pero –evidentemente- nadie podría mover un dedo por impedirlo. Ya vendrán los metafóricos tesoros escondidos y guardados por un moro –o un duende vestido a la morisca-: se trata del moro encantado por el que toman a un cuadrillero. Pero, incidiendo en lo mismo –y en la citada visión metafórica-, si popularmente se percibía el joforismo morisco asociado a curiosear qué se dejaban los idos después de la expulsión, la imagen de su huida dejando tras de sí un tesoro es el oculto enriquecimiento de una España que ya no tiene a quién devolver los tesoros de que disfruta; o que ni siquiera sabe que tiene enterrados. Los tesoros filtrados de una España que pudo ser mucho más abierta; más desenterrada.

En definitiva, Cervantes nos remite a un imaginario caleidoscópico entre nostalgias éticas y marcadas ilustraciones orientalistas, como las que inundan desde el capítulo 54 –II parte- con sus alusiones míticas y prototípicas: el moro encantado y el bálsamo, la citada huida de Argel, la historia de Ricote, el viaje a la quimérica Candaya con Clavileño, y –supuestamente-, el reino oriental cerca de Taprobana –actual Ceilán-, engarzan el contenido denunciativo del libro con todo cuanto se espera de tales romances fronterizos continuados más allá del mar. En estos, destaca también el empleo de una lingua franca mediterránea –bien estudiada por Mikel de Epalza- previa al reencuentro de Sancho con Ricote, que le hablará del citado tesoro dejado tras la expulsión de los moriscos.

Y es, en este punto, en el que destaca el Quijote como recordatorio; como freno al citado memoricidio: en torno al ilustrativo *yo sé quién soy* del aparente loco –capítulo 5, I parte-. En un pasaje en el que alude al romance del moro Abencerraje y la hermosa Jarifa –después de una solemne paliza-, Don Quijote espeta su particular y orgullosa afirmación de identidad, en un reproche a la España circundante. Marcando en ese orgulloso “yo sé quién soy”, un particular y recalado “yo sí que sé quién soy”. Don Quijote se estaba preguntando –al cabo-, si España sabía quién era. Con la maleta hallada y los manuscritos; el cartapacio con

textos aljamiados y demás, destaca un particular juego plúmbeo en la narración quijotesca, que remite a ese algo de converso joforismo, así como a la crítica de una España oficial olvidadiza de su propia identidad real.

A este particular erasmismo de Cervantes, vienen a sumarse –además- las alusiones en el prólogo a “mi insuficiencia y pocas letras”, en un momento en que la España de los llamados alumbrados hacía gala de humildad intelectual. No menos reforzada heterodoxia se muestra –algo después- al hablar sobre “la amistad y el amor que Dios manda que se tenga al enemigo”, en esa particular conciencia ética cristiana para alimentar la cual aconsejará acercarse a la Escritura Divina, algo que puede hacerse –literalmente- “con tantico de cuidado”, aludiendo así a algún tipo de persecución, evidente para cualquiera que pisase las calles del Siglo de Oro español.

El erasmismo cervantino se refuerza con significativas alusiones al *Tratado del amor de Dios* de Fray Cristóbal de Fonseca, sus citas de León Hebreo, la coincidencia con Juan de Valdés –al condenar los libros de caballerías con ciertas salvedades-, y demás *consignas* erasmistas –heterodoxas en general- de una religión cristiana de mínimos en la que tenga cabida esa tercera España; la que lleva clavados humildes bachilleres y curas que no saben cómo afrontar el futuro sin quemar los libros del pasado. La España que –como Don Quijote: “sabe quién es”.

Obras citadas

- Abellán, José Luis Abellán. *El erasmismo español*. Madrid: Austral, 2005.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y el erasmismo*. Barcelona: Crítica, 2000.
- Castro, Américo. *España en su Historia*. Buenos Aires, 1948. Revisado como *La realidad histórica de España*. México D.F.: Porrúa, 1954.
- . *El pensamiento de Cervantes*. Barcelona: Noguer, 1980.
- García Cárcel, Ricardo. “La Tercera España de Cervantes”. *ABC*, 25.8.06, 3.
- Goytisolo, Juan. “Américo Castro en la España actual”. En Eduardo Subirats coord. *Américo Castro y la revisión de la memoria. El Islam en España*. Madrid: Libertarias/Prodhufi, 2003. 23-37.
- Piñero Ramírez, Pedro M. ed. *Dejar hablar a los textos a los textos. Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005.
- Maravall, José Antonio. *El concepto de España en la Edad Media*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1954.
- . *Estudios de historia del pensamiento español*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1973.
- Menocal, María Rosa. “Del verdadero autor del Quijote, seguido de otras tragedias”. En Eduardo Subirats coord. *Américo Castro y la revisión de la memoria. El Islam en España*. Madrid: Libertarias/Prodhufi, 2003. 201-212.
- Netanyahu, Benzión. *Los orígenes de la Inquisición Española en el siglo XV*. Barcelona: Crítica, 1994.
- Núñez Iglesias, I. “Una realidad entre dos fantasías: Otelo-Luchalí-El Cautivo”. *Revista General de la Marina* 181 (1971), 327.
- Sánchez Albornoz, Claudio. *España y el islam*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1943.
- Unamuno, Miguel de. *En torno al casticismo*. Madrid: Alcalá, 1971.
- Valdés, Alfonso de. (Intr. Rosa Navarro Durán. Ed. y notas, Milagros Rodríguez Cáceres). *La vida de Lazarillo de Tormes, y de sus fortunas y adversidades*. Barcelona: Octaedro, 2003.

Conflictos y arbitrajes en la morería de Valladolid. Entre litigios de la aljama y desavenencias particulares

Olatz Villanueva Zubizarreta¹³⁰
(Universidad de Valladolid)

A finales de la Edad Media en algunas ciudades del norte de Castilla existían comunidades islámicas (más o menos populosas) plenamente integradas en la sociedad mayoritariamente cristiana. En términos generales, hablamos de una veintena de poblaciones de la cuenca del Duero que, entre todas ellas, acogerían en esas fechas a unos 10.000 musulmanes, según los cálculos propuestos por el profesor M.A. Ladero (Ladero 2004).

A fines del siglo XV, la aljama de Valladolid se encontraba entre las más populosas de la región, con más de medio millar de personas, por detrás en número de la de Ávila y similar a la de Arévalo. Existen testimonios de la vecindad de moros en la villa del Pisuega desde al menos el siglo XII, venidos desde tierras andalusíes, inicialmente de los territorios conquistados de la Marca Media (Toledo, principalmente) y más tarde de otros más meridionales, progresivamente incorporados a la corona castellana durante los reinados de Fernando III y Alfonso X.

Durante ese tiempo, los cada vez más numerosos musulmanes de Valladolid se integraron en la colectividad urbana como vecinos de ella, aunque con la obligación de pagar un impuesto específico a las autoridades eclesiásticas locales (el mismo que los judíos), a cambio del cual se les permitía el mantenimiento de su identidad social, cultural y religiosa. Ello explica que mantuvieran la onomástica islámica mediante el nombre de pila o *ism* arábigo y el apellido castellanizado, deudor en muchas ocasiones de las formas del *nasab* y del *laqab* (Villanueva y Araus 531-532). Poseían viviendas en régimen de propiedad o alquiler dispersas por toda la ciudad, aunque registrándose cierta tendencia a agruparse en algunos barrios como el de San Martín (donde todavía el parcelario actual ha conservado la calle denominada de los Moros), la Corredera de San Pablo, la Plaza de Santa María o el de Rehoyo. También dispusieron de una mezquita (cuya ubicación desconocemos a día de hoy) y de un cementerio propio, no muy lejos de aquella calle de los Moros, al norte de la ciudad, cerca de la iglesia de San Pedro, del que una excavación arqueológica llevada a cabo a principios de los años 90 permitió documentar una cincuenta de tumbas que seguían el ritual islámico de enterramiento (Villanueva 2007, 22-23).

Desde finales del siglo XIV, la política hacia las minorías judía y musulmana en Castilla tornó hacia la intolerancia y la desigualdad, tal es así que durante la minoría de Juan II, su madre Catalina de Lancaster dictó medidas realmente discriminatorias encaminadas a la diferenciación social de ambas minorías, obligándoles, entre otras, a portar señales diferenciadoras (en el caso de los musulmanes, la media luna en el hombro derecho del capuz de los hombres o unos mantos las mujeres que las cubrían casi íntegramente) y obligándoles a vivir en barrios apartados y cercados.

En Valladolid, el edicto de la reina de 1412 se cumplió inmediatamente, de forma que en 1414 el alfaquí Hamed, en representación de “la aljama e los omes buenos moros” de ella, firmaba con el prior y el cabildo de la iglesia de Santa María las condiciones del arrendamiento de una huerta que la institución eclesial tenía al sur de la aglomeración, tras las tapias del convento de San Francisco, para construir allí la morería. El espacio (de unas dos

¹³⁰ Este trabajo se ha realizado con el apoyo del Proyecto de Investigación “Islam medieval en Castilla y León: realidades, restos y recursos patrimoniales (siglos XIII-XVI)” (VA058U14), bajo mi dirección, aprobado en la convocatoria 2014 de la Consejería de Educación de la Junta de Castilla y León. Sobre los investigadores y las actividades del proyecto, <http://albergueweb.uva.es/islam-medieval-castilla-leon>.

hectáreas de superficie) se urbanizó a lo largo de dos calles principales y cinco callejas que las cortaban, construyéndose algo más de un centenar de edificaciones, en su mayoría casas particulares compuestas por la vivienda y el taller o la botica, además de edificaciones para la comunidad, como los tres mesones, una carnicería y el complejo formado por la mezquita (o “almají” en los documentos), la casa de bodas y la casa del alfaquí (Moratinos y Villanueva, 2002: 129-130). Parece también que a partir de que la comunidad musulmana vallisoletana se recluyese en la morería, se incorporó otro lugar como espacio cementerial, esta vez al sur de la aglomeración, a unos trescientos metros de la morería saliendo por la Puerta del Campo, un osario mucho más próximo que el existente cerca de la iglesia de San Pedro, que siguió utilizándose no obstante a lo largo de todo el siglo XV.

Así, la identidad islámica de los musulmanes vallisoletanos se mantuvo hasta finales de la Edad Media, hasta la fecha del bautismo obligatorio dictado en 1502 por los Reyes Católicos para todos los musulmanes del reino. El decreto puso fin a sus creencias y expresiones religiosas y a sus convenidas instituciones (la aljama), mientras que los edificios y espacios hasta entonces de la comunidad se abandonaron, derribaron o cambiaron de uso. La identidad islámica mudó en favor de la cristiana, pasando de mudéjares a moriscos, perdiendo el nombre de pila arábigo por uno cristiano, aunque manteniendo su vecindad en el espacio de la morería que pasó a llamarse en el siglo XVI, barrio de Santa María.

Por lo que la investigación histórica realizada hasta la fecha ha deparado, los musulmanes de Valladolid constituyeron un grupo plenamente integrado en la colectividad urbana y, si atendemos a los documentos conservados, apenas generaron hostilidades con sus convecinos. No obstante, se registraron algunos litigios que dan cuenta del tipo y el carácter de aquellos conflictos que surgieron bien entre la comunidad y algunos particulares o instituciones locales, bien entre miembros de la aljama a título particular. Resulta igualmente interesante atestiguar que en ocasiones los musulmanes vallisoletanos también participaron junto al resto de los vecinos en causas comunes que afectaban a la villa y que demuestran la integración de éstos en la vida urbana de Valladolid.

Pues bien, éstas serán las cuestiones de las que nos ocupemos en este trabajo, de presentar y analizar los episodios de conflictividad en el seno de la aljama islámica de la ciudad de Valladolid.

Por la tierra de sus enterramientos: la aljama de los moros de la villa contra Pero Niño (1494-1495)

Como ya se ha dicho, la aljama de Valladolid contó con un espacio cementerial propio, situado al norte de la ciudad, a escasos trescientos metros de donde se concentraba el grueso de la población musulmana hasta su reclusión en 1414 en la morería (barrio de San Martín, Corredera de San Pablo, Plaza de Santa María,...). Desde esa fecha, o en los años inmediatamente posteriores, la aljama se hizo con otro lugar situado al sur, más cerca de la morería, para usarlo igualmente como cementerio. De esta forma, a fines de la Edad Media, la aljama mora de Valladolid disponía de dos cementerios propios, situados extramuros, al norte y sur de la ciudad respectivamente.

El más septentrional fue el único existente hasta las décadas centrales del siglo XV. Las excavaciones arqueológicas practicadas a principios de los 90 en su subsuelo, documentaron un espacio con tumbas orientadas longitudinalmente en sentido este-oeste, y más o menos ordenadas en torno a filas o calles, con el cadáver dispuesto según el ritual islámico de decúbito lateral derecho con el rostro orientado hacia el sureste, habiéndose perdido todo rastro de las estelas que señalaron en origen los enterramientos (Marcos et al.). A finales de la centuria, en los años previos al bautismo obligatorio, algunos designaban a esta necrópolis el “almocabyr viejo cerca de la iglesia de San Pedro”, como el alcaller Ramiro

Alcalde, quien en su testamento de 1497 se mandaba enterrar allí junto a la tumba de su mujer Jence (Villanueva y Araus 537). El cementerio debió de mantenerse en uso hasta la fecha misma del bautismo obligatorio de 1502 pues las Actas del Concejo de finales del año anterior recogen una libranza para preparar la villa para el recibimiento de los príncipes, y en particular, para que se hiciera un puente en el Esgueva de vigas gruesas “cerca del osario de los moros”¹³¹.

Probablemente, a tenor del traslado de los musulmanes a la morería, y acaso para que el cortejo fúnebre no tuviese que atravesar toda la villa hasta el cementerio septentrional, ya fuera a iniciativa de las autoridades locales ya de los miembros de la propia aljama, se habilitó otro espacio urbano para el enterramiento. La tierra se encontraba junto al camino que conducía a Simancas, al otro lado del ramal meridional del Esgueva y próximo visualmente de la morería.

Precisamente, este cementerio fue el origen de uno de los conflictos que mantuvieron entre los años 1494 y 1495 los miembros de la aljama con un destacado vecino de la villa de Valladolid, el regidor Pero Niño, aunque aquí a título particular o privado. Por este pleito sabemos que los moros habían comprado en la década de los 60 una tierra para sus enterramientos fuera de la Puerta del Campo: “puede aver veinte e syete o veynte e ocho años, poco más o menos tiempo, que la dicha aljama ovo comprado e compró de Sancho Peres de Valençia, ya defunto, vesyno que fue de la dicha villa de Valladolid, vna tierra para sus enterramientos fuera de la Puerta del Campo çerca del Rollo en linde de vna huerta e tierra de dicho Pero Niño, de lo qual diz que tenía carta de compra e posesyón por ante escrivano público”, especificándose además que “la avyan comprado e pagado de sus propios dineros”¹³².

La disputa surgió porque la aljama acusó a Niño de haber ocupado en esos años la parte de su propiedad (de hasta cuatro yugadas) lindante con la tierra de aquél (de unas diez yugadas), lo que éste negaba rotundamente, poniendo para su defensa en duda la titularidad de los moros sobre la tierra e incluso que ésta fuera en origen de su vendedor, Pérez de Valencia, por lo que alegaba que la demanda no tenía fundamento porque “ellos no eran partes para pedir lo que pedían”.

La documentación conservada del pleito se inicia el 7 de julio de 1494 con una petición al corregidor de la villa, Alfonso Ramírez de Villaescusa, para que informara del “debate que éste (Pero Niño) sostiene con la aljama de moros de la misma, sobre razón de una tierra”, después de que en una carta anterior se le había instado a enviar a dos personas “syn sospecha” para que midiesen la tierra¹³³. El regidor había presentado como prueba al inicio del litigio una escritura en la que figuraba que su tierra contaba con diez yugadas de superficie (unas tres hectáreas), de forma que los jueces entendían que una medición de la extensión que Niño reclamaba para sí, esclarecería la cuestión. Si los límites de lo que él consideraba ahora suyo sobrepasaban esas diez yugadas, estaría dando la razón a la aljama que reclamaba que el regidor había ocupado parte de su cementerio.

Efectivamente, cuando el miembro del Consejo Real, el doctor Juan Díaz de Alcocer supervisó ante Niño y el procurador de la aljama la medición de la tierra por parte de “personas que supiesen medir por estadales”, vieron y fallaron que la tierra del regidor tenía “treze yugadas e medya e sesenta e çinco estadales”, esto es, casi cuatro yugadas más de lo que decían sus escrituras de propiedad. Ello daba la razón a la aljama y obligaba a Niño a restituir la parte ocupada.

Sin embargo, éste se negó a reconocerlo y presentó otro alegato, en este caso, acusando a la aljama de no tener título ni derecho sobre la propiedad, y por lo tanto de no

¹³¹ Archivo Municipal de Valladolid, Libro de Actas I, f. 347v-349r. 22 de diciembre de 1501.

¹³² Archivo General de Simancas, CRC, 349.23. Burgos, 6 de diciembre de 1495.

¹³³ Archivo General de Simancas, RGS, Leg. 149407, 127. Burgos, 7 de julio de 1494.

estar claros los límites de las respectivas tierras. Presentados “los títulos de compra y posesyon que de las dichas tierras tenían” los moros, se procedió nuevamente al deslinde y medición de las propiedades a cargo de dos nuevos peritos y a nuevas visitas de los miembros del Consejo al lugar, todo ello por la actitud de Pero Niño “que por salir con su yntención buscaría quantas formas pudiese, de forma que la dicha aljama no podría alcançar complimiento de justicia”, reconocía el propio veredicto¹³⁴.

Finalmente se dictó la sentencia el 12 de noviembre de 1495 dando la razón a la aljama mora sobre la apropiación del regidor de las tierras de su osario. El fallo obligaba a que “deys e entregueys al dicho Pero Niño la posesyón de las dichas diez yuguadas de tierra e a la dicha aljama e moros della lo que más oviere en las dichas tierras hasta la parte del dicho honsario”¹³⁵. Y se daba así razón a la aljama de los moros de Valladolid frente a uno de los vecinos más poderosos de la villa, su regidor Pero Niño. Los moros fueron decididos a la hora de pleitear contra él y defender sus derechos en algo tan substancial a su identidad religiosa como era uno de los lugares de sus enterramientos.

Reclamando agravios a su identidad y fe: los moriscos de la villa contra el Cabildo de la Colegiata de Santa María (1506-1538)

Las actuaciones y consecuencias de la pragmática de bautismo dictado por los Reyes Católicos en 1502 fue el detonante de otro conflicto que sostuvieron los moriscos, esta vez con el cabildo de la Colegiata de Santa María: “el pleito que es entre el prior y cabildo de la iglesia colegial de esta villa de Valladolid de la una parte y los vecinos y moradores del barrio de Santamaría de esta dicha villa de la otra y sus procuradores en sus nombres”¹³⁶.

Como ya se ha dicho, el decreto de recluir a las minorías judía y musulmana en barrios propios promulgado en 1412 por la reina Catalina de Lancaster, se cumplió en Valladolid casi de forma inmediata. Para ello, el cabildo de la iglesia colegial de Santa María puso a disposición de las instituciones locales una huerta de unas dos hectáreas que poseía al sur de la plaza del Mercado, intramuros, tras las tapias del monasterio de San Francisco, y entre las calles de Olleros y del Campo, para que se edificara allí la morería.

Posiblemente, a lo largo de 1413 los miembros de la aljama musulmana ya habían ocupado la huerta y habían comenzado a urbanizar y edificar el espacio, puesto que el 3 de enero de 1414 se fijaron y firmaron los términos del contrato perpetuo de arrendamiento del solar: “desde hoy día que esta carta es hecha para siempre jamás, para que la tenga la dicha aljama e sus herederos que sean moros o moras tan solamente, e no cristianos ni judíos ni otros algunos salvo moros e moras como dicho es por precio e cuantía de cuarenta florines de buen oro e de buen peso del cuño de Aragón en cada un año para siempre jamás”¹³⁷. El acuerdo les permitía “edificar moradas, casas, norias, pozos e otras casas” y les daba derecho a “vender e enajenar e trocar e cambiar, dar o donar, e enajenar los edificios de casas”, pero solo a “moros e moras”. El pago de los cuarenta florines por parte de la aljama (de la comunidad) tendría lugar en dos pagos, uno en Navidad y el otro el día de San Juan, en junio; y por cada día de retraso en el pago, se cobrarían cuatro florines diarios. La cantidad fijada en el arrendamiento era la cantidad global que pagaba la aljama por la huerta del cabildo, de forma que con independencia de los vecinos que allí vivieran y de los edificios allí construidos, se mantuvo la cuantía de los cuarenta florines como renta íntegra por el espacio de la morería.

¹³⁴ Archivo General de Simancas, CRC, 349.23, fol. 2v.

¹³⁵ Ibidem, fol. 3r.

¹³⁶ Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. Pleitos Civiles, Zarandona y Balboa (F). Caja 159.0001.

¹³⁷ Archivo Catedralicio de Valladolid, legajo III, n.º 43, fols. 9v-16r.

Casi cien años después, cuando la pragmática de los Reyes Católicos prohibió la profesión de la fe islámica en Castilla, la situación de los recién bautizados (moriscos) cambió radicalmente. A todos los musulmanes del reino se les obligó a cambiar su patronímico arábigo, a renunciar a sus convenidas instituciones (aljama) y a abandonar sus creencias religiosas, y, en consecuencia, sus lugares de vecindad, reunión, oración y enterramiento propios.

En Valladolid en particular, el cabildo de la iglesia de Santa María, como arrendador del suelo de la morería, entendió que las condiciones de aquel censo de 1414 quedaban ya obsoletas puesto que ya no existía una minoría musulmana obligada a vivir apartadamente. Y entendía también que si los moriscos querían seguir viviendo en el barrio (ahora denominado de Santa María) debían de renegociar las condiciones del arriendo, pasando de un pago único (aquellos cuarenta florines anuales que pagaba la aljama en representación de la comunidad musulmana) a uno individual, de cada vecino, en función de sus posesiones en el dicho barrio.

Ante el dispar punto de vista de las partes, se inició el litigio entre el cabildo y los moriscos de Valladolid. El 12 de diciembre de 1505 el prior y el cabildo de la Iglesia Mayor de Valladolid tomaron procuradores para iniciar el pleito contra los moradores del barrio de Santa María y el 8 de agosto de 1506 la otra parte daba poder cumplido a tres representantes para que en nombre de todos los vecinos pudieran pleitear contra la iglesia ante la Real Chancillería. El litigio se alargó durante tres décadas, durante las cuales se sucedieron citaciones por ambas partes para la presentación de pruebas y testimonios que apoyaran y reforzaran sus respectivos pareceres (Moratinos y Villanueva).

En septiembre de 1506, el procurador de los moradores del barrio de Santa María exponía ante los oidores de la Chancillería el ultraje que suponía el hecho de que el cabildo quisiera apoderarse de la antigua morería ahora que sus moradores se habían convertido a cristianos, con todas las edificaciones que en esos casi cien años se habían levantado. Pero además introducía una nueva causa en el litigio, como era el derribo y desmantelamiento por parte del cabildo de “las casas y corral del almají, las casas que fueron de bodas, además de otras casas”.

Seguramente, el derribo de los edificios que componían el complejo de la mezquita se debió de producir en los primeros días del mes de septiembre de aquel 1506, después de iniciarse el litigio entre ambas partes. Y pensamos que esto pudo ser así porque el último día del mes de agosto, el representante de la iglesia tomaba posesión de “las casas almají, bodas e carnerería”: “Yndeynore amen. Sepan cuantos esta carta de posesión vieren como en la muy noble y leal villa de Valladolid, lunes treinta y un días del mes de agosto año del nacimiento de Cristo Salvador (...) y de mil quinientos seis años, estando a las puertas de la mezquita y casa de bodas que solía ser de la morería y estando (...) de la una parte el bachiller Juan de Cantos de la iglesia colegial de Santa María la Mayor de esta dicha villa, como representante del prior y cabildo y del teniente de merino de la villa” y en presencia del escribano y notario público del número de la villa y de la iglesia colegial, éste dio la posesión al bachiller de la mezquita, casa de bodas y carnerería de la antigua morería¹³⁸. Más tarde, en 1526, un traslado al tribunal de la carta de posesión arrojaba más información sobre aquel hecho:

Posesión que tomó la iglesia de las casas del almají e bodas e carnerería por virtud de la carta ejecutoria.

Sepan cuantos esta carta de posesión vieren cómo en la muy noble y leal villa de Valladolid, lunes treinta y un días del mes de agosto año del nacimiento de Nuestro Salvador Jesucristo de mil quinientos y seis años, estando a las puertas de la mezquita y casas de bodas que solían ser de la morería y estando ende presentes de la una parte

¹³⁸ Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. Pleitos Civiles, Zarandona y Balboa (F). Caja 159.0001, fol. 181.

el bachiller Juan de Cáceres canónigo de la iglesia colegial de Santa María la Mayor de esta dicha villa en nombre y como procurador que dijo ser de los señores prior y cabildo de la dicha iglesia de Santa María la Mayor y de la otra parte Bernaldino de Ayala lugarteniente de merino en la dicha villa y en presencia de mi Juan Sánchez de Santiesteban escribano y notario público por las autoridades apostólica y real e escribano público del número de la dicha villa de Valladolid y de la iglesia y abadía de ella por la autoridad ordinaria y de los testigos de yuso escritos. Luego el dicho bachiller Juan de Cáceres canónigo en el dicho nombre de los dichos señores prior e cabildo requirió con esta carta ejecutoria del rey e de la reina nuestros señores a dicho Bernaldino de Ayala lugarteniente de merino e le pidió e requirió que la guardase e cumpliese según e como en ella se contiene e en guardándola e cumpliéndola dijo que le pedía e pidió que posiese a los dichos sus partes e a él en su nombre en la posesión de las dichas mezquita e casa de bodas e casa de carnicería que es en la dicha morería e suelos de ella e así puestos en la dicha posesión que los defendiese e amparase en ella E luego el dicho señor teniente de merino tomó la dicha carta ejecutoria de sus altezas en sus manos e leyóla e úsola sobre su cabeza e dijo que la obedecía e obedeció e dijo que estaba presto de la cumplir según e como en ella se contiene e cumpliéndola tomó por la mano al dicho bachiller Juan de Cáceres canónigo por los dichos señores prior e cabildo en su nombre e metiolo dentro de la dicha mezquita e casas de bodas e dijo que le ponía e puso en la posesión de ellas e dijo de parte de sus altezas dende ahora le defendía e amparaba en la dicha posesión e luego el dicho canónigo Juan de Cáceres echó fuera de toda la dicha mezquita e casa de bodas a todas las personas que dentro estaban e anduvo por ellas de una parte para otra e tomó la llave de la mezquita e cerrola de su mano... (Ibidem 126)

Por lo tanto, si la demanda por el derribo de dichos edificios se incorpora a la causa a mediados de septiembre, ello quiere decir que su desmantelamiento tuvo lugar durante la primera quincena de ese mes de 1506. Según un testigo, esto se produjo de noche “e ante las dichas casas y meschita quebrantaron las puertas y cerraduras de ellas, y derribaron la dicha meschita e casas e tomaron e llevaron toda la teja y madera de ellas y lo llevaron a sus casas e hicieron de ello lo que quisieron y entraron y llevaron todo lo que en la dicha casa hallaron (...)”¹³⁹.

Así, desde esas fechas, la disputa entre las partes derivó en dos causas. La primera fue consensuar los términos del arrendamiento del barrio de Santa María¹⁴⁰: mantener el pago único y global según lo establecido en tiempos en que era morería, como opinaban los moriscos, o redactar un contrato individual de cada propiedad con su morador, como sostenía el cabildo. Y la segunda causa fue la que tenía que ver con el derribo y desmantelamiento de la mezquita y edificios anexos del complejo, sobre lo cual los moriscos solicitaban ser indemnizados

o al menos en cuanto la madera rica que esta se había (...) en caso que Vuestra Alteza no los condene en el interés del dicho daño, pido y suplico a Vuestra Alteza los condene a que lo vuelvan y tornen en el estado en que lo dejaron tirada la dicha madera rica, junto con el precio y valor de la dicha madera rica (...) Y haciendo y librando a cerca de esto según de lo que de justicia debiera y debe ser hecho, mande condenar y condene a los dichos prior y cabildo e iglesia en los dichos daños

¹³⁹ Ibidem, fol. 218.

¹⁴⁰ Entre las primeras actuaciones del procurador del cabildo fue presentar las pruebas de la propiedad de las huertas, el contrato de arrendamiento de la propiedad a la aljama de los moros (1414) y un padrón de los moradores del barrio realizado en aquel mismo año de 1506 (Moratinos y Villanueva 135-136).

primeramente en lo que justamente pudiera y pueda valer la dicha madera rica cuando de allí la tiraron que la estimo en lo que dicho tengo (...), y en lo otro que después destruyeron y derrocaron a que lo rehagan y tornen como estaba a su costa, o a que también paguen a mis partes el interés que dicho tengo, condenando más al dicho cabildo e iglesia en todo lo que las dichas casas que derrocaron pudieran haber rentado arrendándose (...)¹⁴¹.

En lo referente a la primera reivindicación, el presidente y los oidores de la Chancillería fallaron en 1537 a favor del prior y el cabildo de la iglesia colegial, obligando a los moradores del barrio de Santa María a aceptar un nuevo contrato individual por las propiedades que tenían arrendadas: “que se obligue cada un vecino particularmente por la parte que tienen o tuvieren e haga contrato infiteotico”. Así, finalmente en 1538 el cabildo conformó un censo que reunía los contratos individuales de cada propiedad del barrio firmados ante el escribano de la Iglesia de Santa María, figurando en ellos los datos del titular (identidad y oficio), la propiedad en cuestión con alusión a su localización y linderos (Moratinos y Villanueva 137-138).

Por el contrario, en lo que respecta a la causa iniciada por el derribo y desmantelamiento de los lugares de culto y reunión de la antigua morería, la Chancillería de Valladolid falló a favor de los moriscos, obligando al cabildo a pagar el valor de la madera sustraída de la mezquita y casa de bodas. Y además, ponía punto y final a cualquier posible demanda sobre la cuestión por parte de ambas partes que pudiera derivar en la continuación del litigio.

De alguna forma, el fallo de la Chancillería inauguraba un nuevo período para la generación de musulmanes que vivió el bautismo obligatorio de 1502. Las instancias judiciales del reino entendían que los acuerdos de épocas pasadas en las que su condición islámica les deparó unas circunstancias de vida particulares habían desaparecido y que, por lo tanto, desde entonces los términos por los que se registrarían serían los mismos que los del resto de la sociedad. Los moriscos no tuvieron una identidad institucionalmente reconocida como antes había sido la aljama -que actuaba como y en representación del colectivo-, ni estaban obligados a vivir apartadamente, de forma que el arriendo de sus viviendas debía de regirse por un contrato individual. Tampoco tenían derecho (ni sentido) mantener sus antiguos lugares de culto islámicos (de reunión, rezo o enterramiento) porque ya no lo eran. En definitiva, las autoridades del reino y de la villa les tratarían a partir de ahora como al resto de la población, con una misma identidad colectiva urbana.

Luchando por estar representados: las cuadrillas de la villa contra el regimiento (1517)

A la vez que los moradores del barrio de Santa María pleiteaban con el cabildo por las condiciones del arriendo de sus propiedades en el mencionado barrio, algunos de ellos participaban también en otra disputa, ya no por su condición morisca sino por su condición socio-profesional. El conflicto en el que se significaron enfrentó al común de la villa con el regimiento en los años previos a la Revuelta Comunera, apareciendo en la nómina de los vecinos reivindicativos un buen número de moriscos¹⁴².

A diferencia de lo que ocurría en otras muchas ciudades y villas castellanas, Valladolid no contaba con la figura del procurador del común en el regimiento y su acceso a las regidurías se articulaba a través de los dos linajes oligárquicos de la ciudad, por lo que el común vallisoletano quedaba exento de representación en el órgano de gobierno local. Con la

¹⁴¹ Ibidem, fol. 197-198.

¹⁴² Agradezco a Beatriz Majo Tomé su inestimable ayuda a la hora de facilitarme información específica sobre este conflicto (, abordado en profundidad en su recién defendida Tesis Doctoral.

llegada de los Reyes Católicos, las cuadrillas habían perdido el peso político que habían alcanzado en los años de la crisis sucesoria, siendo relegadas a un segundo plano, manteniendo sólo su función fiscal, militar y de organización de ciertas obras públicas (reparación de muralla, etc.), y quedando fuera del gobierno local al no constituirse en fuerza política. Así, en Valladolid el común no contó con la presencia de procuradores en el regimiento, una figura que se implantó en otras villas y ciudades durante el reinado de los Reyes Católicos con el fin de aliviar los efectos de la exclusión (Majo 440-441).

En las décadas previas a la Revuelta Comunera, el común intensificó su lucha con el objetivo de obtener una mayor participación política y una representación más directa en la villa. En 1516, dos medidas impopulares provocaron la reacción de la población vallisoletana, principalmente del común. Por un lado, el cardenal Cisneros aprobó el reclutamiento de la Gente de Ordenanza, esto es, el reclutamiento de milicias urbanas cuyo coste era asumido por las ciudades. Por otro, el regimiento estableció una sisa sobre el vino, perjudicando tanto a los pecheros como a la Iglesia y a la Universidad, que no estuvieron exentas.

En este contexto, el común se levantó creando una junta paralela al regimiento y, con el respaldo de la Iglesia y la Universidad, hizo llegar al cardenal Cisneros una petición para que las cuadrillas vallisoletanas (distribuidas en catorce distritos) pudiesen elegir dos procuradores mayores (procuradores del común) que estuviesen presentes en las sesiones del regimiento. En la petición se adjuntó un documento en el que los cuadrilleros de cada cuadrilla dejaron constancia de su conformidad con la petición mediante su firma, o del notario, en su defecto. Las firmas fueron recogidas en torno a julio de 1517 y finalmente, el 20 de agosto de aquel año, las cuadrillas obtuvieron el privilegio de elegir dos procuradores mayores (Ibidem 467-474).

El documento que contiene las firmas es sumamente interesante porque permite reconocer entre la extensa nómina de los cuadrilleros a los moriscos que se sumaron a la reivindicación¹⁴³. Conocemos sus identidades por los padrones y censos elaborados a raíz del litigio que presentamos anteriormente, y que fue más o menos contemporáneo a éste; nos referimos al padrón de 1506 y al censo de 1538.

Resulta curioso advertir cómo las firmas de los moriscos integrados en la cuadrilla del Mercado, como ya lo hicieran también en el Alarde celebrado en 1503 (Álvarez y Bes???), aparecen agrupadas o más o menos próximas unas de otras en el documento. En los últimos renglones del primer folio reconocemos las rúbricas de Diego Ramírez, Antonio Malpartida y Francisco Catalán; y en la mitad superior del segundo las de, al menos, Francisco, Gaspar, Luis y Melchor Andado, Beltrán Abanades, Juan de Figueroa, Bernaldino Robles, Juan Malpartida, Francisco Castañón, Francisco de Cisneros, don Juan hijo de Gerónimo Alcaller¹⁴⁴, Francisco de Cuéllar, Antonio de Palacios, Francisco Enamorado, Juan de Figueroa, Juan López Enamorado, Juan de Bazán, Fadrique de Palacios, Diego, Álvaro y Francisco Benavides, Íñigo y Francisco de Mendoza, Francisco de Madrid, Diego Alojero, Francisco de Paredes y Juan de Valladolid.

En su mayoría, se identifican a oficiales alcalleres, carpinteros, herreros y caldereros, actividades todas ellas íntimamente ligadas a la ocupación profesional de los mudéjares y moriscos vallisoletanos (Gómez Renau 1996; Villanueva 2007).

Por ejemplo, Diego Ramírez pertenecía a una conocida familia de alcalleres (alfareros): los Alcalde (Villanueva 2009). Era hijo de Ramiro Alcalde, fallecido en torno a 1497 (fecha de su testamento) y sus descendientes tras el bautismo de 1502 adoptaron el

¹⁴³ Archivo General de Simancas, PTR, Leg. 70, Doc. 41.

¹⁴⁴ Sabemos que este Gerónimo Alcaller se llamaba Brayme Ali en la etapa mudéjar. Lo declara el mismo en un carta de escritura que suscribiría años más tarde (en 1524) por una posesión que tomó en el Barrio de Santa María y en la que precisamente actuó de testigo su hijo don Juan (Archivo Histórico Provincial de Valladolid, Protocolos, leg. 4, fols. 135r-137v).

apellido Ramírez. También pertenecían al oficio Francisco Catalán, Francisco de Cisneros, don Juan y su padre Jerónimo Alcaller, Francisco Paredes, Juan de Valladolid y los hermanos Álvaro, Diego y Gómez Benavides, todos ellos en activo durante las dos primeras décadas del siglo XVI en sus talleres del barrio de Santa María, donde elaboraban vajilla de mesa y, desde los años 20, también azulejería (Moratinos y Villanueva 2003).

Reconocemos también entre los firmantes una importante nómina de carpinteros: Francisco Andado, Juan López Enamorado, Juan de Figueroa, Antonio y Juan de Malpartida, Fadrique de Palacios, Bernardino Robles e Íñigo y Francisco de Mendoza. El reconocimiento a la pericia de los moros en el campo de la construcción fue tal que, en particular, a finales del siglo XV el concejo de Valladolid contrató un servicio de extinción de fuegos compuesto por una treintena de oficiales moros (Villanueva 2015). Precisamente, algunos de los que fueron designados para este cuerpo, se encuentran entre los firmantes: Gaspar Andado, Beltrán de Abanades, Francisco Enamorado, Antonio de Palacios e Íñigo y Antonio de Mendoza. Es más, en octubre de 1518, uno de ellos, Juan de Figueroa, solicitó al concejo que fallecido uno de los alarifes de la villa (Antonio Carretón) pudiera ser él nombrado su sustituto en el cargo¹⁴⁵; cargo que sabemos que ostentó otro de los firmantes: Bernaldino Robles.

Y finalmente, también encontramos entre los moriscos que solicitaron estar representados en el regimiento a oficiales caldereros y herreros como Francisco Gallardo. De él sabemos que dos años más tarde se ausentó de la villa y que por ello, su colega calderero Luis Hurtado solicitó sustituirle en el cuerpo de los “treinta escusados de fuego” de la villa¹⁴⁶.

Vemos así, que los oficiales moriscos vallisoletanos, además de intervenir en disputas que tenían que ver con su pasado musulmán, como vimos anteriormente, también tuvieron interés en participar de la vida profesional y política de la villa; profesionalmente, formando parte, por ejemplo, del servicio encargado de atajar los incendios y, políticamente, significándose con otros colegas por tener representación en el gobierno local.

Conflictos familiares y disputas entre particulares

Además de las disputas que podríamos denominar colectivas (de la aljama, de los moriscos o de algunos oficiales contra otros vecinos o instituciones), también tuvieron lugar conflictos entre particulares; en ocasiones entre miembros de una misma familia, en otras, entre integrantes de la aljama o posteriormente entre vecinos del barrio de Santa María, entre sí o con terceros.

Tomaremos como ejemplo de lo primero, una familia, los Alcalde, en cuyo seno tenemos constancia de un buen número de desavenencias, tanto en la etapa mudéjar como en la morisca. Como ya hemos dicho, se trata de una familia dedicada mayoritariamente al oficio de la alfarería. La mayor parte de los varones tenían esta ocupación y las mujeres casaban en muchas ocasiones con otros alfareros, de forma que a lo largo de los años muchos de los alcalleres vallisoletanos habían emparentado con esta familia. En la década de los 60 del siglo XV surgieron desavenencias entre los hermanos Aly, Alhojar, Ramiro, Farax, Mahomad y Hamed (la generación que vivió el bautismo forzoso de 1502), que discreparon acerca de los términos en los que establecieron la herencia sus padres Farax el Alcalde y doña Çete, que poseían importantes propiedades inmuebles en la morería y tierras en distintos pagos de la villa (Villanueva 2009). Los bienes fueron repartidos entre los hermanos seguramente siguiendo la ley islámica, “la ley e açunna de moros”, tal y como estamos observando en los últimos años a tenor de diversa documentación que así lo pone de manifiesto (Villanueva y Arous 532).

¹⁴⁵ Archivo Municipal de Valladolid, Libro de Actas IV, f. 170v. 21 de octubre de 1518.

¹⁴⁶ Archivo Municipal de Valladolid, Libro de Actas IV, f. 169v-170v. 20 de octubre de 1518.

Pero además de este desencuentro, hubo otros que tuvieron en jaque a la familia Alcalde y a esta generación en particular. En 1501, ya muerto Ramiro (hacia 1497), su hijo Farax interpuso una demanda a su tío paterno Mahoma, quien se había nombrado curador de sus sobrinos: del propio Farax, el mayor, y de sus hermanos menores Alí, Çete y Fátima, y encargado de custodiar los bienes de su hermano (“muchos bienes muebles e raýzes, oro e plata e moneda amonedada e joyas e preseas de por casa que valían todos los dichos bienes que asý dexaron fasta en quantýa de seysçientos mill maravedís poco más o menos”). El primogénito reclamaba que le correspondía a él la curaduría de sus hermanos menores y la administración de los bienes que dejaron sus padres, por ser mayor de edad y porque así lo dictaba “la ley e açuna de moros”. Por el contrario, el tío esgrimía razones varias para desacreditar a su sobrino, al que tildaba de “persona libiana e de muy poco juysio” para asumir la responsabilidad que reclamaba, pero sobre todo le acusaba de “traher a su casa muchos mançebos moros para holgar e dançar” y de maltratar a sus hermanos, en particular, el episodio en el que

movido con diabólico pensamiento muchas vezes (Farax) auía querido yntentar de matar a la dicha Çete su hermana e avn de fecho sacó vn puñal para ella e sy no fuera por Fátyma hermana de la dicha Çete que dyo vozes a las quales ocurrieron algunas personas que gelo estorbaron, de fecho lo fisiera¹⁴⁷.

Tras el bautismo de 1502, los hijos de Ramiro pasaron a llamarse Diego, Alejo, Potenciana y María Mayor. Seguramente Farax tomó el nombre de Diego Ramírez, aquel que firmaba en 1516, ya con treinta y cinco años (si estamos en lo cierto), la petición para obtener representación en el concejo.

Una década más tarde, Diego Ramírez volvió a tener problemas con la justicia. En enero de 1524 sostuvo junto a los también vecinos del barrio de Santa María Alejandro Carretón, Juan de Malpartida, Juan el Vicario y Francisco de Herrero un pleito con el cabildo por una sentencia de excomunión y encarcelamiento en su contra, probablemente relacionada con su conducta religiosa. El pago en agosto de una fianza le permitió ser excarcelado, pero no se libró de una multa de seiscientos maravedíes que le impusieron; en octubre, aún reclamaba la devolución del depósito entregado meses atrás, entre otras cosas, de oro y plata¹⁴⁸.

Pero no acabaron aquí sus complicaciones legales. En 1535, trabajando ya con su hijo Alejo en su taller de la calle Carnicería del barrio de Santa María, alquiló en compañía de Francisco de Benavides Piñonero una aceña en el pago de Linares para la molienda de vedríos por un plazo de tres años y a razón de diez mil maravedíes y doce jarros de baño entero, veinticuatro escudillas y otros tantos platos de medio baño. Cuando finalizó el arriendo, la cofradía del Hospital del Rosario, como propietaria de la aceña, acusó a los inquilinos del mal estado en el que fue devuelta la misma, lo que originó un nuevo pleito en la Chancillería en el que se vio involucrado Diego Ramírez (Villanueva 2009, 80).

Por la información recogida en el censo redactado en 1538 por el Cabildo en el barrio de Santa María, Ramírez ya había fallecido en ese momento, apareciendo como titulares de sus propiedades su viuda María la Gallarda y su único hijo varón, Alejo¹⁴⁹.

Además de conflictos familiares (y lo conocido en la familia Alcalde es buena muestra de ello), también se registraron disputas más allá del ámbito familiar que nos acercan a la realidad y conflictividad mudéjar y morisca vallisoletana.

¹⁴⁷ Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. Pleitos Civiles Zarandona y Walls (O), Caja 1168.0001. f. 105v, i. 210.

¹⁴⁸ Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. Pleitos Civiles. Zarandona y Balboa (Olv.), Caja 534-1.

¹⁴⁹ Archivo Histórico Provincial de Valladolid, leg. 13, fol. 477

En ocasiones, existieron algunos problemas en el marco profesional que derivaron en demandas por desacuerdos en colaboraciones laborales, por impagos de trabajos prestados o por obras mal o tardíamente entregadas. Es el caso de la demanda interpuesta por Fadrique al también carpintero Luis Andado por el impago de las veinte jornadas que trabajó para él en la construcción de tres casas en la villa durante el verano de 1537, por lo que le reclamaba treinta reales de plata, a real y medio por día. A principios del año siguiente, el alcalde de la Corte falló a favor de Fadrique, condenando a Andado al pago de la cuantía reclamada¹⁵⁰. Este sería un ejemplo de los muchos desacuerdos que se produjeron en el ámbito laboral y que se elevaron a los tribunales. Véase igualmente el caso del yesero morisco Melchor Andado y el promotor del altar Antonio de Paredes, que estudia en esta misma obra Luis Araus.

Pero no todo fueron desavenencias económicas. En alguna ocasión también nos han llegado demandas por injurias y agresiones entre miembros de la aljama. Así sucedió en 1496 entre el maestro Hamed de Ciguñuela¹⁵¹ y Brayme de la Rua, que dejó la villa de Valladolid tras el suceso. Ciguñuela acusaba de

que el dicho Brayme de la Rúa recudiera contra él por detrás e a trayzión e syn le él ver se pusyera delante dél e le diera vna bofetada en su rostro e cara de que diz que le vannara la boca en sangre e le derrocara dos dientes de la boca, por lo qual diz que el dicho Brayme de la Rúa cayó e incurrió en grandes e graues penas çeuiles e criminales.

El fallo dio la razón al agredido y condenó a Brayme de la Rua (acaso con dureza atendiendo a los hechos) a que:

le prendiesen el cuerpo e asý preso lo fisiesen subir en çima de vn asno e con vna sogá d'esparto a la garganta e fuese lleuado por las calles e lugares acostumbrados con pregón público a la picota o rollo de la tal çibdad, villa o lugar e allí le fuese enclauada la mano e no fuese de allí quitado syn liçençia e mandado de juez que lo mandase executar. E otrosý que le deuían condepnar e condenaron en pena de destierro de la dicha Corte e Chançillería con çinco leguas en derredor por dos annos conplidos primeros siguientes e mandaronle que guardase e cumpliese el dicho destierro e no lo quebrantase so pena por la primera vez que lo quebrantase le cortasen la mano e más condepnaron al dicho Brayme de la Rúa en pena de diez mill maravedís, la mitad dellos para la nuestra cámara e fisco e la otra mitad para el dicho Maestre Hame Çigunnuela¹⁵².

Conclusiones

Nos proponíamos en este trabajo reflexionar acerca de la participación de los mudéjares y moriscos en la vida social vallisoletana y de analizar a través de ejemplos conservados en la documentación notarial y judicial, si fueron una fuente de conflictividad local.

Partíamos del hecho de que el estudio en profundidad realizado por la Dra. Majo Tomé en su Tesis Doctoral sobre la sociedad y los conflictos en la villa del Esgueva entre los

¹⁵⁰ Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. Pleitos Civiles. Zarandona y Walls (Olvidados), Caja 0893.0005. Agradezco a Luis Araus Ballesteros la transcripción de éste y del documento que se cita a continuación.

¹⁵¹ Podría tratarse del carpintero bautizado en 1502 como Lope de Ciguñuela, que fue nombrado en 1505 junto a otros colegas para efectuar la medición y partición de unas propiedades de la familia Alcalde (Archivo Histórico Provincial de Valladolid, Protocolos, Leg. 84, fols. 257r-267v).

¹⁵² Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. Registro de Ejecutorias, Caja 99, 25.

siglos XV y XVI, apenas registraba signos de enfrentamiento manifiesto entre la minoría musulmana y el resto de sus convecinos. En su opinión, los mudéjares y moriscos habrían participado activamente en el sector mercantil y artesanal de Valladolid, hasta el punto también de haber tomado partido en la contienda civil que enfrentó a gran parte de los grandes nobles castellanos con Enrique IV en los años 60 del siglo XV. Su posicionamiento junto al resto de las clases medias en favor del bando Enriqueño, les granjeó algunos privilegios económicos que mantuvieron incluso hasta la llegada al trono de los Reyes Católicos (Majo 249-250).

Efectivamente, el análisis que nos ha permitido realizar la documentación conservada, evidencia que los episodios de conflictividad registrados no son en absoluto importantes y que no parece existir una actitud hostil hacia esta minoría, ni en los años previos al edicto de bautismo obligatorio de 1502 ni en la posterior etapa morisca. Los conflictos y disputas documentadas responden básicamente a razones económicas, con independencia de que algunas de ellas surjan en el marco de la defensa de intereses identitarios, como fueran su cementerio o su mezquita. Entendemos que tras la ocupación de Pero Niño de parte de la tierra del osario musulmán en 1494 existe más una motivación o ambición social y económica que razones de índole religiosa. Las mismas razones económicas subyacen en el litigio que sostuvieron el cabildo de la iglesia colegial y los moriscos cuando la institución eclesial entendió que tras la conversión los términos del arriendo de la morería quedaban obsoletos, y un arrendamiento individual de las propiedades del barrio le beneficiaba económicamente.

La participación de algunos moriscos en las reivindicaciones del común de la villa por estar representados en el gobierno municipal en los años previos a la Revuelta comunera, da igualmente muestra de la integración de aquéllos en la vida política, social y económica de Valladolid.

Por último, los episodios de desavenencias y disputas familiares, de desacuerdos profesionales o de ofensas personales no resultan en absoluto excepcionales en el marco de la sociedad castellana bajomedieval. Por lo tanto, y en definitiva, diríamos que los litigios que sostuvieron los mudéjares y moriscos vallisoletanos no estuvieron motivados sensu estricto por una hostilidad manifiesta a su condición (o pasado) islámico, sino que coinciden grosso modo con la naturaleza y las causas de los conflictos que tuvieron lugar en el seno de la sociedad castellana en general.

Obras citadas

- Gómez Renau, M. “Alarifes musulmanes en Valladolid”. *Al-Andalus Magreb* 4 (1996): 223-238.
- Ladero Quesada, M.A. “Los mudéjares en la Edad Media Española”. En *Las tres Culturas*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2004. 37-122.
- Marcos Villán, M.Á., Palomino Lázaro, Á.L. y Hoyas Díez, J.L. “Excavaciones arqueológicas en la Casa de la Beneficencia de Valladolid (calle Chancillería, n.º 12, 13 y 14)”. En *Arqueología Urbana en Valladolid*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Bienestar Social, 1991. 215-229.
- Majo Tomé, B. *Sociedad y conflictos en Valladolid en el tránsito de la Edad Media y Moderna. Contexto y desarrollo de la Revolución Comunera*. Tesis Doctoral inédita, Valladolid, 2015.
- Moratinos García, M. y Villanueva Zubizarreta, O. “Consecuencias del decreto de conversión al cristianismo de 1502 en la aljama mora de Valladolid”. *Sharq al-Andalus, Revista de Estudios Mudéjares y Moriscos* 16-17 (1999-2002): 121-144.
- Moratinos García, M. y Villanueva Zubizarreta, O. “Los alcalleres moriscos vecinos de Valladolid”. *Actas VIIe Congrès International sur la Céramique Médiévale en Méditerranée*. Atenas (2003): 351-362.
- Rucquoi, A. *Valladolid en la Edad Media. El mundo abreviado*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1997.
- Villanueva Zubizarreta, O. “Vivir y convivir bajo la señal de la media luna: mudéjares y moriscos en Valladolid”. En *El Arte Mudéjar en Valladolid*. Valladolid: Diputación de Valladolid, 2007. 19-33.
- Villanueva Zubizarreta, O. “La alcallería mudéjar en Valladolid con nombres propios. La familia Alcalde”. En Val Valdivieso, María Isabel del y Martínez Sopena, Pascual dirs. *Castilla y el mundo feudal*. Homenaje al Profesor Julio Valdeón. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2009. 69-86.
- Villanueva Zubizarreta, O. “«Los moros obligados a fuego» o el primer cuerpo de bomberos de Valladolid”. En *Matafuegos, 500 años de Bomberos en Valladolid*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, Archivo Municipal de Valladolid, Instituto Universitario de Historia Simancas, 2015.39-46.
- Villanueva Zubizarreta, O. y Araus Ballesteros, L. “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, Hª Medieval 27 (2014): 525-546.

Los judíos de Carrión de los Condes: una villa del Camino de Santiago

Gonzalo Pérez Castaño
(Universidad de Valladolid)

Introducción

La villa de Carrión de los Condes situada en una posición estratégica entre los territorios de León y Castilla tuvo un significativo pasado medieval. Desde la implantación de los condados y posteriormente con la organización de las merindades, Carrión fue un centro de atracción de nobles y reyes siendo sede de cortes y concilios. Además desde el punto de vista religioso, el Monasterio de San Zoilo y su vinculación a Cluny potenciaron la relevancia de la villa en el Camino de Santiago, a través del cual llegaron no sólo francos y otros peregrinos sino también corrientes litúrgicas y nuevos estilos artísticos como el románico. En este contexto se desarrolla la historia de los judíos de Carrión y el objetivo principal es presentar la evolución de su comunidad a lo largo de la Edad Media analizando los acontecimientos más destacados desde su asentamiento hasta la expulsión con los Reyes Católicos.

I. Contexto histórico

Carrión de los Condes se configura como núcleo de población a partir de los siglos IX y X, época en la que se están produciendo una serie de movimientos repobladores¹⁵³ de los cristianos provenientes del norte que se asentarán en esta zona palentina (Ramírez de Helguera, 32-35). A partir de ese momento y durante los siglos X y XI se establece una organización política basada en los distritos administrativos, es decir, los condados, dependientes del reino de León entre los cuales se encontraba Carrión gobernado por el linaje de los Banu Gómez que aparecen por primera vez citados como condes de Carrión en el año 932 (Martínez, 247). De esta familia habría que destacar en primer lugar el papel de García Gómez que hizo de Santa María, nombre originario de Carrión tal y como lo menciona Ibn Jaldún, capital del condado, además de extender el territorio del mismo a otras tierras castellanas así como su participación en la lucha contra Almanzor¹⁵⁴ cuando conquistó la villa en el año 995 (Martínez, 257).

En el siglo XI serán Gómez Díaz y su mujer Teresa los que tengan un papel importante en el desarrollo de la villa, no sólo con la construcción del puente medieval, sino también con la transformación del monasterio de San Juan en uno de los primeros edificios románicos del reino y trasladando desde al-Andalus, desde la antigua capital del Califato los restos del mártir cordobés San Zoilo, convirtiéndolo de esta manera en un centro de atracción de peregrinos¹⁵⁵. No debemos olvidar que los restos del apóstol Santiago se habían encontrado en torno al año 830 y a partir de ese momento se configurará la ruta jacobea hasta alcanzar su apogeo en el siglo XI¹⁵⁶.

Con el establecimiento de San Zoilo en Carrión y con la donación del Monasterio por parte de doña Teresa y sus hijos en 1076 al abad de Cluny, (segunda fundación en el reino tras Sahagún) se fijará definitivamente el trazado del Camino de Santiago por Carrión. Sin

¹⁵³ Es probable que la repoblación de Carrión tuviera lugar en tiempos de Alfonso III (869-910) momento en el que se llega a la línea del Duero aunque anteriormente se habían conquistado Cervera (818) y Brañosera (824) y otros núcleos de la Tierra de Campos como Sahagún y Castrojeriz y también Frómista, Astudillo y Monzón.

¹⁵⁴ La campaña número 44 de Almanzor tuvo como objetivo principal Carrión de los Condes.

¹⁵⁵ Fernando I y doña Sancha fueron precedentes en estos hechos porque habían ordenado trasladar los restos de San Isidoro de Sevilla a León.

¹⁵⁶ Sobre el Camino de Santiago destacamos los estudios de Martínez García (2011), García Turza (2010) y Revilla Vielva (1954).

embargo, el poder de los condes junto con la extensión de los territorios que administraban llegó a ser peligroso para los reyes leoneses, por lo que Alfonso VI puso en marcha la creación de las merindades y merinos acabando así con el régimen de los condados (Carvajal, 217-243). A partir de este momento Carrión será un núcleo destacado en el Camino de Santiago, donde también se asentará una comunidad judía.

II. Asentamiento de los judíos y problemas internos de la aljama: siglos XI-XII

Una vez organizadas las estructuras política y religiosa a través de los condados primero, después con las merindades, la vinculación de Cluny en el Monasterio de San Zoilo y la configuración del incipiente Camino de Santiago, habría que situar la llegada de los primeros judíos a la villa. A pesar de las hipótesis que se han planteado, apuntando a que los judíos se habrían establecido en Carrión en el siglo X¹⁵⁷ con las repoblaciones, no existe un testimonio documental que lo confirme (Sánchez, I, 537). En este caso las primeras evidencias que hacen referencia a los judíos carrioneses las encontramos en los fueros, y aunque no se conserva, Carrión tuvo uno en el año 1020:

Homines de Legionense Terra et de Carrione. (Gómez, 12)

Este documento lo conocemos a través de las confirmaciones posteriores, con Alfonso VI en 1086 y con doña Urraca en 1109 (Ramírez de Helguera 53). El fuero fue concedido por Alfonso V a los judíos de León, aplicándolo también a los de Carrión y Sahagún. Por lo tanto estas leyes indican la existencia de una comunidad judía establecida en Carrión organizada y legislada por los monarcas en el siglo XI equiparándolos en algunos aspectos con los cristianos, como por ejemplo en el Fuero de Astudillo de 1147:

Et si homines de Astutello mataverint judeo, tantum pectent pro illo quantum pro christiano, et libores sicuti hominem villanum. (León, 1986, 279-293)

Ahora bien, durante este periodo se produjeron una serie de acontecimientos debido a las disputas teológicas internas de la comunidad o bien por las relaciones con la monarquía. En primer lugar hay que destacar las desavenencias religiosas en la comunidad judía de Carrión entre los rabanitas u ortodoxos que defendían la tradición talmúdica frente a los caraítas (Lasker, 179-195) o racionalistas que negaban la interpretación rabínica. Esta última corriente proveniente de oriente se extendió rápidamente en Castilla a finales del siglo XI (Targarona, 279-304).

La querrela es narrada por el cronista hispano hebreo Abrahán Ben David y recogida por los conversos Alfonso de Valladolid en el Mostrador de Justicia y Alonso de Espina en el Fortalitium Fidei. La polémica surge a la hora de aplicar la pena que debía cumplir un judío rabanita que había encendido fuego públicamente en sábado, un acto que estaba prohibido por los preceptos bíblicos. La comunidad de Carrión integrada en su mayoría por caraítas intentó condenar a pena de muerte al judío rabanita acudiendo a que confirmarse dicha sentencia el rabí de Burgos, autoridad suprema de los judíos de la región. Pero finalmente y tras la intervención del médico de Alfonso VI, Yosef Aben Alfarag o Cidelo, se revocó el castigo y se procedió a la supresión total de los caraítas en Castilla. Sin embargo, la expulsión tuvo una excepción que pudo ser Carrión, debido al predominio de los judíos caraítas en la villa (Maiso 21-22).

¹⁵⁷ Sánchez Albornoz creía que cuando Pedro I subió al trono en 1350 los judíos carrioneses llevaban ya cuatrocientos años asentados en esa villa.

Durante el siglo XII se describe a Carrión como una villa importante debido a que por una parte se llega a hablar de una densa población a principios de dicha centuria, destacando que Carrión que es una ciudad media dentro del conjunto del reino e incluso una villa donde abunda el pan y el vino. Además en 1169 Alfonso VIII concede al monasterio de San Zoilo una feria anual de un mes de duración (Ladero, 22-23):

Cariun, ciudad bien poblada, de amplitud media, rodeada de terrenos fértiles y bien cultivados. (Al Idrisi, 145)

Ciudad floreciente de mediano tamaño y con abundantes cosechas. (Ramírez de Helguera, 55)

Aldefonsus [...] dono et constituo in perpetuum monasterio Sancti Zoyli de Carrione [...] feriam XV días ante festum Sancti Iohannis et XV alios post festum similiter... (Pérez, 1986, 64-66)

En este contexto se desarrolla el segundo de los acontecimientos relacionado con los judíos carrioneses. Se trata de una carta de perdón que Alfonso VII otorga a la villa tras una serie de conflictos. A la muerte de Alfonso VI y con el reinado de su hija Doña Urraca, surgen desavenencias debido al matrimonio de la reina con el rey de Aragón, Alfonso I el Batallador. Estos sucesos se traducen en algunos casos en revueltas populares contra los judíos, que fueron objeto de matanzas, asaltos y robos por parte de la población cristiana, tal y como sucedió en Carrión:

Carta de perdón de Alfonso VII a los vecinos de Saldaña, Carrión, Cea, Cisneros... [...] doy carta de perdón de los males que hicisteis a los judíos a los que matasteis y robasteis sus tierras y contra mis palacios que destruisteis y de los que robasteis el pan y el vino, el oro y la plata y otras muchas cosas y contra mis montes que quemasteis matando y extinguiendo la caza. (León, 1967, 37-38)

Un perdón que sirve para que los judíos de Carrión y también los de Burgos entregaran a Alfonso VII las ciudades que el rey estaba dispuesto a tomar:

Burgos como la villa de Carrión se ofrecieron sumisas y poniéndole del todo en sus manos debido a que el rey iba a someter a obediencia ambos núcleos. Era Carrión antigua puebla de judíos, donde por número y riquezas dominaba aquella raza sobre los cristianos, por lo cual quedó desde luego allanada la voluntad del nuevo rey. (Amador de los Ríos, I, 191)

III. La judería en los siglos XIII y XIV

Fueros y padrones

La importancia que había tenido la aljama carrionesa hasta ahora, se mantendrá durante las siguientes centurias tal y como indican los fueros y los padrones que mencionaremos a continuación (León 1986 y 1988). En este sentido las ordenanzas locales de otras villas hacen de nuevo referencia a los judíos de Carrión, como en el caso del Fuero de Sahagún de 1255, otorgado en época de Alfonso X:

E mandamos que los judíos de S. Fagund que hayan aquel fuero que han los judíos de Carrión, que los juzguen los adelantados aquellos que pusieren los rabes de Burgos. (Barrero, 593-596)

Por ellos no sólo alcanzan los judíos las inmunidades otorgadas a los de Carrión, puebla según, anotamos compuesta en su mayor parte por hebreos.

Junto con los fueros, una fuente indispensable para conocer las tributaciones de las aljamas a finales del siglo XIII es el Padrón de Huete que hace referencia a la judería carrionesa. En el año 1290 se indica una contribución por encabezamiento de 73.480 mrs. para el conjunto de las aljamas de Carrión, Saldaña y Monzón (Carrete, 129). Esta cifra representa la tercera parte de lo que pecha Toledo, quedando de esta forma la segunda en importancia después de Burgos y siendo notablemente superior a la mayoría de comunidades de la cuenca del Duero (Targarona, 282). Además y según los cálculos de los diferentes investigadores es probable que la mitad de la población judía palentina residiera en Carrión aunque como señala Baer, los impuestos únicamente sirven como criterio para evaluar la hacienda de las aljamas, porque por sí solos no son válidos para calcular el número de individuos. Así pues, ante la inexistencia de censos de población se impone la cifra a recaudar y teniendo en cuenta la demografía de las aljamas se realiza después la distribución (Baer, II, 703). No obstante, la proporcionalidad¹⁵⁸ se mantiene también años más tarde, entre 1293-1284, en los libros de cuentas de Sancho IV donde se cifra en 33.493 maravedíes la recaudación de la aljama carrionesa (León, 1967, 105).

La ubicación de la judería

Durante la Edad Media la villa de Carrión de los Condes estaba dividida en cuatro barrios, San Zoles, Santa María, Los Francos y Dentro de Castro. Aunque los judíos vivieron libremente en las villas o ciudades hasta el siglo XV momento en el que se les obliga a residir en barrios apartados, por lo general la comunidad tiende a concentrarse en determinadas calles o barrios. En el caso de Carrión algunos judíos residieron en el barrio de San Zoilo, que a pesar de pertenecer al monasterio y estar exento del pago de determinados tributos, un documento de Fernando III de 1220 concede privilegios a los moradores de este barrio tanto a cristianos como judíos y sarracenos:

Ferrandus [...] fatio cartam absolutionis, concessionis, confirmationis et stabilitatis Deo et monasterio Sancti Zoili de Carrione et uobis domno [...] Absoluo, itaque, uoibis homines populatos et de cetero populaturos in barrio Sancti Zoili, tam christianos quam iudeos siue sarracenos. (Pérez, 1986, 141-143)

Sin embargo, más allá de la exención o del pago tributario de los diferentes barrios carrioneses, la estadística de la diócesis de 1345 (San Martín, 10-13) recoge las iglesias de Carrión al servicio diocesano y en el barrio de Dentro de Castro menciona las de Belén y la de San Andrés pero no la ermita de la cruz identificada por los investigadores como la sinagoga de los herreros tal y como mencionaremos más adelante, por lo que en dicho barrio es probable que se ubicara la judería¹⁵⁹.

¹⁵⁸ La judería de Carrión tiene prácticamente la misma recaudación que el conjunto de aljamas formadas por Palencia, Paredes, Cisneros, y Dueñas durante esos años (35.965 mrs.)

¹⁵⁹ Jesús San Martín recoge una docena de iglesias en Carrión algunas de ellas desaparecidas en la actualidad, pero no menciona la ermita de la cruz.

Carrión: una villa de poetas judíos

La inestabilidad política durante el siglo XIV afectó de forma directa a Carrión debido al asentamiento de los monarcas y regentes como Doña Constanza, el infante Don Juan y María de Molina, hechos que se confirman además con las diferentes celebraciones de Cortes tanto en Carrión como en Palencia durante el primer cuarto de la centuria. Sin embargo, la llegada al trono de Pedro I perjudicó a algunos nobles de Carrión que fueron acusados de traición por entenderse con Enrique de Trastámara, llegándose a destruir palacios, castillos y cayendo los señores en desgracia (Ramírez de Helguera 72-75), no afectó a los judíos de Carrión.

Al menos Pedro López de Ayala quien recoge en sus crónicas los asaltos a las diferentes juderías castellanas durante el conflicto fratricida no menciona la aljama carrionesa por lo tanto suponemos que la judería no fue atacada por ninguno de los bandos¹⁶⁰, a pesar de que el autor judío palentino Samuel Zarza menciona que:

A partir de 1360 y a consecuencia de las grandes tribulaciones salieron por desgracia, muchos israelitas de su religión. (León, 1967, 15-16)

Ahora bien, en este contexto se desarrolla la obra de los dos poetas judíos contemporáneos del siglo XIV vinculados a Carrión de los Condes, Yosef Ibn Sason y Sem Tob. Esta época destaca por la literatura de autores como Juan Ruiz el Arcipreste de Hita, Pedro López de Ayala y don Juan Manuel entre otros, sin embargo, las obras de Ibn Sason y Sem Tob, han ocupado un lugar secundario en el conjunto de la literatura medieval castellana tal vez eclipsados por la obra de los anteriores, o bien por sus sucesores como el poeta Garcilaso de la Vega o los palentinos Jorge Manrique de Paredes de Nava o también el carrionés Marqués de Santillana, Iñigo López de Mendoza aunque éste último reconoce la importancia de la obra de Sem Tob (García Velasco, 225).

Ibn Sason

El poeta hebreo Yosef Ibn Sason nació en Frómista pero residió también en Carrión de los Condes. A diferencia de la judería carrionesa, Frómista no aparece reflejada en el Padrón de Huete, pero en el momento de la expulsión era la mayor de las juderías palentinas. Los judíos de mediados del siglo XIV se formaban con los mejores maestros en Toledo, aun así en Carrión es probable que existiera un centro de enseñanza talmúdica donde acudirían los jóvenes de la zona (Targarona, 282). Aunque algunos le han considerado un poeta menor (Baer, 257), su capacidad de combinar la retórica y la sátira le encumbrarán a la fama, componiendo no sólo sobre temas mundanos en las competiciones entre poetas hebreos, sino también elegías a familiares como la que dedica a su tía Ester (Díaz Esteban, 1998-1999, 207-220). Además, el encargo de unas estrofas para la sinagoga de Carrión en la primera mitad del siglo XIV, hace que su obra sea una fuente de referencia para el estudio del templo judío de esta localidad palentina.

En 1338¹⁶¹ Ibn Sason es encargado de componer unos versos para grabarlos en la sinagoga carrionesa concretamente en la hornacina donde se deposita el rollo de la Torah y sobre las paredes de la misma:

¹⁶⁰ López de Ayala cita por ejemplo los asaltos a las juderías de Paredes de Nava, Amusco, Dueñas, Palencia, así como las de Burgos, Toledo, Valladolid, Segovia, Ávila, entre otras.

¹⁶¹ En las cuentas del oficio del convento de San Zoilo sobre el comer y el vestir, se menciona para ese año de 1338, los 45 maravedís de la soldada del judío que cose los hábitos en San Zoilo. Esta noticia la recoge Julio Pérez Celada en la Documentación del Monasterio de San Zoilo (1301-1400).

Después de ésta volví a Carrión para morar allí. Y una mujer estimada, Doña Mirah de nombre, donó una casa para ampliar la Sinagoga de los Herreros. E hice estos versos, ocho reversibles, para que se grabaran sobre el hekal. (Díaz Esteban, 2002, 530).

Samuel es, el apellidado Sason. Para grabar en los muros de la sinagoga [...] construyeron para ti un santuario en la casa de la donación / que una estimada [doña Mirah] quería tu servicio. [...] Merecen mostrar en el hekal tu santidad. (Díaz Esteban, 1993, 531)

En este sentido conocer el autor y los versos de la decoración epigráfica de una sinagoga “rural” en la Castilla del siglo XIV es un hecho que solo se ejemplifica en otros templos urbanos muy bien conservados. Así, gracias a estos versos se pueden extraer una serie de datos. En primer lugar Ibn Sason destaca la importancia de la judía doña Mirah, una mujer probablemente de alcurnia que cede una casa para ampliar la sinagoga. Este fenómeno de mecenazgo femenino medieval, a través de la poesía de encomio o alabanza es conocido como Qilusín (Gutwirth, 107-128), así por ejemplo Ibn Sason describe a doña Mirah mencionando su costumbre de frecuentar la sinagoga y exaltando:

Abría su boca con sabiduría y al hablar eran dulces sus dichos. (Gutwirth, 128)

Por otra parte es muy significativo que se mencione “la sinagoga de los herreros” porque eso permite pensar que no era la única sinagoga de Carrión, a pesar de que no existen evidencias documentales para ubicar otro templo. Sin embargo, sí se ha identificado la sinagoga de los herreros con la actual ermita de la cruz, debido a que tras las conversiones de las comunidades, algunas sinagogas se destinaron al culto cristiano como sucedió en Carrión. Además ya hemos señalado que en la estadística de la diócesis de 1345 no aparece reflejado este templo, por lo que es probable que fuera la sinagoga de los herreros¹⁶². Asimismo la costumbre de dedicar las sinagogas convertidas a la cruz o a Cristo era bastante frecuente, incluso se colocaba una cruz de piedra en plena calle como en el caso carrionés¹⁶³.

Sem Tob

La descripción que realiza Ibn Sason sobre Sem Tob es muy significativa:

Caballero eminente en la senda de la sabiduría, que pesa y sopesa sus versos y con su saber confunde a los sabios. Es tan experto en la cría de ganado como en la poesía. Es un escritor que rompe las rocas y habla desde el hisopo hasta el cedro, y sus poemas son hábiles y asombrosos. La vara de los gobernantes está en sus manos y está difundido por todo el reino. (Alarcos, 233-234)

En la Edad Media no era frecuente que un judío dominara el árabe, el hebreo y el castellano no obstante la excepción la representa Rabí Sem Tob Ibn Arduviel o don Santo, traductor de obras en árabe, poeta y prosista en hebreo y autor de las glosas de sabiduría o

¹⁶² Gutwirth señala que la ampliación de la sinagoga de los *napahim* o herreros estaría ubicada en Frómista, mientras que el resto de investigadores como Díaz, Targarona y Lacave señalan como ya hemos indicado que dicha sinagoga estaría en Carrión. De hecho el estudio más completo sobre la ampliación de la sinagoga de Fernando Díaz Esteban hace referencia de nuevo a Carrión.

¹⁶³ No sólo en Carrión se utiliza esta denominación sino que también en Dueñas la supuesta sinagoga es la actual ermita del Cristo que se ubica además en la plaza de la Cruz, mientras que en Paredes de Nava, la sinagoga pasa a ser la ermita del Corpus Christi tal y como menciona Juan Carlos Martín Cea.

proverbios morales en castellano¹⁶⁴. Se trata del primer poeta hebreo que escribe en castellano y desde lo castellano porque no sólo utiliza una nueva forma de expresión a través del verso heptasílabo, sino que usa un tono humorístico e irónico a través de refranes donde demuestra su inteligencia y valentía política, integrando en su obra las influencias clásicas latinas, árabes, talmúdicas junto con la tradición popular cristiana y judía¹⁶⁵.

Es probable que escribiera sus proverbios morales a Alfonso XI, aunque tras la muerte de éste tuvo que cambiar la dedicatoria a Pedro I. Así recuerda al nuevo monarca la deuda (económica o bien moral) que el rey Alfonso había contraído con el poeta (Díaz-Mas y Mota, 28-29) intentando sacar ganancia ante la necesidad, tal y como se refleja en los últimos versos del poema:

Dé Dios vida al rey, nuestro mantenedor
que mantiene la ley e es defendedor.
Las gentes de su tierra todas a su serviçio
traiga e aparte guerra d'ella, e mal bolliçio.
E la merçed qu'el noble, su padre prometió,
la terná, como cumple, al Santob el judío. (vv. 723-725) (Díaz-Mas y Mota, 243)

A pesar de las alabanzas y dedicatorias al rey, Sem Tob es consciente de la situación social de los judíos durante esa época debido a las metáforas de los proverbios que hacen alusión al declive del judaísmo, por lo que se mantiene prudente ante los asaltos ocurridos entre 1355 y 1362 en las juderías de Toledo, Cuenca, Nájera y Miranda de Ebro (López de Ayala, 1997, 8-11) entre otras, y los pillajes durante el conflicto fratricida en las juderías cercanas como en Paredes de Nava, Aguilar de Campoo, Dueñas y Palencia narrados por Samuel Zarza (León, 1967, 15-16). De este modo sus proverbios morales no sólo sirven para captar la benevolencia real hacia la comunidad judía, sino también para reformar las costumbres de la sociedad a través de la moral y la ética.

Los judíos carrioneses en el siglo XV: crisis y desaparición

Aunque la guerra civil castellana entre Pedro I y Enrique de Trastámara no afectó a la judería de Carrión, las persecuciones de finales del siglo XIV sí tuvieron repercusión en la villa¹⁶⁶. En este sentido hay que destacar que en 1387 los judíos ya estaban segregados porque se menciona que:

Una parte la cerca de Dentro Castro que es entre la judería e la villa. (Crespo, 9)

Mientras que Ibn Verga señala que:

El año 1391, dañaron los cristianos a las comunidades de Toro, Logroño y Carrión y también de Burgos, abandonando muchos de ellos su religión. (Lacave, 233)

¹⁶⁴ Varios investigadores han analizado el contexto histórico, político y religioso en el que Sem Tob vive y desarrolla su obra, y entre otros hay que destacar a Emilio Alarcos Llorach, Amparo Alba Cecilia, Fernando Díaz Esteban, Iliá Galán, Agustín García Calvo, Paloma Díaz-Más y Carlos Mota.

¹⁶⁵ El sabio rabí y poeta carrionés, no sólo entroncaba en sus poemas las tradiciones culturales hispanas del momento, sino que también tenía dotes como ganadero, comerciante y cobrador de rentas que le llevaron a desplazarse a Soria a mediados de siglo.

¹⁶⁶ Ese año además se produce el cambio del antijudaísmo al antisemitismo surgiendo el problema converso tal y como recogen las obras de Eloy Benito Ruano y Emilio Mitre. Además las persecuciones también propiciaron la aparición de los sermones de predicación y la labor de catequización de Vicente Ferrer entre finales de esa centuria y principios del siglo XV.

Ahora bien, aunque la judería carrionesa prácticamente desapareció a finales del siglo XIV, en la siguiente centuria aún quedan algunas familias tal y como indica la documentación que menciona a judíos recaudadores de impuestos en la merindad de Carrión entre 1439-1463 (León, 1967, 124-134). Por otra parte también hay referencias a los problemas suscitados con los préstamos y la usura¹⁶⁷ practicada por los judíos carrioneses denunciados ante el rey por sus vecinos cristianos entre 1465 y 1476 (León, 1967, 135-137).

En este siglo también existen una serie de repartimientos fiscales. Así entre 1450 y 1491 la recaudación del servicio y medio servicio de las juderías castellanas, indica que Carrión ya no figura como aljama y aparece con una capitación de en torno a los 1.000 mrs., una cifra muy inferior si la comparamos con lo que pechaba la aljama de Frómista en el mismo periodo, con una cantidad entre 2.000 y 6.000 maravedíes (Ladero, 1971, 257 y Viñuales 191-193).

Incluso también se conocen las aportaciones de las juderías a la guerra de Granada conocidas como los castellanos de oro y Carrión aportó entre 1486 y 1491 una suma anual de 12.000 mrs, de nuevo una cuantía menor en comparación con Frómista que aportaba en torno a 70.000 maravedíes (Suárez Fernández, 65-72).

Además de las diferentes aportaciones económicas ya sea por los servicios o medios servicios o bien por los castellanos de oro que indican la situación de la comunidad carrionesa, durante el siglo XV se produjo la reubicación de las juderías en nuevos espacios en las diferentes villas castellanas, ya fuera en 1412 con las leyes de Ayllón y la Pragmática de Catalina de Lancaster, ordenamiento que sólo afectó a la villa de Valladolid, o bien con el definitivo apartamiento en todas las villas castellanas promulgado por Isabel y Fernando en las Cortes de Toledo de 1480, siendo éste el caso de Carrión (Suárez Bilbao, 2000, 110-111 y 118-121).

El reducido número de judíos que vivía en Carrión durante esta centuria queda reflejado por una parte en el servicio de 1464 con 1.200 mrs. y en un documento de Enrique IV de 1465 cuando concede a cristianos, judíos y moros de Carrión:

Que en esa dicha villa de los muros adentro agora viven o moran y que vivieren de aquí adelante. (León, 1967, 135)

Es decir, que ya no viven en un determinado espacio como era el barrio de Dentro de Castro sino más bien coexisten en los barrios cristianos¹⁶⁸.

Con la aplicación de las medidas aprobadas en las Cortes de Toledo se dispuso el envío a las villas y ciudades de comisionados regios encargados de organizar y establecer las nuevas juderías. En los casos de Palencia y Carrión fue Juan de Zapata quien entre 1480 y 1481 reubicó a los pocos judíos que quedaban en ambas localidades (León, 1967, 25-27). En Carrión existen noticias sobre la nueva ubicación de la judería situada al sur del barrio de los Francos, en la calle San Bartolomé, cerca de la iglesia de San Juan. Un documento de 1486 hace referencia a la judía Urosol, viuda de rabí Ça:

Que tenía casa en una parte de la ella que estaba en lo mejor de dicha villa, e la otra parte de las dichas casas en lo más apartado de la dicha judería, e diz que el dicho señor Çapata mandó permitir tienda, no dormir, de paños y otras cosa, no de comidas. (León, 1967, 78-79)

¹⁶⁷ Las aljamas de Monzón, Castrojeriz y Carrión solicitan en 1476 que se cumplan los contratos contraídos con los judíos de esas comunidades.

¹⁶⁸ Desde finales del siglo XIV Carrión había perdido parte de su población que ahora se concentraba en San Zoilo y Francos.

Al situar la nueva ubicación de la judería en una zona muy apartada por donde no pasaba gente ni se podían traer mercadurías, Urosol solicita a los Reyes Católicos seguir con la tienda que tenía fuera del barrio judío.

Por otra parte, la documentación también resalta que esta judía había prestado 60.000 castellanos de oro para la guerra de Granada y se quejaba ante los monarcas que le habían impuesto contra su voluntad alojar en su amplia casa de la judería, al corregidor Diego de Ulloa, hecho del que estaban exentos por ley los judíos. Por esta razón y como protesta de lo ocurrido uno de sus tres hijos, Salamón Harache fue desterrado de la villa. Finalmente y debido a que Urosol y sus hijos estaban:

Asaz fatigados en nos servir con castellanos, asy mismo en nos prestar ella sesenta mill mrs. que dis que nos prestó, por los quales dis que le fue vendida asaz de su fasienda. (Suárez Bilbao, 1995, 87-88)

Pero al final los reyes levantan el destierro a Harache y obligan al concejo a buscar otra posada para el corregidor.

Finalmente la expulsión de 1492 provoca la marcha de numerosas familias judías castellanas a Portugal, sin embargo, no hay datos que hagan referencia a judíos carrioneses en el país vecino. No obstante, resulta interesante el estudio llevado a cabo por Miguel Ángel Ladero Quesada sobre los bienes y deudas de los judíos, en el que se hace referencia no sólo a los préstamos entre cristianos y judíos de Carrión, sino también a la venta de casas y del onorario o cementerio de la villa carrionesa por 1.500 mrs. (Ladero, 2002, 737-739).

Además durante las obras de ampliación de la carretera que une Carrión con Frómista se hallaron restos humanos en una zona en la que no hay evidencias documentales ni arquitectónicas que indiquen la existencia de algún cementerio o iglesia cristiana, pero en cambio este posible cementerio judío estaba situado sobre una pequeña loma o altozano propio de los enterramientos judíos y justo enfrente del último barrio judío de San Bartolomé (Maiso, 89-90).

Conclusiones

“El omre que es omre siempre bive cueitado:
si rico o si pobre, non le mengua cuidado.
El afán el Fidalgo sufre en sus cuidados
e el villano, largo afán ha en sus costados.
Omre pobre, preñado non es más que el muerto;
el rico, guerreado es non teniendo tuerto.
Del omre bivo dizen las gentes sus maldades
e desque muere fazen cuenta de sus bondades.

(Sem Tob, *Proverbios morales*, vv. 421-424)

La evolución de las comunidades judías se desarrolla e influencia por los acontecimientos históricos, políticos, sociales y religiosos que tienen lugar en las villas y ciudades. Ahora bien, es probable que en el caso de Carrión de los Condes, nos encontremos con un ejemplo paradigmático. En primer lugar no debemos pensar que estamos ante una judería de carácter rural, al menos durante los primeros siglos de existencia (ss. XI-XIII), porque como hemos indicado los miembros de la aljama carrionesa y también los cristianos se beneficiarán de los estímulos y riquezas que aportan los negocios comerciales y artesanales propios del Camino de Santiago, así como el establecimiento de una feria anual en San Zoilo. De hecho, una

muestra de la importancia de estos oficios la encontramos en la portada de la iglesia románica de Santiago de Carrión (siglo XII), donde se representa a una serie de artesanos, entre los que se incluye un judío herrero como han apuntado algunos investigadores. Por lo tanto los núcleos de la ruta jacobea, así como otros cercanos son polos de atracción para estas gentes. Estos beneficios no sólo se traducen de forma económica sino también social gracias a la confirmación de los fueros locales por parte de los monarcas.

Además hay que destacar el carácter religioso de la comunidad judía de Carrión, mayoritariamente caraíta, llegando a ser una de las más pobladas de la cuenca del Duero a finales del siglo XIII después de la Burgos, tal y como lo demuestra el Padrón de Huete de 1290. Incluso se piensa que los judíos representaban la mitad de la población en aquella época. Esta situación propició que a principios del siglo XIV Carrión se convirtiera en sede de cortes y concilios y además no figura en el listado de juderías que fueron asaltadas durante la guerra civil castellana, momento en el que componen su obra poética Ibn Sason y Sem Tob. Incluso ese auge literario también es representado por el judío palentino Samuel Zarza y Albucacín, otro poeta carrionés contemporáneo a Sem Tob.

En cuanto a Ibn Sason ya hemos indicado que es el encargado de escribir unos versos en el *hekal* de la sinagoga de los herreros de Carrión, contratado por doña Mirah, judía de Frómista. En este sentido hay que destacar la figura de la mujer judía, mecenas de la ampliación de la sinagoga a través de la donación de una casa, la cual es probable que estuviera relacionada con los negocios comerciales o la artesanía característicos del Camino de Santiago.

Además también es significativo pensar que doña Mirah no acudió a Sem Tob que era el rabí de Carrión porque se encontraba en Soria por unos asuntos económicos relacionados con la recaudación de rentas, sino que recurrió a otro poeta de la zona, Ibn Sasón, que a pesar de vivir en Frómista estaba vinculado a Carrión a través de su familia. Este autor además destaca en sus poemas las actividades ilícitas de sus correligionarios relacionados con el pillaje, hecho que continuará en el tiempo con la dedicación a los oficios de prestamistas y con los conflictos en torno a la usura.

En cuanto a la obra de Sem Tob, sus proverbios morales no han pasado desapercibidos porque la figura del poeta sirvió de debate entre Américo Castro y Sánchez Albornoz.

Finalmente tras las destrucciones de 1391, la comunidad judía de Carrión perdió su estatus de aljama en el siglo XV tal y como se refleja en los repartimientos fiscales. Sin embargo, durante esa centuria y tras las conversiones aún reside un pequeño número de judíos dedicados a la recaudación de rentas o al comercio y la artesanía como mencionan los documentos relacionados con el caso de Urosol y sus hijos, la cual tenía su tienda en una de las rúas principales de Carrión, y disponía de grandes sumas de dinero para prestar a la corona en relación al impuesto de los castellanos de oro para la guerra de Granada.

Por estas razones el comisionado regio Juan de Zapata encargado de reubicar a los judíos de Palencia tuvo que ir también a Carrión para solucionar estos problemas. En conclusión hay que destacar la importancia de estos hechos, porque Carrión había dejado de ser una judería importante, siendo Frómista la más significativa en tierras palentinas a finales del siglo XV.

Obras citadas

- Alarcos Llorach, Emilio. "Notas sobre don Santo de Carrión". *Actas del I Congreso de Historia de Palencia*. IV (1987): 231-244.
- Alba Cecilia, Amparo. "El poema penitencial de Sem Tob de Carrión". *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 4 (1999): 7-24.
- Alfonso de Valladolid. *Mostrador de justicia*, II. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1996.
- Al-Idrisi. *Geografía de España*. Valencia: Anubar, 1974.
- Amador de los Ríos, José. *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. I. Madrid: Turner, 1984.
- Baer, Yitzhak. *Historia de los judíos en la España cristiana*. I y II. Madrid: Altalena, D.L., 1986.
- Barrero García, Ana María. "Los fueros de Sahagún". *Anuario de historia del derecho español* 42 (1972): 385-598.
- Carrete Parrondo, Carlos. "El repartimiento de Huete de 1290". *Sefarad: revista de estudios hebraicos y sefardíes*. 36-1 (1976): 121-140.
- Carvajal Castro, Álvaro. "In territorio de Carrion in Ualle de Quoza": representación del espacio, identidad y conflicto político en el territorio de Carrión (siglos X-XII). *Edad Media: revista de historia* 15 (2014): 217-243.
- Crespo Mancho, M^a Julia. Carta arqueológica del Conjunto Histórico del "Camino de Santiago" en el TM de Carrión de los Condes, 2013.
- Díaz Esteban, Fernando. "La ampliación de la sinagoga de Carrión y sus inscripciones". En Elena Romero Castelló coord. *Judaísmo hispano: estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*. Madrid: CSIC, 2002. II, 519-535.
- Díaz Esteban, Fernando. "Sinceridad y estilo aceptado. El caso de Samuel ibn Sasón". *Anuari de filología*. 21 (1998-1999) Sección E / N^o 8: 207-220.
- Díaz Esteban, Fernando. "Literatura hebrea y literatura castellana". *Espacio, tiempo y forma*. Serie III, Historia Medieval. 6 (1993): 517-544.
- Díaz-Más Paloma y Carlos Mota. Sem Tob de Carrión. *Proverbios Morales*. Madrid: Cátedra, 1998.
- Galán, Iliá. Actualidad del pensamiento de Sem Tob: filosofía hispano-hebreo del siglo XIV en Palencia. Madrid: Endymion, 2003.
- García Calvo, Agustín. Don Sem Tob Glosas de Sabiduría o Proverbios Morales y otras rimas. Madrid: Alianza, 1974.
- García Turza, Javier coord. El camino de Santiago y la sociedad medieval. Logroño: Gobierno de la Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, 2010.
- García Velasco, Marcelino. "El Rabí Don Sem Tob, judío de Carrión, visto por un poeta a través de su obra "Glosas de sabiduría" o "proverbios morales". *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses* 73 (2002): 225-243.
- Gómez Pérez, Enrique y Peral Villafruela, Santiago. Carrión Ciudad de los Condes. Palencia: Cálamo, 1997.
- Gutwirth, Eleazar. "Quilusin: el mecenazgo femenino medieval". En Yolanda Moreno Koch coord., *La mujer judía*. Córdoba: el Almendro. 2007. 107-128.
- Lacave, José Luis, *Juderías y sinagogas españolas*, Mapfre, Madrid, 1992.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. "Después de 1492: los bienes e debdas de los judíos". En Elena Romero Castelló coord. *Judaísmo hispano: estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*. Madrid: CSIC, 2002. II, 727-747.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. Las ferias de Castilla: siglos XII al XV. Madrid: Comité Español de Ciencias Históricas, 1994.

- Ladero Quesada, Miguel Ángel. “Las juderías de Castilla según algunos servicios fiscales del siglo XV”. *Sefarad* 31 (1971): 249-264.
- Lasker, Daniel. “Karaism in Twelfth-Century Spain”. *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 1-2 (1992): 179-195.
- León Tello, Pilar. “Disposiciones sobre judíos en los fueros de Castilla y León”. *Medievalia* 8 (1988): 223-252.
- León Tello, Pilar. “Disposiciones sobre judíos en los fueros de Castilla y León”. *Sefarad* 46,1-2 (1986): 279-293.
- León Tello, Pilar, “Los judíos de Palencia”. *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses* 25 (1967): 1-179.
- López de Ayala, Pedro. Crónica del rey don Pedro y del rey don Enrique. Buenos Aires: Secrit, 1997.
- Maiso González, José y Lagunilla Alonso, Juan Ramón. La judería de Carrión. Palencia: Cálamo, 2007.
- Martín Cea, Juan Carlos, “Los judíos de Paredes de Nava: la desaparición de una aljama palentina en 1412”. *Actas del I Congreso de Historia de Palencia*, II (1987): 539-552.
- Martínez Díez, Gonzalo. “Los condados de Carrión y Monzón: sus fronteras”. *Actas del I Congreso de Historia de Palencia*, II (1987): 245-274.
- Martínez García, Luis coord. El camino de Santiago: historia y patrimonio. Burgos: Universidad de Burgos, 2011.
- Meyuhas Ginio, Alisa. “De bello iudaeorum, fray Alonso de Espina y su Fortalitium fidei”. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1998.
- Pérez Celada, Julio A. Documentación del Monasterio de San Zoilo de Carrión: (1301-1400). Palencia: Ediciones J. M. Garrido Garrido, 1987.
- Pérez Celada, Julio A. Documentación del Monasterio de San Zoilo de Carrión: (1047-1300). Palencia: Ediciones J. M. Garrido Garrido, 1986.
- Ramírez de Helguera, Martín. El libro de Carrión de los Condes. Valladolid: Maxtor, 2007.
- Revilla Vielva, Ramón. “Camino de Santiago: pueblos enclavados en la ruta de la provincia de Palencia”. *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses* 11 (1954): 1-42.
- San Martín Payo, Jesús. “La más antigua estadística de la diócesis de Palencia (a. 1345)”. *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses* 7 (1951): 1-122.
- Sánchez Albornoz, Claudio. España un enigma histórico. I. Barcelona: Edhasa, 1973.
- Suárez Bilbao, Fernando. El fuero judiego en la España cristiana, las fuentes jurídicas siglos V-XV. Madrid: Dykinson S.L. 2000.
- Suárez Bilbao, Fernando. Las ciudades castellanas y sus juderías en el siglo XV. Madrid: Caja de Madrid, 1995.
- Suárez Fernández, Luis. Documentos acerca de la expulsión de los judíos. Valladolid: CSIC, 1964.
- Targarona Borrás, Judit. “Semu’el ben Yosef ibn Sason y su entorno social: los judíos de Castilla en el siglo XIV”. En Ricardo Izquierdo Benito y Ángel Saénz-Badillos Pérez coords. *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 1997. 279-304.
- Viñuales Ferreiro, Gonzalo. “Los repartimientos del servicio y medio servicio de los judíos de Castilla de 1484, 1485, 1490 y 1491”. *Sefarad*. 62-1 (2002): 185-206.

Un alemán y un morisco. Alejo de Vahía y Francisco Andado en el convento de San Francisco de Valladolid

Luis Araus Ballesteros¹⁶⁹
(Universidad de Valladolid)

1. Introducción

Este trabajo es en buena medida un ejercicio de imaginación. Y lo es porque se trata de hablar de un retablo desaparecido en un monasterio del que no quedan ni las ruinas. Sólo han llegado descripciones, y no podemos dejar de tener presentes las dificultades que hay para reconstruir un objeto con palabras. Las descripciones, incluso siendo pormenorizadas y cuidadosas, dejan espacio para reconstruir lo perdido de maneras muy diversas. La palabra escrita ha de sustituir a la imagen, lo que no deja de ser un gran inconveniente en el caso de una obra de arte, ya que ambas emplean lenguajes muy distintos. Sin embargo, quizás sí merezca la pena hacer este ejercicio, aunque sólo sea por acercarnos aquella sociedad dinámica y llena de novedades que era Castilla a comienzos del siglo XVI.

El aspecto de las ciudades y villas, de los edificios, los palacios, las iglesias, etc. es fundamentalmente un producto del pasado. Aunque las novedades que se incorporan vayan a tener una gran trascendencia a largo plazo, en el momento en que aparecen apenas son elementos aislados. Por ello, quizás para comprender el paisaje de un momento concreto, sea conveniente echar un poco la vista hacia atrás.

Desde el punto de vista visual y constructivo, durante la Baja Edad Media la Corona de Castilla se caracteriza por la variedad. En los edificios y en la decoración se mezclan motivos y espacios procedentes de Europa y del mundo islámico, reinterpretados y mezclados con elementos propios. Este panorama singular en el ámbito europeo se vino a enriquecer aún más con la llegada del renacimiento italiano en los últimos años del siglo XV. Las novedades en materia de creación llegaban por diversas vías, ya fuera el tráfico de objetos, dibujos, o de personas, tanto de castellanos que viajaban, como de extranjeros que llegaban. En este sentido son innumerables los maestros de gran nivel que se instalan en Castilla: canteros,¹⁷⁰ rejeros,¹⁷¹ escultores,¹⁷² orfebres,¹⁷³ relojeros,¹⁷⁴ pintores,¹⁷⁵ muchos de los cuales formaron estirpes familiares.

¹⁶⁹ Este trabajo se inscribe en un proyecto de tesis doctoral con el título “El trabajo de los mudéjares en el patrimonio medieval castellano”, financiado por el Fondo Social Europeo, Programa Operativo de Castilla y León, y la Junta de Castilla y León a través de la Consejería de Educación, bajo la dirección de la Dra. Olatz Villanueva Zubizarreta. Además ha contado con el apoyo del Proyecto de Investigación “Islam medieval en Castilla y León: realidades, restos y recursos patrimoniales (siglos XIII-XVI)” (VA058U14), dirigido por la Dra. Villanueva, aprobado en la convocatoria 2014 de la Consejería de Educación de la Junta de Castilla y León.

¹⁷⁰ Entre los de nombre conocido figuran el Maestro Ysambart, quien en 1432 llevaba el título de cantero mayor del rey (Archivo Municipal de Burgos, Libro de Actas 7, f. 53r), Maestre Carlín, Juan de Colonia o Juan Guas, sobre los que hay abundante bibliografía.

¹⁷¹ Por ejemplo Maestre Ángel flamenco en Toledo (Archivo Catedralicio de Toledo, O.F. 777, f. 74r, Toledo. Agradezco esta noticia a Víctor Pérez Álvarez) Maestre Buxi que trabaja en la catedral de Burgos a fines del siglo XV. (Archivo Catedralicio de Burgos [ACB], L. Mayordomía I (1482-1501, pássim). O el Maestre Hilario, de origen francés, que trabaja en Salamanca, Coria y también en Burgos (Gómez Moreno 2005, 246-247).

¹⁷² Gil de Siloé, Lorenzo Mercadante de Bretaña, Felipe de Bigarny, o Alejo de Vahía, de quien hablaremos más adelante.

¹⁷³ Destaca por ejemplo la figura de Enrique de Arfe a comienzos del siglo XVI.

¹⁷⁴ Por ejemplo el relojero Pedro de Pontasa, francés, encargado del reloj de Portugalete (Hidalgo de Ciesneros Amestoy 1988: 110-111); o Juan de Núremberg en Burgos en 1496 (ACB, Registro 31, f. 254v. Agradezco estas referencias a Víctor Pérez Álvarez).

¹⁷⁵ Los hermanos Nicolás y Dello Delli, Jorge Inglés, Juan de Flandes o Michel Sittow, por nombrar algunos.

Por supuesto, los más abundantes eran los naturales del reino, que en su abrumadora mayoría eran cristianos. Esto no impedía que algunos fueran musulmanes, que si bien representaban un pequeño porcentaje en términos de población (Ladero Quesada 1989: 16), en ciertas zonas se dedican en buena parte a oficios artesanales, por lo que su presencia es destacable. En la mayoría de las comunidades mudéjares de la cuenca del Duero, sus habitantes se dedicaron de manera predominante a oficios artesanales, entre ellos los relacionados con la construcción, como carpinteros, albañiles, yeseros, etc. Destacan algunos cuyo nombre conocemos, como Maestre Farax y Alí Caro,¹⁷⁶ el ingeniero Mahomed (López Mata 1951: 346), Xadel Alcalde (Quadrado 1865: 424), Yuza de Guadalajara (Agapito y Revilla 1907: 23) o Ali de Lerma y Maestre Abdalla (Cooper 1991: 202). El bautismo forzoso de 1502, si bien debió de resultar traumático en muchos aspectos, no parece que afectase significativamente al trabajo de estos maestros, que continuaron desempeñando sus oficios de la misma forma que venían haciéndolo.

La colaboración entre artesanos de distinto origen seguramente fuera muy habitual, tanto dentro de los mismos talleres, como contratando obras de manera conjunta. Un ejemplo interesante de este trabajo conjunto lo encontramos en los primeros años del siglo XVI en el desaparecido monasterio de San Francisco de Valladolid. Un yesero morisco castellano llamado Francisco Andado y un escultor posiblemente de origen alemán, Alejo de Vahía (Ara Gil 1974: 41), fabricaron el altar funerario del cambiador Antonio de Paredes.

El origen geográfico o cultural de los artistas podría hacer suponer un determinado estilo para sus obras, y así, tal vez de un mudéjar o de un morisco se esperan trabajos con rasgos islámicos y de un centroeuropeo un estilo tardogótico. Sin embargo, esto sólo es verdad a medias y difícilmente se pueden establecer generalizaciones. La vinculación exclusiva del mudéjar con artesanos musulmanes ya fue desmentida hace un siglo por Lampérez (Borrás Gualis 1990: 23), e incluso antes de él por el propio R. Amador de los Ríos (Urquizar Herrera 2009-2010: 205).¹⁷⁷ No faltan tampoco ejemplos de moros practicando un estilo tan “cristiano” como el tardogótico¹⁷⁸ y cristianos realizando obras del más perfecto gusto “musulmán”.¹⁷⁹ Además, en cualquier caso, no resulta sencillo separar la procedencia de los distintos elementos, pues a menudo mientras una estructura plenamente occidental se conforma con elementos de origen islámico, se emplea un lenguaje tardogótico para construir un espacio de raíz musulmana (Ruiz Souza 2001). El uso elementos y de modelos de variada procedencia, entre europeos, andalusíes y orientales, es característico del arte castellano de los siglos finales de la Edad Media. Más que la copia, la asimilación fue la nota dominante a la hora de introducir novedades (Ruiz Souza 2004).

Sin embargo, una de las razones del interés del caso concreto que nos ocupa radica precisamente en que es un ejemplo de lo contrario. Alejo de Vahía, un imaginero centroeuropeo haría la parte de talla de madera, sin duda gótica, mientras que Francisco Andado, un morisco recientemente convertido al cristianismo, emplearía una técnica característica del mudéjar, como es la decoración de yesería, en la que parece que habría algunos motivos de raíz islámica, aunque desconozcamos el aspecto del conjunto. Ellos, con su distinto origen, el extranjero y el musulmán, representan el origen de dos lenguajes que conviven y se combinan en el arte bajomedieval castellano. En esta ocasión faltaría el componente renacentista italiano, que por entonces ya comenzaba a hacerse habitual.

¹⁷⁶ El reconocimiento de Alí Caro por sus obras al servicio de la familia Fonseca fue tal que los reyes lo hicieron hidalgo después de su conversión en 1502 (Vasallo Toranzo 2014).

¹⁷⁷ De hecho el arte mudéjar pudo haber existido sin mudéjares, como se constata en América, como señala Ruiz Souza (2004: 34).

¹⁷⁸ Valgan los moros carpinteros que hicieron las sillas de los reyes en el coro de la catedral de Segovia en 1463 (López Díez 2005: 180).

¹⁷⁹ Recordemos la magnífica media naranja del Salón de Embajadores del Alcázar de Sevilla, construida por Diego Ruiz en 1427 (López Guzmán 2000: 345).

En los primeros años del siglo XVI el cambiador Antonio de Paredes adquirió un altar en la iglesia del monasterio de San Francisco para su enterramiento y el de su familia. De él no se ha conservado nada, pero sí que disponemos de algunas noticias que proporciona Matías de Sobremonte,¹⁸⁰ y sobre todo un proceso judicial entre el promotor y los herederos de uno de los maestros que lo ejecutaron.¹⁸¹

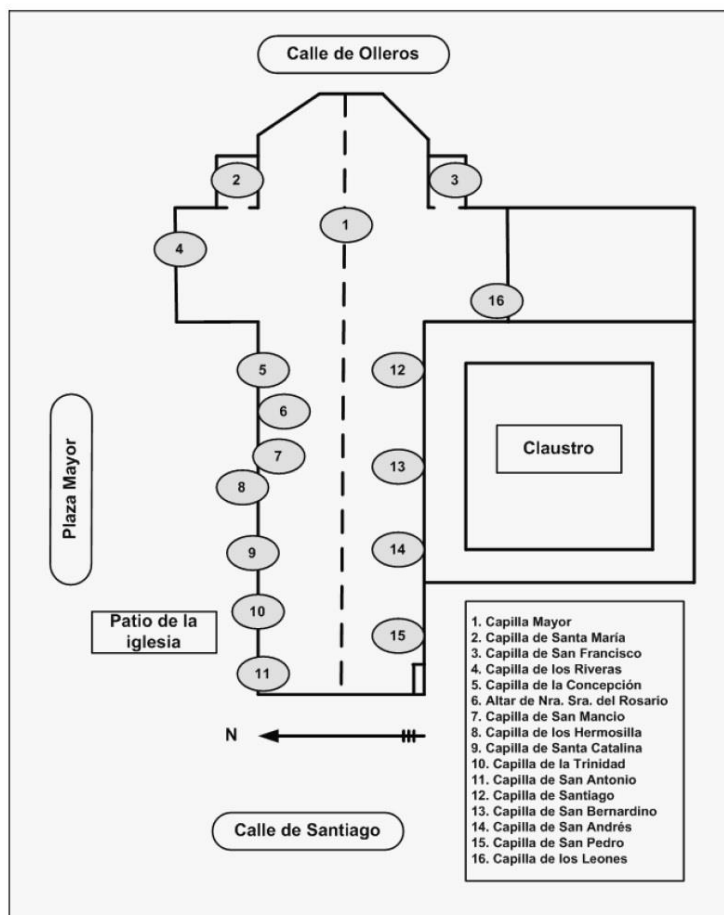


Fig. 2. Croquis con la disposición de los altares en la iglesia del Monasterio de San Francisco de Valladolid (Rojo Alique 2005b: 451). El altar de Ntra. Sra. del Rosario está señalado con el número 6

El altar se encontraba en el cuerpo de la iglesia, adosado a uno de los pilares del lado del Evangelio, entre la capilla de la Concepción y la de San Mancio. Rojo Alique ofrece un esquema de la distribución de los altares en la iglesia, que resulta útil para aproximarnos a la configuración de aquel espacio (Rojo Alique 2005b: 451). Además, a su lado se encontraba el púlpito, a parecer bastante próximo al altar mayor.¹⁸² En este sentido, Sobremonte destaca su ubicación privilegiada que compensaba su reducido tamaño y justificaba que este linaje hubiese preferido enterrarse en él en vez de en una capilla de mayor tamaño, como hubiera

¹⁸⁰ Fray Matías de Sobremonte, fraile de San Francisco, escribió en el siglo XVII una historia del monasterio que incluye una pormenorizada descripción de todo el edificio (Sobremonte 1660).

¹⁸¹ “Sobre Pago a Melchor Andado y a sus hermanos de lo que Antonio de Paredes, cambio, dejó a deber a su padre, Francisco Andado, yesero, por la obra de yesería que hizo para él en la capilla de la iglesia del Convento de San Francisco de Valladolid”, Archivo de la Real Chancillería de Valladolid [ARCV], Pl. Civiles, Pérez Alonso (F), c. 1186.0004. Agradezco al Dr. Luis Vasallo Toranzo la ayuda prestada para localizar este documento.

¹⁸² *Ibid.* Declaración del testigo Alejo de Vahía.

sido de esperar (Sobremonte 1660: f. 238r). La fundación se debe, como ya hemos señalado, a Antonio de Paredes y a su esposa Mayor López de Villalón, de quienes no se había perdido la memoria en tiempos de Sobremonte (Rojo Alique 2005b: 465-466). Ante él había cuatro sepulturas, es de suponer que serían laudas en el pavimento, en las que se fueron enterrando diversos descendientes del fundador hasta comienzos del siglo XVII (Sobremonte 1660: f. 236r y ss.).

La advocación era de Ntra. Sra. del Rosario, aunque en el siglo XVII se la conocía popularmente como Ntra. Sra. de Paredes, y un siglo después de su fundación seguía siendo objeto de devoción y de cuidado tanto por los patronos del altar como por otras personas devotas (Sobremonte 1660: ff. 237r-237v). No era esta la única imagen de la Virgen del Rosario que existía en el convento, ya que en una de las esquinas del patio porticado que se encontraba entre la Plaza del Mercado y la iglesia había otra escultura con esta advocación, acompañada de otras de la Virgen del Pilar y de la de Monserrat, que ocupan otros dos ángulos (Rojo Alique 2005b: 474). Es llamativo que se dedicase este altar a esa devoción, todavía muy reciente por aquellas fechas y además que se levantase en un convento franciscano.

La construcción del altar quizás debió de ejecutarse en torno a 1510, pues el proceso que enfrentó al promotor y a los herederos del yesero se desarrolló entre 1512 y 1513. Por aquellos años el monasterio conocía una intensa actividad constructiva; en fechas muy cercanas se fabricaron dos retablos para los pilares del presbiterio dedicados a San Buenaventura y a Ntra. Sra. de la Peña de Francia, que los frailes acordaron con el conde de Castro en 1509 que era patrono o más bien bienhechor de la capilla mayor (Rojo Alique 2005b: 444). Al mismo tiempo se levantaba un nuevo coro alto a los pies de la iglesia (Rojo Alique 2005b: 447), y una torre para el reloj rematada por un chapitel, para la que había contribuido el regimiento de la villa (Rojo Alique 2005b: 498). Por tanto, no es de extrañar que los frailes estuvieran deseosos de admitir sepulturas y nuevas fundaciones como la de Paredes, aunque no debieron de resultar suficientes ya que en 1510 empeñaron algunas alhajas para hacer frente a las obras que se llevaban a cabo (Rojo Alique 2005b: 485).

Del retablo de Paredes nos han llegado dos descripciones, una de los maestros que tasaron la yesería, y otra que incluye Sobremonte en su obra sobre el convento, junto algunos datos sueltos que aclaran algunos detalles. Parece claro que se trataba de un retablo de pintura sobre tabla con la imagen central de madera tallada, aunque no podamos aclarar si era de bulto o en relieve. El retablo medía unos quince palmos de alto por once de ancho (aproximadamente 3,1 x 2,3 m),¹⁸³ a lo que habría que añadir la yesería que lo enmarcaba. Sobremonte dice de él que *“El retablo es pequeño, más antiguo que vistoso, de ymágenes de pinzel en tabla, salvo una de Nuestra Señora de vna vara poco más o menos, vestida, que está en el lugar principal debajo de un doselillo con velo y cortinas, cercado todo de vn rosario blanco bien grueso, que cuelga por los lados”* (Sobremonte 1660: f. 237r). Los tasadores de la yesería dicen *“Que ellos vieron la dicha obra amos a dos juntamente e segund está bien fecha de sus pilares e chambranas e corcheles e follajes e encasamentos e el coronamiento e escudos de armas e otras cadenas moriscas e otras cosas que tiene la dicha obra, todo ello bien fecho e acabado de cochillo”*.¹⁸⁴

De la descripción de Matías de Sobremonte se desprende que el retablo se conservaba a mediados del siglo XVII, y no sólo la parte de madera, sino también la de yesería, porque añade que al retablo lo acompañan unos escudos de la misma antigüedad (Sobremonte 1660: f. 237v), que han de ser los que mencionan los maestros al tasar lo fabricado por el yesero Francisco Andado. Por otra parte, la medida que da de la escultura de la Virgen coincide con

¹⁸³ *Ibíd.* Declaración del testigo Alejo de Vahía.

¹⁸⁴ *Ibíd.* Tasación del retablo por Juan de Palencia y Antonio de Álamos.

las dimensiones del retablo. La figura central ocuparía algo menos de un tercio del total de la altura, dejando espacio por debajo para una predela, que sería de pintura sobre tabla y por encima para el doselete del que habla Sobremonte. Tal vez la Virgen estaría flanqueada por una o varias tablas a cada lado, sobre cuya iconografía no disponemos de información. Sólo nos queda hacer algunas conjeturas sin apoyo documental, y así podemos imaginar escenas de la vida de Cristo o de la Virgen, santos franciscanos, San Antonio u otros santos de la devoción de los promotores.



Fig. 3. Altar lateral de la iglesia de Sta. María de Wamba (Valladolid)

Más allá de esto no podemos decir mucho del retablo, salvo traer a colación algunos ejemplos cercanos en tipología y cronología. Un arco de yesería parecido para poner un altar, aunque quizás en origen fuese una sepultura está en la iglesia del convento de Ntra. Sra. de la Consolación de Calabazanos, atribuido al yesero Braymi que firmó las yeserías de Sta. Clara de Astudillo y que P. Lavado lo fecha como algo posterior a 1468. Otro arco parecido y algo posterior se encuentra en el claustro del convento y al parecer sí que fue destinado a altar desde sus comienzos (Lavado Paradinas 1977). Abundan este tipo de arcos

de yesería, a menudo empleados como arcosolios sepulcrales en varias iglesias de Olmedo, como la de San Andrés o la capilla del Crucifijo en las ruinas del monasterio de la Mejorada (Redondo Cantera y Menéndez Trigos 1996: 270-278), o el altar de Juan Velázquez en la iglesia de San Esteban de Cuéllar, que también combina un retablo de pintura con un

enmarque de yesería. Otro ejemplo que conserva el retablo, aunque el enmarque sea de piedra, lo encontramos en la iglesia de Santa María de Wamba. Se podrían citar otros como los altares de Rágama o los sepulcros de los condes de Buendía en Dueñas, algunos de los cuales cuentan con urnas de madera dispuestas en arcos de yesería.

3. La parte de escultura. Alejo de Vahía y taller

La obra de imaginería fue encargada al taller de Alejo de Vahía, uno de los escultores mejor conocidos del tránsito del siglo XV al XVI. La figura de este escultor ha despertado gran interés historiográfico por los acusados rasgos de su estilo, que han permitido agrupar bajo su atribución un importante grupo de tallas fechadas entre 1490 y 1510.¹⁸⁵

Como ya hemos señalado, Julia Ara relaciona su estilo con la escultura holandesa o del norte de Alemania, por lo que quizás haya que suponerle un origen o una formación



Fig. 5. Sepulcro de Dña. Inés Enríquez de Quiñones en la iglesia de Ntra. Sra. de la Asunción de Dueñas (Palencia)

germánica (Ara Gil 1974: 41). Uno de los primeros lugares donde habría trabajado en la Península sería Valencia, donde se han relacionado algunas obras con su característico estilo (Yarza Luaces 1982: 46-51). En Castilla ya estaría hacia finales de los años ochenta del siglo XV, cuando esculpió algunas figuras para el Colegio de Santa Cruz de Valladolid, fechadas

¹⁸⁵ No es nuestra intención hacer aquí una recopilación completa de los trabajos sobre este escultor y las obras atribuidas a su taller, aunque no podemos dejar de citar algunos: Weise 1925; Wattenberg García 1964-65; Vandenvivere 1970; Ara Gil 1974; Ara Gil 1977; Portela Sandoval 1977: 64-71; Rivera Blanco 1979; Yarza Luaces 1982; Brasas Egido 1985; Yarza Luaces 1989; Ara Gil 1994; Oliva Herrer 1999; Yarza Luaces 2001; Caballero Escamilla 2008; Ara Gil y Pérez de Castro 2009; Rivera de las Heras 2010; Fernández Mateos 2011.

entre 1487 y 1492.¹⁸⁶ Por esas mismas fechas se estableció en Becerril de Campos,¹⁸⁷ donde instaló un taller que perduró hasta después de su muerte en 1515. A partir de la documentación del concejo de Becerril, H. R. Oliva da interesantes datos sobre la situación social de Alejo de Vahía y su implicación en la política local como hidalgo y vinculado a las redes clientelares del Almirante Enríquez (Oliva Herrer 1999: 203-218). Oliva arrojó algunos datos sobre la vida y la familia de este maestro, que se completan con la información que se desprende del pleito por el retablo del convento de San Francisco. En la documentación de la Chancillería, al igual que en la de Becerril de Campos, se le nombra como “*Alexo Vaya*” (Oliva Herrer 1999: 209), en vez de “de Vahía” como emplea habitualmente la historiografía.

De su importancia en Becerril da fe que fuera nombrado apreciador del concejo en 1500, aunque rehusó el cargo inmediatamente. Este oficio estaba reservado a los miembros de la oligarquía local, y confirma su vecindad en la villa con anterioridad a dicha fecha (Oliva Herrer 1999: 209-210). La consideración que llevaba aparejada era semejante a la de los regidores del concejo y hace suponer que ya por entonces el patrimonio de este escultor era similar al del resto de figuras dominantes de Becerril.

En el proceso por el retablo, la parte del comitente, Antonio de Paredes, presentó como testigos al propio Alejo, a su hijo Copín Vahía y a su yerno Santiago Botas. Según él mismo declara en enero de 1513, Alejo de Vahía tenía unos cincuenta y seis años y era vecino de Becerril.¹⁸⁸ De su mujer no se habla en este caso, pero se sabe que permaneció viuda después de su muerte en 1515 (Oliva Herrer 1999: 213). Tampoco se habla de su hijo Bastián o Sebastián, quizás el mayor, y que continuó realizando encargos artísticos para el concejo de Becerril después de morir su padre (Oliva Herrer 1999: 214). Un segundo hijo sería Copín, con veinticinco años en 1513, y de oficio imaginero.¹⁸⁹ Junto a él figura también Santiago Botas, yerno de Alejo de Vahía, de veinticinco años como Copín, entallador y vecino de Becerril.¹⁹⁰ No se dice el nombre de su esposa, que sería hija de Alejo y hermana de Copín y Sebastián.

Como ya apuntaba Julia Ara, Alejo de Vahía tuvo su taller en Becerril de Campos (Ara Gil 1974: 40-41), en cuyo entorno se localiza la mayor parte de obras de su escuela. Y allí se hizo el retablo del Rosario, que hubo que trasladar a Valladolid. Vahía declaró que se encontraba enfermo en el momento de asentarlos, quizás en 1511 ó a comienzos de 1512,¹⁹¹ por lo que se encargaron su hijo Copín y Santiago Botas,¹⁹² cuyos oficios se califican respectivamente como imaginero y entallador.¹⁹³ Además, ambos depusieron que habían sido ellos los que habían hecho este retablo, sin que en ningún momento se hable de la

¹⁸⁶ Al autor de estas esculturas se le dio en primer lugar el nombre de Maestro de Santa Cruz hasta que finalmente se le identificó con Alejo de Vahía gracias a la aparición del contrato de la figura de la Magdalena para el retablo mayor de la catedral de Palencia (Ara Gil 1974).

¹⁸⁷ Allí vivía en 1505 cuando contrató dos esculturas para la catedral de Palencia, aunque ya debía de residir por la zona hacia 1487 (Ara Gil 1974: 40-41).

¹⁸⁸ Por tanto, debía de haber nacido en 1456 ó 1457, fechas que cuadran con sus primeras obras conocidas en Castilla fechadas a partir de 1487. Lamentablemente, no refiere su lugar de nacimiento, y sólo que es vecino de Becerril de Campos, donde queda claro que se estableció antes de 1500. ARCV, Pl. Civiles, Pérez Alonso (F), c. 1186.0004, Declaración del testigo Alejo de Vahía.

¹⁸⁹ *Ibíd.* Declaración del testigo Copín Vahía.

¹⁹⁰ *Ibíd.* Declaración del testigo Santiago Botas.

¹⁹¹ Desconocemos la fecha en que se terminó la obra, pero el 8 de marzo de 1512, Antonio de Paredes y Melchor Andado acordaban que se nombrasen uno o dos maestros que tasasen la obra de yesería. ARCV, Pl. Civiles, Pérez Alonso (F), c. 1186.004. Acuerdo de las partes para nombrar maestros que tasen el retablo.

¹⁹² Así lo declaran tanto Alejo de Vahía, como Copín y Santiago Botas.

¹⁹³ No sabemos si se quiere hacer alguna diferencia con el empleo de estos términos, que aparecen varias veces en el proceso. Así, al presentar los testigos para su juramento se dice “traxo e presentó por testigos a Alexo Vaya e a Copín Vaya su fiyo e a Santiago Botas, todos entalladores e imagineros”. Luego, más adelante, se califica a Alejo y a Copín Vahía como imagineros y a Santiago Botas como entallador. ARCV, Pl. Civiles, Pérez Alonso (F), c. 1186.0004. Declaraciones de los testigos Copín Vahía y Santiago Botas.

intervención de Alejo, quien sólo acudió a verlo colocado una vez restablecido de su enfermedad. En este caso parece que el maestro contrató y concibió el encargo, que luego fue ejecutado por sus oficiales, en este caso su hijo y su yerno, bajo su supervisión. Así, él mismo suministró las medidas al yesero, y también debía de estar encargado de supervisar su colocación, lo que no pudo hacer por encontrarse enfermo.¹⁹⁴

Del que no disponemos de ninguna noticia es del autor de las pinturas del retablo ni del policromador de la imagen titular y de la mazonería, si es que se trató de personas distintas. Es de suponer que la obra ya estuviese policromada en el momento de asentarla. Los retablos mixtos de pintura y escultura son habituales en el último gótico castellano y el mismo Alejo de Vahía participó en varios con Pedro Berruguete¹⁹⁵ o el Maestro de Portillo (Ara Gil 1974: 18-19), aunque tal vez el más parecido al del Rosario sea el de Ntra. Sra. la Antigua de Monzón de Campos (Palencia) (Ara Gil 1974: 17). Julia Ara señalaba que la policromía de las esculturas de Alejo de Vahía suele corresponderse estrechamente con la talla. Sin embargo, como ella misma resalta, al contratar la Magdalena para el retablo de la catedral de Palencia se especificaba que sólo debía ocuparse de la parte puramente escultórica (Ara Gil 1974: 13). En este caso creemos que el maestro escultor contrató el retablo completo con su transporte hasta Valladolid. Lo que nos queda por saber es si la parte de yesería iba también policromada y de ser así si se encargó al mismo pintor que el retablo. En este caso la policromía hubiera sido una forma de ocultar los desperfectos causados al instalar el retablo.

Dentro de la abundante producción escultórica atribuida al taller de Vahía, no se conocen otras imágenes de la Virgen del Rosario que nos permitieran acercarnos al aspecto de la que hizo para el convento de San Francisco. En el caso concreto de este taller, esta circunstancia es especialmente lamentable porque repite sus tipos muy a menudo (Ara Gil 1974: 33-34). Quizás tengamos que fijarnos en la Virgen que está en un retablito de la capilla de los Acevedo en la iglesia de San Antolín de Tordesillas que presenta algunos rasgos similares a las esculturas de Vahía y que está rodeada por un rosario y un resplandor de rayos (Ara Gil 1977: 387).

En relación a Alejo de Vahía sólo queda recordar que no fue el retablo del Rosario la única obra de su taller en Valladolid.¹⁹⁶ Las más próximas se encuentran en la parroquial de Santiago, casi lindante con el Monasterio de San Francisco. Entre 1498 y 1500 el mercader Luis de la Serna mandó rehacer el ábside de esta iglesia en el que se colocaron cinco bultos yacentes cuyo estilo coincide plenamente con el del taller de Vahía (Ara Gil 1974: 308-314). En esta villa ejecutó además otros importantes trabajos, para el Colegio de Santa Cruz, la iglesia de la Magdalena o la iglesia de San Andrés (Ara Gil 1974: 61-63).

¹⁹⁴ *Ibíd.* Declaración del testigo Alejo de Vahía.

¹⁹⁵ Destacan los retablos que hicieron ambos maestros, uno vecino de Becerril de Campos y el otro de Paredes de Nava para iglesias de ambas villas (Ara Gil 1974: 14-17).

¹⁹⁶ Sus esculturas gozaron de un gran éxito en toda la Tierra de Campos, como atestigua su amplia difusión. Una de las razones que se ha esgrimido para justificarlo es el precio reducido en comparación con las de otros maestros. Así, cobró 1.500 mrs, por la Magdalena del retablo de la Catedral de Palecia, mientras que se estima que Felipe Vigarny cobraría unos 4.000 por cada una de sus esculturas para el mismo destino (Ara Gil 1974: 42).



Fig. 5. Altar de Ntra. Sra. la Antigua en la iglesia del Salvador de Monzón de Campos (Palencia). Escultura del taller de Alejo de Vahía

4. La parte de yesería. La familia Andado

La labor de yeso de enmarcaba el retablo de madera fue encargada a Francisco Andado, y según la descripción de los tasadores del retablo estaba compuesta por una serie de adornos y los escudos de armas del fundador, sin que haga referencia a ninguna imagen o figura que completase la iconografía. Del proceso judicial se desprende que la obra del altar fue contratada por el promotor y encargada la parte de yesería y la de madera por separado a maestros de cada oficio. Podemos pensar que se concibiese una traza general, ideada bien por un tercero o bien por Alejo de Vahía, quien declara haber trasladado las medidas del retablo al yesero para que adaptase la decoración de yesería.¹⁹⁷ En este caso parece que la yesería era secundaria respecto al retablo de madera y se concibió en función de éste. Esta idea la apoya la inexistencia de esculturas o relieves de yeso, y que en este material se fabricaran sólo elementos decorativos y escudos. Sin embargo, a la hora de pensar si pudo existir una idea previa de cómo debía ser el altar, hay que tener presentes más elementos que el mero retablo de pincel y escultura y la yesería. Igualmente importantes serían los tejidos de los paramentos, las alhajas del altar, tal vez una reja, alfombras, etc., en los que habrían participado maestros con la misma consideración que el entallador y el yesero, pero de los que lamentablemente no sabemos nada. Y aún con todo, sobre todo esto, lo que más sobresaldría serían la calidad y la frecuencia de las funciones que se celebraban en el altar.

¹⁹⁷ También es posible que entallador alegase esto para descargarse de responsabilidad en el proceso entablado precisamente por la falta de espacio en la yesería para acomodar el retablo.

Volviendo a la yesería, su ejecución se encomendó a Francisco Andado, seguramente un morisco vecino del Barrio de Santa María.¹⁹⁸ Aunque en ningún momento se señale expresamente su condición de convertido, este apellido era bastante habitual entre los cristianos nuevos de Valladolid y no parece que fuese común entre los cristianos viejos.

La decoración de yesería fue muy frecuente en la baja Edad Media aplicada a la decoración de todo tipo de superficies, y en las iglesias singularmente a púlpitos, sepulcros y altares. En la cuenca del Duero escasean los yeseros a los que sea posible atribuir obras concretas. Así, destaca Alonso Martínez de Carrión, autor del sepulcro de un Sarmiento en San Francisco de Palencia, cuya decoración y la presencia destacada del escudo de armas,¹⁹⁹ quizás guarde semejanza con el altar de los Paredes en Valladolid. Otro yesero importante sería el misterioso Braymi que firmó la decoración convento de Santa Clara de Astudillo.²⁰⁰ En general, fueron abundantes los moros dedicados a los oficios relacionados con la construcción en toda la cuenca del Duero, y en Valladolid en el siglo XV prácticamente monopolizaban actividades como la carpintería (Rucquoi 1993: 73).

Sobre Francisco Andado no disponemos de muchos datos, sabemos que murió poco después de acabar la obra, probablemente antes incluso de instalar el retablo de madera, ya que en este momento estuvo presente su hijo Melchor Andado.²⁰¹ Al intentar acomodarlo en el hueco de la yesería no cabía, por lo que Copín de Vahía, después de consultar con su padre que estaba en Becerril, tuvo que “*Desfazer vnas horlas que colgauan fasta quel dicho retablo copió*”.²⁰² Quizás fue el mismo Melchor quien terminó la obra, pues sabemos que trabajó en ella con su padre²⁰³ y otro morisco llamado Miguel Xadel, de veinticinco años²⁰⁴, y acaso haya que pensar en algún trabajador más, al menos para amasar el yeso, labor que a menudo desempeñaban mujeres. Sobre todo esto nos faltan muchos datos, ya que no se ha conservado la probanza presentada por la parte de Melchor Andado, y únicamente disponemos de la información proporcionada por Antonio de Paredes. Melchor no era el único hijo de Francisco Andado, que al morir dejó otros tres menores de catorce años, Alonso, Baltasar y Catalina.²⁰⁵

Gómez Renau destaca la abundancia del apellido Andado entre los mudéjares y moriscos de la villa, especialmente vinculado a los oficios de la construcción (Gómez Renau 1993: 72). Ella misma recoge una relación de algunos mudéjares y moriscos llamados así desde los últimos años del siglo XV, hasta finales del XVI (Gómez Renau 1996: 234-235). Es especialmente destacable la abundancia de carpinteros con este apellido (Villanueva Zubizarreta 2015: 42). Creemos que no todos los Andado están emparentados entre sí, si no que parece que pertenecen a distintas familias. Sin embargo no resulta sencillo identificar a nuestro yesero con otras referencias que encontramos, además de que desconocemos su nombre islámico. En 1497 un Çaso Andado era regidor de la aljama, sin que sepamos su oficio, y al año siguiente aparece un Maestre Alí Andado yesero, nombrado alarife del

¹⁹⁸ Barrio de Santa María es el nombre que se dio a la antigua morería de Valladolid tras el bautismo de los mudéjares en 1502. Sobre la comunidad musulmana de Valladolid hemos de remitir a los estudios de M. Gómez Renau, y sobre todo y más recientemente a O. Villanueva Zubizarreta.

¹⁹⁹ Esta obra palentina se fecha en torno a 1492 por su semejanza con el púlpito de la ermita del Cristo de Torremarte en Astudillo, ambas obras del mismo autor, al que también se ha relacionado con los lucillos de los Acuña ya mencionados en la parroquial de Dueñas (Lavado Paradinas 1978: p. 214).

²⁰⁰ Atendiendo a las características sus obras en Astudillo, se le han atribuido otras como las del convento de Calabazanos (Lavado Paradinas 1977).

²⁰¹ *Ibíd.* Declaración del testigo Santiago Botas.

²⁰² *Ibíd.* Declaración del Testigo Copín Vahía.

²⁰³ *Ibíd.* Declaración del testigo Francisco de Mendoza.

²⁰⁴ *Ibíd.* Declaración del testigo Miguel Xadel. No sabemos más de este Xadel, quizás estuviese emparentado con un Brayme Xadel que declaraba en 1501 como testigo en otro proceso judicial, que por la edad podría ser su padre. ARCV, Pl. Civiles, Zarandona y Walls (O), c. 1168.0001. Declaración del testigo Brayme Xadel.

²⁰⁵ ARCV, Pl. Civiles, Pérez Alonso (F), c. 1186.0004. Petición de Alonso, Baltasar y Catalina, hijos de Francisco Andado difunto para que se les provea de un curador *ad litem*.

concejo en 1500 (Agapito y Revilla 1907: 29). Tal vez este Alí sea el Sancho López Andado que era alarife en 1503, o tal vez nuestro Francisco. Precisamente a este Alí Andado se le quiso quitar su oficio de alarife por ser yesero y no carpintero (Villanueva Zubizarreta 2015: 43). Otro Andado fue alarife a comienzos del siglo XVI, este se llamaba Pedro Andado y en 1526 decía ser hijo de García López Andado, que se llamó Magoma Andado siendo moro (Gómez Renau 1993: 72).

En el censo del barrio de Santa María confeccionado en 1506, aparecen seis moriscos llamados Francisco Andado. Uno de ellos era de oficio yesero y vivía en la Calle de la Carnicería (Moratinos García y Villanueva Zubizarreta 1999-2000: 137-138). La misma confusión existe con su hijo Melchor, a quien en ocasiones en el pleito con Antonio de Paredes se le nombra Gaspar, sin olvidar que su hermano pequeño se llamaba Baltasar. En 1506 tenían casas en la antigua morería un Melchor, un Gaspar y un Baltasar Andado, aunque creemos que en esas fechas los hijos de Francisco Andado habitarían en la casa paterna. Otro Francisco Andado vecino de Valladolid era de oficio alcaller, estaba casado desde 1508 con María, hija de Francisco Hernández de Palacios y vivía todavía en 1520 (Araus Ballesteros).

En 1504 un Melchor Andado yesero estaba casado con Mayor, hija del morisco Ramiro Alcalde.²⁰⁶ No estamos seguros de que se trate del hijo de Francisco Andado, pero nos indica una posible relación establecida entre los Andado y los Alcalde, éstos últimos, una de las principales familias de la morería vallisoletana, dedicada a la alcallería y que ha estudiado en detalle O. Villanueva (Villanueva Zubizarreta 2009). Este Melchor Andado ya habría fallecido en 1539 cuando se dice que su cuñado Diego Ramírez era tutor de sus hijos huérfanos.²⁰⁷ Teniendo en cuenta la frecuente confusión de los nombres, tal vez murió después de 1534 cuando un Gaspar Andado aparece como testigo de la venta de una viña.²⁰⁸

El apellido Andado perduró entre los moriscos hasta la época de su expulsión. Entre ellos abundan los relacionados con los oficios de la construcción, así, por ejemplo en 1519 Pedro Andado era alarife del concejo y Gaspar Andado está entre los obligados a fuego (Villanueva Zubizarreta 2015: 44). De nuevo en 1568 entre ellos hay un Francisco de Cuéllar Andado y otros cuatro llamados Francisco Andado, uno carpintero, otro herrero y dos de ellos yeseros (Gómez Renau 1993: 84).

5. Conclusión

A la hora de estudiarlo, la desaparición del altar que labraron Francisco Andado y Alejo de Vahía, supone sin duda una enorme limitación, pues nos falta el objeto de análisis. Sin embargo, la ausencia de la obra y el recurso único de las fuentes escritas, condiciona por completo la mirada del historiador y obliga a fijarse en otros aspectos que no son el objeto material en sí mismo. Merced a ello, cobran mayor importancia otras consideraciones como la mano de obra o las circunstancias de la ejecución, que quedarían en segundo plano de haberse conservado el altar.

En este caso, más que la variedad de lenguajes del arte bajomedieval castellano (Ruiz Souza 2012), podemos constatar la variedad de artífices, asociada a una variedad de técnicas, que coinciden con las que a menudo y a veces casi como un lugar común, se han asignado a los artistas en función de su origen. La colaboración entre el yesero morisco y el escultor centroeuropeo no podemos verla en el aspecto formal o estético, pero sí desde el punto de vista profesional y social, asuntos de gran trascendencia a la hora de valorar cualquier tipo de creación. El objeto, aún sin existir, pero conocido indirectamente, nos sirve como un valioso documento histórico. Creemos que es notable también percibir como ambos maestros

²⁰⁶ Archivo Histórico Provincial de Valladolid [AHPV], Protocolos, leg. 84, ff. 257r-267v. Agradezco esta documentación a O. Villanueva Zubizarreta.

²⁰⁷ AHPV, Protocolos, leg. 39, ff. 521r-537r. Agradezco esta documentación a O. Villanueva Zubizarreta.

²⁰⁸ AHPV, Protocolos, leg. 90, ff. 383r-384v. Agradezco esta documentación a O. Villanueva Zubizarreta.

comparten el protagonismo de la obra, y no se percibe que se diera mayor importancia a una técnica respecto de otra. De hecho, y aunque no conservamos la probanza presentada en el pleito por la parte de Melchor Andado, la Audiencia Real sentenció a su favor. Según el tribunal, el escultor había hecho el retablo mayor de lo acordado, por lo que el promotor tuvo que pagar al yesero la parte de yesería que se había destruido para asentar las tablas.²⁰⁹ La justicia no concedió primacía al retablo sobre la yesería, y de la sentencia se desprende que el error había sido culpa del escultor.

²⁰⁹ ARCV, Pl. Civiles, Pérez Alonso (F), c. 1186.0004. Sentencia definitiva pronunciada el 20 de diciembre de 1513.

Obras citadas

- Agapito y Revilla, Juan. *Los abastecimientos de aguas de Valladolid*. Valladolid: Imprenta la Nueva Pincia, 1907.
- Ara Gil, Clementina-Julia. *En torno al escultor Alejo de Vahia (1490-1510)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1974.
- . *Escultura gótica en Valladolid y su provincia*. Valladolid: Institución Cultural Simancas, 1977.
- . "La intervención del escultor Alejo de Vahía en la sillería de coro de la catedral de Oviedo". *Anales de la Historia del Arte. Homenaje al Prof. Dr. D. José M.ª de Azcárate* 4 (1994): 341-352.
- Ara Gil, Clementina-Julia y Pérez de Castro, Ramón. "El crucifijo de las Agustinas Canónicas de Palencia de Alejo de Vahia". *BSAA-Arte*, LXXV (2009): 55-62.
- Araus Ballesteros, Luis. "Redes y trasiegos entre los moriscos de Valladolid y Cuéllar". *Circulaciones mudéjares y moriscas. Redes y representaciones*. (Casa de Velázquez, 2014) (en prensa).
- Borrás Gualis, Gonzalo. *El arte mudéjar*. Zaragoza: Instituto de Estudios Turolenses, 1990.
- Brasas Egido, José Carlos. "Un Santiago Apóstol de Alejo de Vahía, en el muro de Bilbao". *BSAA* 51 (1985): 451-452.
- Caballero Escamilla, Sonia. "Sobre la iconografía de San Sebastián y una escultura del Círculo de Alejo de Vahía en la Iglesia Parroquial de Fontiveros (Ávila)". *De Arte* 7 (2008): 105-112.
- Cooper, Edward. *Castillos señoriales en la Corona de Castilla*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1991.
- Fernández del Hoyo, María Antonia. *Patrimonio perdido. Conventos desaparecidos de Valladolid*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 1998.
- Fernández Mateos, Rubén. "Una nueva obra de Alejo de Vahía en Valdemora (León) y otra de su taller en Villaumbrales (Palencia)". *BSAA-Arte* LXXVII (2011): 27-38.
- Gómez Moreno, Manuel. *Catálogo monumental de España: provincia de Salamanca*. Salamanca: Caja Duero, 2005.
- Gómez Renau, Mar. *Comunidades marginadas en Valladolid: Mudéjares y moriscos (s. XV-XVI)*. Valladolid: Diputación Provincial de Valladolid, 1993.
- Hidalgo de Cisneros Amestoy, Concepción; Lagarcha Rubio, Elena; Araceli Llorente Ruigómez y Martínez Lahidalga, Adela. *Libro de decretos y actas de Portugalete (1480-1516)*. San Sebastián: Eusko-Ikaskuntza Sociedad de Estudios Vascos, 1988.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. *Los Mudéjares de Castilla y otros estudios de Historia Medieval Andaluza*. Granada: Universidad de Granada, 1989.
- Lavado Paradinas, Pedro José. "Braymi. Un yesero mudéjar en los monasterios de Clarisas de Astudillo y Calabazanos". *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses* 39 (1977): 19-33.
- . "Dos obras inéditas del yesero palentino Alonso Martínez de Carrión". *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses* 40 (1978): 209-215.
- López Díez, María. "Judíos y mudéjares en la Catedral de Segovia (1458-1502)". *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval* 18 (2005): 169-184.
- López Guzmán, Rafael. *Arquitectura mudéjar*. Madrid: Cátedra, 2000.
- López Mata, Teófilo. "Morería y judería". *Boletín de la Real Academia de la Historia* 129 (1951): 335-384.
- 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): 121-144.

- Oliva Herrer, Hipólito Rafael. “Perfil sociológico e implicaciones políticas del artista fines de la Edad Media: Consideraciones a partir de la figura de Alejo de Vahía y otros artistas en Becerril de Campos”. *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* LXV (1999): 203-218.
- Portela Sandoval, Francisco José. *La escultura del siglo XVI en Palencia*. Palencia: Diputación Provincial, 1977.
- Quadrado, José María. *Recuerdos y grandezas de España. Provincia de Segovia*. Barcelona: Joaquín Verdaguier, 1865.
- Redondo Cantera, María José y Menéndez Trigos, José. “El monasterio de Nuestra Señora de la Mejorada (Olmedo) y la capilla del Crucifijo o de los Zuazo”. *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* 62 (1996): 257-280.
- Rivera Blanco, Javier. “Un Cristo crucificado de Alejo de Vahía en Villalba de Guardo (Palencia)”. *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses* 43 (1979): 209-212.
- Rivera de las Heras, José Ángel. “Nuevas obras relacionadas con Alejo de Vahía y su escuela en la diócesis de Zamora”. *BSAA-Arte* LXXVI (2010): 25-32.
- Rojo Alique, Francisco José. “El convento de San Francisco de Valladolid en la Edad Media (h. 1220-11518) fundación y reforma” (I). *Archivo Ibero-Americano* 65, nº 250-251 (2005a): 135-302.
- . “El convento de San Francisco de Valladolid en la Edad Media (h. 1220-1518). Los aspectos materiales” (II), *Archivo Ibero-Americano* 65, nº 252 (2005b): 421-586.
- . “El convento de San Francisco de Valladolid en la Edad Media (h. 1220-1518) vida en el convento y proyección social”. *Archivo Ibero-Americano* 66, nº 255 (2006): 413-594.
- Rucquoi, Adeline. “Le secteur privé du bâtiment en Castille septentrionale au XV^e siècle”. *Razo. Cahiers du Centre d’Études Médiévales de Nice* 14 (1993): 67-84.
- Ruiz Souza, Juan Carlos. “La planta centralizada en la Castilla bajomedieval: entre la tradición martirial y la qubba islámica. Un nuevo capítulo de particularismo hispano”. *Anuario del Departament de Historia y Teoría del Arte* XIII (2001): 9-36.
- . “Castilla y Al-Andalus. Arquitecturas aljamiadas y otros grados de asimilación”. *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* XVI (2004): 17-43.
- . “Castilla y la libertad de las artes en el siglo XV. La aceptación de la herencia de Al-Andalus: de la realidad material a los fundamentos teóricos”. *Anales de Historia del Arte* 22, núm. especial (2012): 123-161.
- Sobremonte, Matías de. *Noticias chronográficas y topographicas del real y religiosissimo convento de los frailes menores observantes de San Francisco de Valladolid*, 1660. Biblioteca Nacional de España, Ms. 19351.
- Urquizar Herrera, Antonio. “La caracterización política del concepto mudéjar en España durante el siglo XIX”. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie VII, Historia del Arte* 22-23 (2009-2010): 201-216.
- Vandenvivere, Ignace. “L’intervention du sculpteur hispano-rhénan Alejo de Vahía dans le «Retable Mayor» de la Cathedrale de Palencia (1505)”. En *Melanges d’Archeologie et d’Histoire de l’Art offerts au professeur Jacques Lavalleye*. Lovaina, 1970. 305-318.
- Vasallo Toranzo, Luis. “El castillo de Coca y los Fonseca. Nuevas aportaciones y consideraciones sobre su arquitectura”. *Anales de Historia del Arte* 64 (2014): 61-85.
- Villanueva Zubizarreta, Olatz. “La alcallería mudéjar en Valladolid con nombres propios. La familia Alcalde”. En Val Valdivieso, María Isabel del y Martínez Sopena, Pascual dirs. *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al Profesor Julio Valdeón*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2009. 69-86.

- . “«Los moros obligados a fuego» o el primer cuerpo de bomberos de Valladolid”. En Pedruelo Martín, Eduardo. *Matafuegos. 500 años de bomberos de Valladolid*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 2015. 39-45.
- Wattenberg García, Federico. *Exposición de la obra del Maestro de Santa Cruz de Valladolid*. Valladolid: Museo Nacional de Escultura, 1964-65.
- Weise, Georg. *Spanische Plastik aus sieben Jahrhunderten*. Reutlingen, 1925.
- Yarza Luaces, Joaquín. “Alejo de Vahía y su escuela. Nuevas obras”. *Miscelánea de Arte* (1982): 46-51.
- . “El Crucificado de Alejo de Vahía: una nueva imagen”. *BSAA-Arte* 55 (1989): 376-380.
- . *Catálogo de la exposición Alejo de Vahía mestre d’imatges*. Barcelona: Quaderns del Museu Frederic Marès, 2001.

Caminos de circulación en la representación de minorías españolas en la Alemania del siglo XVI en obras graficas

Ludolf Pelizaeus
(Université de Picardie Jules Verne, Amiens)²¹⁰

Introducción

Las imágenes matizan la memoria y la imaginación. Es por ello que queremos poner el enfoque en ciertas imágenes producidas por primera vez en gran número en el Sacro Imperio Germano durante el siglo XVI, precisamente en un atlas alemán publicado entre 1572 y 1617/18 en siete volúmenes (1572, 1575, 1581, 1588, 1598, 1617). Hay que tener en cuenta que esta obra fue publicada en el mercado de libros más importante de Europa no sometida al control político como en España y Portugal (Bernhard 56; Hernando Sanz 149). El alto nivel técnico y la larga difusión de prensa en los varios y pequeños territorios del imperio permitía transportar no únicamente textos sino también imágenes acompañadas de textos con grabados en publicaciones. El gran número de territorios y ciudades en el Sacro Imperio permitía la existencia de muchos centros de imprenta y especialmente de mapas que tenían que ser muy exactos dado el tamaño pequeño de cada territorio (Chassagnette 80-81). Por lo tanto se puede hablar de una gran importancia de la imprenta alemana para el nacimiento de imágenes sobre minorías en la ibérica en la edad moderna a través de Europa (Giuliani 104-105; Köbler XI-XII).²¹¹ Esta red estaba conectada con el mundo Sefardí, ellos jugaron un papel clave en la distribución de libros (den Boer, s.p.). Para notar el impacto de estos nuevos mapas, hay que subrayar, que hasta la mitad del siglo XVI solamente algunas imágenes acompañan los relatos de viajes. Unos fueron en ciertos casos publicados con el texto, mientras que en otros casos la imagen no fue publicada, quedándose solo con textos descriptivos y de dibujos (Kagan 107-112).

Este artículo se concentra en la representación de Moriscos en grabados u obras pictóricas en el atlas “Civitatibus Orbis terrarum”, contextualizando esta obra entre los años veinte del siglo XVI hasta el siglo XVII. Nos interesa particularmente la manera en cómo aparecen las figuras coloradas en los grabados e interrogarnos sobre la finalidad que pueda tener su forma de representación. Mientras que la literatura ha siempre subrayado la importancia de la representación de las ciudades, faltan aún una valoración de la figuras en los grabados. Argumentamos de que ellos no son decorativos, si no tienen una función clave por la comprensión de conjunto texto – imagen.

Transmisión de los primeros imágenes de la península

Para el nacimiento de una imagen, el viajero puede mirar una sociedad con cierto asombro y de este modo poner el enfoque en la sorpresa, en la visión de lo que destaca, mientras que otros se limitan a presentar su itinerario y prefieren dar una visión más bien general (Kagan 1-18).

Alemania fue el país de origen de la imprenta con letras móviles, inventadas en Mainz por Johannes Gutenberg y cuyo desarrollo fue rápido en un país de imprentas (Horch 56-69). El gran número de ciudades con oficinas de imprentas favorecía la divulgación, así como la

²¹⁰ Agradezco a Alexandra Schäfer Griebel (Mainz) por sus comentarios y sugerencias, como a Fernando Perez Godoy (Santiago de Chile) por la lectura del texto.

²¹¹ La “Alemania”, que incluye entonces tanto la “Alta” Alemania como la “Baja” Alemania, así como también los Países Bajos. Mis fuentes entonces proceden de autores de varias partes de esta “Alemania”, es decir del Sacro Imperio Germánico.

existencia de cortes de los pequeños príncipes con su nobleza y sobre todo la presencia de una burguesía letrada en las ciudades formando la base de la divulgación. Esta clientela estaba interesada en estar informada, aprender novedades de la actualidad, pero también del mundo, aunque sobre todo cabe destacar la situación de las ciudades divididas por la reforma (Roeck 1999, 15-25; Roeck, 19-39).

Este contexto permitía la publicación de ocho obras entre finales del siglo XV y los comienzos del siglo XVII, cada una importante por la imagen de España en el mundo germano, aunque fueron publicadas en su mayoría en latín (Briesemeister 2004, 59-70).

En primer lugar hay que mencionar la “crónica mundial” de Hartmut Schedel de Colonia en 1493 (Füssel 11-13). La obra contiene 286 páginas y un gran número de imágenes, pero una sola página dedicada a “Hispania”. El objetivo de esta obra era desarrollar la historia del mundo hasta la actualidad en la primera parte y luego presentar los diferentes países del mundo. La obra es importante por ser el punto de partida de la captación de una imagen, pero hay que advertir, como Klaus Herbers lo ha indicado, que la imagen empleada para la representación de “Hispania” no es original y única, sino puede ser encontrada varias veces reproducida en la obra-sirviendo como ilustración de ciudades de países diferentes (Herbers 9-31).²¹²

La siguiente obra que tiene como objetivo desarrollar un imagen del mundo completo, es el libro de Sebastian Münster, la *Cosmographia* de 1544, (última edición 1628) (Chassagnette 86; Hernando Sanz 140). Tal como Schedel, el humanista Münster, siendo profesor en la universidad de Basilea, pretendía dar una imagen del mundo entero, incluyendo así la representación de ciudades en la península ibérica. Pero a diferencia de Schedel, este autor a mitad del siglo XVI pretendía que una silueta de la ciudad tiene que ser reconocida, lo cual constituye un primer paso hacia una representación más auténtica. Personas, individuos, no eran incluidos, porque se tenía que llegar a una consciencia de la individualidad de cada ciudad, para así poder llegar al concepto de la especificidad de sus habitantes (Chassagnette 94).

Para contextualizar la publicación de “Civitas orbis terrarum” parece necesario conocer el contexto de la publicación. A comienzos del siglo XVI la imagen de España en Alemania es generalmente más bien positiva, pero sufre mucho con los enfrentamientos de la contrarreforma (Leppin 13-26; Briesemeister 2004, 145-174).²¹³ España, llega a ser considerada como el lugar de un catolicismo ferviente, buscando la dominación del mundo, aquello que en la parte católica de Alemania, España fue considerada cada vez más como garantía de un poder católico. En España, pero también en las Américas, es la época de la formación de la visión de Lutero y de los protestantes como diablos y de un mundo diabólico (Mayer 53-97; Carvajal, Huesbe Llanos 55-71).

Esta imagen marcada ya por dificultades, se empeora aún más con la guerra de los ochenta años en Holanda, lo que traerá repercusiones negativas en la imagen de la península ibérica en países de habla alemana (Briesemeister 2004, 4; Schmidt 295-316; Johnson 197-231).

Nos obstante, hay que mencionar, en los años anteriores a la Guerra de los Treinta Años se encuentran varias publicaciones sobre la España, tanto con una imagen positiva como negativa, pero se nota la ausencia de obras presentando el mundo en su totalidad. En el siglo

²¹² Esto no es para sorprenderse, podemos ya encontrar en la primer mitad del siglo XVI varios ejemplos, donde la imagen no corresponde al texto, y las imágenes, que eran muy caras en la producción como grabados de madera, eran reproducidas como acompañamiento. La imagen cumplía por tanto la función ornamentaria como en el manuscrito medieval.

²¹³ Sobre todo con la conquista de América, con una creciente concurrencia en el mercado de los libros y de los dibujos, la técnica se desarrolla pero también las exigencias de la clientela. Es en gran medida la “biblia alemana”, la traducción ilustrada de Lutero de la Biblia, el punto de partida para una nueva tradición de visión iconográfica.

XVII podemos citar cuatro obras que tratan la península ibérica, mientras que una sola obra de estos años pretende representar el mundo. Hay que mencionar en este contexto la obra de Matias Quad (*Delicia Hispania*) de 1604, de Ludovicus Nonius (Núñez) (*Hispania Sive Populorum, Urbium ... descriptio*) de 1607, de Gaspar Ens (*Deliciae Apodemicae Et Index Viatorius: Hispaniae Indicans Itinera*) de 1609 y finalmente de Martin Zeiller (*Itinerarium Hispaniae*) de 1637 en plena guerra de los Treinta Años.

Estas cuatro obras, poniendo sus enfoques en el pasado antiguo de España, no mencionan las minorías. Incluso la obra de Ludovicus Nonius o Ludovico Núñez, converso procedente de Ámsterdam, no subraya la importancia de la cultura de sus correligionarios en la Península ibérica. Únicamente Zeiller hace alusión a la minoría protestante (Zeidler 44-45). Publicando su libro en 1624, el autor se limita a enumerar lugares arqueológicos basándose en la literatura antigua (Briesemeister 2004, 45).²¹⁴ También el libro de Martin Zeiller no conoce el concepto de minoría. Hablando de España, él menciona famosos médicos, filósofos y entre ellos un gran número de judíos, pero no les distingue de ninguna manera. También en cuanto a la minoría Morisca, les confunde con “negros” y no les da un papel especial.²¹⁵ Se podría prolongar esta lista donde el autor menciona un nombre, pero no lo especifica. Podemos constatar una casi ausencia de las minorías en la literatura geográfica-histórica de estos años. Sobre las razones de esta laguna se puede únicamente espectacular.²¹⁶

Civitatis orbis terrarum (1572-1618): Obra y contexto

Si nosotros reflexionamos sobre los límites y posibilidades de viajeros dentro de un sistema de circulación de ideas y de intercambio, tenemos que darnos cuenta que las imágenes no solamente reflexionaron sobre un asunto concreto, si no eran el resultado de un proceso de transformación llegando así a establecer una imagen escénica. En este *transfer* siempre hay una reducción de lo visto, una abstracción, que se traduce en una transfiguración del objeto visto o de la persona vista (Briesemeister 2006, 4-7; Zwierlein 655-656; Hering Torres 251-261; Wenzel 140-144). Llegando al otro país las imágenes pueden transformarse otra vez en nuevo objeto cultural, crear así algo nuevo, como lo hace cada uno, cuando intenta ubicarse en el contexto cultural del país que recibe las informaciones (Harris 1-7; Harvey 382-399).²¹⁷

²¹⁴ Pero ya en los relatos del viajero veneciano a comienzos del siglo XVI, Navagero, podemos encontrar la diferencia entre las artes espléndidas de los Nazaríes y la difícil situación de los Moriscos en aquellos días. El viajero veneciano subraya la diferencia que existe entre una cultura espléndida y la poca atención que reciben los Moriscos y su emigración. La catedral de Granada, se comenzó a construir en 1523 y estaba aún en construcción para 1526, lo que añadía a esta imagen la contradicción entre la producción artística y las dificultades políticas.

²¹⁵ Otras obras, también en latín, como la obra de Quad y de Ens siguen el mismo esquema, es decir ponen su enfoque en la historia antigua de las ciudades y presentan la imagen de una España sin minorías particulares.

²¹⁶ Mientras que por las obras publicadas en centros católicos la ausencia de minorías en los textos puede ser explicado con el *index Romanum*, riesgo para cualquier trabajo no conforme con la doctrina católica.

²¹⁷ La obra de Kate Harris se concentra en la pregunta por el sentido de los “libros plomos” (también conocidos como “los Libros plúmbeos”) encontrados en Sacramonte, Granada, en 1588. Cuando obreros demolieron la torre turpiana, unos restos humanos, considerados como reliquias. Pocos años después, en 1595 se encuentra entre otros un manuscrito en plomo. Este manuscrito fue inmediatamente declarado como “venerabile” por el arzobispo de Granada en 1600. Pero como se levantó oposición contra esta declaración, el material fue enviado a Roma. Allí no son solamente considerados como falsificación, si no, - peor aún - , como textos sincretistas de los moriscos. Desde entonces existe un debate no únicamente sobre la autenticidad de los llamados “plomos”, sino también sobre su finalidad. Autores como Miguel José Hagerty indica en su edición de los textos que ellos eran el intento de establecer los “jofor” como texto Moriscos en la liturgia cristiana. Según Antonio Bonet Corea los textos tienen más bien importancia por sí mismos y eran utilizados para hacer de Granada una ciudad emblemática de la Contrareforma, (aun cuando se ignoraba su contenido). En contra de esto L. P. Harvey le considera más bien como una implantación islámica en tierras cristianas, una posición defendida también a groso modo en la obra de Katie Harris. Harris 1-7; Harvey 382-399.

El gran número de relaciones de viajes, la primera fase de globalización reemplaza una imagen difusa de “un” mundo por un interés cada vez más específico en regiones y países. La tarea de publicar en la segunda mitad del siglo XVI no obstante un atlas del mundo entero, necesitaba no solo mucha más preparación y experticia que la obra de Sebastian Münster en 1544, sino también el conocimiento técnico. Este último fue adquirido tras las varias ediciones de la Biblia en la traducción de Martin Lutero. Desde 1534 las ediciones definían nuevos estándares con su calidad y cantidad en ilustraciones. Grandes oficinas, especializadas en obras opulentas, comenzaron a partir de la mitad del siglo XVI a reproducir obras con un número grande de imágenes. En este contexto hay que situar la oficina de Sigmund Feierabend, editor en Fráncfort, quien con un número considerable de biblias ilustradas y coloradas fue capaz de establecer el “know how” técnico para tareas grandes (Pelizaeus 2012, 43-55).²¹⁸

Solamente gracias a este contexto técnico el grabador Frans Hogenberg podía desarrollar la idea de adaptar y alargar un atlas editado en 1570 por Abraham Ortelius (Füssel 19; Guiliani 108-109). Para esta finalidad, invitó a Georg Braun (1541-1622) cooperar con él. Georg Braun, sacerdote de Colonia, publica entre 1572 y 1618 en seis volúmenes la inmensa obra (Chassagnette 86; Guiliani 104; Sanz 140-141) y será al final con más de ochenta años el único editor sobreviviente al final del proceso de edición en 1612.

Aun esta colección de grabados de ciudades en el mundo no es la primera de su tipo, como se ha explicado, es por primera vez que se tiene el objetivo de imprimir representaciones “auténticas” y a la vez “completa” de todas las ciudades en el mundo. La obra, una cooperación entre editor y sus autores y artistas nos deja entender, cómo era posible producir y vender obras grandes y caras (Füssel 24-42).

Los autores y los artistas del proyecto de edición dependían por lo tanto de informaciones de contribuyentes para poder realizar su colección. Ellos tenían varios libros a su disposición, permitiéndoles obtener una idea sobre todo de la historia (Giuliani 115-121), pero, como hemos mencionado, en ningún respecto sobre minorías en España.

Desde el comienzo existía la idea de fundar una red de informaciones e invitar así externos a enviar más imágenes y descripciones, porque los artistas no podían viajar a todos los sitios que querían representar en sus grabados. Ya en la introducción los autores invitan a los alcaldes y otras personas importantes de enviarles dibujos y descripciones para así poder diseñar otro grabado de la ciudad, sin ser obligado verla en original (Füssel 11-12; Giuliani 104-111).

Hay que darse cuenta, por lo tanto, que la imagen final de una ciudad era fruto de un proceso largo: comenzando con el dibujo hecho en su sitio o con una(s) descripción(es) del sitio, pasando luego por el grabado para luego ser colorado a mano (Chassagnette 99-100) para llegar a la máxima característica del “espíritu” de una ciudad. En los grabados aparecen tanto figuras en el fondo a penas visibles, como figuras en primer plano. Estas últimas no son puramente decorativas sino claves por el mensaje de la imagen (Füssel 28).²¹⁹ Esto explica la importancia que se puede atribuir a estas figuras, concretamente a los Moriscos en los grabados (Bernabé Pons 121-134; Bechtloff 181-188; El Alaoui 250-251).

De las informaciones de Weiditz y Wyngaerde a la obra de Hoefnagel

Es aquí, donde “entran” como figuras claves Hans Weiditz y Anton van de Wyngaerde (o en su forma española, Antonio de la Vinas). Los dos son importantes por sus imágenes,

²¹⁸ No se sabe, cuántos de los grabados de Hoefnagels eran impresas por Sigmund Feyerabend, pero es cierto que se puede asignarle una gran importancia.

²¹⁹ Füssel indica, como en ciertos casos, como por ejemplo Wismar, la ciudad misma intervenía, para cambiar el texto pero también la figura en

sirviendo como inspiración a la obra de Braun / Hogenberg. Los dos tienen en común que son autores de dibujos no publicados hasta el siglo XX, pero conocidos en ciertos ciclos artísticos ya por contemporáneos. Y mientras Weiditz tiene que ser mencionado como autor de una colección de imágenes de individuos en 1529, Wyngaerde es el autor de una colección valiosa de dibujos de ciudades (Haverkamp Begemann 54-67; Briesemeister, 2006 7-9; Pietschmann 9-11; McKenzie Satterfield 24-50).

Weiditz, procedente de Núremberg, viaja a España en 1526 y hace destacar sobre todo las personas en Andalucía, que le sorprenden y que le dan algo exótico a su viaje (Briesemeister 2004, 44; Tammen 49-71). En el conjunto de representación de personas tanto del “nuevo mundo” como de la península ibérica y así realizar una serie de dibujos que van servir para muchos autores posteriores como puntos de referencia.

Mientras que Weiditz salió de la península ibérica en 1529 a comienzos de la reforma luterana, el segundo autor importante, Anton Wyngaerde se fue en 1561, cuando los protestantes no podían viajar más a España (Pelizaeus 2010, 195-210; Velarde Fuertes 17-20). Wyngaerde, de origen neerlandés, era católico y oficialmente encargado por Felipe II para dibujar las ciudades en la península Ibérica (Haverkam Begemann 55-57). Para el rey Felipe el objetivo principal de encargar artistas de habla alemana residía justamente en su superioridad técnica. El rey les empleaba para completar el conocimiento de sus territorios y de este modo recibir mapas detallados o imágenes de las ciudades o de batallas.²²⁰ La representación de hombres no era de importancia para el mecenas real. Pero la época del renacimiento es a la vez la época del descubrimiento del hombre, del personaje y de su individualidad y por lo tanto esta siempre vinculado con un cierto carácter (Friedländer 21-27 ; Castelfranchi Vegas 11-46). La pretendida representación del hombre solamente con fines decorativos no me parece ser adecuada y se explica más bien por una visión actual impuesta sobre representaciones en la edad moderna.

Y estos dos artistas ahora podían servir como la base de los grabados por el equipo Braun / Hogenberg. El artista responsable de las ciudades en España, Joris Hoefnagel se servía de las representaciones de las ciudades de Wyngaerde (Kagan 13-16).

Ahora es interesante notar la casi ausencia de individuos en las representaciones de ciudades de Wyngaerde. En sus dibujos aparezcan representadas con líneas fugitivas, solamente en diseño, o visto desde atrás sin que el espectador pudiera reconocer la figura como individual. Ciertamente, no sabemos si en la ejecución final de los grabados algo más detallado hubiera sido previsto. Pero Wyngaerde jamás anota nada en este sentido y no parece muy probable, porque las representaciones son famosas por sus detalles arquitecturales, pero apareciendo siempre sin personajes. Por lo tanto Wyngaerde puede servirnos también para descubrir detalles de las antiguas juderías (Kagan 315).

Imágenes de ciudades españolas: Importancia de las figuras moriscas

²²⁰ Según Richard Kagan sus diseños tenían dos finalidades: Servir como base para pinturas para decorar las salas del rey en palacios como El Pardo y luego para servir como la base de una colección de grabados, representando las ciudades españolas. Y sabemos que después la muerte de Wyngaerde en 1571 su obra fue enviada a los países bajos, región donde se tenía el conocimiento técnico para la reproducción de grandes formatos, que servían como bases de colección de grabados. Pero en realidad esta tarea nunca fue realizada, no sabemos porque y no fueron editadas sino por primera vez en 1989 por Richard Kagan en una edición completa. Los itinerarios de los autores pueden solamente ser reconstruidos con sus imágenes transportadas. Como había poca tradición pictórica en las ciudades distintas de cada región, es casi cierto que autores como Weiditz et Wyngaerde realmente estaban en los lugares o regiones representadas. Este no es el caso del el segundo grupo, quienes se servían de imágenes existentes para basar sus representaciones de ciudades en estas representaciones. Es el caso por la obras de Huefnagel que se basan en la representación de los lugares mencionados en otras obras existentes.

Ahora lo que puede sorprender es el papel importante que Joris (Georg) Hoefnagel (1542-1600) atribuye a figuras en sus grabados en el “Civitas orbis terrarum”. Combina en esto sus dibujos propios con las representaciones de Wyngaerde y las figuras de Weiditz (Vagnon, Cartographie 15-16, 58-93; Rákóczi 171-174).

Y es en este momento que la imagen de Wyngaerde, procedente de un mundo católico, fue convertida y adaptada también en el mundo protestante. Hoefnagel, siendo Calvinista, fue varias veces expulsado de los Países Bajos españoles y luego de 1572 por su fe protestante. Él conocía entonces perfectamente el sentido de una expulsión por motivos religiosos y la importancia cultural de minorías (Füssel, 33-36; Schäfer 98-105; El Alaoui 245-246). Pero como el coeditor Braun era católico, la cooperación de estos dos editores obligaba a Hoefnagel a manejarse de manera prudente y moderada. Es en este contexto que el recrea las obras de Wyngaerde, que desde luego pasan por tres procesos de reinterpretación: Primero la composición nueva a través del grabado, segundo la inclusión de figuras y finalmente el proceso de coloración de las imágenes.

Para llegar a una visión más completa de la presencia de las ciudades españolas en el “Civitas” hemos hecho una tabla en la cual figuran todas las imágenes de ciudades españolas. Podemos constatar, de que en los curanta grabados de ciudades, representando treinta y ocho ciudades, entre ellos treinta y cuatro ciudades andaluzas. Cádiz y Granada aparecen tres veces, Toledo dos veces mientras que Madrid falta y en otros grabados dos ciudades figuran en una lámina. En treinta y un casos hay figuras en el primer plano, en ocho casos estas figuras pueden ser identificadas como Moriscas. El problema que se pone en cuanto a la identificación de minorías es obvio: Solamente las moriscas pueden ser identificadas a través de sus trajes, mientras que ni conversos ni moriscos se distinguen por sus vestimentas. Las figuras femeninas moriscas pueden ser identificadas por su velo completo.²²¹

Es obvio, que en la mayoría de los grabados Hoefnagel añade las figuras y los grupos en escenas. Tomamos ocho imágenes de ciudades con presencia morisca, es decir, los grabados de Sevilla,²²² dos de Cádiz, dos de Granada, dos de Alhama de Granada y finalmente uno de Jerez de la Frontera (Füssel 53).²²³

²²¹ Para distinguir el traje femenina “morisca” de otros trajes femeninas de su época, hay que subrayar que la mera existencia de un velo no basta para identificarles como Moriscas. Es por lo tanto importante, mirar en detalle, de que manera el velo esta representada, para poder identificar la persona claramente como Morisca en los grabados. **No está claro -> modificado**

²²² Existen tres representaciones de Sevilla, nosotros nos referimos a la tercera

²²³ Por el análisis de los colores tenemos que trabajar con versiones encontradas en internet. Desgraciadamente no aparece en la mayoría de los casos la procedencia de cada imagen y por lo tanto no podemos siempre indicar en que biblioteca se encuentra la versión analizada. Los dibujos fueron realizados entre 1563 y 1567.

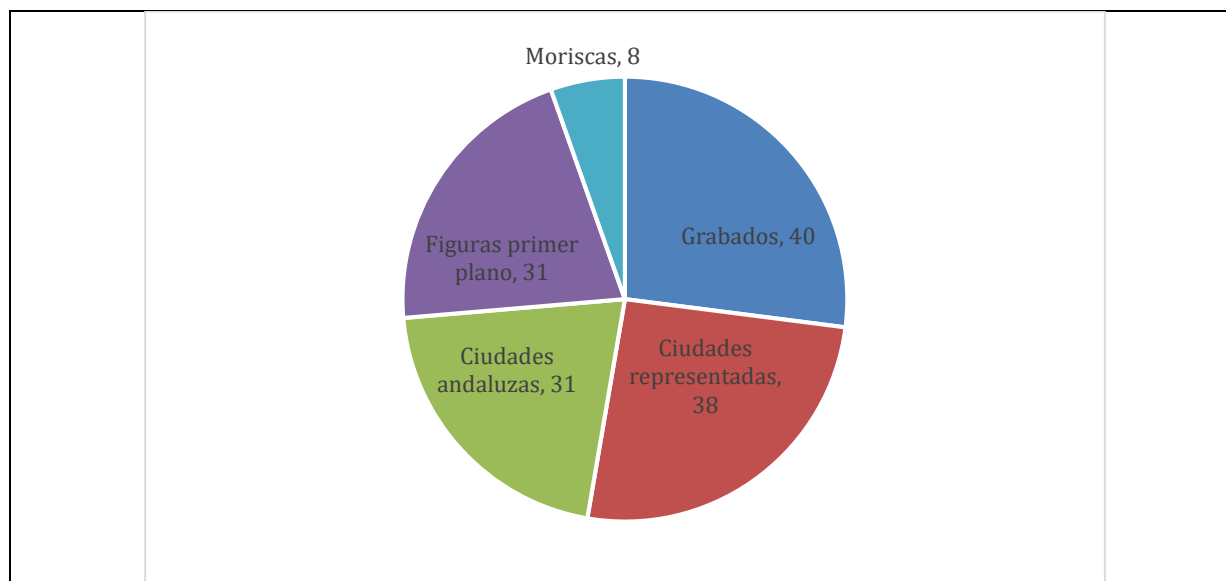


Imagen: Distribución de imágenes de ciudades españolas en Braun-Hogenberg, Civitatis

Las mujeres moriscas llevan como vestido calzas de lino, sobre las cuales se ponen camisas largas de lino. Por encima podemos identificar una túnica de lana o de seda cubierta por una tela blanca de lino, algodón o seda. Estos trajes les permitían taparse el rostro o la cabeza, de manera que ellas podían cubrir o no cubrir la cara. La tela permitía a las mujeres moverse en barrios diferentes, dejando visible el rostro o cubrirlo para que se vieran únicamente los ojos.

En nuestro análisis vamos a detenernos tanto en los grabados y la manera de la representación como en el uso de colores. La imprenta del siglo XVI solamente podía producir reproducciones sin color, de hecho el proceso de coloración era una segunda fase de interpretación artística, por ello los artistas no tenían instrucciones de colorear cada imagen.

Se puede notar, comparando el conjunto de los grabados, de que las figuras son mucho más que elementos “decorativos” o exóticos. El interés en los detalles por Hoefnagel, nos muestra claramente el interés en los representados y en sus grupos (Füssel, Städte 30).²²⁴ Pero Hoefnagel no “inventa” las figuras, si no toma los dibujos no publicados de Weiditz. Como el editor Feyerabend conocía a Weiditz es probable que Hoefnagel por su parte encontrara los dibujos en Frankfurt en esta casa editorial.

Podemos constatar, de que en las representaciones de Alhama, Sevilla y Granada aparezcan las moriscas de la misma manera como son representadas por Weiditz. En cuanto a los colores es interesante notar donde hay diferencias. En todas las versiones²²⁵ los ilustradores emplean negro o blanco como color para las capas de las mujeres. Este color dominante se encuentra en un contraste con los trajes, donde aparecen rojo, azul, blanco y amarillo (Pastoureau 20-39).

Pero si son tan presentes las figuras, hay que preguntarse qué papel tenían en el conjunto. Es remarcable la justificación que dan los mismos editores Braun y Hogenberg:

No hay que tener miedo ninguno, que esta obra podría aportar algún daño a los Cristianos en el futuro, porque sus ciudades más importantes figuran aquí y podrían ser explicados al enemigo. Uno mal, que para si no es pequeño, hemos impedido de tal

²²⁴ El editor Braun explica la presencia de personas en el primer plano en su introducción a la obra. Para él sirve para que países islámicos no puedan servirse de la informaciones transportados por los grabados por fines militares, porque la presencia de seres vivos en los imágenes no permite a musulmanes la consulta de los mapas.

²²⁵ Hasta hora no hay una edición con las versiones diferentes. Por lo tanto tiene que basarse en las imágenes de internet, que no indican en la mayoría de los casos la procedencia.

manera, de que hemos introducido todas las naciones y pueblos diferentes presentados en sus diferentes trajes, tanto nobles como no nobles. [Hemos hecho] así, que los turcos sanguinarios, que no toleran ni grabados ni dibujos, jamás van a admitir este libro, aun le podría traer algo de favor...²²⁶

Entonces, las figuras son empleadas como una forma de impedimento de espionaje, es decir, Hoefnagel incluye las moriscas en este sentido bien sorprendente pero a la vez juntándolas de manera inseparable con “sus” ciudades. Hoefnagel inmaterializa los Moriscos como un grupo con sus creencias y costumbres formando parte de las ciudades y sus identidades. Con esto Hoefnagel no hace una declaración política, pero expresa claramente sus opciones de mostrar al lector la imagen de una España aún diversa hasta la expulsión de 1609 (Krog 16).

Un segundo punto es importante: Contrario a Hernando Sanz 143, que ha subrayado, que las editores en las ediciones posteriores llegaron “... a eliminar bastantes de las figuras, que aparecían en primer plano, ataviadas con vestimentas que ya habían pasado de moda...” podemos constatar, de que la edición de Johannes van Janssonius en 1682 (*Illustrium Hispanie Urbium*) no cambia las figuras de las Moriscas. Como se puede ver en la tabla anexa, todas las figuras moriscas siguen en el primer plano. Ignoramos si el editor holandés de esta edición, Johannes van Janssonius y quería así también criticar la política española, o que dejó estas figuras por razones de la composición en el primer plano, es importante notar, como los moriscas figuran como parte de la sociedad española en estos grabados.²²⁷

Conclusiones

Hemos mostrado como existía a lo largo del siglo XVI un interés en el mundo alemán de integrar en grandes obras geográficas la imagen de las ciudades en España. Pero mientras este queda intercambiable a finales del siglo XV en la crónica mundial de Hartmut Schedel, ya en la mitad del siglo XVI conoce con la gran obra de Sebastian Münster en 1544 el esfuerzo de llegar a través de los grabados a “siluetas auténticas” de cada ciudad (Hernando Sanz 145-146).

Así los autores posteriores a 1544 necesitaban nuevas informaciones más detalladas, que tenían que ser obtenidas durante viajes. Pero, como los editores y artistas eran protestantes, se tenía que pasar por un sistema de informaciones. A un lado hay autores, como Ludovico Nonius (Núñez), hijo de un judío de Coimbra viviendo en Ámsterdam. El representa al grupo de autores quienes se limitan a hablar del pasado antiguo de la península ibérica, quienes tendieron a ser neutral, sin hacer polémica. Es por ello que la obra del neerlandés Anton van Wyngaerde (Antonio de la Vinas) tiene tanta importancia. Enviado por el rey Felipe II este artista tenía como objetivo hacer dibujos bien detallados de cada ciudad. Gracias a su itinerario el artista Joris Hoefnagel disponía de representaciones muy detalladas de las ciudades. Pero para Hoefnagel cada ciudad no podía ser representada como natura muerta, sino necesitaba la presencia de personas típicas de cada región y ciudad. Y allí entra entonces el papel de otro artista alemán, Hans Weiditz de Núremberg que había ejecutado una serie de dibujos no publicados hasta el siglo XX de personas en la península ibérica. Sus

²²⁶ “Vnnd darff sich niemant fürchten / als wenn diß vornehmen den Christen einigen schaden künfte brengen / darumb das ihrer vornembster Stätte gelegte / dem Feind eröffnet würden. Welchen übel / welchs dann in sich nicht gering were / wir mit der manier vorkommen / weil wir aller Nationen vnd verscheidener Völcker vngleiche art der kleidungen so wol hohes als nidrigen standes / bey eine jedere Statt haben Lassen setzen. Der vrsach halben / die blutdürstige Turcken / welche keine geschnittene oder gemalte Bilder leiden / diß buch nimmer / wie hohen nutz es ihnen auch bringen künfte / zu lassen werden...” Braun, Hogenberg *Civitatis V*. Véase: van den Krog 15-16.

²²⁷ Hernando Sanz 143.

representaciones de personas son integradas en los grabados de Hoefnagel y nos muestran claramente, como la presencia morisca era para él clave para la integralidad de la visión de la ciudad.

Finalmente queríamos mostrar el papel de los artistas que han colorado cada ejemplar del atlas Braun Hogenberg y daban un aspecto individual a cada imagen. Ellos emplearon tanto blanco como negro para las capas de las mujeres moriscas y variaron este color de la capas con azul, amarillo y rojo de los trajes de portadas. Aun este puede parecer a primera vista como un detalle, hay que subrayar que el acto de colorear los grabados era importante para “individualizar” las figuras representadas. Las figuras según el texto de Braun tenían la función de impedir el uso del mundo islámico de los grabados, como la representación de seres vivos esta prohibido en el Islam. Pero además es obvio, como un artista como Hoefnagel, el mismo protestante exilado de los Países Bajos españoles, quería subrayar con sus figuras la importancia de las minorías para la vida urbana, su papel clave en la construcción de la España y es por lo tanto que las moriscas siguen apareciendo también en las ediciones posterior a 1609/10.

Dado que el atlas de Braun Hogenberg permanece como la gran obra de referencia hasta el siglo XIX, cuando las representaciones de Braun Hogenberg son remplazadas por nuevas imágenes con los grabados de los atlas de Perthes y Stiehler. La representación de las minorías en la obra de Braun Hogenberg tenía un impacto también posterior a la expulsión de 1609: Es esta imagen de una sociedad de minorías que se muestra en la memoria pictoria del tiempo posterior, aunque la realidad en la península ibérica era ya otra a partir de esta fecha decisiva.

Tabla: Imágenes de moriscas y moriscos en representaciones urbanas en Alemania en el siglo XVI

Autor y nombre de la obra	autor del grabado	Modelo	Personajes bien visibles en los imágenes	Presencia de Moriscas	Referencia ²²⁸
Nombre de la ciudad					
Braun, Hogenberg. Civitatis orbis terrarum					
1. Sevilla		-	X	X	Fs 51// I 3
2. Cádiz		Wyngaerde	X	X	Fs 51// I 3
3. Málaga		Evtl. Hoefnagel	-	-	Fs 51// I 3
4. Burgos		Wyngaerde	X	-	Fs 52// I 7
5. San Sebastián		Hoefnagel	-	-	Fs 52// I 7
6. Toledo	Hoefnagel	Hoefnagel	X	-	Fs 53// I 4
7. Valladolid		Wyngaerde	X	-	Fs 53// I 4
8. Granada		Hoefnagel	X	X	Fs 54-55// I 5
9. Barcelona		Jan Cornelisz Vermeyen	X	-	Fs 58-59// I 6
10. Eciia (Ecija)	Hoefnagel	Hoefnagel	X	-	Fs 58-59// I 3
11. Septa (Ceuta)	-	-	-	-	Fs 123/
12. Loxa (Loja)	Hoefnagel	Hoefnagel	X	-	Fs 138// II 7
13. Vegel (Vejer de la Frontera)	Hoefnagel	Hoefnagel	x	-	Fs 140
14. Vélez Málaga	Hoefnagel	Hoefnagel	x	-	Fs 140// II 5
15. Conil de la Frontera	Hoefnagel	Hoefnagel	x	-	Fs 140
16. Jerez de la Frontera	Hoefnagel	Hoefnagel	x	X	Fs 140// II 6
17. Antequera	Hoefnagel	Hoefnagel	x	-	Fs 142-43// I 4
18. Santander			x	-	Fs 144
19. Alhama de Granada	Hoefnagel	Hoefnagel	x	X	Fs 199// II 3
20. Lebrija	Hoefnagel	Hoefnagel			Fs 208
21. Setenil de las Bodegas	Hoefnagel	Hoefnagel			Fs 208
22. Sevilla II			x	-	Fs 272-73
23. Gadi (Cádiz II)	Hoefnagel	Hoefnagel	x	X	Fs 348-349
24. San Juan de Aznalfarache /	Hoefnagel	Hoefnagel	x	-	Fs 351

²²⁸ Braun, Hogenberg. Civitatis orbis terrarum: Edición de Füssel (Fs) y Edición de Max Schefold.

Gerena					
25. Sevilla III	Hoefnagel	Hoefnagel	x	¿?	Fs 352
26. Cadiz III	Hoefnagel	Hoefnagel	X	-	Fs 354-355
27. Archidona / Pena de los Enamorados	Hoefnagel	Hoefnagel	-	-	Fs 357
28. Palacios, Las Alcanterillas; Las Cabezas de S. Juan	Hoefnagel	Hoefnagel	X	-	Fs 357
29. Ardales	Hoefnagel	Hoefnagel	X	-	Fs 358-59
30. Cartama	Hoefnagel	Hoefnagel	X	-	Fs 358-59
31. Bornos	Hoefnagel	Hoefnagel	X	-	Fs 360
32. Zahara de la Sierra	Hoefnagel	Hoefnagel	X	-	Fs 360
33. Granada II	Hoefnagel	Hoefnagel	X	X	Fs 362-363
34. Alhambra / Masmoros	Hoefnagel	Hoefnagel	X	X	Fs 364-65
35. San Adrian (Biscaya)	Hoefnagel	Hoefnagel	X	-	Fs 366
36. Toledo II	Hoefnagel	Hoefnagel	-	-	Fs 368-69
37. Cordoba			-	-	Fs 436 /37 // VII 5
38. Escorial	-	Pierre Perret			Fs 438 / VII 4
39. Bilbao	Hogenberg		x	-	// II 8
40. Santander			X	-	// II 8
2. Janssonius, Johannes Illustrorium Hispaniae urbium ²²⁹					Numero del grabado
1. Sevilla		-	X	X	19
2. Cádiz		Orbis Terrarum	X	X	20
3. Málaga		Orbis Terrarum	-	-	20
4. Burgos		Orbis Terrarum	X	-	4
5. San Sebastián		Orbis Terrarum	-	-	4
6. Toledo	Hoefnagel	Orbis Terrarum	X	-	3
7. Valladolid		Orbis Terrarum	X	-	3
8. Granada		Orbis Terrarum	X	X	27
9. Barcelona		Orbis Terrarum	X	-	35
10. Eciia (Ecija)	Hoefnagel	-	X	-	
11. Septa (Ceuta)	-	-	-	-	
12. Loxa (Loja)	Hoefnagel	Orbis Terrarum	X	-	5
13. Vegel (Vejer)	Hoefnagel	-	x	-	

²²⁹ La obra contiene también grabados de ciudades portuguesas (Lisboa, Coimbra), de Jerusalén, del Cairo, de Constantinopla, Alexandria, Túnez, Peñón de Velas, Argelia y otras ciudades en Grecia y fuera de Europa. Imágenes accesibles : BNF Gallica <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k851442g>

de la Frontera)					
14. Vélez Málaga	Hoefnagel	Orbis Terrarum	x	-	29
15. Conil de la Frontera	Hoefnagel	Orbis Terrarum	x	-	31
16. Jerez de la Frontera	Hoefnagel	Orbis Terrarum	x	X	31
17. Antequera	Hoefnagel	Orbis Terrarum	x	-	33
18. Santander		-	x	-	
19. Alhama de Granada	Hoefnagel	Orbis Terrarum	x	X	30
20. Lebrija	Hoefnagel	Orbis Terrarum			
21. Setenil de las Bodegas	Hoefnagel	Orbis Terrarum			23
22. Sevilla II		Orbis Terrarum	x	-	18
23. Gadi (Cádiz II)	Hoefnagel	Orbis Terrarum	x	X	24
24. San Juan de Aznalfarache / Gerena	Hoefnagel	Orbis Terrarum	x	-	1
25. Sevilla III	Hoefnagel	Orbis Terrarum	x	¿?	20
26. Cadiz III	Hoefnagel	Orbis Terrarum	X	-	25
27. Archidona / Pena de los Enamorados	Hoefnagel	Orbis Terrarum	-	-	9
28. Palacios, Las Alcanterillas; Las Cabezas de S. Juan	Hoefnagel	Orbis Terrarum	X	-	10
29. Ardales	Hoefnagel	Orbis Terrarum	X	-	34
30. Cartama	Hoefnagel	Orbis Terrarum	X	-	34
31. Bornos	Hoefnagel	Orbis Terrarum	X	-	32
32. Zahara de la Sierra	Hoefnagel	Orbis Terrarum	X	-	32
33. Granada II	Hoefnagel	Orbis Terrarum	X	X	26
34. Alhambra / Masmoros	Hoefnagel	Orbis Terrarum	X	X	28
35. San Adrian (Biscaya)	Hoefnagel	Orbis Terrarum	X	-	7
36. Toledo II	Hoefnagel	Orbis Terrarum	-	-	15
37. Cordoba		Orbis Terrarum	-	-	21
38. Escorial	-	Orbis Terrarum			17
39. Bilbao	Hogenberg	Orbis Terrarum	x	-	8
40. Santander		Orbis Terrarum	X	-	2
41. Monserat		nuevo			6
42. Madrid		nuevo			16
43. Osuna, Marchena		nuevo			22
3. Sebastian Münster,					

Cosmographia, 1²³⁰					
1. Granada	s. a.		x	-	117
2. Cartagena	s. a.		-	-	119
3. Sevilla	s. a.		-	-	121
4. Archidona / Antequera	s. a.		x		124
Wyngaerde, dibujos²³¹					
1. Madrid	-	Wyngaerde	x	X ¿?	110
2. Valsán	-	Wyngaerde	-		119
3. Segovia	-	Wyngaerde	x	-	123
4. Toledo	-	Wyngaerde	-		130
5. Daroca	-	Wyngaerde	-		138
6. Zaragoza	-	Wyngaerde	-		142
7. Monzón	-	Wyngaerde	x	-	150
8. Lérida	-	Wyngaerde	-		155
9. Cervera	-	Wyngaerde	-		160
10. Monserrat	-	Wyngaerde	-		162
11. Barcelona	-	Wyngaerde	x	X?	166
12. Tarragona	-	Wyngaerde	-		174
13. Tortosa	-	Wyngaerde	-		181
14. Murviedro	-	Wyngaerde	-		187
15. El Grao de Valencia	-	Wyngaerde	-		194
16. Valencia	-	Wyngaerde	-		200
17. Játiva	-	Wyngaerde	X		211
18. Almansa	-	Wyngaerde	-		213
19. Chinchilla	-	Wyngaerde	X		214
20. Málaga	-	Wyngaerde	-		220
21. Penon de Vélez de la Gomera	-	Wyngaerde	-		228
22. Alcalá de Henares	-	Wyngaerde	x	-	233
23. Guadelajara	-	Wyngaerde	x	-	238
24. Cuenca	-	Wyngaerde	-		243
25. Belmonte	-	Wyngaerde	-		253
26. Córdoba	-	Wyngaerde	-		255
27. Úbeda Baeza	-	Wyngaerde	-		261
28. Jaén	-	Wyngaerde	-		263
29. Granada	-	Wyngaerde	x	X	266
30. Alhama de Granada	-	Wyngaerde	-		276
31. Antequera	-	Wyngaerde	-		278
32. La costa africana	-	Wyngaerde	-		282
33. Ojén	-	Wyngaerde	-		285

²³⁰ En el volumen 2 de la *Cosmographia* las paginas 1687-1752 están dedicadas à la América.

²³¹ Publicados en Kagan 1989, 110-402.

34. Gibraltar	-	Wyngaerde	-		286
35. Tarifa	-	Wyngaerde	-		291
36. Zahara de los Atunes	-	Wyngaerde	x	-	295
37. Cádiz	-	Wyngaerde	-		300
38. Puerto de Santa María	-	Wyngaerde	-		308
39. Jerez de la Frontera	-	Wyngaerde	x	-	315
40. Sanlúcar de Barameda	-	Wyngaerde	-		323
41. Sevilla	-	Wyngaerde	-		327
42. Itálica (Sevilla la vieja)	-	Wyngaerde	-		335
43. Carmona	-	Wyngaerde	-		336
44. Mérida	-	Wyngaerde	-		339
45. Guadalupe	-	Wyngaerde	x		341
46. Talavera de la Reina	-	Wyngaerde	-		347
47. Ávila	-	Wyngaerde	-		354
48. Alba de Tormes	-	Wyngaerde	-		359
49. Salamanca	-	Wyngaerde	x	-	363
50. Zamora	-	Wyngaerde	-		368
51. Toro	-	Wyngaerde	-		374
52. Tordesillas	-	Wyngaerde	-		379
53. Medina del Campo	-	Wyngaerde	-		385
54. Valladolid	-	Wyngaerde	x	-	389
55. Burgos	-	Wyngaerde	-		394
56. Las Naves (¿)	-	Wyngaerde	-		402

Obras citadas

- Bechtloff, Dagmar. *Don Luis und die Frauen Carvajal: atlantische Welten in der frühen Neuzeit; ein Beitrag zur sefardisch-christlichen Gender- und Kulturgeschichte; (Spanien, Portugal, Kapverdische Inseln, koloniales Mexiko)*. Wiesbaden: Harassowitz, 2012.
- Bernabé Pons, Luis F. "On morisco Networks and Collectives." Kevin Ingram ed. *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*. Leiden, Boston: Brill, 2012. 121-134.
- Bernhard, Jan-Andrea. *Konsolidierung des reformierten Bekenntnisses im Reich der Stephanskronen. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte zwischen Ungarn und der Schweiz in der Frühen Neuzeit (1500-1700)*. Göttingen: Vandenhoeck, 2015.
- Boer, Harm den. *Amsterdam, the sephardic printing capital*. <http://www.bibliothecasefarad.com/en/textos-exposiciones/amsterdam-capital-de-imprenta-sefardi/>.
- Braun, Georg; Hogenberg, Franz. Max Scheffold ed. *Beschreibung und Contrafactur der vornembster Stät der Welt [Civitatibus orbis terrarum]*. Facsimile de la edición Colonia 1618. Stuttgart: Müller und Schindler, 1967-1971. I-VI.
- . Stephan Füssel ed. *Städte der Welt: 363 Kupferstiche revolutionieren das Weltbild. Gesamtausgabe der kolorierten Tafeln 1572 - 1617; nach dem Original des Historischen Museums Frankfurt*. Colonia: Taschen, 2015.
- Briesemeister, Dietrich. "Sobre indios, moriscos y cristianos "a su manera." Testimonios pictóricos en el *Trachtenbuch* de Christoph Weiditz." *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 43 (2006): 1-24.
- . *Spanien aus deutscher Sicht: deutsch-spanische Kulturbeziehungen gestern und heute*. Tübingen: Niemeyer, 2004.
- Carvajal, Patricio; Huesbe Llanos, Marc Antonio. *Martin Lutero y Juan Calvino: los fundamentos políticos de la modernidad*. Valparaíso, Chile: Universidad Católica de Valparaíso, 2002.
- Castelfranchi Vegas, Liana. *Italien und Flandern. Die Geburt der Renaissance*. Stuttgart, Zürich: Belser, 1984.
- Chassagnette, Axelle. "Mettre en carte: fonctions pratiques, intellectuelles et sociales de la cartographie allemande au XVI^e siècle." Isabelle Pantin, Gérald Péoux coords. *Mise en forme des savoirs à la Renaissance: à la croisée des idées, des techniques et des publics*. Paris: Colin, 2013. 79-103.
- El Aloui, Youssef. "Los Moriscos en France after the expulsion." Mercedes Garcia Arenal, Gerard Wiegers eds. *The expulsion of the Moriscos from Spain. A Mediterranean Diaspora*. Leiden, Boston: Brill, 2014. 239-268.
- Ens, Gaspar. *Deliciae Apodemicae Et Index Viatorius: Hispaniae Indicans Itinera, Ab Urbe Toletum. Ad Omnes In Hispania Civitates & oppida*. Colonia: Lutzenkirchen, 1609.
- Friedländer, Max, J. *Von van Eyck bis Brueghel*. Frankfurt s. M: Fischer, 1986.
- Giuliani, Erika. "Mettre en collection des „vues de villes“ à la fin de la Renaissance: les Civitates orbis terrarum (1572-1617)." Isabelle Pantin, Gérald Péoux coords. *Mise en forme des savoirs à la Renaissance: à la croisée des idées, des techniques et des publics*. Paris: Colin, 2013. 103-126.
- Harris, A. Katie. *From Muslim to Christian Granada: Inventing a City's Past in Early Modern Spain*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010.
- Harvey, Leonard P. *Muslims in Spain: 1500 to 1614*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 2006.

- Haverkam Begemann, Egbert. "The Spanish Views of Anton van den Wyngaerde." Richard L. Kagan eds. *Spanish Cities of the Golden Age. The views of Anton van den Wyngaerde*. Berkeley: University of California Press, 1989. 54-67.
- Herbers, Klaus "Vom Bodensee nach Spanien: Eigenes und Fremdes im Blick eines Reisenden um 1500." Dieter R. Bauer ed. *Oberschwaben und Spanien an der Schwelle zur Neuzeit*. Ostfildern: Thorbecke, 2006. 9-31.
- Hering Torres, Max Sebastián. *Rassismus in der Vormoderne: die "Reinheit des Blutes" im Spanien der Frühen Neuzeit*. Frankfurt, New York: Campus, 2006.
- Hernando Sanz, Felipe Javier, "Las civitates orbis terrarum" memoria gráfica del nacimiento de una europa urbana y de un mundo en plena expansión." Mariano Cuesta Domingo coord. *Cartografía hispánica. imagen de un mundo en crecimiento, 1503 – 1810*. Madrid: Ministerio de Defensa, 2010. 131-170.
- Horch, Andre. *Buchwidmungen der Frühen Neuzeit als Quellen der Stadt-, Sozial- und Druckgeschichte: kritische Analyse der Dedikationen in volkssprachlichen Mainzer Drucken des 16. Jahrhunderts: unter Verwendung statistischer, netzwerkanalytischer und textinterpretatorischer Methoden*. Frankfurt s.M.: Peter Lang 2014.
- Janssonius, Johannes; Van Boxhorn, Marcus Zuerius. *Illustriorum Hispaniae urbium tabulae, cum appendice celebriorum alibi aut olim aut nunc parentium Hispanis aut eorum civitatum commercii florentium*. Amsterdam: ex off. J. Janssonii, 1687.
- Johnson, Carina L. *Cultural Hierarchy in Sixteenth-Century Europe. The Ottomans and Mexicans*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Kagan, Richard L, *Urban images of the Hispanic world: 1493 - 1793*. New Haven: Yale Univ. Press, 2000.
- . eds. *Spanish Cities of the Golden Age. The views of Anton van den Wyngaerde*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Krogt, Peter van der. "Mapping the towns of Europe. The European towns in Braun & Hogenberg's town atlas, 1572-1617." *Belgeo* 3-4 (2013). <http://belgeo.revues.org/11877>.
- Leppin, Volker "Biblia, das ist die ganze Heilige Schrift deutsch': Luthers Bibelübersetzung zwischen Sakralität und Profanität." Jan Rolfs ed. *Protestantismus und deutsche Literatur*. Göttingen: V &R unipress, 2004. 13-26.
- Mayer, Alicia. *Lutero en el paraíso: la Nueva España en el espejo del reformador alemán*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- McKenzie Satterfield, Andrea. *The Assimilation of the Marvelous Other: Reading Christoph Weiditz's Trachtenbuch (1529) as an Ethnographic Document*. MA Thesis. Tampa: Univ. of South Florida, 2007. <http://scholarcommons.usf.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3352&context=etd>.
- Münster, Sebastian. Anne Rücker & Frederik Palm eds. *Cosmographia*. Réimpression de las ediciones Basilea 1544 y 1628. Lahnstein: Ed. Offizin, 2007.
- Nonius [Núñez], Ludovicus. *Hispania Sive Populorum, Urbium, Insularum, ac Fluminum in ea accuratio descriptio*. Anvers: Verdussius, 1607.
- Pastoureau, Michel. *Couleurs, images, symboles: études d'histoire et d'anthropologie*. Paris: Léopard d'Or, [1989].
- Pelizaeus, Anette. *Eine Bibel für Württemberg: Bibeln als Glaubenszeugnisse im Zeitalter Herzog Christophs (1550 - 1568)*. Stuttgart: Landeskirchliches Archiv, Landeskirchliche Zentralbibliothek, 2012.
- Pelizaeus, Ludolf. "se remita a la censura' Die Zensur in Spanien, Mexico und Portugal vor der Herausforderung der Aufklärung." Hubert Wolf ed. *Inquisitionen und Buchzensur im Zeitalter der Aufklärung*. Paderborn: Schöningh, 2010. (Römische Inquisition und Indexkongregation). 193-212.

- Pietschmann, Horst. "Humanismo y comercio en Alemania del Sur: su percepción sobre México 1490-1530." Horst Pietschmann, Manuel Ramos Medina, María Cristina Torales Pacheco eds. *Alemania y México. Percepciones mutuas a través de impresos, siglos XVI–XVIII*. México, D.F.: Fondo cultural, 2005. 1- 54.
- Quad, Matthias. *Deliciae Hispaniae et index viatorius indicans itinera ab urbe Toletto ad omnes in Hispania civitates*. Ursel: Satorius, 1604.
- Rákóczi, István. "Expresiones figuradas atípicas en Civitatis orbis terrarum Braum-Hogenberg (1572-1617)." Mariano Cuesta Domingo ed. *Cartografía hispánica. imagen de un mundo en crecimiento, 1503 – 1810*. Madrid: Ministerio de Defensa, 2010. 171-174.
- Roeck, Bernd. "Selbstdarstellungen der frühen Neuzeit. Realität und Abbild". Bernd Roeck ed. *Stadtbilder der Neuzeit*. Ostfildern: Jan Thorbecke, 2006. 19-39.
- Roeck, Bernd. "Stadtkunstwerke." Bernd Roeck; Wolfgang Behringer ed. *Das Bild der Stadt in der Neuzeit 1400-1800*. Munich: Beck, 1999. 15-25.
- Schäfer, Alexandra. "Les guerres de religion en France dans les gravures de Hogenberg". Gabriele Haug-Moritz & Lothar Schilling eds. *Médialité et interprétation contemporaine des premières guerres de Religion*. Berlin: de Gruyter, 2014. 98-120.
- Schmidt, Peer. "Freiheit und Freiheitsvorstellung im frühneuzeitlichen Spanien im Spannungsfeld von imperialer Monarchie, Kommune und Individuum." Georg Schmidt & Martin van Gelderen & Christopher Snigula eds. *Kollektive Freiheitsvorstellungen im frühneuzeitlichen Europa (1400-1850)*. Bern, Frankfurt: Lang, 2006. 295-316
- Tammen, Silke. "Kunsterfahrungen des Spanienreisenden." Gisela Noehles-Doerk coord. *Kunst in Spanien im Blick des Fremden*. Frankfurt am Main: Vervuert, 1996. 49-71.
- Vagnon, Emmanuelle. *Cartographie et représentations de l'Orient méditerranéen en Occident (du milieu du XIIIe à la fin du XVe siècle)*. Turnhout: Brepols, 2013.
- Velarde Fuertes, Juan. "La cartografía: pilar del desarrollo económico español en el siglo XVI." Mariano Cuesta Domingo coord. *Cartografía hispánica. imagen de un mundo en crecimiento, 1503 – 1810*. Madrid: Ministerio de Defensa, 2010. 17-20.
- Weiditz, Christoph. Theodor Hampe ed. *Das Trachtenbuch des Christoph Weiditz von seinen Reisen nach Spanien (1529) und den Niederlanden (1531/1532)*. Berlín/Leipzig: de Gruyter, 1927.
- Wenzel, Jürgen. *Die Vertreibung der Juden aus Spanien im Jahr 1492, Vorgeschichte und Vergleich mit der Stellung anderer Minderheiten im christlichen Teil Spaniens (1369 - 1516)*. Norderstedt: Books on Demand, 2013.
- Zeiller, Martin. *Itinerarium Hispaniae oder Raiß Beschreibung durch die Königreich Hispanien und Portugal*. Ulm: Endter, 1637.
- Zwierlein, Cornel A. "Entangled History, Vermischungen? Europäische Blicke auf Tunis und Algier in der Frühen Neuzeit." *Historische Zeitschrift* 297 (2013): 621-656.

La mujer como “minoría”

Les femmes en France et en Espagne à l'époque moderne : mineures au regard des représentations et du droit

Scarlett Beauvalet
(Université de Picardie Jules Verne, Amiens)

S'intéresser aux minorités dans l'Espagne médiévale et moderne implique d'évoquer la situation des femmes en raison de leur statut juridique, qui fait d'elles des "mineures" au regard du droit. Ce statut juridique, qui se fixe au XVI^e siècle, est le reflet de toute une série de discours qui vont dans le même sens : les femmes doivent être contrôlées.

Dès la fin du Moyen Age en effet, les femmes se trouvent dévalorisées dans toute une série de domaines. De nombreuses images négatives, fruits d'une longue tradition visant à les rabaisser et à les diaboliser, sont largement diffusées à partir du XVI^e siècle. Cependant, ces images négatives sont contrecarrées par d'autres, qui aboutissent au contraire à promouvoir les femmes aussi bien dans leur rôle social que familial ou religieux. Il s'agit ici d'analyser ces discours et de comprendre dans quels buts ils ont été proposés.

1. Les femmes et le discours médical : une infériorité par nature

Le discours selon lequel les différences entre les hommes et les femmes s'inscrivent dans la nature remonte à l'Antiquité. Les Anciens définissent en effet pour chacun des sexes des aptitudes et ils en font découler des rôles et une place dans la société. Il en ressort une hiérarchisation des sexes qui se fait au détriment des femmes.

• *Du froid et de l'humide*

Depuis l'Antiquité, les médecins expliquent que le tempérament est à l'origine des différences entre les hommes et les femmes (Jahan, 2004; Beauvalet, Berthiaud, 2016). Ces dernières sont réputées de nature froide et humide, tandis que les hommes sont chauds et secs. Hippocrate recourt à une analogie pour expliquer que le corps féminin est plus apte à se gorger de fluide que le corps masculin. Il compare ce dernier à un tissu dense, tandis que le premier est représenté par une étoffe plus lâche, en laine. Quand on plonge les deux étoffes dans l'eau, celle qui figure le corps féminin s'imbibe bien davantage, d'où la conclusion de la nature spongieuse des femmes. Il en déduit que dès la conception, le fœtus mâle et le fœtus femelle sont marqués par cette différence: "L'embryon femelle se solidifie et s'articule plus tard: la raison en est que la semence de la femelle est plus faible et plus humide que celle du mâle"²³².

A la suite d'Hippocrate, les médecins assimilent l'élément froid à la partie infirme et débile du corps, tandis que l'élément chaud, la partie forte, est signe de force et de constance. Galien en conclut que "la femelle est plus imparfaite que le mâle, pour une et principale raison, à savoir pour ce qu'elle est plus froide"; et il en déduit que "de même donc que de tous les animaux l'homme est le plus parfait, de même dans l'espèce humaine l'homme est plus parfait que la femme" (Galien 101).

A l'époque moderne, toute la pensée médicale, et plus largement la société dans son ensemble sont restées imprégnées par ce système de représentation. Le médecin espagnol Juan Huarte, docteur en médecine de l'université d'Alcalá de Henares, fait paraître en 1578 un ouvrage fondamental pour notre propos: *Examen de ingenios para las ciencias*, traité qui connaît un succès immédiat et est traduit en sept langues. Il paraît en 1631, en français, sous

²³² Hippocrate. *De la génération*, XVIII, 8 (Knibiehler, Yvonne et Fouquet, Catherine 20)..

le titre de *Examen des esprits propres et nés aux sciences*²³³. Dans ce traité, Huarte soutient que les femmes, à cause de l'humidité dans laquelle elles sont plongées, ne peuvent avoir autant d'esprit que les hommes, et qu'elles ne peuvent donc s'appliquer avec le même bonheur aux lettres et aux sciences. Quelques années plus tard, c'est le physicien napolitain Giambattista della Porta qui, dans *Della fisionomia dell'huomo*, publiée en 1583 et traduite en français en 1660 (*La physionomie humaine*), établit une corrélation entre la complexion, la physionomie et les mœurs des femmes. Il montre que celles-ci, parce que froides et humides, ont le visage étroit, les yeux petits, l'esprit craintif et trompeur: "Nous trouvons bien de la différence entre elle et l'homme ; considérant les parties de son corps, elle a la tête petite, la chevelure molle, le visage étroit, le front abaissé, les sourcils estendus, les yeux petits et brillants, le nez droit, ne fendant pas tant à droiture le visage, la face charnue, les lèvres déliées autour d'une bouche petite et riante, le menton rond et sans poils, le col grêle, les clavicules mal ouvertes, la poitrine étroite et foible, les hanches grasses, les genoux charnus se courbant un peu en dedans et comme tombant l'un dans l'autre, les jambes molles et inarticulées, les bras en longueur, et les coudes menus, les épaules inarticulées, faibles, le dos étroit et peu fort, le metaphrene inarticulé et débile, les lombes charnus, les fesses charnues et grasses, enfin toute la corpulence plutôt petite, délicate que forte et robuste, peu nerveuse, la chair humide, la voix grêle, coupant court en sa démarche ; pour l'esprit de la femme, il est craintif, furieux, et surtout trompeur"²³⁴.

Alors que les études anatomiques font des progrès considérables au XVI^e siècle, les avancées ne concernent guère les femmes. En effet, les médecins de la Renaissance, qui continuent à s'appuyer sur les traités des Anciens, notamment Galien, largement traduit et commenté à partir du XIV^e siècle, s'accordent à penser que l'anatomie féminine est la copie du modèle masculin. Ils sont persuadés que toutes les parties génératives qui sont en l'homme sont également présentes chez les femmes, à la différence près, comme l'écrit Ambroise Paré, que ce que l'homme a au dehors, la femme l'a au dedans, "tant par la providence de Nature que de l'imbecillité d'icelle qui n'a peu expeller et jetter dehors lesdictes parties, comme à l'homme"²³⁵.

Bien que la pratique de la dissection suscite au XVI^e siècle un vif intérêt et que les descriptions anatomiques gagnent en précision, tous les grands anatomistes, que ce soit Vésale, Ambroise Paré, Pierre Franco ou Charles Etienne, restent prisonniers des théories de l'Antiquité, et ils se sentent obligés de justifier l'ordre de la création et le principe qui veut que le sexe féminin soit la copie exacte du modèle masculin. La différenciation sexuelle étant pensée par l'analogie, le corps féminin apparaît donc comme incomplet, imparfait par rapport au corps masculin (Laqueur, 1990). La vision du corps féminin reste obscurcie par un discours qui superpose les faits scientifiques, les spéculations morales et les traditions immémoriales. Ce que l'on considère comme l'incomplétude de la femme fait discuter du rôle tenu par chacun des sexes dans le processus de la création. Platon, dans le *Timée*, propose une description anatomique du corps humain dans laquelle il pose comme premier principe que l'Homme a une âme rationnelle, qui loge dans la tête et qui est immortelle, puis il montre que cette âme se compose de deux parties, mortelles, l'une logée dans la poitrine et associée au courage militaire, l'autre située dans le ventre correspondant au désir, cette deuxième partie étant inférieure à la première. De cette hiérarchie dans le corps, il en introduit une seconde,

²³³ Le livre de Juan Huarte, *Examen de ingenios para las ciencias*, publié à Pampelune, 1578. Traduction française sous le titre de *Examen des esprits propres et naiz aux sciences* par G. Chappuis en 1631. Le traité de Huarte est interdit par l'Inquisition parce que donnant trop d'importance au corps dans les actes intellectuels. Huarte corrige son texte mais meurt en 1588 et ce sont ses héritiers qui en feront paraître une nouvelle version autorisée par l'Inquisition.

²³⁴ Porta, Giambattista, *La Physionomie humaine*. Traduction française par le S. Rault. Rouen, 1660 (cité par Berriot 28).

²³⁵ Paré, Ambroise, *Anatomie de tout le corps humain* (cité par Berriot 43).

entre hommes et femmes. Ces dernières sont présentées comme un mâle puni, le démiurge ayant créé à l'origine un être humain unique, avant de transformer en "femelles" les individus les plus faibles: "Ceux des mâles qui étaient couards et avaient mal vécu se sont apparemment transmués en femelles, lors de cette deuxième naissance. Et c'est vers ce temps-là et pour cette raison que les dieux ont formé l'amour de la conjonction charnelle. Ils en ont fait un être vivant, pourvu d'une âme, ils en ont mis une espèce en nous, l'autre dans les femelles" (Knibiehler Yvonne et Fouquet 29).

Les femmes sont donc définies comme des créatures inférieures, une infériorité en quelque sorte imposée par la divinité, et destinées à la propagation de l'espèce. En dessous d'elles se trouvent les animaux, dans lesquels l'homme peut aussi se réincarner à l'occasion de cette deuxième naissance, s'il a encore plus mal agi. De cette vision du corps il déduit les femmes, qui représentent l'élément corporel par rapport aux hommes qui tiennent de l'esprit, se trouvent par là-même inférieures, et que l'organe qui les définit par excellence, l'utérus, est situé bien loin du siège des pensées nobles. Sans cesse cité par Aristote, évoqué par Galien, le traité de Platon exerce sur les penseurs de l'Antiquité, puis tout au long du Moyen Age et jusqu'au XVII^e siècle, une véritable fascination.

A la suite de Platon, Aristote se penche à son tour sur la question des origines de la vie. Partisans dans ses premiers travaux d'une collaboration à parts égales entre hommes et femmes dans la reproduction, il s'éloigne de cette première conviction pour penser qu'ils fournissent à l'œuvre de vie des prestations totalement différentes, le mâle étant le principe moteur et générateur, tandis que la femelle n'est que le principe matériel. Il la décrit comme un vase, un réceptacle dans lequel l'homme dépose le principe actif. Les affirmations de Platon et d'Aristote ne s'appuient pas sur des progrès de l'anatomie; il s'agit de discours avant tout idéologiques qui visent à conforter l'idée de l'infériorité de la position féminine et de sa nécessaire subordination au sexe masculin: les femmes doivent être inférieures aux hommes dans la société, parce qu'elles le sont par nature.

Quatre siècles plus tard, Galien, suivant les leçons de Platon, sépare l'âme rationnelle de l'âme concupiscente et la croit modifiée par le sec ou l'humide, l'humide entraînant la déraison, et le sec l'intelligence: "Les meilleurs sont ceux qui ont le sang chaud, ténu et pur ; car ces conditions sont excellentes pour produire à la fois le courage et l'intelligence" (Galien 99). Il en conclut que le tempérament humide des femmes en fait des êtres de déraison.

Ces écrits, qui circulent dans toute l'Europe et auront une influence jusqu'au XIX^e siècle, traduisent parfaitement l'idée d'incomplétude congénitale de la femme et la vision de femmes instables et potentiellement dangereuses du fait de leur tempérament.

- ***Des femmes définies par leur matrice***

Les médecins de la Renaissance définissent le sexe féminin par l'utérus, appelé aussi matrice, auquel ils attribuent une vie interne et des sentiments propres, et qu'ils décrivent soit comme une terre, soit comme une bête, comme le fait dire Rabelais, qui a été médecin, à Rondibilis dans le *Tiers Livre* : "Nature leur a dedans le corps posé en lieu secret et intestin un animal" (Rabelais 445). Ambroise Paré, dans son traité *De la génération*, décrit également l'utérus en ces termes : "Or, pour le dire en un mot, la matrice a ses sentiments propres, étant hors la volonté de la femme ; de manière qu'on la dit être un animal, à cause qu'elle se dilate et accourcit plus ou moins, selon la diversité des causes. Et quand elle désire, elle frétille et se meut, faisant perdre patience et toute raison à la pauvre femmelette, lui causant un grand tintamarre" (Paré 753). Il explique aussi qu'en raison d'une abondance de sang propre à l'organisme féminin, l'instinct sexuel est plus développé chez les femmes, ce qui stimule la "vertu imaginative" de leur cerveau et celle "concupiscible ou désireuse" de leur foie.

Organe incontrôlable par excellence, la matrice ne peut qu'engendrer le désordre. Toute la pathologie féminine lui est par conséquent associée, ce que Paracelse traduit

parfaitement en écrivant que toutes les maladies des femmes proviennent de la matrice. Cet utéro-centrisme conduit à faire de l'hystérie la manifestation la plus extrême du dérèglement de la matrice. En 1864, à l'article "matrice" du *Dictionnaire des sciences médicales*, on peut lire: "Ce viscère agit sur tout le système féminin d'une manière bien évidente, il semble soumettre à son empire la somme presque entière des actions et des affections de la femme" (Dechambre 45).

De la différence de nature, les médecins déduisent une autre particularité de la physiologie féminine qui est aussi considérée comme un dysfonctionnement: le flux menstruel. Toujours en relation avec la nature, les menstruations sont vues comme un effet pernicieux de la froideur et de l'humidité et de plus comme un facteur d'exacerbation sexuelle qui inquiète. Dans le cas particulier des femmes, tout écoulement apparaît comme un dérèglement, et par là-même une maladie, sauf pendant la grossesse où le sang est utile, servant à la nutrition du fœtus puis à l'élaboration du lait. Si le flux menstruel est d'un côté décrit comme une "superfluité", un effet pernicieux de la froideur et de l'humidité du tempérament féminin, et un phénomène inquiétant, de l'autre, quand il est associé à la maternité, à la matrice féconde, il perd tout caractère dangereux ou malsain (Mc Clive, 2011).

L'opinion populaire reprend en les vulgarisant les idées savantes. Ne dit-on pas que le seul regard d'une femme qui a ses règles peut faire ternir un miroir, aigrir le vin nouveau, ou mourir une plante? N'est-ce pas parce que les femmes sont froides et humides qu'elles sont promptes à se courroucer et à se mettre en colère? De même, il est courant de penser que, déficientes dans leurs forces d'âme et de corps, les femmes sont dominées par leur sensualité et peuvent devenir la proie du démon. Rabelais fait dire à Rondibilis dans le *Tiers Livre* (1546) que "le corps hystérique" des femmes ne peut que les conduire au désordre moral, et il les définit ainsi: "Quand je dis femme, je dis un sexe tant fragile, tant variable, tant muable, tant inconstant et imparfait, que Nature me semble (parlant en tout honneur et révérence) s'être égarée de ce bon sens par lequel elle avait créé et formé toutes choses, quand elle a bâti la femme" (Joukovsky 38). Du mythe de la faiblesse découle celui de la violence, réaction de compensation inéluctable, qui explique les réactions souvent incontrôlées que l'on attribue au caractère féminin.

Dans ce concert quasi unanime, seule la voix de Corneille Agrippa de Nettesheim apparaît isolée. Il est l'un des premiers à poser le problème sous un jour différent et à vouloir, de manière rationnelle et, en faisant appel "à la raison, à l'autorité des textes, aux faits d'expérience, au témoignage de l'Écriture et aux principes du droit canonique" (Nettesheim 147-148)

à vouloir démontrer l'excellence et la suprématie du sexe féminin. A l'encontre de tous, il montre que c'est non pas la nature mais l'éducation qui explique l'état "d'imbécillité et de sujétion" dans lequel les lois maintiennent les femmes: "Ce qui se fait, non sans doute par l'ordre de Dieu ou de la nature, non par nécessité ni par raison, mais par la force de l'usage, par l'éducation, par le hasard, et principalement par la violence et par l'oppression" (Nettesheim 147-148).

Enfin, il est le seul à trouver dans la physiologie féminine des arguments propres à prouver la supériorité de leur sexe, voyant même dans le flux menstruel un remède souverain contre les fièvres et les maladies. Il faudra attendre plus de deux siècles pour que ses propos trouvent un écho.

Si les médecins voient les femmes comme des êtres débiles et inachevés, ils les vénèrent aussi parce qu'elles sont à la source de la vie. Au début de l'époque moderne, un débat s'engage sur les rôles respectifs des hommes et des femmes dans la conception. La plupart des traités qui s'intéressent au problème de la génération valorisent le rôle féminin, si bien que la théorie d'Aristote recule lentement. De nombreux médecins de la Renaissance estiment que les femmes participent effectivement à la génération mais de manière moins

parfaite que les hommes. Aucun ne remet en cause, bien au contraire, les principes de soumission morale et l'infériorité sociale des femmes. Pour le médecin, comme pour ses contemporains, la faiblesse du corps féminin sert à renforcer la vision de femmes inférieures, naturellement destinées à être les épouses d'hommes leur donnant une complétude physique et morale. Comme l'écrit Jean Liébault en 1592, "aussi certainement la femme estant créée de Dieu pour servir et complaire à l'homme, et née au repos et à l'ombre au couvert de sa maison, qu'elle doit porter comme fait le limasson ou la tortuë sa coquille" (Liébault 37).

Les penseurs cherchent alors à expliquer les différences physiologiques de la femme et ils en concluent que Dieu et la Nature ne font rien en vain; si la femme a une organisation différente, c'est qu'elle a une fonction différente de l'homme. Il s'agit dès lors de montrer que, dans l'ordre de la création, le corps féminin trouve parfaitement sa fonction dans le fait d'engendrer, représentation qui est promise à un long avenir.

2. L'intégration du discours sur la nature par les clercs : les femmes, des êtres dangereux à canaliser

- ***Les femmes responsables du péché original***

Les clercs ont conforté les représentations des Anciens sur la nature féminine en y ajoutant des arguments religieux. C'est la question même de l'origine des femmes qui a fait naître la controverse. En effet, il est écrit dans la *Genèse* que Dieu commença par créer l'homme et qu'il le fit à son image: "Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance... Dieu créa l'homme à son image" (*Genèse*. I: 26-27). Puis, trouvant qu'il n'était pas bon que l'homme soit seul, il lui créa une aide en l'extirpant de sa côte: "Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Il faut que je lui fasse une aide qui lui soit assortie... Alors Dieu fit tomber une torpeur sur l'homme, qui s'endormit. Il prit une de ses côtes et referma la chair à sa place... Puis, de la côte qu'il avait tirée de l'homme, Dieu façonna une femme et l'amena à l'homme" (*Genèse*. II:18, 22-23). Presque tous les auteurs font mention de cette origine, et ils en tirent d'éloquents conclusions sur la supériorité masculine.

Le rôle de la première femme dans le péché originel -Ève a cédé à la tentation du serpent- renforce l'idée que le sexe féminin est faible, dangereux et doit être soumis à l'homme. Les Pères de l'Église ne manquent pas de reprendre ce discours et ils en accentuent lourdement les traits antiféministes. Tertullien écrit que la femme est "la porte du diable", et c'est sur elle qu'il fait reposer la faute d'avoir perdu le genre humain. Il la condamne à toujours porter le deuil, à être couverte de haillons et à s'abîmer dans la pénitence. Saint Augustin, par une étonnante distinction entre le corps et l'âme, fonde la suprématie de l'homme sur la femme. Après avoir rappelé que tout être humain possédait une âme spirituelle asexuée et un corps sexué, il montre que chez l'homme le corps reflète l'âme, ce qui n'est pas le cas pour l'autre sexe. Selon lui, alors que l'homme est pleinement image de Dieu, le corps féminin constitue un obstacle permanent à l'exercice de la raison, ce qui justifie sa soumission à l'homme.

"Vir est pro animo, mulier pro corpore": c'est ainsi que Juan Luis Vives décrit la relation hiérarchique qui doit s'établir entre le mari et l'épouse dans le mariage (Vivés). Cette doctrine, passée dans le droit de l'Église, y est restée jusqu'au début du XXe siècle.

Tout au long de l'époque moderne, les clercs reprennent ce discours, mais ils le modulent pour proposer un portrait ambivalent du sexe féminin partagé entre Eve, la tentatrice et la pécheresse et Marie, le modèle de toutes les femmes. Les prédicateurs véhiculent tantôt une réelle misogynie, décrivant les femmes comme des diables domestiques aux défauts marqués, s'en prenant aux cheveux frisés, aux bras et aux épaules dénudés et allant, comme saint Louis-Marie Grignon de Montfort, jusqu'à leur déclarer la guerre:

Tant que je serai sur terre,
Idôles de vanité,
Je vous déclare la guerre,
Armé de la vérité. (Grignon de Montfort 1162)

Tantôt, à l'image de Marie, ils valorisent la bonne épouse et la bonne mère.

- ***La parfaite épouse***

La peur des femmes a conduit les clercs à leur assigner des devoirs. Beaucoup d'écrivains ont donc une vocation moralisatrice, visant à établir des normes de conduite et à les cantonner dans un statut particulier. Elles deviennent alors de parfaites épouses et mères, des modèles de vertu. Pour les clercs, c'est justement par et dans le mariage que les femmes peuvent perdre leur caractère inquiétant et dangereux.

Les clercs font du couple Christ-Eglise le modèle que tout couple humain doit suivre et ils calquent les relations entre époux sur le modèle des relations entre le Christ et son Eglise, l'épouse soumise à son époux figurant l'Eglise soumise au Christ²³⁶. Les relations au sein du couple sont réglées par cette symbolique: à la femme le devoir d'obéissance, au mari le devoir d'amour et de protection. Ils insistent beaucoup sur le rôle des femmes au foyer. Toute une littérature conçue sous la forme de guides ou de manuels de vie à l'intention des gens mariés connaît un grand succès à partir de la fin du XVI^e siècle. Si l'Europe entière connaît cette floraison, c'est surtout en France, en Espagne et au Portugal que le phénomène est le plus marqué (Barbaza, 1988). Dans ces écrits, les auteurs insistent tout particulièrement sur le rôle des femmes dans le cadre de la maison, la nécessité de l'obéissance féminine, et ils attachent une grande importance à l'éducation des enfants et à la fidélité conjugale.

La vie conjugale est valorisée, les époux ayant le devoir de faire ensemble leur salut et de servir Dieu. En 1518, dans son *Encomium matrimonii*, Erasme prononce un véritable éloge de la vie conjugale. Il développe l'idée selon laquelle le mariage correspond aux lois de Dieu et de la nature, les deux époux devant y vivre en parfaite amitié grâce à la charité, et progresser ainsi vers Dieu. Jean Louis Vivès écrit dans son *Institution de la femme chrétienne* (1523) que la bonne épouse est celle qui reste chez elle et qui est soumise à son mari: "En union de mariage, l'homme est l'âme, et la femme le corps ; l'un commande et l'autre sert"²³⁷ (Joukovsky 95-96). Son ouvrage connaît une réelle audience, puisqu'il sera pas moins de sept fois réédité entre 1528 et 1555. Ces œuvres, largement diffusées, suscitent une abondante production religieuse et morale visant à amener les époux à se perfectionner dans l'état de mariage. En Espagne, les écrits se multiplient à l'image de ceux de Pedro de Luxán, Francisco de Osuna et surtout Fray Luis de León avec sa *Parfaite épouse* en 1583. L'*Institution de la femme chrétienne* a largement influencé la *Perfecta casada* de Fray Luis de León. La partition devenue traditionnelle entre femme intérieure/homme extérieur y est développée, de même que les rôles de chacun des époux: "Comme les hommes sont faits pour la vie publique, ainsi les femmes sont destinées à la vie intérieure ; et comme le rôle des hommes est de parler et de briller, celui des femmes est de rester enfermées et cachées... Elles n'ont rien à faire hors de chez elles, celles qui n'ont aucune des qualités nécessaires pour s'occuper des affaires qui s'y traitent. Forcément, et l'expérience nous l'enseigne, comme la science des affaires importantes leur manque, elles s'occuperont au dehors de futilités et de minuties ; et, comme elles sont dépourvues de jugement et de raison, forcément elles s'attacheront à ce qui est léger

²³⁶ En 1880, l'encyclique *Arcanum* proclame encore que "l'homme est la tête de la femme, comme le Christ est la tête de l'Eglise".

²³⁷ Vivès, Jean-Louis. *Institution de la femme chrétienne*. Version française de Pierre de Changy (cité par Joukovsky 95-96).

et vain ; et, comme il est contraire à leurs aptitudes et à leur condition d'accomplir de grandes œuvres, forcément elles s'adonneront aux plus mesquines. Aussi bien les femmes enfermées et occupées dans leurs maisons les font-elles prospérer... Et que les femmes ne croient pas que, vivant retirées dans leur maison, elles ne seront ni connues, ni estimées ; rien au contraire ne les fait mieux apprécier que remplir leurs devoirs domestiques" (Fray Luis de León 84).

Toute cette littérature, qui rompt avec la tradition d'antiféminisme, contribue à réhabiliter l'image des femmes, en tout cas à valoriser un certain rôle (Imparato-Prieur, 1995)²³⁸. Bien sûr, il s'agit d'une littérature avant tout sociale et éducative, dans laquelle les auteurs insistent tout particulièrement sur le rôle de la femme au foyer et sur la vocation maternelle. Dans le souci d'assurer la bonne marche du foyer, les auteurs insistent donc sur l'obéissance féminine, l'éducation des enfants et la fidélité conjugale (Varela, 1983; Morant, 2002). La douceur, la compassion, l'amour maternel sont présentés comme des vertus naturelles du sexe féminin.

Ce discours trouve une traduction dans la peinture où sont exaltées une "Nouvelle Eve" et les figures de Joseph de Marie. On voit en effet se diffuser, d'abord dans la peinture Italienne du XVIe siècle, un nouveau type de représentation, celui de la Vierge Immaculée Nouvelle Eve (Lora, 2010). Les peintres montrent, dans ce genre d'images, que Marie Immaculée doit être considérée comme la Nouvelle-Eve, et en cela qu'elle s'oppose à la première femme. Elle est, en effet, d'une part sans péché et ce dès l'origine, et d'autre part elle opère contre le péché. Dès les années 1510, des peintres originaires d'Arezzo représentent ce privilège immaculiste de la Vierge, mais c'est surtout Vasari qui, en 1541, reprend ce sujet et lui donne une nouvelle fortune.

²³⁸ Il est certain que le discours de ces auteurs est très négatif quand les femmes sortent du rôle qui leur est imparti.



Giorgio Vasari, *Immaculée Conception*, 1541. Florence, Galerie des Offices

C'est la Vierge et non le Christ qui apparaît dans le Limbe des Pères, et Vasari lui applique l'action de dénouer les liens (*vincula solvere*) que l'Évangile de Nicodème donne au Seigneur, une manière de souligner le rôle d'une Vierge active dans la réalisation du salut. Il s'agit d'une représentation très audacieuse, puisque Vasari montre la Vierge Immaculée sauvant seule l'humanité déchu. Le retable de Vasari connaît un succès extraordinaire et devient le modèle incontournable de la représentation de l'Immaculée Conception non seulement en Italie, mais en Europe. En Espagne, Luis de Varga, de retour à Séville après neuf ans passés en Italie, peint une Immaculée Conception très proche dans sa composition de celle de Vasari. Il reprend l'idée du Limbe, mais la Vierge est accompagnée par son fils. Cette union de la mère et du fils est consacrée par une bulle du pape Pie V, en 1572, bulle qui

stipule que la Vierge ne peut plus être représentée seule en train d'écraser le serpent, mais qu'elle doit être accompagnée par Jésus.



Luis de Vargas, *Allegoría de la Inmaculada Concepción*, 1561, Séville, Cathédrale Notre-Dame



Juan de Roelas, *Alegoría de la Virgen Inmaculada*, 1616, Valladolid, Museo Nacional de Escultura

Le couple formé par Joseph et Marie connaît une faveur grandissante autour de la Réforme catholique, jusqu'à devenir l'image de la Trinité terrestre, Joseph, Marie, Jésus étant eux-mêmes le reflet de la Trinité céleste. La figure de Joseph connaît dans la peinture et la sculpture religieuses une faveur grandissante, et il devient l'incarnation du bon père de famille.



Domingo de Carrión, Sagrada Familia, vers 1635, Madrid,
San Jerónimo el Real



Bartolomé Esteban Murillo, *Sagrada familia del pajarito*, vers 1650,
Musée du Prado, Madrid

De même, dans la *Josephine*, ouvrage qui connut pas moins de seize éditions au XVII^e siècle, le carme Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, confesseur et conseiller de Thérèse d'Avila, rend gloire à la figure de Joseph et présente son mariage avec Marie de manière sublimée, faisant de l'amour qui rapproche les époux une sorte d'amour sacré au quotidien (de la Madre de Dios)²³⁹.

3. Les femmes : des mineures au regard du droit

- ***Le statut des femmes : reflet des discours médical et religieux***

Les juristes français se fondent largement sur le discours médical pour justifier la supériorité du sexe masculin sur le sexe féminin et leurs activités respectives. Convaincus que la froideur et l'humidité nuisent au corps mais aussi à l'esprit, ils estiment que le rôle des femmes doit être strictement limité. Cardin le Bret, avocat général au Parlement de Paris et conseiller d'Etat, écrit au XVII^e siècle que la nature a créé la femme imparfaite, faible et débile de corps comme d'esprit; Gillet, dans son *Traité sur les tutelles et les curatelles*, publié en 1656, fait directement référence à Galien quand il explique qu'il est normal que l'homme gouverne et que la femme obéisse, parce que c'est conforme à la nature, "la femme étant plus imparfaite que le mâle car plus froide" (Gilles 311). Domat affirme, dans les *Lois civiles dans leur ordre naturel*, que les femmes sont incapables par la "seule raison de leur sexe" (Domat 96), et l'éminent Robert-Joseph Pothier continue à justifier, en 1771, la supériorité masculine par la faiblesse et la pudeur du sexe féminin (Pothier 1771). Tous les traités de droit, à

²³⁹ La première traduction française est de 1619.

quelque époque que l'on se place, aboutissent à la conclusion que le rôle des femmes doit être limité.

Cantonnées dans la sphère domestique, les femmes sont donc tenues à l'écart des fonctions de commandement et d'administration, le gouvernement étant pour tous considéré comme une affaire d'hommes. Que des femmes soient revêtues de la force et du commandement, attributs par essence masculins, est totalement impensable, voire scandaleux. Leur nature les exclut de l'armée -les seules femmes acceptées pour accompagner les troupes sont les cuisinières, les servantes, les pourvoyeuses et les prostituées- de la justice et de la plupart des organes de représentation. Jean Bodin, dans les *Six Livres de la République*, publié en 1576, les souhaite à l'écart des affaires: "Quant à l'ordre et à la condition des femmes, je ne veux pas m'en mêler. Je pense simplement qu'elles doivent être tenues à l'écart de toute magistrature, poste de commandement, tribunal, assemblées politiques et conseils, de sorte qu'elles puissent accorder toute leur attention à leurs tâches féminines et domestiques ... les actions viriles sont contraires au sexe et à la pudeur et pudicité féminines" (Bodin I: 54, VI: 5).

A quelques rares exceptions près, les abbesses et les héritières de fiefs qui peuvent assister aux assemblées provinciales et élire des députés aux Etats généraux, il n'y a pas de participation directe des femmes aux assemblées et aux institutions représentatives. Au contraire, les hommes sont destinés à commander, juger, administrer.

Les juristes espagnols se réfèrent constamment au contrat d'achat et de vente de l'empire romain pour définir les relations entre époux: tout est affaire de droits et de devoirs que l'on doit payer ponctuellement avec sa propre personne (Ruiz-Galvez Priego, 1990). Le contrat de mariage est bâti sur le modèle du contrat d'achat et de vente du droit romain, les époux étant acheteur et vendeur de l'autre. Tout commence avec les *esponsales*, première phase des tractations qui doivent amener le mariage, et au cours desquelles les familles se mettent d'accord sur les biens et les sommes qu'elles comptent donner aux futurs époux. Le père de la jeune fille verse des arrhes qui sont la compensation monétaire de la perte d'intégrité physique et morale que suppose l'acceptation du mari²⁴⁰. Les arrhes représentent le prix de la personne physique de la future, une sorte de compensation pécuniaire du droit de l'époux sur le corps de son épouse. Elles permettront, le mariage consommé, d'exiger la fidélité et la chasteté de la part de cette épouse qu'il s'est réservée. Les *desposorios* sont ensuite prononcées: il s'agit d'une promesse de mariage en vertu de laquelle les intéressés donnent publiquement leur consentement à l'accord pris par leurs familles lors des tractations en vue du mariage. La cérémonie des *desposorios* comporte une série de gestes et d'actes lourds de sens: le consentement est prononcé conjointement et réciproquement par les futurs, les mains enlacées par l'entremise du père et la future seule reçoit un anneau et un baiser. Ces deux gestes représentent la prise de possession du mari et le passage de la puissance paternelle à la puissance maritale pour la femme. L'anneau est symbole d'alliance et de fidélité, mais aussi de sujétion et de dépendance; quant au baiser, il matérialise le droit du futur mari sur le corps de sa future femme.

L'égalité entre époux est théorique et dans la pratique, la société conjugale se règle selon le contrat de vassalité féodale, autrement dit l'épouse est vassale de l'homme. Elle a l'obligation d'habiter chez son mari, doit le suivre, lui obéir et se soumettre en tout à sa volonté. Les juristes, pour prouver la condition de vassale de l'épouse, se fondent sur l'hypothèse d'un mari acheteur qui se fait amener chez lui son achat. Pour ne pas choquer les canonistes, les juristes, aussi bien Francisco de Eximenis que Diego de Covarrubias y Leyva parlent de vassalité et non de propriété et le titre de seigneur remplace celui de propriétaire.

²⁴⁰ Voir Las *Leyes de Toro* n° 51, spécialement citées dans *Los Codigos espanoles Concordatos y anotados*" 564.
No en biblio

L'incapacité de contracter met l'épouse entre les mains de son mari. Lui seul peut lever cette incapacité.

L'adultère est considéré comme une véritable fraude, car il prive l'acheteur de son bien. Les deux époux peuvent déposer une plainte devant les juges civils afin d'obtenir une séparation de corps, mais seul le mari peut se pourvoir devant le juge criminel. Toutefois, le mari n'étant pas objet de propriété ou de possession, sa punition ne consiste que dans la privation de ses droits de possesseur vis-à-vis de son épouse. Au contraire, en vertu de la loi *del Fuero*, il a droit de vie et de mort sur l'épouse et son amant pris en flagrant délit d'adultère. De même, l'épouse ne peut se plaindre en raison d'injures et de mauvais traitements parce qu'on estime qu'elle n'a aucune raison de se dire injuriée ou maltraitée, sa condition de vassale de son mari donnant à ce dernier un droit de correction. On peut tout au plus le blâmer lorsqu'il dépasse la mesure. Aucun juriste ne remet en cause la partialité de ces lois. Quant à la femme maltraitée, elle est invitée à se taire ou à le dire soit à son confesseur, soit à sa belle-famille mais jamais à la sienne.

Dans la grande majorité des régions, les systèmes juridiques se caractérisent par l'affirmation de l'autorité du *pater familias*, de la capacité légale du mari sur le patrimoine de son épouse et par la perte de capacité civile et d'action des femmes.

- **“La femme en puissance de mari”**

Cette formule, utilisée par les juristes pour définir la situation juridique des épouses par rapport à leurs maris, est particulièrement évocatrice. Comme l'ensemble des contemporains, les juristes sont convaincus que les rapports de subordination qu'ils établissent entre les époux résultent des différences liées à la nature des sexes.

La subordination du sexe féminin au sexe masculin n'est pas une innovation de l'époque moderne. Elle était déjà forte au Moyen Age, la puissance maritale s'exerçant notamment par le droit de correction, mais elle s'accroît à l'époque moderne, le XVI^e siècle marquant à cet égard un tournant capital pour la situation des épouses. Les juristes se mettent en effet à rechercher dans les textes anciens, notamment dans la *Genèse*, les écrits de saint Paul et des Pères de l'Eglise, des justifications de l'obéissance des femmes à leurs maris, afin d'en tirer leur corollaire juridique: l'incapacité des femmes mariées.

L'incapacité juridique des femmes n'existe pas dans le droit médiéval, et la puissance paternelle appartient, en commun, au père et à la mère, le père jouissant toutefois à cet égard d'une supériorité sur son épouse, de même d'ailleurs que dans la direction du ménage. A partir du XVI^e siècle, la condition féminine se détériore dans ce dernier domaine, avec le refus d'accorder à l'épouse le droit de se substituer à son mari pour conduire la maison. Le jurisconsulte André Tiraqueau, s'inspirant de l'ouvrage d'un gentilhomme italien, publie, en 1513, son *De legibus connubialibus* dans lequel il expose, à propos d'un article de la coutume de Poitou, les droits et les devoirs des femmes mariées. Dans cette œuvre, qui connaît un succès considérable, avec pas moins de seize rééditions en un siècle, toute la théorie de l'autorité maritale, et par conséquent de la subordination féminine, est inscrite.

Pour bâtir sa théorie, Tiraqueau s'appuie sur le *Digeste*, recueil des discours des jurisconsultes établi sous le règne de l'empereur Justinien au VI^e siècle après Jésus-Christ, et en particulier sur un *senatus-consulte* d'Ulpien, intitulé *Ad Senatus Consultum Velleianum*, dans lequel l'interdiction faite aux femmes d'intercéder pour autrui est justifiée par la faiblesse de leur sexe, autrement dit l'*imbecillitas sexus*. Tiraqueau en déduit, qu'étant par nature faibles et désarmées, on doit considérer les femmes comme des mineures, et donc les assister et les protéger dans toute leur activité juridique. Ces idées sont adoptées sans réserve, et petit à petit, les femmes mariées deviennent des incapables, et tous les actes qu'elles passent en dehors de l'autorisation de leur mari ou du juge sont frappés de nullité.

Les femmes, parce que relevant de la puissance maritale, deviennent des personnes subordonnées, devant respect et obéissance à leur époux. Ces principes, adoptés par l'ensemble du droit écrit et du droit coutumier, restent en vigueur jusqu'à la fin du XVIII^e siècle: "Le mariage en formant une société entre le mari et la femme, dont le mari est le chef, donne au mari, en la qualité qu'il a de chef de cette société, un droit de puissance sur la personne de la femme, qui s'étend aussi sur ses biens. La puissance du mari sur la personne de sa femme consiste, par le droit naturel, dans le droit qu'a le mari d'exiger d'elle tous les devoirs de soumission qui sont dus à un supérieur... La nécessité de l'autorisation du mari n'est donc fondée que sur la puissance que le mari a sur la personne de sa femme, qui ne permet à sa femme de rien faire que dépendamment de lui" (Poithier 1861).

La littérature corrobore ce discours. Dans *L'Ecole des maris* (1661) de Molière, Sganarelle exprime un mépris et une méfiance viscérale à l'égard des femmes, et il ne voit le salut masculin que dans la soumission féminine ; Arnolphe, dans *L'Ecole des femmes* (1662) rappelle vertement à la jeune Agnès sa position, lui signifiant que le sexe féminin n'est là "que pour la dépendance", et que c'est du côté masculin que se trouve "la toute-puissance". Un siècle plus tard, les conceptions sont toujours les mêmes: Diderot décrit toujours les femmes comme des êtres de passion et d'instinct. Rousseau n'hésite pas à écrire qu'elles demeurent dans l'enfance, qu'elles ne peuvent avoir d'activité conceptuelle, et il leur accorde en conséquence un rôle et des fonctions proprement féminins, d'épouse et de mère: "Jusqu'à l'âge nubile, les enfants des deux sexes n'ont rien d'apparent qui les distingue ; même visage, même figure, même teint, même voix, tout est égal : les filles sont des enfants, les garçons sont des enfants ; le même nom suffit à des êtres si semblables. Les mâles en qui l'on empêche le développement ultérieur du sexe gardent cette conformité toute leur vie ; ils sont toujours de grands enfants, et les femmes, ne perdant point cette conformité, semblent, à bien des égards, ne jamais être autre chose" (Rousseau 224).

Outre la "puissance" dont il jouit sur son épouse, le mari jouit également de droits sur la personne même de cette dernière, et notamment du droit de correction (Flandrin, 1984). Juristes, théologiens, moralistes sont unanimes à affirmer que ce droit est non seulement légitime, mais qu'il fait aussi partie des devoirs du mari. Jean-Louis Vivès, dans *l'Institution de la femme chrétienne*, va même jusqu'à écrire que la supériorité physique du mari, censé maîtriser sa femme, est un élément indispensable de la relation conjugale.

Le droit de correction fait partie intégrante de l'ordre du mariage. Toutefois, bien que considéré par les contemporains comme parfaitement légitime, il fait l'objet d'un débat dès le XVI^e siècle, et on lui assigne des limites. En fait, ce n'est pas tant le droit du mari de battre sa femme qui est remis en cause, que la violence qui l'accompagne. Ainsi, à l'occasion d'un procès entre Hector l'Aîné, avocat au bailliage de Chartres, et sa femme, Marie Moyse, cette dernière, alors qu'une séparation de corps et de biens avait déjà été prononcée, poursuit son époux devant le Parlement de Paris pour blessures graves. Son avocat, tout en condamnant fermement les actes de violence, concède néanmoins à la partie adverse: "Il est vray qu'il la peut chastier, mais modérément et comme père, et avec grand sujet, car comme on dit communément, à battre faut l'amour"²⁴¹. La mort de l'épouse, suite à des violences excessives, n'est plus tolérée, et les accusés encourrent la peine de mort. De même, les séparations de corps sont plus facilement accordées par les tribunaux aux femmes victimes de violences, quand ces dernières mettent leur vie en danger.

La violence féminine est beaucoup plus difficile à cerner. De nombreuses sources indiquent qu'elle est courante, les femmes ayant elles aussi un droit de correction sur leurs domestiques et leurs enfants. Toutefois, à partir de la deuxième moitié du XVI^e siècle, les comportements violents sont de moins en moins acceptés, et toujours perçus comme une

²⁴¹ *Œuvres de Me Julien Peleus, avocat en Parlement*. Paris, 1638 (cité par Nolde 316).

menace pour l'ordre conjugal. Associés à une tentative de prendre le dessus dans le couple, de nombreux auteurs mettent en garde contre la nature irascible et impulsive des femmes capables de tous les excès, et répriment sévèrement toute manifestation d'insoumission.

Le droit du mari sur la personne de sa femme s'exprime également dans un autre domaine, celui de l'adultère (Walch, 2009). Si le droit qu'avait le mari de tuer sa femme surprise en flagrant délit d'adultère disparaît à partir du XVI^e siècle (Ourliac, 1967), la situation des époux reste bien différente en la matière. Ainsi, l'adultère du mari ne l'expose à aucune peine, au contraire de celui de son épouse. Fournel, dans son *Traité de l'adultère* (1718), voit dans ce dernier une atteinte faite au mari, en quelque sorte propriétaire de sa femme: "Posséder une femme par mariage, c'est occuper son cœur, être l'objet de ses attentions, de ses craintes, de ses alarmes ; c'est diriger ses idées, gouverner son esprit, maîtriser ses volontés. Voilà la véritable jouissance d'un mari et c'est précisément celle que l'adultère lui enlève" (Fournel 326-327). De plus, intéressés au premier chef à une éventuelle grossesse qui pourrait jeter le doute sur la paternité de l'enfant et avoir des conséquences très lourdes en matière de succession, les juristes ne peuvent porter le même regard l'adultère masculin ou féminin, ce dernier ne pouvant qu'être synonyme de désordre social. C'est pourquoi la répression en est sévère, décidée en justice, à l'occasion d'une procédure criminelle dont seul le mari peut intenter l'action (Ferrière).

Les juges considérant l'adultère comme une injure privée et non un crime public, c'est à l'homme qu'il revient de produire des preuves et de trouver des témoins. L'épouse convaincue d'adultère et son complice peuvent être condamnés à des peines lourdes. Celle-ci subit la peine de "l'authentique", selon les modalités en vigueur du Code Justinien, c'est-à-dire le fouet et la réclusion. Elle est condamnée à la perte de sa dot et de ses conventions matrimoniales, et à être enfermée dans un couvent pendant une période de deux ans, le mari assumant les frais financiers de cet enfermement. Elle est toutefois autorisée, pendant sa réclusion, à garder ses habits séculiers. A l'issue de cette période de deux ans, le mari peut décider ou non d'une réconciliation. Comme l'écrit Fournel, "sa femme est son bien... En priver le mari qui la réclame, ce serait faire participer l'innocent à la peine du coupable" (Fournel 328). Dans le cas où le mari maintient sa décision, la réclusion devient définitive. De même, si la mort du mari intervient pendant le délai de deux ans où il aurait pu reprendre son épouse, et sans qu'il ait fait aucun geste en ce sens, la peine devient définitive. Il faut toutefois noter que la jurisprudence adoucit un peu cette rigueur en acceptant que la femme veuve recouvre sa liberté, et elle l'autorise notamment à se remarier.

Quant au complice de l'épouse, il est passible soit d'une amende pécuniaire, soit du bannissement, ou bien encore il peut être condamné à faire amende honorable en place publique, en chemise, la corde au cou, tenant entre ses mains une torche allumée et déclarant à haute voix qu'il a commis ce délit et qu'il s'en repend.

Les épouses trompées n'ont, quant à elles, pas la possibilité de poursuivre leurs maris: "La femme ne peut intenter dans aucun cas l'action d'adultère contre son mari, quand bien même il auroit chez lui une concubine... les Loix civiles en laissent la vengeance à Dieu" (Jousse 3 : 241). Elles peuvent tout au plus obtenir une séparation de corps ou de biens, si l'adultère se double de malversations financières qui mettent en péril l'économie du foyer, ou s'il s'accompagne de mauvais traitements.

Pour les clercs, de même que pour les médecins ou les juristes, la maternité est placée depuis bien longtemps au cœur de toute la vie féminine, le mariage et la procréation faisant perdre le caractère inquiétant et dangereux propre à ce sexe. Ambroise Paré évoquait déjà au XVI^e siècle le "frisson de l'enfantement" (Gélis, Laget, Morel, 1978), mais c'est surtout au XVIII^e siècle que se développe un véritable culte de la fécondité et de l'amour maternel. A partir de 1750 en effet, l'amour maternel fait l'objet d'un discours nouveau de la part des philosophes, des médecins et des responsables politiques. Rousseau reste la référence

incontournable en la matière: selon lui, la mère a un rôle fondamental, notamment par son attention et son affection: "La première éducation est celle qui importe le plus, et cette première éducation appartient incontestablement aux femmes : si l'Auteur de la nature eût voulu qu'elle appartînt aux hommes, il leur eût donné du lait pour nourrir les enfants" (Gelis 36). Les œuvres politiques de Rousseau, notamment le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), précisent sa définition de la femme et le rôle qu'il lui assigne dans la société. Assurer le bonheur de ses enfants et de son époux, à l'exclusion de toute autre responsabilité, tel doit être le destin féminin.

Toutefois, si l'épouse idéale est celle qui reste au foyer, soumise à son époux, elle est aussi sa compagne. Tout au long de l'époque moderne, des voix féminines s'élèvent pour dénoncer l'inégalité entre les sexes et défendre le sexe féminin. En 1622, dans *Le grief des dames*, Marie de Gournay interpelle le lecteur dans un véritable réquisitoire: "Bienheureux es-tu, lecteur, si tu n'es point de ce sexe, qu'on interdit de tous les biens, l'interdisant de la liberté : oui qu'on interdit encore à peu près, de toutes les vertus... afin de lui constituer pour seule félicité, pour vertus souveraines et seules, ignorer, faire le sot et servir". Près de deux siècles plus tard, à la fin du XVIII^e siècle, Louise d'Épinay, dans ses essais de morale et ses ouvrages d'éducation, continue à refuser l'idée d'un fondement dans la nature des inégalités entre les sexes. Ces revendications, quoique constantes, reçoivent néanmoins peu d'écho.

Œuvres citées

- Barbazza, MC. “L’épouse chrétienne et les moralistes espagnols des XVI^e et XVII^e siècles”. *Mélanges de la Casa de Velasquez* 24 (1988): 99-137.
- Beauvalet, Scarlett et Berthiaud, Emmanuelle. *Le Rose et le Bleu. La fabrique du féminin et du masculin*. Paris: Belin, 2016.
- Berriot Salvadore, Evelyne. *Un corps, un destin. La femme dans la médecine de la Renaissance*. Paris: Champion, 1993.
- Bodin, Jean. *Les six livres de la République*. Paris : Chez Jacques Du Puys, 1576.
- Dechambre, Amédée. *Dictionnaire encyclopédique des Sciences médicales*. Paris : Asselin et Masson, 1864.
- Covarrubias y Leyva, Diego. *Epitome de Matrimonio*. Salamanca: Ex officina Ioannis Giuntae, 1545
- Domat, Jean. *Les Lois civiles dans leur ordre naturel*. Paris : J- B Coignard, 1689-1694.
- Épinay, Louise d’. *Mémoires et correspondance de Madame d’Épinay: précédés d’une étude sur sa vie et ses œuvres*. Paris: Éditions Eugène Didier, 1855.
- Eximenis, Francisco. *El carro de las Donas*. Valladolid, 1542.
- Ferrière, Claude de. *Dictionnaire de droit et de pratique*. Paris : Chez la Veuve Brunet, 1679.
- Flandrin Jean-Louis. *Familles. Parenté, maison, sexualité dans l’ancienne société*. Paris: Hachette, 1984.
- Fournel, Jean-François. *Traité de l’adultère*. Paris: J-F. Bastien, 1778.
- Gillet, Jean. *Nouveau traité des tutelles et curatelles avec le commentaire de l’édit des secondes nopces*. Paris: Bobin, 1656.
- Gournay, Marie de. *Le grief des dames*. Paris: Jean Libert, 1626.
- Huarte, Juan. *Examen de ingenios para las ciencias*, Pamplona, 1578 [traduction française *Examen des esprits propres et naiz aux sciences* par G. Chappuis. Paris : Fr. Juluot, 1631].
- Imparato-Prieur, Sylvie. *Education et société dans l’Espagne des Lumières: l’exemple de Madrid (1759-1808)*. Clermont-Ferrand: Université de Clermont-Ferrand, 1995.
- Galien. *Œuvres anatomiques, physiologiques et médicales*. Paris: Ch. Daremberg, 1826.
- Gélis, Jacques, Laget, Mireille, Morel, Marie-France. *Entrer dans la vie*. Paris: Gallimard-Julliard, 1978.
- Grignon de Montfort, Louis. “Femmes, je vous déclare la guerre”. *Œuvres complètes*. Paris :éd. M. Gendrot, 1966.
- Jahan, Sébastien. *Les renaissances du corps en Occident (1450-1650)*. Paris: Belin, 2004.
- Jousse, Daniel. *Traité de la justice criminelle*. Paris: Chez Debure Père, 1771.
- Joukovsky, Françoise. *Images de la femme au XVI^e siècle*. Paris: La Table Ronde, 1995.
- Knibiehler, Yvonne et Fouquet, Catherine. *La femme et les médecins*. Paris: Hachette, 1983.
- Laqueur, Thomas. *La fabrique du sexe*. Paris: Gallimard, 1990.
- Léon, Fray Luis de. Jane Dieulafoy ed. *L’Épouse parfaite*. Paris, 1945.
- Liébault, Jean. *De l’ornement et beauté des femmes*. Paris: Jean Dupuys, 1582 :7.
- Lora, Marianna. “Ut rosa spineti compensans flore rigorem. La Vierge immaculée comme Nouvelle Eve dans la peinture italienne du XVI^e siècle”. L’Atelier du Centre de Recherche Historique, 2010. Revue électronique du CRH. <https://arch.revues.org/4345>.
- Mc Clive, Cathy. *Bleeding Flowers and Waning Moons: A History of Menstruation in France c. 1495-1761*. Aldershot: Ashgate, 2011.
- Jerónimo Gracián de la Madre de Dios. *Josephina. Summario de las excelencias del Glorioso S. Ioseph, esposo de la Virgen María*. Rome, 1597.
- Morant, Isabel. *Discursos de la vida buena. Matrimonio, mujer y sexualidad en la literature*

- humanista*. Madrid: Catedra, 2002.
- Nettesheim, Corneille Agrippa de. *De Nobilitate et praecellencia foemini sexus*. Antuerpiae: Apud Michaellem Hillenium in Rapo, 1529 [Traduit par le Sieur de Gueudeville. Leiden : Haak, 1726].
- Nolde, Dorotea. “Le rôle de la violence dans les rapports conjugaux en France”. In Odile Redon, Sallmann, Line & Sylvie Steinberg dirs. *Le Désir et le Goût. Une autre histoire (XIII^e-XVIII^e siècles*. Saint-Denis: Presses Universitaires de Vincennes, 2005. 306-328.
- Ourliac, Pierre. “L'évolution de la condition de la femme en Droit français”. *Annales de la Faculté de Droit et des Sciences Economiques de Toulouse* 14. Toulouse : Université de Toulouse, 1966 .
- Paré, Ambroise. *De la génération*. In *Œuvres complètes*. Genève : éd. Joseph-François. Malgaigne, Slatkine Reprints, 1970.
- Pothier, Robert-Joseph. *Traité du contrat de mariage*. Paris : Debure père, 1771
- . *Traité de la puissance du mari sur la personne et les biens de sa femme*. *Œuvres*. Paris: Bugnet, 1861
- Rabelais, François. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1955.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Emile ou de l'éducation*. Amsterdam: Jean Néaulme, 1762 [Rééd. Garnier Flammarion, 1966].
- Ruiz-Galvez Priego, Estrella. *Statut socio-juridique de la femme en Espagne au XVI^e siècle*. Paris: Didier, 1990.
- Varela, Julia. *Modos de education en la Espana de la Contrareforma*. Madrid: Las ediciones de la Pignata, 1983.
- Vivès, Jean-Louis. *Institution de la femme chrétienne*. Anvers : Miguel Hillenio, 1524.
- Walch, Agnès. *Histoire de l'adultère : XVI^e-XIX^e siècles*. Paris: Perrin, 2009.
- .

El servicio de las parteras musulmanas en la Corte castellana bajomedieval a través de las Crónicas y otros testimonios documentales²⁴²

Diana Pelaz Flores
(Universidad de Valladolid)

“La partera es la muger que sabe una arte de ayudar las dueñas a parir porque la creatura salga, mas sin peligro” (Fray Vicente de Burgos cap. XI párrafo 27). Con estas palabras definía Bartolomé Anglicus (*ca.* 1203-1272) –de acuerdo a la traducción de su obra elaborada por fray Vicente de Burgos en 1494– la labor fundamental de las parteras medievales: ayudar a las mujeres a dar a luz a sus hijos con el mejor peligro posible. Quedaba en sus manos la responsabilidad de asegurar la perpetuación de la sociedad a través de su saber y de la práctica de su oficio. Esta situación confería a las parteras una autoridad de primer orden en una sociedad patriarcal como era la de la Edad Media, que servía para poner en contacto a las mujeres cristianas con mujeres pertenecientes a otros credos, en especial a la minoría musulmana, gracias al reconocimiento social del que gozaban por sus habilidades obstétricas.

Gracias precisamente a ese reconocimiento la proyección de las parteras musulmanas llevará a requerir sus servicios incluso por parte de las reinas castellanas de manera reiterada, lo que unido a otras noticias procedentes del ámbito urbano, refleja la visibilidad de una “minoría dentro de la minoría”. Esto es, el oficio de las parteras permite observar, al menos entreveradamente, la participación de mujeres musulmanas en el cotidiano urbano, pero también en el cortesano, cuya presencia se prolonga en el tiempo por medio de la memoria que pesa sobre los servicios prestados por estas mujeres en el seno de la comunidad cristiana en la que quedaban inscritas. Como tendremos ocasión de comprobar, la diferencia religiosa será siempre susceptible de introducir un foco de discusión en caso de conflicto entre las partes afectadas. Sin embargo, la autoridad que les era otorgada por sus conocimientos sobre el cuerpo de la mujer en materia ginecológica lograba trascender estratos sociales y generar una proximidad interconfesional que había sido propiciada igualmente por la labor de otros profesionales de la medicina a lo largo del periodo medieval.

Una relación de estrecha (des)confianza. Creencias en torno al servicio de las parteras musulmanas

Si bien el campo de la sanación está muy ligado a las mujeres en la vida cotidiana, pocas de las actividades relacionadas con el mismo les reportan una conexión tan específica e íntima como la de la partería. Sus cuidados no iban destinados únicamente al momento del parto, sino que se dilataban a lo largo del puerperio y la asistencia del neonato –hecho por el que se conoce también como *matronería*– configurando, en palabras de Montserrat Cabré, “un espacio femenino por excelencia” (Cabré i Pairet 640-641).²⁴³ Paloma Moral de Calatrava ha señalado cómo la diferente consideración del cuerpo femenino con respecto al masculino, siendo el primero de condición inferior y mayor frialdad que el segundo, motivó desde fecha temprana en el periodo medieval, que el saber médico en materia de mujeres correspondiera, igualmente, al sector femenino de la población (Moral de Calatrava 102-103). El recelo hacia las prácticas llevadas a cabo por comadres y parteras, en un ambiente específicamente

²⁴² Este trabajo se ha desarrollado en el marco del proyecto HAR 2012-32264, “El agua en el imaginario medieval”, concedido por el Ministerio de Economía y Competitividad, bajo la dirección de M^a Isabel del Val Valdivieso.

²⁴³ Recientemente se ha defendido en la Universidad de Valladolid una tesis relacionada con el oficio de las parteras que obedece a un planteamiento similar al expresado por Montserrat Cabré: Ganso Pérez, 2016.

femenino y más aún cuando se refería a cuestiones obstétricas, relacionadas con el embarazo y el parto, suscitaba la desconfianza por parte de los varones, que por su parte fueron tratando de reglar, en detrimento de las prácticas femeninas. En cierto modo, el intento de poner freno al ejercicio de la medicina islámica o judía en el solar cristiano parte de una concepción semejante, a la que se suma la diferencia religiosa y los prejuicios a ella asociados.

Desde el punto de vista legislativo son muchas y bien conocidas las disposiciones contrarias al desempeño de todo oficio relacionado con la medicina por parte de judíos y musulmanes. Durante el periodo bajomedieval se repetirán sanciones tanto de naturaleza eclesiástica –los sínodos de Valladolid (1325) y Salamanca (1335)– como jurídica –el Ordenamiento de Valladolid (1412) y la sentencia arbitral de Medina del Campo (1465)– para tratar de segregar a la población judía y musulmana y evitar su contacto con los miembros de la comunidad cristiana (Ladero Quesada 374). Concretamente, el punto 2 del Ordenamiento de Valladolid (1412) se expresaba en estos términos:

2. Otrosi, que ninguno ni alguno Judio ni Judia, ni Moro ni Mora, non sean Especieros, ni Boticarios, ni Cirujanos, ni Phísicos, [...]. É qualquier Judío é Judia, Moro ó Mora, que contra esto ficiere, por cada vegada caia en pena de dos mill maravedis, é mas los cuerpos que sean de la mi merced, para que les mande dar pena corporal, segunt vien visto fuere é á la mi merced pluguiere. (Fernández y González doc. LXXVII 400)

Aunque no hay una mención específica a la condición de la partera, el carácter detallado de la norma presenta una gran elocuencia no sólo de las diferentes actividades en las que se participaban judíos y musulmanes, sino también porque en ellas tenían cabida de manera indiferenciada las mujeres. Es interesante destacar este hecho, puesto que amplía la participación de las mujeres musulmanas y judías en el ámbito de la curación, visión coincidente con la expresada por Jean Pierre Molénat y Ana Echevarría Arsuaga, quienes señalan una posible dedicación profesional de las mujeres musulmanas en este campo (Molénat 413-430; Echevarría Arsuaga, 2008, 57-58). Este hecho guardaría relación con la posibilidad de las mujeres de la comunidad mudéjar a pertenecer y estar adscritas en cofradías en calidad de “hermanas”, lo que reforzaba su capacidad de decisión gracias a la actividad que desempeñaban, pudiendo ser cabezas de familia en el caso de ser viudas (Echevarría Arsuaga y Mayor 177-178).

Así, su reconocimiento como sanadoras por parte de los cristianos iría más allá de los cuidados de mujeres, pese a que sean éstos los que les concedan un grado de especialización e identificación mayor. Será el caso, incluso, de las parteras musulmanas burgalesas, cuya presencia como colectivo dentro de la ciudad hacía posible (por no decir imperativo) que si alguna cristiana las necesitara pudieran acudir para atenderla al margen de otras prohibiciones del concejo urbano como las ya señaladas con anterioridad para el conjunto del territorio castellano:

[...] si para melizinar alguna cristiana en las dolencias de mujeres alguna mora fuera llamada, la tal mora pueda ir con licencia de los señores Asistente e Alcaldes ordinarios de esta cibdad.²⁴⁴

A juzgar por el contenido de la orden dada por el regimiento burgalés, las parteras musulmanas gozaban de autonomía a la hora de prestar su ayuda y su saber a otras mujeres de la ciudad. A diferencia de la versión prestada por fuentes médicas musulmanas, como la obra de físico Ahmad al-Baladi († ca. 990), la figura de la partera en la Corona de Castilla no

²⁴⁴ Archivo Municipal de Burgos, Libros de Actas, año 1485, fols. 30-31. Documento citado por Miguel Ángel Ladero Quesada en su trabajo sobre los mudéjares de Castilla (Ladero Quesada 374).

aparece reflejada en la documentación como una persona cuya actuación quedaba subordinada a la del físico al que acompañaba cuando se trataba de sanar a una mujer. Esto es, de acuerdo a la visión de los textos médicos musulmanes, sus funciones quedaban limitadas al reconocimiento del cuerpo femenino y aplicando los remedios necesarios cuando debían ser administrados en sus zonas íntimas (Giladi 73-76). El condicionamiento de género en la práctica de la medicina se aprecia también en la tradición musulmana, aún admitiendo que hay una parcela dentro del cuidado del cuerpo femenino que queda al margen de las funciones de los físicos, debido a los tabúes existentes en torno a las dolencias específicas de las mujeres.

El saber médico asociado a las mujeres no era un conocimiento reglado, como el universitario que sí podían recibir los varones, del mismo modo que su acceso a los textos teóricos presumiblemente sería mucho más restringido. En cualquier caso, se trataría de un aprendizaje secular, de tradición oral y cotidiano, que las mujeres irían aprendiendo de manera progresiva con el paso del tiempo y el desarrollo de su actividad como parteras y/o sanadoras. La acción de la partería no sólo es interesante por brindar la oportunidad a las mujeres de ejercer un oficio en el ámbito de la curación, sino por la relevancia intrínseca del mismo. Las mujeres eran las responsables de perpetuar el orden social gracias a sus conocimientos y saber en el delicado trance del alumbramiento. En palabras de Ángela Muñoz Fernández:

La acción de estas mujeres, [...], aparece revestida de un extraordinario potencial fáctico y político, potencial que se ve reforzado por entrar en el dominio simbólico de lo trascendente y de la trascendencia [...]. Son la llave reguladora del máspreciado bien que puedan tener los linajes, los reinos y naciones: los nacimientos (Muñoz Fernández 278).

La relevancia, tanto a nivel tangible como simbólica, de la partería confería sobre unas manos femeninas una autoridad de especial relevancia por la labor que desempeñaba, fruto del saber aprendido y puesto en práctica, ajeno al del varón. No obstante, tanto en el caso de las parteras musulmanas como en el de judías e incluso conversas, lo que suscita el mayor temor obedece a un planteamiento de tipo religioso como condicionante fundamental para establecer una alteridad irrevocable. La no pertenencia a la comunidad cristiana salvo por yuxtaposición, es decir, por vivir insertos en una realidad dominada por poderes públicos que se definen por su pertenencia a la doctrina cristiana e imponen su superioridad moral respecto a otras confesiones fomentará una desconfianza aún más profunda hacia la actividad de la partera. No en vano, en caso de se llevara a cabo un parto complicado, en el que la vida del neonato corriera peligro de muerte, la partera tenía capacidad para administrar un bautismo *in extremis* o de urgencia a la criatura para evitar que muriera con el signo del pecado original (del Val Valdivieso 32-34).

La mezcla de todos estos elementos –la autoridad femenina, la pertenencia a otro credo, el saber en torno al cuerpo humano– confrontará incluso la aparición de un nuevo significado en relación de la capacidad para atraer a la vida, pero también para conjurar a la muerte. El relato que la crónica portuguesa refiere a propósito del nacimiento del rey Pedro I de Castilla y las complicaciones que la reina María de Portugal tuvo que sufrir durante el parto establece un duelo antagónico entre las fuerzas del bien y del mal, en las que se opone el Cristianismo a las malas artes de una mujer musulmana. La escena plantea una dicotomía entre la unión de la pareja real –Alfonso XI y María de Portugal– ante la llegada del heredero, por un lado, y la actuación de la amante del rey, Leonor Núñez de Guzmán y una hechicera musulmana, de la que se servirá para intentar evitar el alumbramiento de la reina. No se trata de un episodio de carácter amoroso, donde los celos guíen a la amante del rey frente a su

esposa, sino de razón política, con el fin de asegurar el trono para alguno de los hijos naturales que Leonor había procurado al rey (*Crónica do Rei Alfonso IV*, II 156-161).²⁴⁵

El conjuro de la hechicera mora, tan sencillo como efectivo, consistía en entrelazar sus manos para conseguir que el cuerpo de la reina permitiera la salida del feto, provocando la muerte de ambos mediante una larga agonía. Puesto que la escena se presenta como una pugna sobrenatural, la medicina queda en un segundo plano, pese a quedar constancia de su presencia. En este sentido entre los detalles que el texto desgrana a la hora de describir la escena literaria, es interesante la aparición junto a la reina parturienta de “excelentes físicos y singulares parteras” intentando remediar el difícil momento que atraviesa la esposa de Alfonso XI ante su incapacidad para dar a luz. A partir de esta referencia se adivina la colaboración entre especialistas, aplicando cada uno las posibles soluciones que su saber les permite sin que ello permita indicar una subordinación de unas sobre otros, sino la aplicación de conocimientos distintos, de acuerdo a la formación y las funciones que cada oficio desempeñaría en el interior de la Cámara de la reina. Bien es cierto que, una vez detectado el encantamiento que estaba teniendo lugar y que impedía la resolución del parto de la reina por uno de los personajes allí presentes (físico, astrólogo y judío), éste tomará las riendas de la acción, y para ello solicitará al rey que permanezcan varias mujeres siguiendo sus órdenes. Pese a que el texto no lo especifique, con toda probabilidad se trataría de las parteras que se encontraban en la cámara asistiendo a la reina, lo que no ha de entenderse como un acto de subordinación, sino de apoyo hacia la labor del físico, como la única persona consciente de la gravedad del hechizo y sus efectos. No ha de pasarse por alto, de acuerdo a la visión del texto, que sería una de esas mujeres la encargada de dar a conocer la noticia del alumbramiento una vez tuviera lugar, simbolizando a través de la apertura de las puertas de la cámara la ruptura del encantamiento y la autoridad de la voz femenina a la hora de comunicar la noticia del alumbramiento, que no es llevada a cabo por el físico.

Aunque inverosímil, el episodio contenido en la *Crónica de los Siete primeros reyes de Portugal* y copiado después por Rui de Pina (de Pina cap VII 27-28) utiliza elementos que estarán muy presentes en el entorno literario.²⁴⁶ Su origen entronca con la mentalidad popular y la creencia en la estrecha unión entre superstición, magia y religión con las cualidades atribuidas a moras y judías en el terreno de lo sobrenatural, cuya frontera con el ámbito científico no siempre estaba bien definida. En último término, la enseñanza que intenta transmitir el texto es la supremacía del Cristianismo frente a las artes oscuras y al resto de religiones, con independencia de cuáles fueran los instrumentos que éstas fueran capaces de emplear para conseguir sus fines (Lara Alberola 149). Por esta razón el sortilegio de la hechicera no podía vencer en ningún caso, más aún al ir dirigido contra el soberano castellano y su esposa quienes, como representantes de Dios en la tierra habían de ser protegidos y salvaguardados, del mismo modo que sus descendientes, para velar por la sucesión del linaje regio²⁴⁷.

²⁴⁵ Agradezco a Covadonga Valdaliso Casanova que pusiera en mi conocimiento esta noticia y me facilitara el acceso a la misma. Acerca de la *Crónica*, puede consultarse la tesis doctoral de Filipe Aves Moreira (Aves Moreira, 2013).

²⁴⁶ En la obra aljamiada “*El Mancebo de Arévalo*”, redactado a comienzos del siglo XVI, el protagonista, que emprende un viaje por la Península Ibérica en busca del conocimiento de los antiguos moriscos se encuentra en un pueblo de Cuenca con la partera y maga Nozeita Calderán, que también es una gran experta en el Corán. (Narváez 501-517; García-Arenal 383).

²⁴⁷ En esta ocasión la hechicera reacciona con temor al ver quebrado el conjuro que ella había puesto en marcha contra la reina, tomando entonces conciencia de la existencia de un poder mucho mayor al de las artes oscuras. La mora se descubre como un ser vulnerable (“Señora, ¿qué haré yo sobre el poder de Dios que tengo sobre mí?”) y se reconoce al margen de una comunidad que goza de un inmenso poder, la cristiana, por medio de una argumentación extrapolada y ajena a la comunidad musulmana, acorde a las necesidades e intereses de la trama literaria y el trasfondo político y cultural expresado por el autor de la *crónica* (*Crónica do Rei Alfonso IV*, II, 156-161).

La actuación de las parteras de otras religiones en el seno de la comunidad cristiana contraponía dos categorías de desconfianza hacia estas mujeres: por un lado, su credo, un arma arrojada que siempre será susceptible de ser utilizada para salvaguardar el orden dentro de la comunidad urbana, o de los intereses particulares de alguno de sus miembros; y por otro lado, razones de tipo político y religioso. Como consecuencia de las prerrogativas de su oficio, la partera no sólo tenía potestad para conducir a la vida a los nuevos vástagos, sino también para convertirlos a la fe cristiana, un acontecimiento conflictivo cuando la encargada vivía al margen de la misma.

Veamos dos ejemplos al respecto. En primer lugar, las consecuencias que tiene para la partera Axa, vecina de la ciudad de Segovia, su testimonio en la pesquisa llevada a cabo contra Juana Ruiz, cuando ésta había solicitado hacer valer ciertos privilegios que le correspondían por la hidalguía de su difunto marido, Juan Pérez de Nieva, frente al recaudador Diego de Vitoria²⁴⁸. Al abrirse una investigación que determinara si la viuda había llevado una vida honesta conforme a su condición, para poder determinar si efectivamente estaba en su derecho de reclamar el acatamiento de las prerrogativas de su situación privilegiada, la palabra de la partera será un elemento clave puesto que afirmaba haber atendido a Juana Ruiz en el parto de una niña tras haber enviudado. Para tratar de revertir los efectos del testimonio de la partera, consciente de las debilidades tanto jurídicas como culturales que pesaban sobre los miembros de las minorías religiosas, Juana acusará a Axa de perjurio y falsedad, pretendiendo que no se le diera crédito por ser “ynfiel mora”, una argumentación que conducirá a la partera a la cárcel y al seguimiento de todo un proceso judicial que terminará finalmente con la resolución a su favor²⁴⁹. En efecto, la partera será absuelta de las acusaciones de falsedad y perjurio que pesaban contra ella, pese a sufrir el rigor de la justicia de acuerdo a una reconocida desigualdad social, que permite que la que es reclamada en primera instancia como voz autorizada en la pesquisa, se vea desprovista de toda credibilidad por el signo de la diferencia religiosa.

Distinto es el caso de la partera Beatriz Rodríguez, también llamada “la de Jorge” o “la comadre”, vecina de la localidad toledana de Santa Olalla, que será acusada de judaizante ante el tribunal de la Inquisición. De acuerdo a la declaración del párroco de la Iglesia de San Pedro de Santa Olalla y de los sacristanes de la iglesia, no se había cumplido la aspersion del agua sobre la recién nacida durante el ritual del bautismo debido al testimonio proporcionado por la partera, presente junto a los padrinos y otros testigos. Al parecer la partera, que había llevado a bautizar a la niña, “como muger que usaba su oficio”, afirmó ante el sacerdote que ya se le había administrado agua para el bautismo en la casa paterna, al considerar que “ningún padre espera siete o ocho días en bautizar a su hijo”. Siguiendo con la declaración prestada por Beatriz ante el tribunal de la Inquisición, una vez conocido el desarrollo de los acontecimientos y el “descuido” –utilizando sus propias palabras– que había cometido ante el párroco, habría exclamado: “¡Santa María!, ¿y sus padres no me pudien auisar?”²⁵⁰. Aunque se acumularán otras causas que conducirán de nuevo ante la Inquisición a la partera, en esta ocasión, su castigo se restringirá a no poder abandonar la villa de Santa Olalla²⁵¹. Traemos a colación este ejemplo pese a no tratarse de una mujer musulmana porque recoge la misma desconfianza y un sentimiento afín al que suscitaba el ejercicio de la partería en manos de

²⁴⁸ Se cita este ejemplo y se inserta transcripción de la carta ejecutoria solicitada por la partera en el trabajo de Jeann Pierre Molénat (Molénat 419-420).

²⁴⁹ Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Registro de ejecutorias, Caja 84, 2. Valladolid. 1495, mayo, 9.

²⁵⁰ Archivo Histórico Nacional, Inquisición, 177, Exp. 4. 1536, marzo, 21.

²⁵¹ Archivo Histórico Nacional, Inquisición, 177, Exp. 4. Puebla de Montalbán, 1536, abril, 3.

mujeres no cristianas, sospechosas incluso una vez convertidas de judaizantes o criptomusulmanas²⁵².

“Şā ih a bik: al-’ewin al-qabila mora”. Parteras musulmanas en la Corte castellana bajomedieval

A pesar de la trascendencia política de los alumbramientos de las reinas, nuestro desconocimiento hacia su procedimiento y los protagonistas que se daban cita en los mismos es prácticamente total. La escasa atención brindada por las fuentes documentales hacia los nacimientos regios podría guardar relación con la normalidad con la que transcurren los embarazos de las reinas. Si se revisa el desenlace de los alumbramientos regios que tuvieron lugar a lo largo del gobierno de los Trastámara en la Corona de Castilla, esto es, desde 1369 hasta 1474, dejando al margen los reinados de Isabel I y Juana I de Castilla, sólo un embarazo se trunca como consecuencia de un accidente en la Cámara de la reina Juana de Portugal, un episodio del que no existe ninguna referencia a los cuidados recibidos por la reina tras él²⁵³. A este acontecimiento habría que añadir la muerte de la primera esposa del rey Juan I, Leonor de Aragón, tras alumbrar a su segundo hijo, el infante Fernando, donde de nuevo la información a este respecto no ha dejado constancia en el relato cronístico ni en la documentación castellana (López de Ayala, año 1382, cap. III, 78).

Más allá del controvertido panorama social en el que las parteras musulmanas desarrollan su actividad, donde se entremezcla la suspicacia religiosa y el reconocimiento a su saber, la realidad que se observa en la Corte castellana sugiere el requerimiento de las profesionales más reputadas en el campo obstétrico y el establecimiento de un vínculo que se dilata en el tiempo. La política socio-religiosa dictaminada por la monarquía no entorpecía el mantenimiento de relaciones entre cristianos y judíos o entre cristianos y musulmanes a la hora de solicitar sus servicios por los reyes y reinas castellanos. Aunque el ejemplo de la reina Catalina de Lancaster puede ser el más conocido, pero sobre todo el más chocante dada la promulgación del Ordenamiento de Valladolid en 1412 y las consecuencias derivadas del establecimiento del mismo, el reconocimiento a la labor obstétrica de las parteras musulmanas siguió predominando por encima de la pretendida separación de las comunidades de acuerdo a su religión.

Puesto que no se conservan referencias documentales ni cronísticas que permitan documentar a todas las parteras que sirvieron a las reinas castellanas, sino que sólo se tiene constancia de unos pocos ejemplos, no es posible precisar si en la solicitud de sus servicios influían factores como la proximidad entre la Corte y la ciudad en la que la partera desarrollara su actividad²⁵⁴. A partir de los testimonios conservados parece más correcto señalar que la fama alcanzada por las parteras musulmanas lograba trascender y ser reconocida en un entorno amplio dentro del reino o, al menos, una vez conocida en la Corte su capacidad, se establecía un vínculo sólido basado en la confianza que favorecía su regreso al servicio de la reina en caso de nuevos alumbramientos tras asistirle por primera vez. Ya en el siglo XIV, al ser conocida la noticia del próximo alumbramiento de la reina de Navarra, Leonor de Trastámara, se recurrió al hermano de la reina en la corte castellana para procurar

²⁵² En las Constituciones de Moriscos se multaba a quien solicitara los servicios de parteras y comadronas moriscas, una medida destinada, al igual que el resto de las contenidas en las constituciones, a regular la vida de los moriscos y a aculturarlos (Pérez Cañamares 52).

²⁵³ Nos referimos al segundo embarazado de la reina Juana de Portugal, truncado por un sobresalto sufrido por la reina que desembocará en un aborto de la criatura, de acuerdo a la versión ofrecida al respecto por el cronista Diego Enríquez del Castillo (Enríquez del Castillo, cap. 41º, 187-188; fragmento extractado en Pelaz Flores 17).

²⁵⁴ Esta hipótesis podría corroborarse a través de casos como el de la reina Isabel la Católica, que fue atendida durante el parto del príncipe Juan por una partera sevillana, conocida como “La Herradera”, cuando la Corte se encontraba en la ciudad, siendo el escenario del alumbramiento los Reales Alcázares sevillanos (Bernáldez 73).

el envío de una partera adecuada que acompañara durante el trance a la esposa del rey Carlos el Noble (Gaibrois de Ballesteros 56). La amistad que se fraguó entre la reina de Navarra y la partera Xenci –también conocida como Exenti– tras el parto del infante Luis y de la infanta Margarita se demostró incluso en la vida cotidiana de la corte navarra (García Arenal y Leroy 32; Molénat 415-416), al constatarse la presencia de la partera sentada a la mesa de la reina (Narbona Cárceles 412).

La combinación entre las necesidades inmediatas derivadas de la itinerancia cortesana y el prestigio alcanzado por las parteras en su comunidad podría ser la razón que explicara el nexo originario entre la reina Catalina de Lancaster y su partera, doña Fátima, vecina de Toledo. Doña Fátima, de la que se tiene constancia que sirvió a la reina Catalina gracias a una exención del pago de monedas concedida por Juan II a su hija, doña Haxa, así como por la confirmación de un privilegio otorgado por Enrique III en su favor y en el de su marido, el maestre Abdalá, podría haber atendido a la reina Catalina en su primer parto, que tuvo lugar en la localidad de Illescas en 1401.²⁵⁵ Debido a la edad avanzada de la reina en el momento de alumbrar a su primera hija, la infanta María, cuando contaba con 28 años de edad, ya existían en la Corte dudas acerca de la fertilidad de la pareja regia, lo que hacía de su alumbramiento (como de los otros dos que le seguirían) un momento especialmente delicado tanto a nivel humano como político (Echevarría Arsuaga, 2002, 83-84).

No será la única ocasión en la que se haga referencia a la asistencia de una partera musulmana al servicio de la reina Catalina. Por el contrario, vuelve a señalarse su presencia en una noticia de carácter literario, pero de extraordinario interés, relacionada con el alumbramiento del futuro Juan II de Castilla. Se trata de un poema compuesto por Francisco Imperial para elogiar el nacimiento del heredero al trono, situando la acción del relato en el momento exacto del alumbramiento, lo que da acceso al lector a un acontecimiento de máxima relevancia para el devenir cortesano, desde una perspectiva completamente inusitada:

En dos setecientos e más dos e tres,
 pasando el aurora, viniendo el día,
 viernes primero del terçero mess,
 non sé sy velava, ni sé sy dormía,
 oý en boz altas: “¡O dulce Marýa!”
 a guisa de dueña que estaba de parto,
 e dio tres gritos, desý dixo el quarto:
 “Valedme, Señora, esperança mía.”
 En bozes más baxas le oý decir:
 “¡Salve, Regina! ¡Salvadme, Señora!”
 e alas de vezes me paresçie oýr:
 “[Mother of God, help!] alumbrad magora.”
 E a guissa de dueña que devota ora:
 “¡Quam bonus Deus!”, le oý rezar,
 e oý le a manera de apiadar:
 “[Şā ih a bik: al-’ewin al-qabîla mora].” (Imperial, XV (26), 66-67)

Tanto el contenido del poema como la descripción que ofrece del escenario planteado por el autor encierran plantean numerosos interrogantes, de difícil respuesta: ¿Fue Francisco Imperial testigo del alumbramiento del Juan II en la villa de Toro? ¿A qué obedece el planteamiento del escenario femenino que presenta? ¿La introducción de la partera

²⁵⁵ El privilegio recibido por Doña Fátima y su marido hacía referencia a la exención del pago de monedas y otros pechos que pagaba la comunidad musulmana en la ciudad de Toledo. Archivo General de Simancas, Escribanía Mayor de Rentas, Mercedes y Privilegios, Leg. 9, fol. 118. 1436, marzo, 15.

musulmana responde a una motivación literaria y/o estilística o se trataría de una realidad específica conocida por el autor? Y, finalmente, ¿el último verso responde a una creación de Imperial o correspondería a una de las oraciones y frases recitadas en el entorno obstétrico?

Las características y finalidad del poema que Imperial dedica al futuro soberano motivan que el parto se muestre como un momento crucial, puesto que supone el inicio de una etapa de esplendor para la monarquía que el poeta entiende asociada indefectiblemente a la llegada de Juan II. Gimeno Casalduero y Vicente García han insistido en la fuerza que adquiere en la obra de Imperial la influencia de Dante, a través del valor de lo alegórico y la influencia de la poesía italiana en Castilla, pero también en su propia concepción de la monarquía castellana, preponderante frente al resto, de acuerdo a la idea dantesca de la monarquía universal (Gimeno Casalduero 115-120; Vicente García 507). De ahí la presencia en el poema de elementos semejantes a los que aparecerían en una carta astrológica, que conducen a la introducción de la escena del parto. En él sobresale un verso en inglés y otro en árabe que, sin duda contribuyen a dar al poema un carácter de originalidad, pero también de concreción y cercanía a la escena. Autores como Elena González Quintas u Otto Zwartjes han señalado la importancia semántica que presenta el poema por las características lingüísticas que presenta, apuntando en el caso de González Quintas a que la introducción de esos dos versos puede responder a una deferencia hacia la reina, en el caso del primer verso, mientras el segundo podría representar el interés del poeta por extender las fronteras de la monarquía castellana. La aparición del verso en árabe buscaría la utilización de un lenguaje inclusivo hacia la comunidad musulmana que poblaba el territorio peninsular pero que permanecía ajena al sistema político castellano, sobre la que Castilla pretendía ejercer un gobierno directo, lo que serviría para introducir una maniobra de acercamiento político en el desarrollo del poema (González Quintas 379; Zwartjes 279).

Bien es cierto que, ya fuera en sentido figurado o no, la introducción de la partera musulmana no debía resultar en absoluto chocante tal como hemos podido ver hasta ahora. Pese a que pueda resultar sugerente la apreciación de un carácter político en el poema, tanto la voz que le es concedida a la reina como la que le es otorgada a la partera ofrece al lector una imagen vívida, realista y concreta de un escenario hermético a nuestros ojos. Esto es, aunque pueda interpretarse la representación de la partera como la voz de la colectividad musulmana, la frecuencia con la que eran requeridos los servicios de estas mujeres, además de la aparición de Doña Fátima como partera de la reina, obligan a ver en el poema un poso de realidad más allá de la intencionalidad subyacente de Imperial.

A partir del servicio “extraordinario” de las parteras, limitado en el tiempo a periodos muy concretos tras los cuales regresaban a su actividad cotidiana alejadas de la Corte. Sólo excepciones como la de la partera Xenci, quien se desplazó desde Sevilla hasta Navarra para atender a la reina Leonor de Trastámara, confirman una situación diferente. Probablemente en este caso respondiera a la necesidad de la reina de mantenerla cercana a ella tras su paso a Navarra, lo que quizá pueda indicar el desempeño de una actividad más diversa en el campo de la medicina por parte de la partera, que se traduciría tiempo después en la creación de un sólido vínculo de amistad entre mujeres (García Herrero 93-108). Ya señalamos, a este respecto, el impacto que causaba en la corte navarra el comprobar que se sentaba a la mesa de la reina una musulmana.

En cualquier caso, tanto si la partera abandonaba la Corte como si permanecía integrada en la Casa de la reina, lo que se demuestra es el aprecio hacia su manera de proceder individualmente, cuya valoración queda asociada a la creación de una memoria positiva con respecto a la actividad desempeñada mientras habían llevado a cabo el cuidado de su señora. De ello se deriva el establecimiento de una “deuda simbólica” contraída con la partera, a la que se tratará de gratificar de la forma más adecuada posible tras su asistencia en los alumbramientos reales. La imagen pública adquirida por la partera a través de su oficio

conseguía expandirse en los círculos de poder del reino al mismo tiempo contribuía a modificar la consideración de su familia, gracias a las atenciones prestadas por la Corona, como ya viéramos en el caso de la familia de Doña Fátima.

Conclusiones

A pesar de la reiteración de las disposiciones jurídicas dictadas en contra del ejercicio de la medicina por las parteras de otros credos, se aprecia la preferencia por sus servicios, siendo especialmente reiterada la presencia de parteras musulmanas no sólo en los núcleos urbanos, sino también en la Corte castellana. En la decisión de contar con sus servicios, siguiendo a Luis García Ballester, hay que entender la existencia de dos cuestiones relacionadas con la necesidad de contar con profesionales de la medicina donde, más allá del mundo universitario, fuera posible confiar en sus conocimientos y capacidades, en especial en cuestiones relacionadas con el cuerpo femenino y el ámbito obstétrico (García Ballester y Blasco Martínez 116-117; García Ballester 335-345).

Más allá del recelo o la desconfianza hacia judías y sobre todo musulmanas, el prestigio de estas mujeres en el campo obstétrico repercute de manera positiva a la hora de ejercer su saber en el seno de la comunidad en la que se incluyen. La reivindicación de la diferencia religiosa podrá convertirse en un arma arrojada en su contra en el entorno urbano, no registrándose esa misma realidad en el ámbito cortesano, donde se aprecia, a pesar de los vacíos documentales existentes, una tendencia consolidada a lo largo de la Baja Edad Media a recurrir al saber de parteras de origen musulmán a la hora de garantizar el éxito de los alumbramientos reales.

La mirada hacia “el otro”, existente también en las Casas Reales, se veía difuminada en pro de los intereses de la monarquía, tanto de tipo personal como institucional. En consecuencia, el prestigio de médicos judíos, alarifes o parteras musulmanas, repercutía en que la Corte requiriera sus servicios, sin que supusiera ningún conflicto dialéctico las medidas legislativas que se impulsaban desde la política regia y que afectaban a la convivencia entre cristianos, judíos y musulmanes a lo largo de las villas y ciudades del territorio castellano. Más allá del planteamiento ideológico-propagandístico reflejado por la legislación segregacionista que se reproduce periódicamente en la Corona castellana, lograba mantenerse el reconocimiento hacia un saber no reglado, transmitido de manera secular, que posibilitaba a determinadas mujeres de la minoría musulmana poner en práctica su saber y establecer relaciones con otras mujeres más allá de las de su comunidad. De este modo, a partir de una necesidad vital para las mujeres cristianas se favorecía la creación de un diálogo interreligioso y un espacio apropiado para la sororidad femenina basado en la ayuda proporcionada por las parteras y el respaldo fáctico de la sociedad cristiana hacia su labor incluso en el entorno del poder político.

Obras citadas

- Aves Moreira, Filipe. *A “Crónica de Portugal de 1419”: Fontes, estratégias e Posteridade*. Lisboa: Fundação para a Ciência e a Tecnologia e Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- Bernaldez, Andrés. Manuel Gómez Moreno y Juan de Mata Carriazo y Arroquia eds. *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1962.
- Burgos, fray Vicente de. M^a Teresa Herrera y M^a Nieves Sánchez eds. *Traducción de El Libro de Proprietatibus Rerum de Bartolomé Anglicus*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1999, cap. XI, párrafo 27. Referencia obtenida a través de: Real Academia Española: Blanco de datos (CORDE) [en línea]. *Corpus diacrónico del español*. <http://www.rae.es>.
- Cabré i Pairet, Montserrat. “Como una madre, como una hija: las mujeres y los cuidados de salud en la Baja Edad Media.” Isabel Morant dir. *Historia de las mujeres en España y América Latina*. Madrid: Cátedra, 2005. I De la Prehistoria a la Edad Media, 637-658.
- Echevarría Arsuaga, Ana. Catalina de Lancaster. Hondarribia: Nerea, 2002.
- . “Los mudéjares: ¿Minoría, marginados o “grupos culturales privilegiados?.” *Medievalismo* 18 (2008): 45-66.
- Echevarría Arsuaga, Ana, y Mayor, Rafael, “Hermanos y cofrades en la aljama de Toledo a principios del siglo XV.” *Anaquel de Estudios Árabes* 26 (2015): 177-178.
- Enríquez del Castillo, Diego. Aureliano Sánchez Martín ed. *Crónica de Enrique IV*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1994.
- Fernández y González, Francisco. *Estado social y político de los mudéjares de Castilla, considerados en sí mismos y respecto de la civilización española*. Madrid: Hiperión, 1985.
- Gaibrois de Ballesteros, Mercedes. “Leonor de Trastámara, reina de Navarra.” *Príncipe de Viana*. Año VIII, XXVI, 38 (1947). 35-70.
- Ganso Pérez, Ana Isabel. *Las parteras, un arte de mujeres para mujeres. Una investigación sobre el pasado*. Universidad de Valladolid: Tesis Doctoral Inédita, 2016.
- García Arenal, Mercedes, y Leroy, Béatrice. *Moros y judíos en Navarra en la Baja Edad Media*. Madrid: Hiperion, 1984.
- García-Arenal, Mercedes. “Moriscos y judeoconvertos: la religión como identidad cultural.” *Quaderns de la Mediterrània. Intercultural Dialogue between Europe and the Mediterranean. El diàleg intercultural entre Europa y el Mediterràneo* 10 (2008). 380-385.
- García Ballester, Luis. “Medicina universitaria y no universitaria en la Castilla de los siglos XIII y XIV.” Juan Antonio González Iglesias y Carmen Codoñer Merino coords. *Antonio de Nebrija, Edad Media y Renacimiento (Actas del coloquio Humanista, Antonio de Nebrija, celebrado en Salamanca, 1992)*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1994. 335-345.
- García Ballester, Luis, y Blasco Martínez, Rosa María. *Los moriscos y la medicina: un capítulo de la medicina y la ciencia marginadas en la España del siglo XVI*. Barcelona: Labor, 1984.
- García Herrero, M^a del Carmen. “María e Isabel: amor, acompañamiento y cuidados obstétricos.” M^a del Carmen García Herrero. *Artesanas de vida. Mujeres de la Edad Media*. Zaragoza: Institución “Fernando el Católico” – Diputación de Zaragoza, 2009. 93-108.
- Giladi, Avner. *Muslim midwives. The craft of birthing in the Premodern Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

- Gimeno Casaldueiro, Joaquín. “Fuentes y significado del “Decir al nacimiento de Juan II” de Francisco Imperial.” *Revue de Littérature Comparée* 38 (1964): 115-120.
- González Quintas, Elena. “Notas al “Dezir sobre le nacimiento de Juan II” de Francisco Imperial.” Eva María Díaz Martínez y Juan Casas Rigall coords. *Iberia cantat: estudios sobre poesía hispánica medieval. Congreso Internacional sobre Poesía Hispánica Medieval, 2-5 de abril, 2001, Santiago de Compostela*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2002. 371-386.
- Imperial, micer Francisco. Colbert I. Nepaulsingh ed. “*El decir a las syete virtudes*” y otros poemas. Madrid: Espasa-Calpe, 1977.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. “Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media.” *Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel: Diputación Provincial de Teruel, 1981. 349-390.
- Lara Alberola, Eva. *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2010.
- López de Ayala, Pedro. Cayetano Rosell ed. *Crónica de Juan I. Crónicas de los Reyes de Castilla*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1877.
- Molénat, Jean Pierre. “Privilégiées ou poursuivies: Quatre sages-femmes musulmanes dans la Castille du XV^e siècle.” Cristina de la Puente ed. *Identidades marginales*. Madrid: CSIC, 2003. 413-430.
- Moral de Calatrava, Paloma. *La mujer imaginada. La construcción cultural del cuerpo femenino en la Edad Media*. Murcia: Nausícaã, 2008.
- Muñoz Fernández, Ángela. “Las parteras: imaginario religioso, realidad social y funcionalidad política.” Rosa María Cid López coord. *Maternidades: representaciones y realidad social. Edades Antigua y Media*. Madrid: Al-Mudayna, 2010. 273-284.
- Narbona Cárceles, María. *La Corte de Carlos III el Noble de Navarra: espacio doméstico y escenario de poder, 1376-1415*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2006.
- Narváez, M^a Teresa. “Nozaita Kalderán: partera y experta en el Corán.” *La Torre, Rev. de la Universidad de Puerto Rico (nueva época). Estudios en honor de A. A. Sicroff I*, 3-4 (1987): 501-517.
- Pelaz Flores, Diana. “To be the Queen’s daughter. Controversy, Adultery, and the Legitimacy problem in the Reign of Enrique IV of Castile (1454-1474).” Elena Woodacre y Carey Fleiner eds. *Royal Mothers and their Ruling Children. Wielding Political Authority from Antiquity to the Early Modern Era*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2015. 11-29.
- Pérez Cañamares, Enrique. *Aplicación de una herramienta informática al estudio antropológico de la cuestión morisca*. UNED: Tesis Doctoral inédita, 2015.
- de Pina, Rui. *Chronica d’el-rei Dom Affonso o Quarto do nome: e setimo dos reys de Portugal*. cap. VII, Lisboa, Industria de Paulo Craesbeeck, 1653.
- Carlos da Silva Tarouca ed. *Crónica do Rei Alfonso IV. Crónicas dos Sete Primeiros Reis de Portugal*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 2009. II.
- del Val Valdivieso, M^a Isabel. *El agua en las ciudades castellanas durante la Edad Media. Fuente para su estudio*. Valladolid: Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1998.
- Vicente García, Luis Miguel. “Notas sobre la identidad castellana en la poesía narrativa medieval.” Javier Elvira, Inés Fernández-Ordóñez, Javier García González y Ana Serradilla Castaño eds. *Lenguas, reinos y dialectos en la Edad Media ibérica. La construcción de la identidad. Homenaje a Juan Ramón Lodares*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2008. 493-516.
- Zwartjes, Otto. *Love Songs from Al-Andalus. History, Structure, and Meaning of the Kharja*. Nueva York-Leiden: Brill, 1997

Judíos y moriscos a través del *Tesoro* de Covarrubias

Teresa Martialay Sacristán
(Universidad Rey Juan Carlos)

Sebastián de Covarrubias nació en Toledo en 1539 en el seno de una familia que según todos los datos biográficos de los que se disponen, es de origen judeoconverso por parte de la rama paterna, mientras que por parte de madre está relacionado con Diego de Covarrubias, obispo de Segovia y presidente del Consejo de Castilla. Estos dos aspectos, contradictorios entre sí, marcarán de una forma significativa no solo las relaciones familiares de Sebastián de Covarrubias y sus aspiraciones sociales, sino también las de su hermano Juan Orozco.

En 1611 Sebastián de Covarrubias publica el *Tesoro de la lengua castellana o española*, considerado el primer diccionario monolingüe del castellano. No es solo una recopilación de voces, sino que también recoge el pulso de la sociedad de la que emana, su cultura, costumbres y forma de vida, y por lo tanto a través de sus páginas, podemos contemplar cuáles son las apreciaciones de los españoles del siglo XVII sobre su propia realidad.

Para comprender bien la obra de Covarrubias, debemos presentar al conocer y a su obra en el debido contexto histórico para poder dar respuesta al distinto tratamiento recibido por parte de su autor a las voces relativas a la minoría judía y morisca

Covarrubias. Un ejemplo de ascenso social

El contexto sociopolítico en el que se desenvuelve la vida de Sebastián de Covarrubias es el momento del desarrollo del sistema cortesano que configura las nuevas Monarquías Nacionales y que algunos autores denominaron Estado Moderno. Este sistema político que se va ensayando desde finales de la Edad Media, termina por consolidar el poder central, pero lleno de tentáculos que plagan los territorios hasta el punto de que, para algunos investigadores, la manifestación del poder regio se extiende solo hasta donde se extiende la Corte.

El embrión del sistema cortesano lo encontramos en los lazos de dependencia medievales, sistema al que se accedía siguiendo distintos cauces, aunque pertenecer a la nobleza garantizaba por sí misma la relación con la Corte, y además este grupo social proveía los altos cargos del estamento eclesiástico. Sin embargo desde el siglo XV se fueron sumando al entramado cortesano personas procedentes de las universidades; la valía intelectual les había hecho merecedores de una renta en pago a sus servicios, unida a una consideración menor, un oficio. El entramado de relaciones proporcionó una red clientelar en torno a la Corte de tal forma que no solo los cargos más cercanos al rey tanto en confianza como en ubicación geográfica, sino aquellos otros con menos relevancia y geográficamente más alejados del lugar de residencia del monarca, comenzaron a ser cotizados: no era es nadie sin un cargo. La gran cantidad de personas dispuestas a integrarse en la Corte y servir al monarca, aumentó el número de solicitudes de tal manera que llegó un momento en que esas mismas relaciones cortesanas tuvieron que institucionalizarse y controlarse para que no hubiera confusión entre oficios, funciones e instituciones quedando su articulación en manos del Consejo de Estado (Martínez Millán 51).

Según los datos recogidos por sus biógrafos (Weiner; Reyre 2006) los antecedentes familiares de la familia paterna, le sitúan como descendiente de judeoconvertos en varias generaciones todos ellos procedentes de Toledo, alguno de los cuales fueron investigados por la Inquisición y posteriormente habilitados entre 1495 y 1497. La madre por el contrario tenía

mejor linaje y procedía de una familia de cristianos viejos de gran prestigio alguno de los cuales ya aparecen durante el reinado de los Reyes Católicos relacionados con la Corte.

Tanto Sebastián de Covarrubias como su hermano Juan de Orozco, se arrimaron a la familia materna para su promoción social, más concretamente a su tío abuelo Juan de Covarrubias, canónigo de la catedral de Salamanca, ciudad donde estudiaron ambos hermanos, y ambos fueron promocionados a sucesivos cargos; de hecho Juan de Covarrubias renunció a una canonjía en Salamanca a favor de Sebastián, lugar donde su hermano Juan fue racionero.

Parece que el primero en probar suerte fue Juan de Orozco. En 1569 hizo una solicitud para el Colegio de San Salvador de Oviedo de la Universidad de Salamanca y en 1573 quiso ser familiar de la Inquisición, y en ambos casos no lo consiguió al solicitarse para ambos puestos limpieza de sangre, siendo rechazado por lo tanto por su origen converso aunque no hay pruebas que atestigüen esa afirmación (Parada 525).

Sin embargo a partir de 1574 todo cambia esta vez de la mano de otro de sus parientes, Diego de Covarrubias, primo de su madre. Este personaje se había significado durante el reinado de Felipe II actuando como oidor de la Real Chancillería de Granada, siendo nombrado obispo de Ciudad Rodrigo y con posterioridad obispo de Segovia, además de asistir a las sesiones del Concilio de Trento y de actuar como auxiliar del Inquisidor General Fernando de Valdés. En 1572 fue nombrado presidente del Consejo de Castilla, cargo que le proporciona una buena relación con el Capellán Mayor Luis Manrique de Lara, con el que coincidirá como miembro de la Junta de Reformatión convocada en 1574 y que debía definir la ortodoxia de las costumbres para tomar decisiones respecto a los vicios públicos y conductas impropias de los consejeros del rey. Ambos formaban parte de la facción que detentaba el poder en esos momentos en la Corte de Felipe II, la castellana, y que defendía los intereses del reino de Castilla en el conjunto de la Monarquía frente al papado, en oposición a la facción papista que pugnaba por la obediencia a los intereses apostólicos (Montañés Bermúdez).

Durante todo el reinado de Carlos I y Felipe II y de forma yuxtapuesta, convivió la Casa de Castilla con la Casa de Borgoña, originándose tensiones entre los oficiales de ambas casas. Como resultado de esa convivencia, había dos capillas, cada una con una jefatura, pero desde 1545 el jefe superior de ambas era el Capellán Mayor, nombre asumido de la Casa de Castilla, siendo el jefe de capilla de la Casa de Borgoña el Limosnero Mayor, cargo que Luis Manrique de Lara ostenta desde 1569. No sabemos cuando asumió el control de la capilla castellana, pero según los investigadores el control efectivo de ambas capillas estaba en sus manos.

De origen medieval, la Capilla Real se ocupaba de algo más que del cuidado de los aspectos religiosos del monarca y su familia, se configura como un centro más desde el cual emanan el patronazgo y las mercedes hacia una clientela que se extiende por todos los rincones de la Monarquía y cuya cúspide es el Capellán Mayor. Pero además la Real Capilla adquiere un papel fundamental a partir del siglo XVI debido a varios factores como son la sedentarización de la Corte, la necesidad de armonizar la Casa de Castilla con la Casa de Borgoña, o la implantación de los acuerdos del Concilio de Trento.

Consciente Diego de Covarrubias de que el acceso a los distintos oficios y cargos intermedios venía de la mano de las relaciones personales, es lógico que comenzara a presentar a sus sobrinos. Responder por alguien era suficiente como carta de presentación para comenzar el ascenso social, pero a medida que el cargo era de mayor responsabilidad, o si estaba relacionado con la carrera eclesiástica, la Casa del Rey o la propia Corte, el procedimiento para la obtención del mismo debía llevar aparejado ciertas garantías. Los expedientes de limpieza de sangre, o de linaje, cumplían en parte con esa pre-selección, examinando el pasado del candidato para garantizar que no existía ninguna mácula que

podiera llevarle a tener dudas ni de su fe, ni de su lealtad. El mismo Diego de Covarrubias impuso en 1561 siendo obispo de Ciudad Rodrigo, unos nuevos Estatutos para la Universidad de Salamanca muy severos y donde se contenía la exigencia de limpieza de sangre para el ingreso en los cargos de la universidad. Esta medida restrictiva al final no se aplicó, pero Diego de Covarrubias, que había sido auxiliar del inquisidor general Fernando de Valdés, utilizó dichos estatutos como algo más que un celo por el rigor en la enseñanza, convirtiéndose en un instrumento de control ideológico ya que permitía al rector vigilar la docencia mediante inspecciones sorpresa en las aulas (Fernández Álvarez 266,288).

La construcción de un pasado familiar libre de tacha era imprescindible primero para obtener, y posteriormente para mantener los sucesivos cargos a los que optaban y tenemos constancia del cambio operado en el pasado de Sebastián de Covarrubias a través del expediente de su hermano Juan Orozco para ser nombrado obispo de Agrigento en 1594 (Weiner 135). Tal y como se recoge en el expediente, el origen de los Orozco cambia de repente, haciéndoles descendientes de nobleza vizcaína, eliminándose a María de Soto, la ascendiente conversa, de la línea genealógica. No sabemos cuándo se operó el cambio, pero esta nueva recreación del pasado familiar de los Orozco-Covarrubias fue la recogida y transmitida por el propio Sebastián de Covarrubias²⁵⁶, aunque ese mismo hecho posiblemente agravaría la situación familiar. Se sabe que se produjeron enfrentamientos entre ambos hermanos y el padre, Sebastián de Orozco, posiblemente por esa razón en torno a 1574, y es que el pasado de su padre era un lastre en su ascenso social (García Cañete 51).

Al amparo por tanto de Diego de Covarrubias, Sebastián obtuvo primeramente el arcedianato de Cuellar en 1574, al que renunció en 1577 en favor de su propio hermano Juan de Orozco, y también a través de Diego de Covarrubias se aproximó a la corte de Felipe II, siendo nombrado capellán en 1578, puesto para el que se exigía limpieza de sangre, y que sin su nueva genealogía no habría podido alcanzar.

Con estos apoyos la vida de Sebastián de Covarrubias comienza a despegar. En 1579, viajó a Roma de donde vino con el nombramiento de canónigo en Cuenca, aunque parece que esta vez la persona influyente fue otro de sus parientes, Antonio de Covarrubias, maestrescuela de Toledo y miembro del Real Consejo.

En 1595 se le encarga la fundación de Rectorías en los lugares de moriscos del reino de Valencia, labor que acabaría en 1605. Sin embargo parece que no tuvo mucho éxito: el cabildo de Valencia, los terratenientes y las parroquias, tenían que contribuir en sufragar los gastos, y la recaudación no fue suficiente, por lo que tampoco pudo tener éxito en la empresa de evangelización. Además perdió las rentas del cabildo de Cuenca por estar ausente de la sede (Reyre 2006, XLII).

Sin embargo con limpiar su pasado no era suficiente. El contexto histórico y las pugnas políticas entre las distintas facciones durante el reinado de Felipe II y el comienzo del reinado de Felipe III, también repercutirán en la vida de Covarrubias.

El hecho de la convivencia de la Casa de Castilla con la de Borgoña, originó tensiones entre las élites por el acceso a los oficios tanto dentro de la Casa como de la Corte, donde la facción castellana dominaba. Para aliviar la situación, a finales del reinado de Felipe II, se fue desplazando a los castellanos. Esta contradicción se puso aún más de manifiesto con el nuevo monarca. A comienzos del reinado de Felipe III, los castellanos arrinconados comenzaron una

²⁵⁶ En el *Libro de la Capilla del Christo a la columna, que dotó y fundó en esta Santa Iglesia de Cuenca el Sr. Maestre-escuela Don Sebastián Covarrubias*, redactado por su sucesor don Francisco Alarcón y Covarrubias en 1629 se recoge una genealogía limpia de ascendientes conversos, donde el origen de la familia paterna se ennoblece. Es evidente que, dada la importancia del *Tesoro*, y el cargo que ocupaba, la personalidad de Sebastián de Covarrubias debía mantenerse intacta. Esta hagiografía será incluso reproducida en el *Diario curioso, erudito, económico y comercial*, nº 231 de 16 de febrero de 1789 pp. 198-199 y en el nº 232 pp. 202-203, como reseña de uno de tantos “hombres sabios” de las letras españolas.

serie de críticas hacia los integrantes de la Casa de Borgoña y el resultado fueron una serie de reformas que terminarían modificando la vida de nuestro protagonista.

En 1601 se redactaron unas nuevas ordenanzas de la Capilla, donde se limitaba el papel del Capellán Mayor con respecto a las funciones dentro de la misma, aunque seguía siendo el encargado de aprobar las nuevas incorporaciones. Dichas ordenanzas incluían además la presentación de un expediente para optar a capellán que incluía la *calidad de linaje*, cuestión de la que se encargaba el personal del Santo Oficio (Martínez Millán 365). Al ser nombrado Capellán Mayor Álvaro de Carvajal ese mismo año, muchos de los capellanes de origen castellano fueron sustituidos. Sebastián de Covarrubias fue uno de ellos.

El Tesoro

Un diccionario es susceptible de trasladar ideología y por lo tanto es un elemento más sobre el que se conforma la identidad cultural de una comunidad; recoge los usos de la lengua y nos traslada información sobre el sentir de la época en la que fue escrito, al tiempo que sirve para clarificar términos para un mejor uso de los mismos. El momento histórico que vive Covarrubias es el de la conformación de una identidad hispánica que aglutine a todos los territorios de la Monarquía, pero realizada sobre las bases del castellano como lengua oficial.

El proceso de confesionalización que abordó Felipe II llevó consigo la articulación política de la Monarquía en tres aspectos: el crecimiento de la administración, el compromiso e identificación de la monarquía con la confesión católica y el control ideológico y cultural de la sociedad ya que la nacionalidad política llevaba aparejada una nacionalidad lingüística y una nacionalidad religiosa. En ese ámbito la lucha contra lo extranjero es fundamental y se lleva a cabo ensalzando lo propio y negativizando lo ajeno tanto en sus formas políticas, como en la lengua o la religión. Este es un movimiento que no solo se observa en la Corona española, sino que se da en toda Europa ya que también en Francia o en Inglaterra se siguen las mismas pautas. La lengua se nos presenta como un instrumento de dominio tanto interior como exterior y para tal fin comienzan a aparecer diccionarios y gramáticas que den soporte a la identidad nacional y ayuden a reafirmar la superioridad moral y cultural frente a otras naciones.

La instrucción también marca la vida cortesana. El cortesano debía ser una persona culta, con una conducta pública y privada adecuada que se plasmaba en un determinado estilo de vida. Para el Humanismo el papel del lenguaje resultaba esencial y no solo el conocimiento del latín, sino de las lenguas vernáculas para difundir la piedad cristiana entre el pueblo a través de la predicación, y también para fomentar la elocuencia y el arte de la conversación. Enseñanzas y consejos se plasmaban en libros y manuales sobre cómo hablar y qué decir sobre todo en los actos sociales, en la mesa, en las recepciones o en las ceremonias, situaciones diversas y ante distintos personajes, por lo que había que mantener conversaciones apropiadas dependiendo de situaciones y rango social de las personas con las que se tratara: el cortesano debía saber actuar y saber decir (Martínez Millán 61).

La literatura adquiere por tanto una función social y al margen de poetas y literatos, aparecieron escritores dedicados a satisfacer las necesidades cortesanas. Estos autores buscaron la protección de mecenas que dieran a conocer su obra y al mismo tiempo que les promocionaran, pero en muchas ocasiones solo era una pose de personas con pocas cualidades que pretendían medrar, sin escrúpulos, y la Corte se convirtió en una especie de teatro cargado de buenas maneras y formas de hablar afectadas y encorsetadas.

A partir de 1601, fecha en la que Covarrubias desaparece de la nómina de la capilla, lo vemos residiendo en Cuenca ocupándose de la canonjía y acumulando cargos y rentas menores. Fue nombrado maestrescuela de la catedral de Cuenca y consultor del Santo Oficio de la misma ciudad en 1602. Además de conservar la ración de canónigo de Salamanca, tenía

ingresos procedentes del obispado de Córdoba, cuatro prestameras en León, otra en Valladolid, la de Alaminos en Sigüenza, el beneficio de Guillena, una capellanía en Lora y la capellanía de los marqueses de Cañete, aunque algunos de estos beneficios habían sido conseguidos en Roma en su etapa como capellán de Felipe II (Parada 522).

Es a partir de este momento cuando comienza la producción literaria de Covarrubias. Entre sus obras los *Emblemas morales* (1610), un *Tratado de cifras* y una traducción de las *Sátiras y Epístolas* de Horacio que no se han conservado. Sin embargo la obra por la que es más conocido es el *Tesoro de la lengua castellana o española* editado en 1611, y la redacción de un *Suplemento al Tesoro* que nunca llegó a ver la luz en vida del autor.

Covarrubias debió iniciar su obra en 1605 (Arellano XIV), obteniendo el tres de mayo de 1610 licencia de impresión. Pedro de Valencia, la persona del Consejo de Castilla encargada de realizar el informe, no solo constata que no contiene nada contrario a la fe ni a las buenas costumbres, sino que además es un libro muy útil “por ser conveniente que de la propiedad, pureza y elegancia de una lengua se escriba en el tiempo que ella más florece” (Covarrubias, 4). Canta las excelencias de su autor y además reconoce que con otras lenguas se está haciendo algo semejante. La cédula con el permiso regio se firma tres días después, y el contrato de impresión el dieciséis de agosto. El primer ejemplar, que debe ser remitido al Consejo para cotejarlo con el manuscrito y dar fe de ser el mismo texto, obtiene el visto bueno el catorce de noviembre de 1611. A partir de ahí la imprenta ponía en marcha la primera edición.

A la hora de acercarse al estudio de la obra nos llama la atención la factura de la misma.²⁵⁷ Sin entrar en detalles sobre tipografía o erratas y atendiendo solamente al volumen, podemos decir que de las veintiséis letras del alfabeto, el grueso de las voces del *Tesoro* como de las adiciones preparadas para el *Suplemento*, corresponden a las letras de la A a la F; a partir de esa letra disminuyen de manera drástica pero mantienen cierto empaque hasta la letra L; a partir de la letra M se reducen considerablemente. La primera observación es contundente: el 80% del libro se dedica a menos de la mitad de las voces, y lo mismo ocurre con el *Suplemento*.

Tal como apunta Dominique Reyre (2006), en numerosas entradas incide en que se encuentra doliente y enfermo y que por esa razón deja para después algún añadido a la obra, lo que delata que el *Suplemento* estaba no solo en la mente del autor, sino que algunos de los añadidos correspondientes a ese apéndice, estarían redactados de antemano, pero no del todo resueltos a entera satisfacción del autor y por eso no fueron incluidos. Sin embargo con los datos en la mano, no podemos dejar de preguntarnos sobre la celeridad por imprimir una obra que el propio autor, a través de sus comentarios, considera inacabada.

Ya hemos apuntado como Sebastián de Covarrubias desaparece de las nóminas de la Capilla Real en 1601, fecha en la que se hizo una reforma profunda dentro del partido castellano. El objetivo de Lerma era por un lado equilibrar las fuerzas políticas, y por otro, situar a personajes cercanos a su causa. Sin embargo en 1608 es nombrado Capellán y Limosnero Mayor Diego de Guzmán y Haro, y como presidente del Consejo de Castilla Pedro Manso de Zúñiga que sería sustituido en 1610 por Juan de Acuña. Todos estos personajes tienen algo en común: fueron estudiantes de la universidad de Salamanca y habían tenido relación con el cabildo toledano. No es posible averiguar si Covarrubias pensó en obtener el

²⁵⁷ La edición del *Tesoro de la lengua castellana o española* con la que se ha trabajado es la de Ignacio Arellano y Rafael Zafra (Covarrubias), que ofrece una versión íntegra del *Tesoro* y de las voces del *Suplemento* ubicadas en el orden correspondiente al alfabeto. En dicha edición las entradas principales figuran en mayúsculas, apareciendo entre corchetes las formas modernizadas, y con un asterisco aquellas que fueron añadidas en el *Suplemento*. En el presente trabajo se muestran todas las palabras de igual forma, sin entrar a valorar, salvo en puntos muy concretos, qué parte ha sido añadida con posterioridad, en el caso de ser un fragmento, o si el término figuraba originariamente en el *Tesoro* o con posterioridad en el *Suplemento*. Así mismo la edición incluye en un apéndice las adiciones de Noydens, que para nuestro estudio resultan irrelevantes.

favor de alguno de los personajes relevantes de la Corte nombrados a partir de 1608 a través de la publicación de su obra, pero es innegable que la presentación que hace de la misma al rey Felipe III, así como la respuesta a la carta del licenciado Baltasar Sebastián Navarro de Arroyta, apuntan a un servicio del que espera alguna recompensa. Siempre en tono humilde presenta la obra para dar mejor servicio a la lengua española y a la monarquía, lamentándose por no haber podido pasar por la universidad de Salamanca debido a su estado de salud.

Los innumerables gastos adquiridos a través de la capilla fundada en la catedral de Cuenca para su entierro, dotada de una renta elevada con dos capellanes, las donaciones realizadas a los Niños de la Doctrina, la dotación a la fiesta de San Sebastián en las Carmelitas de Cuenca, a las que además cedió un lugar para levantar su monasterio, las capellanías dotadas en Toledo o Salamanca, sin contar la cuantiosa dote a su hermana Catalina en su matrimonio con Diego Fernando Ruiz de Alarcón, eran suficientes gastos para consumir sus ingresos y por eso pensamos que es posible que esperara algún beneficio que ayudara en su maltrecha economía.

El momento además es propicio. Cuando se publica el *Tesoro* se está en un proceso de castellanización de la monarquía. Se intenta por ello junto con la unificación política, una lengua fijada de forma sólida que dé cohesión a dicho proyecto político. En este aspecto, la obra de Covarrubias nos acerca a una “cosmovisión” (Rodríguez Barcia 740) propia de la Monarquía Hispánica y propia de las élites intelectuales al servicio de la misma, que es transmitida y consolidada, reproduciéndose posteriormente.

Susana Rodríguez Barcia (741) se pregunta si Covarrubias puede identificarse con las élites intelectuales del siglo XVI y si con su obra pretende trasladarnos una identidad *panhispánica* reconocible. Para ello utiliza los parámetros que Mateo Ballester Rodríguez apunta como rasgos identitarios de la Edad Moderna hispana²⁵⁸, a los que va dando respuesta y de los cuales solo escogemos aquellos que interesan al estudio:

- Reino cristiano, con el fomento al culto al apóstol Santiago. El posicionamiento de Covarrubias es claro, como no podía ser de otra manera, pero no cualquier cristianismo, sino el catolicismo. Desde nuestro punto de vista Covarrubias está inmerso en el proceso de confesionalización consolidando otros puntos de este planteamiento ligados al desprecio por lo foráneo en costumbres y religión.

- Unidad de España frente a diversidad como problema. Es un debate recurrente y que parte de la propia estructura político-administrativa peninsular. La unidad es una consecuencia de la restauración del estado visigodo tras expulsar a los musulmanes.

- Unidad en el español. Presenta al español como lengua superior a otras por estar próxima al hebreo, a la que presenta como lengua primigenia, y se demuestra su superioridad al querer aprenderla personas de otras naciones. Para Reyre (1994,86) hay un tratamiento dual de lo judío: por un lado la lengua hebrea como lengua primigenia, alabada a través de toda la obra, y que puede encontrarse en el origen de muchas palabras castellanas; pero por otro, la desvalorización de los judíos como pueblo culpables de deicidio. El debate sobre el origen del español había generado una serie de literatura enfrentando a partidarios y detractores en el origen hebreo del castellano y Covarrubias conocía la literatura generada por Bernardo de Aldrete, Gregorio López Madera, Juan de Mariana, Arias Montano, y Garibay entre otros (Girón Alconchel). Remontar el origen a la lengua considerada primigenia servía para justificar la superioridad política hispana glorificando la lengua castellana como la “lengua del imperio” tal y como escribió Nebrija, convirtiéndose en una lengua legendaria que no provenía del latín y ampliando así la disputa entre latinistas y hebraístas. Covarrubias recoge

²⁵⁸ Mateo Ballester Rodríguez. *La identidad española en la Edad Moderna (1556-1665). Discursos, símbolos y mitos*. Madrid: Tecnos 2010, pp. 81-131. En total señala seis puntos fundamentales: reino cristiano; imperialismo con tendencia unificadora; austeridad, solemnidad, honorabilidad y devoción religiosa entendidas como virtudes; defensa de lo carpetovetónico; unidad de España frente a diversidad como problema; y unidad en el español.

también esta polémica en su *Tesoro*, pero introduciendo expresiones que le alejan del debate como “hay opinión”, “según la opinión de muchos” o similares (Reyre 1995, 49-50).

Por lo que hemos podido ver, Covarrubias a través de las explicaciones de cada una de las voces del *Tesoro* y del *Suplemento*, participa de esa creación lingüística. Nosotros solo vamos a escoger algunos términos relativos a lo judío y lo morisco, que nos ayuden a comprender cuál es el imaginario colectivo de la época con respecto a estos dos grupos sociales y al mismo tiempo rastrear a través de la personalidad de Covarrubias, el posicionamiento intelectual de la época.

Los judíos y judeoconvertos a través del *Tesoro*

Los judíos en el *Tesoro* están directamente relacionados con los judeoconvertos, cuyo número en la España de Felipe II es muy difícil de cuantificar pero estarían en torno a los 240.000, no muy numerosos pero con un alto nivel cultural, contrastando con el número de moriscos que rondaría los 600.000 y básicamente distribuidos por zonas rurales (Fernández Álvarez 220).

Los judeoconvertos no rehuía la integración en la sociedad cristiana, pero ésta se empañaba en mantener la diferencia entre ambos grupos sociales. Perseguido el converso como judaizante, era víctima fácil de la Inquisición, pero a comienzos del reinado de Carlos I la Inquisición a penas encontraba judaizantes, por lo que la presión sobre los conversos y su purga cedieron de tal forma que aquellos que habían pasado el filtro inquisitorial siguieron con su vida (Domínguez Ortiz 432). Sin embargo al converso se le tachaba de sospechoso, ambicioso, avaro, etc., todas ellas razones no religiosas y que iban encaminadas a la eliminación social, para lo cual se puso en marcha otro mecanismo por parte de instituciones particulares, los Estatutos de limpieza de sangre, que cerraban el paso de los conversos a los puestos clave en la Iglesia, Órdenes Militares, Consejos y Colegios Mayores, es decir, a los órganos rectores de la sociedad.

Tanto Carlos I como Felipe II mantuvieron una postura ambigua frente a esos estatutos y la intervención de la corona al principio fue mínima, limitándose a confirmar los que realizaban cabildos, colegios y otras instituciones y que eran utilizados como mecanismos para controlar las admisiones. Además al estar sin codificar cada institución podía aprobar el suyo con total libertad poniendo sus propias pautas. Prueba de esa falta de interés la tenemos en que la venta de cargos no exigía información de linaje a pesar de haber peticiones al respecto por parte de las Cortes.

El estatuto de la catedral de Toledo, ratificado por el papa en 1555 y por Felipe II en 1556 marcó un antes y un después en la persecución de los judeoconvertos, aunque Felipe II se negara a excluirlos de puestos de la administración tal y como ocurrió tras las peticiones realizadas en tal sentido por Navarra y el señorío de Vizcaya en 1561. Estatutos como el de Toledo se multiplicaron y el problema converso se reactivó afectando incluso a familias que en tiempos pasados ni siquiera habían sido molestados ni investigados por la Inquisición.

El verdadero cambio aparece con la incorporación de Portugal a la Corona. Se difundió el rumor de que algunos obispos portugueses podían tener origen judío, y las Cortes portuguesas solicitaron que se hicieran estatutos de limpieza como el de la catedral de Toledo. También se tuvo noticias de que algunos conversos solicitaban prebendas para ocupar cargos públicos directamente al papado. Aquello fue tomado como una intromisión y acentuó aún más las tensiones con la Santa Sede. En 1588 la actitud de Felipe II con respecto a la conveniencia o no de los estatutos cambió hasta el punto de que reformó la Cámara de Castilla incluyendo el estatuto de limpieza para sus miembros a partir de esa fecha

(Domínguez Ortiz 430). Los conversos, tenidos como mejores judíos que cristianos, fueron de nuevo investigados y el comportamiento del judío volvió a estar sobre la mesa.

Sebastián de Covarrubias estudió hebreo en la universidad de Salamanca en unos años donde conviven dos tendencias a la hora de acercarse al estudio del texto bíblico: la encabezada por León de Castro, partidario del estudio de la versión helenista de la Biblia aduciendo la corrupción hebrea y la adulteración por parte de los rabinos; y la de Fray Luis de León o Arias Montano entre otros, partidarios de un acercamiento a los manuscritos hebreos de la Biblia para su mejor comprensión. En 1571 Castro denunció a fray Luis de León y a sus seguidores de judaizantes y todos sabemos cuáles fueron las consecuencias.

El conocimiento de la lengua hebrea por parte de Covarrubias a pesar de su formación es leve aunque abusa en el uso de etimologías hebreas, de ahí algunos de sus errores, aunque pudiera manejar libros de grandes hebraístas o tener trato con judíos, bien en la universidad, bien en Roma (Reyre 1997, 7-9).

El origen del término judío, Covarrubias lo sitúa en la voz HEBREO, donde realiza un análisis del nombre que lo hace descender de Heber, hijo de Sheláh, y por tanto descendiente de Noé, aprovechando el término para introducir la historia de la Torre de Babel y la confusión de lenguas para argumentar que los descendientes de Heber fueron los únicos que conservaron la lengua primigenia que para Covarrubias es el hebreo. Posteriormente enlaza con los descendientes de Jacob y cómo los descendientes de la tribu de Judá pasaron a llamarse judíos, advirtiendo que “muchas veces tomamos el un nombre por el otro”.

Las referencias históricas a la presencia de los judíos en la Península las encontramos en la voz JUDIO a la que no dedica mucha extensión en el *Tesoro*. Sin embargo en el *Suplemento* amplía el artículo en varias páginas, por lo que la edición de la obra puede llevarnos a confusión, ya que las referencias históricas y la recopilación de leyendas pertenecen casi todas al *Suplemento*. Se remonta a tiempos de Nabucodonosor, citando algunos de sus asentamientos repartidos por toda la geografía nacional como Toledo, Sevilla, Cádiz, Ávila, Yepes, Alberche, Azeca, Escalona, Maqueda, Melgar, Tembleque y El Romeral, sumándose a la causa de Arias Montano que buscaba en la toponimia hispana rastros de los judíos, dando por ciertos esos asentamientos (Reyre 1995, 35-38).²⁵⁹ También habla de la persecución que sufrieron por parte del Imperio Romano tras la destrucción del Segundo Templo, siendo lugar de destierro España, a donde fueron enviados gran cantidad de judíos. Continúa el paseo histórico por Recaredo que quiso reprimir sus “insolencias y embustes”, sobre todo por codiciosos asegurando que toda la presión fiscal la tenían bien merecida pues “lo reparaban con las usuras” aludiendo al aspecto económico, un tema recurrente en la demonización del judío a lo largo de la Edad Media. La referencia a la legislación de Sisebuto aunque negativa, ya que su política de conversiones forzadas trajo como consecuencia que muchos conversos fueran en realidad apóstatas, le lleva a justificar la persecución. A partir de aquí las referencias históricas al trato recibido son mínimas para concluir diciendo que a pesar de la confianza puesta en ellos por reyes tanto de Aragón como de Castilla, siempre han sido traidores. De entre todas las personalidades importantes de origen judío cercanas a los reyes que Covarrubias podría haber destacado, solo hace mención a los tesoreros o recaudadores, por lo que de nuevo incide en el tema económico, la avaricia y el dinero. Alaba el decreto de expulsión de los Reyes Católicos, medida que aplaude, a pesar de “lo que perdían de sus rentas”.

Es en la voz JUDIO del *Tesoro*, donde encontramos las apreciaciones religiosas que nos hablan de como los judíos niegan la venida del Mesías y cómo la Ley de Moisés no es más que “sombra de la Verdad”, remarcando la opinión medieval de que en el fondo los rabinos

²⁵⁹ Tanto Arias Montano como Juan de Mariana buscaban en la toponimia rastros de los asentamientos judíos; Montano los da por ciertos y Mariana le acusa de abusar de ellos, sin embargo ambos dan por cierta la venida de los judíos en tiempos de Nabucodonosor, lo mismo que el historiador Esteban de Garibay.

les tenían engañados, cuestión que se amplía a través de la voz TALMUD que es definida como “libro perverso y ridículo” que los judíos han compuesto, recogiendo de nuevo la idea medieval de que el Talmud tergiversaba la Torá y era utilizado por los rabinos de forma torticera, todo ello para evitar su conversión que pasaba por el reconocimiento de la venida del Mesías como punto fundamental. Habla de la cantidad de veces que se les ha hecho “gracia” y que ellos han respondido “vomitando su ponzoña”, para lo cual se apoya en leyendas que da por ciertas donde el elemento mágico está ligado al sacrilegio de la hostia consagrada o al sacrificio ritual. Dentro de esta voz y en breves apuntes encontramos casi sin importancia términos tan utilizados como *Judería*, “barrio donde vivían los judíos”; *Judaico pueblo*, “la nación suya”; *Judaizar*, “hacer ceremonias de judíos”; *Judaizante*, “el que judaíza”; o *Judaísmo*, a la que se refiere simplemente como “la ley de Moisés”.

Nos presenta al converso como practicante del judaísmo y mal cristiano a través de las voces CONFESO, TORNAR y MARRANO. Así CONFESO es el descendiente de padres judíos o conversos. La voz converso no aparece en el diccionario y dentro de la voz CONVERTIR no hay ninguna mención a la misma. Eso lo aclara Covarrubias: “En rigor conversos vale tanto como convertirse y volverse a la fe católica los que habían apostatado, que por otro nombre se llaman tornadizos”, cuestión que se amplía en la voz TORNAR, ofreciendo una versión dual ya que, como recoge en esa voz a través de *Tornadizo* hay distintas apreciaciones siendo para unos aquellos que una vez convertidos apostataron y después volvieron al cristianismo, y para otros aquellos que una vez bautizados regresaron a sus antiguas prácticas (Reyre 1994, 88-89).²⁶⁰

La voz MARRANO, la define como “el recién convertido al cristianismo”, pero fingidamente. Da varios posibles orígenes de la palabra: de origen hebreo sería una corrupción de *maran-atha*, y de origen árabe sería como se denominaría al cerdo de un año. Covarrubias se decanta por esta última haciendo responsables a los musulmanes del origen de la palabra, no corrompiendo el hebreo al que tiene tanta admiración, con una expresión tan vulgar. Además lo presenta como un signo más de mala fe en la conversión ya que no sería porque el animal les diera repulsión, sino por mantener sus antiguas costumbres.

No niega que haya habido judíos sinceramente convertidos, pero lo limita a “un judío” en tiempos de Enrique, otro con Alfonso VI, o como Pablo de Cartagena, obispo de Burgos, o su hijo Alonso de Cartagena, lo cual es un homenaje muy pobre a los conversos relevantes, ya que advierte que aunque hay algunos sinceros, “son los pocos”.

Dentro de la voz JUDIO recoge varias expresiones como *Tener el judío en el cuerpo* como un equivalente a estar con miedo, o como *Judigüelo* para referirse al hijo de judío, añadiendo un comentario irónico al comparar esa definición con otra que se emplea para cierto género de legumbre que si la echas en agua hirviendo, salta. Además les hace responsables de causar grandes males como por ejemplo la peste que asoló toda Europa, razón por la que fueron perseguidos en Alemania. Además apunta que bajo el título de médico o astrólogo, no se esconden sino hechiceros. Otra expresión dañina dentro de esta voz es la utilización del término *enalmagrado*, para referirse a una expresión utilizada normalmente para referirse a los judíos al tener que llevar una señal en su ropa de color rojo, comparándola con la señal que lleva el ganado y que sirve para separar unas reses de otras. Sin embargo el propio Covarrubias tanto en la voz ALMAGRE como en la voz ENALMAGRAR no hace ninguna mención a la utilización del término para referirse a lo que apunta en la voz JUDIO, sino a una expresión que se usa para aquellos que han sido señalados, bien personalmente o sus casas, por ruines o por ser den bando contrario en una revuelta. Desde nuestro punto de vista la

²⁶⁰ Para Reyre al equiparar Confeso con Converso, Covarrubias lo interpreta desde la perspectiva teológica ya que el judío es el que tiene un delito que confesar, el deicidio y que queda ampliado al explicar la voz JUDAS, diciendo que vale tanto como el de confiesa.

inserción de dicha expresión en la voz JUDIO es una construcción llevada a cabo por el propio Covarrubias y no al uso común del término aplicado a esta minoría.²⁶¹

Incluimos en este apartado el término LADINO que según Covarrubias es el aplicado a los que hablan la lengua romana, pero también a los que son diestros en cualquier negocio y a los moriscos y extranjeros que aprendieron el castellano. Es curioso que no mencione a judíos ya que es habitual denominar ladino al castellano sefardí, por lo que seguramente no era un término habitual.

No todos los términos son tratados de forma despectiva, además de demostrar su conocimiento de la religión judía como es el caso de CABALA a la que califica de “doctrina mística”, TORÁ, “ley de Moisés y vale como ley”, TARGUM, “libro cerca de los judíos, vale como translación et paraphrasis”, o RABI, “maestros hebreos que interpretan la Escritura Sagrada”.

Como hemos podido comprobar, es difícil separar en Covarrubias lo que es enteramente judío, de lo que atañe a los conversos, ya que el judío es tratado de manera presentista. Eso se comprueba en la utilización en la voz JUDIO de expresiones como gran número (cuando se instalan en tiempos de Nabucodonosor), muchedumbre (después de la destrucción del Segundo Templo), o muchos de ellos (al narrar las persecuciones de Antonino), generando la idea de que llegaron en tal cantidad que parecía una invasión. Este tipo de expresiones alarmantes quizá tengan que ver con la reactivación del problema converso tras la incorporación de Portugal a la Corona en 1580 que también fue presentada con terror ya que se preveía la llegada de un número masivo de conversos portugueses.

Los moriscos a través del *Tesoro*

Las medidas represivas contra la población morisca por parte de Carlos I eran sobre todo fiscales, permitiéndoles su lengua, vestimenta y tradiciones, renovándose así en 1526 y durante cuarenta años a modo de moratoria para su integración total, algunos de los acuerdos anteriores. Sin embargo con el paso del tiempo la falta de integración de la población fue reflejada en los sínodos de Guadix de 1554 y de Granada de 1565, donde se dejaba claro que esas medidas debían acompañarse de un aparato contundente que forzara la *asimilación* final de la población morisca. Las quejas de los sínodos no fueron finalmente escuchadas y Felipe II decidió mediante una Pragmática en 1567, seguir el plan dictado por su padre en 1526 (Domínguez Ortiz 424).

La situación de los moriscos era mala, y esperaban del exterior una solución. Así cuando en diciembre de 1568 comenzó el levantamiento morisco de las Alpujarras pudo comprobarse tras las primeras capturas, que muchos de los efectivos moriscos estaban integrados por población bereber, lo cual confirmaba el peligro que suponían frente a la defensa contra los turcos.

El problema morisco durante el reinado de Felipe II fue en aumento pero resultaba poco visible frente a la lucha contra los conversos ya que la población morisca era fundamentalmente rural, sobre todo en Aragón y en Valencia. Su número en Castilla no era muy abundante salvo en la zona granadina, y la deportación de moriscos granadinos por toda la geografía castellana los visibilizó y no solo no acabó con el problema de las revueltas, sino que extendió su afán de lucha entre el resto de la población morisca aparentemente resignada, poniendo en conocimiento de la población cristiana castellana un problema que conocía pero

²⁶¹ Se tiene constancia de la utilización de la expresión *almagrado* durante la revuelta de las comunidades de 1520 en la ciudad de Toledo. Es posible que en la memoria de Covarrubias persista la utilización del mismo como estar señalado, pero no hemos encontrado ninguna referencia que diga que a los judíos desde tiempos de Enrique II se les denomine así, tal y como apunta Covarrubias de forma despectiva.

que no sufría, y a la que se había presentado el morisco como una persona rebelde e incontrolada, practicante del islam y reticente a la integración (Fernández Álvarez 222).

Hay dos cuestiones que llaman la atención en la obra de Covarrubias en relación al tema que estamos tratando: por un lado la falta de mención a la religión musulmana en todos los términos analizados hasta el punto de que ni en el *Tesoro* ni en el *Suplemento* aparecen las voces islam o musulmán, siendo la única mención a su religión como los pertenecientes a la secta de Mahoma, y la negación de su situación real, como veremos posteriormente. Para García Martín (390-399) el autor desconocería por completo el árabe, a pesar de recoger en varias voces términos en dicha lengua.

El término morisco no aparece reflejado tal cual como una voz independiente dentro de la obra de Covarrubias, sino inserta en la voz MORO al que define como el habitante de la provincia de Mauritania. Para Covarrubias *Morisco* es el convertido de moro a la fe católica, por lo que identificaría la procedencia –Mauritania- con la creencia religiosa que por otra parte no define.

Otro dato significativo es que las voces carecen de referencias históricas de calado, al contrario que los términos referidos a los judíos, y lo mismo ocurre con las referencias geográficas que son difusas ya que en la voz MAURITANIA tan solo nos dice que es una región de África origen del término MORO y cuando se consulta la voz MAURO no se refiere más que al pueblo que habita en Mauritania, sin mención al islam, ni al origen y conexión con la palabra moro. Además extiende la aplicación de moro no solo a los nacidos allí, sino a los habitantes de África y Asia “de la secta de Mahoma”, por lo que ya nos avanza su falta de conocimiento del tema al hacer extensivo el término moro a todos los musulmanes.

Algunas de las referencias a los moriscos no las encontramos en las voces referidas a esta minoría, sino en otras, como en la voz JUDIO donde nos habla de que en el momento de la expulsión (de los judíos) por los Reyes Católicos, muchos se convirtieron al cristianismo fingidamente, como se ha constatado por el Santo Oficio e igual medida lo hicieron los musulmanes que además “al descubierto se conocían guardar las ceremonias de la ley mahometana”. Por la poca confianza que de unos y otros se ha tenido –convertidos del judaísmo y del islam- se les ha privado de honores eclesiásticos y oficios de casa real. Para Covarrubias no es un agravio “pues hay muchos otros lugares con que pueden ser honrados”.

Tampoco encontramos referencias históricas salvo las bíblicas en la voz SARRACENO, como descendientes de Ismael, hijo de Agar que fue adoptado por Sara, por lo que podrían denominarse Sarracenos o Agarenos, aunque la palabra provenga del árabe y signifique salteadores.

Llama la atención la definición de MUDEJARES, como “moro vasallo de cristiano”. Para Covarrubias son los moros que se convirtieron y se tornaron cristianos y “son los moriscos antiguos de Castilla, Aragón y Cataluña, distintos de los de Valencia y Granada”. En esta ocasión sobresalen dos aspectos: el primero es el hecho de que crea que el término mudéjar era el que antiguamente se aplicaba a los musulmanes convertidos, cuando es una denominación utilizada por parte de los musulmanes para referirse a aquellos de los suyos que viven en territorio cristiano; el segundo es una diferenciación geográfica con respecto a los moriscos del reino de Valencia y Granada que no obedece más que al planteamiento subjetivo del autor condicionado por las revueltas y problemas que los colectivos moriscos de estos lugares provocaron.

El tema de la conversión también está presente en la voz ELCHE presente en el *Suplemento*, y que denomina a los moros que quedaron en la ciudad de Granada tras ser conquistada por los Reyes Católicos y “habían sido cristianos” y que posteriormente volvieron al cristianismo gracias a la labor de Cisneros. Covarrubias de nuevo no tiene en cuenta el marco temporal ya que da por integrada a la población elche, cuando a finales del siglo XVI, estos renegados fueron considerados un peligro ya que solían actuar como

mercenarios en las costas africanas y su conocimiento de las costas peninsulares les hacían muy apreciados por bereberes y turcos. Covarrubias utiliza otra voz para ajustar la personalidad de este colectivo, ADVENEDIZO, ya que para Covarrubias es el extranjero y forastero, es decir, que no es nacional de la tierra que habita –la misma acepción que los musulmanes utilizaban en elche-. Además añade que “advenedizo y prosélito es toda una cosa”, justificándolo a través de la etimología griega, pero a su vez “los que de la misma gentilidad o secta de Mahoma se convierten a la fe católica”. El término por lo tanto se utiliza tanto para definir a aquel que no es natural en cuanto al lugar como a la religión. Para Covarrubias por tanto se puede utilizar indistintamente mudéjar, morisco o advenedizo para denominar al converso del islam al cristianismo.

Encontramos otras voces que son utilizadas para calificar el islam de manera negativa aun no haciendo mención a ningún aspecto religioso como son el término MAHOMA como aquel “que nunca hubiera nacido en el mundo”, o ALCORAN, al que califica como “maldito libro de tantos disparates” que compuso Mahoma, criticando su confección original atribuida al Profeta ya que fue ayudado por herejes, arrianos y judíos.

Sus lugares santos y de oración tampoco salen bien parados. Así de MEZQUITA dice simplemente que es un lugar de oración, y sobre MECA, después de ubicarla geográficamente, la introduce a través de un proverbio, *Andar de la Ceca a la Meca* para referirse a los que vagan por el mundo como lo hacen los moros que van “supersticiosamente” a esos lugares donde está el “zancarrón” de Mahoma. Cuando lo compara con la actitud cristiana incide aún más en el tono despectivo ya que “con mejor celo visitan Roma, Jerusalén y Santiago”. Es evidente que peregrinar a Roma no es una superstición y sí lo es ir a la Meca.

Las alusiones a lo morisco también son recogidas a través de pequeños apuntes al final del término MORO como *A moro muerto gran lanzada*, expresión que no explica pero que es utilizada para referirse a los actos de valentía que no son tales por la facilidad de la presa, *Morisma* como multitud de moros, y *Morería* para referirse a los barrios de las ciudades cristianas donde tiempo atrás vivían los moros.

Hay un silencio a la hora de tratar la expulsión de los moriscos en 1609. Sin embargo justifica dicha expulsión comparando la traición realizada por los judíos cuando la llegada de los musulmanes en el 711, con la ayuda prestada por los moriscos a los turcos; algo así como que la experiencia anterior debe servir para tomar decisiones en el presente. Esa actitud la vemos no en términos ligados a lo morisco, sino de nuevo dentro de la voz JUDIO. Los judíos querían entregar el territorio a los moros de África, razón por la cual en el último concilio de Toledo de época visigoda se determinó la confiscación de bienes de los judíos y la entrega de sus hijos mayores de siete años a familias cristianas. Este caso lo utiliza como ejemplo:

Este caso simboliza mucho con el que ha sucedido en nuestros tiempos cerca de los moriscos, que constanding querían entregar a España al turco, pudiendo el rey nuestro señor confiscarles todas las haciendas, haciéndoles esclavos y quitándoles sus hijos, por desarraigar de sus reinos tan mala semilla, holgó de que se fuesen. (Covarrubias 1143)

Con este párrafo libera de toda culpa a Felipe III y le exime de toda responsabilidad, ya que “pudiendo” haber tenido la misma actitud que los godos, simplemente se “holgó” con su marcha, como si no hubiera habido expulsión forzosa y el rey se hubiera contentado con la misma. Sin embargo Covarrubias no tiene en cuenta la realidad. En una orden pareja al edicto de expulsión de 1609, se establecía que los niños moriscos de menos de seis años debían ser dejados en territorio español. Esta situación se llevó a cabo sobre todo en Valencia, lugar donde el propio Covarrubias había actuado, siendo muchos de ellos sometidos a rectorías y vigilada su educación. Covarrubias con ese comentario, no solo exonera al rey, sino a sí mismo, eliminando toda responsabilidad en la labor que llevó a cabo en Valencia conducente a la evangelización de moriscos y que no dio ningún resultado positivo. Además la inclusión de ese párrafo justificativo es la forma más palpable de un intento de consolidación de la

negación histórica. Georgina Dopico (291) ha intentado averiguar si Covarrubias construyó un discurso políticamente correcto y exculpatorio puesto que la orden fue remitida al arzobispo de Valencia, Juan de Ribera, muy cercano a Covarrubias, por lo que éste estaría al corriente de la retención de los niños moriscos. Esta autora lo encuentra en la voz ENECHADO que Covarrubias define como “el niño al qual sus padres han desamparado” dejándolo en las puertas de las iglesias, pero también lo son los de parricidas o de aquellos que no pueden cuidarlos, por lo que es un acto de “piedad” hacerse cargo de ellos, advirtiendo que esa práctica –la de abandonar a los hijos y ser criados por otra familia- encubre su origen ya que “presumen de ser limpios, sin raza de moros ni judíos.”

Conclusiones

Es evidente que los Covarrubias-Orozco se pasaron la vida huyendo del origen judío de la rama paterna y vista la experiencia de su hermano Juan, Sebastián renegó hasta del apellido paterno que le ligaba a esa ascendencia para optar por el materno, Covarrubias, que además era de mejor linaje.

Ese afán por desligarse de cualquier relación, hace que se ensañe con la minoría judía: se cargan las tintas en demasía como forma de justificación y de huída, ya que si reniega, si prueba su lealtad al cristianismo, nunca se tendrá duda de su calidad como católico. Por eso la relación de males causados por los judíos a lo largo de la historia tiene un doble objetivo: dejar claro su maldad, y probar con esa actitud que nada tiene que ver con ellos. Era una actitud muy propia de los neófitos para hacerse valer y probar su nueva fe, y en numerosas publicaciones contemporáneas aparecen matizaciones personales y llamadas a que, si algo se dice sobre los judíos y resulta positivo, no quiere decir que se simpatice con ellos, cosa que podía poner en duda la catolicidad del emisor, costumbre que se alargó hasta bien entrado el siglo XIX.

Por otra parte el *Tesoro* de Covarrubias es una referencia de la época de Felipe II. Nos sirve para conocer la cultura y la forma de pensar de esa España católica donde convive todavía la tradición medieval, el imperio español y la censura inquisitorial. Es por lo tanto una enciclopedia de un tiempo convulso, lleno de rebeliones y problemas, donde se recogen datos históricos anteriores consolidados, al mismo tiempo que se plasma la realidad hispana. Según Gómez Marín (51) a veces se ha querido ver el *Tesoro* como un texto ideológico en la medida en que buscar la definición del uso de una lengua supondría definir la identidad del grupo que la usa y en este caso las voces ponen de manifiesto determinadas ideologías dominantes auspiciadas por la Iglesia, por lo que se encuadra perfectamente en la tónica general del momento y de la teología vigente. Momento lleno de contradicciones en donde hay que conjugar la afirmación nacional a través de la lengua y la promoción de obras literarias escritas en castellano si se quiere leer y ser leído, siendo el *Tesoro* clave fundamental, con el control intelectual ejercido a través del Santo Oficio y la prohibición en el *Índice* de Valdés de 1559 de leer autores que escribiesen en castellano.

En conjunto, las voces del *Tesoro* contienen el saber de una época incluido el religioso y como tal, y al amparo de la teología emanada de Trento, evangeliza en lo posible, aunque para ello tenga que marginar a determinados grupos sociales en donde podemos incluir no solo a los herejes del cristianismo, recogiendo todas aquellas desviaciones conocidas y transgresoras, sino también a moriscos y judeoconversos.

La experiencia personal marca lo recogido en las voces estudiadas, y en todo momento intenta diluir los problemas causados por estas dos minorías o exculparse de cualquier represión de las mismas por los daños causados. Así su papel en el intento evangelizador de los moriscos de Levante no nos presenta a un Covarrubias interesado por la realidad social y religiosa de dicha población, transmitiendo que un moro es un habitante de Mauritania y por lo

tanto que los moriscos en el fondo no son nacionales por lo que su expulsión sería correcta y se apoya para ello en el problema judeoconverso que está sin solucionar, pensando en el fondo que no hay que volver a repetir el error.

Lo mismo ocurre con el tratamiento de los judíos que encuentra reflejados en los conversos por ser falsos cristianos, atacando su propio pasado y separándose de él. El aspecto histórico en principio, tal y como figura en el *Tesoro*, solo iba a tratar de España, pero en el *Suplemento* se incluyen algunos episodios de la maldad judía en Europa, lo que alude a una maldad universal, en donde el judío no solo es traidor y provocador en la Península, sino que es un fenómeno que sufre toda la cristiandad. Así se diluye el problema.

Justifica la acción inquisitorial ya que muchos se convirtieron de forma fingida, lo que significa no solo una traición a la fe, sino al conjunto de la sociedad cristiana que acogió a los judíos convertidos, pecando de ingenuidad ya que su naturaleza no ha cambiado y como conversos conservan la maldad que a todas luces es de origen judío, y no tanto por su antigua fe, como por su condición étnica, cuestión que por otra parte sirve para consolidar la idea de que el morisco es un elemento extraño que hay que extirpar.

Las voces por lo tanto contribuyen a sancionar el proceso de confesionalización de la monarquía como algo necesario e inevitable. España es el baluarte del catolicismo y el defensor de la fe, un Estado restaurado que completa la acción reconquistadora frente a los musulmanes expulsando a sus últimos descendientes, presentando el reinado de Felipe II como aquel que termina la obra iniciada por los Reyes Católicos.

Obras citadas

- Arellano, Ignacio. “Prólogo primero. La edición integral e ilustrada del *Tesoro de Covarrubias*”. En Covarrubias Horozco, Sebastián de. Ignacio Arellano y Rafael Zafra eds. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Iberoamericana – Frankfurt: Vervuert, 2006. XIII-XLIII.
- Covarrubias Horozco, Sebastián de. Ignacio Arellano y Rafael Zafra eds. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Iberoamericana – Frankfurt: Vervuert, 2006.
- Domínguez Ortiz, Antonio. “Felipe II y las minorías marginadas”. En Felipe Ruiz Martín Coord. *La Monarquía de Felipe II*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2003. 413-438.
- Dopico Black, Georgina. “Sueños de la nación en los Tesoros de Covarrubias” *Académica. Boletín de la Real Academia Conquense de Artes y Letras* 6 (2011): 259-328.
- Fernández Álvarez, Manuel. *Felipe II y su tiempo*. Madrid: Espasa, 1998.
- García Cañete, Marta; García Carretero, Inmaculada; Raigal Pérez, Encarna. “Nuevos datos sobre Sebastián de Horozco y su refranero” *Paremia* 5 (1996): 49-58.
- García Martín, José María. “Los arabismos en la macroestructura principal del *Tesoro de la lengua Castellana* de Sebastián de Covarrubias”. En Elena Battaner et alt. eds. *Historiografía lingüística: líneas actuales de investigación*. Münster: Nodus Publikationen. I, 390-399.
- Girón Alconchel, José Luis. “Covarrubias y la cuestión de la lengua primitiva en España” *Academia. Boletín de la Real Academia Conquense de Artes y Letras* 6 (2011): 381-406.
- Gómez Marín, José Antonio. “El *Tesoro* de Covarrubias (Lengua y saber en la España manierista)”. *Minervae Baetica. Boletín de la Real academia Sevillana de Buenas Letras* 38 (2010): 39-57.
- Martínez Millán, José. “La monarquía de Felipe III: Corte y reinos”. En José Martínez Millán y M^a Antonetta Visceglia dirs. *La monarquía de Felipe III*. Madrid: Mapfre, 2008. III, 41-81.
- Montañés Bermúdez, José Ángel. “Luis Manrique de Lara, cura de Riópar y Villapalacios, capellán de Carlos V y Limosnero Mayor de Felipe II”. *Actas del II Congreso de Historia de Albacete*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses “Don Juan Manuel”, 2002. III, 93-109.
- Parada y Luca de Tena, Manuel de. “Ascendencia y parentescos del licenciado don Sebastián de Covarrubias Orozco maestrescuela de la catedral de Cuenca autor del *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*”. *Académica. Boletín de la Real Academia Conquense de Artes y Letras* 6 (2011): 515-553.
- Reyre, Dominique. “La voz *judío* en el *Tesoro de la Lengua castellana o española* de Sebastián de Covarrubias y en su Suplemento”. *Criticón*, 61 (1994): 81-94.
- . “Topónimos hebreos y memoria de la España judía en el Siglo de Oro”. *Criticón*, 65 (1995): 31-53.
- . “Cuando Covarrubias arrimaba el hebreo a su castellano...”. *Criticón* 69 (1997): 5-20.
- . “Prólogo segundo. Las llaves del *Tesoro* de Covarrubias”. En Covarrubias Horozco, Sebastián de. Ignacio Arellano y Rafael Zafra eds. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Iberoamericana – Frankfurt: Vervuert, 2006. XLV-LXVI.
- Rodríguez Barcia, Susana. “En busca de la identidad panhispánica. Análisis discursivo del *Tesoro* de Sebastián de Covarrubias”. En Elena Battaner Moro et alt eds. *Historiografía lingüística: líneas actuales de investigación*. Münster: Nodus Publikationen, 2012. II, 739-756.

Weiner, Jack. "Padres e hijos: Sebastián de Horozco y los suyos" *Toletum* 25 (1990): 109-164.

Otras minorías, otros “mundos”

El esclavo en la teología moral católica (c. 1550-1750)

Igor Sosa Mayor
(Universitat Erfurt)

Durante la Edad Moderna católica los escritos de teología moral hacen repetida referencia a la situación de los esclavos dilucidando toda una serie de cuestiones diversas en torno a la licitud moral de sus acciones. Su frecuente aparición en la literatura moral de la época no es obviamente casual, sino reflejo de una realidad socioeconómica y jurídica de la que paulatinamente estamos cada vez mejor informados. La esclavitud ha recibido en los últimos años renovada atención por parte de la historiografía, lo que nos permite hoy en día tener una visión cada vez más completa del fenómeno.²⁶² En lo que a la Edad Moderna se refiere, la imagen que paulatinamente se perfila muestra cómo en la Europa medieval y moderna la esclavitud sigue siendo un fenómeno mucho más extendido de lo que pensaba la historiografía más antigua que había querido ver su fin con el advenimiento del cristianismo. Así, el tráfico de esclavos no afectará únicamente al espacio atlántico, sino que durante los siglos XVI, XVII y parte del XVIII también el Mediterráneo se presenta –continuando probablemente una tradición medieval– como un espacio de denso tráfico de cautivos y esclavos en muchas direcciones.

En este sentido, las complejas relaciones entre la esclavitud y la religión no han pasado desapercibidas para los estudiosos y sobre todo cuestiones en torno la licitud moral de la esclavitud, así como los mimbres religiosos del movimiento abolicionista a finales del XVIII y el XIX han recibido la atención de los investigadores.²⁶³ No obstante, las siguientes páginas presentan una dimensión un tanto diferente de estas relaciones, pues no se abordará aquí la posición de los teólogos morales con respecto a la esclavitud en tanto que tal, esto es, en tanto que status jurídico de una persona. Por el contrario la atención se centrará en la posición de los teólogos morales ante el esclavo *concreto*; es decir, el esclavo en tanto que cristiano sometido al perímetro moral que imponía el pecado y unas obligaciones concretas cristianas. Al mismo tiempo, como iremos viendo, el desarrollo de la teología moral se basará en una acentuación del derecho natural en tanto que fuente importante de valoración de la acción moral. Como veremos, al elevar los principios de derecho natural a fuente renovada de la acción moral los teólogos morales abrirán indirectamente espacios de una cierta libertad para el esclavo en la Edad Moderna.

De este modo en las siguientes páginas se abordará una serie de cuestiones que aparecen dilucidadas en los textos de teología moral de la Edad Moderna (manuales de confesores, sumas de casos de conciencia, tratados en torno a la justicia,...) sobre las obligaciones pero también las libertades del esclavo desde un punto de vista moral. Para ello, dedicaré unas breves palabras a la teología moral, toda vez que nos remite a una evolución muy específica del desarrollo teológico católico en la Edad Moderna. Después pasaré a analizar las cuestiones más relevantes que los teólogos morales se planteaban en torno a los

²⁶² Central como visión general a largo plazo son los trabajos en Eltis y Engerman. Para el presente trabajo es especialmente relevante el tomo III, editado por David Eltis y Stanley L. Engerman, centrado en el período de la Edad Moderna. Trabajos generales se encuentran también en el volumen conjunto de Michael Zeuske. Para la situación en el Mediterráneo, véanse las contribuciones en el volumen codirigido por Stefan Hanß, Juliane Schiel y Claudia Schmid. Para la situación en la zona norteafricana o en general en el islam véase como visión de conjunto el trabajo de Tidiane N'Diaye.

²⁶³ Además de los trabajos generales citados en la primera nota a pie, cfr. también entre otros muchos el trabajo de Claudine L. Ferrell, donde se hallan muchas referencias a todo este asunto.

esclavos y/o cautivos.²⁶⁴ Abordaré primeramente el tema de la licitud moral de la huida del esclavo; pasaré, a continuación, al debate sobre la posibilidad de llegar a contratos y acuerdos vinculantes por parte del esclavo, así como su posibilidad de tener propiedad; seguidamente, nos asomaremos a las cuestiones que generaba la posibilidad del matrimonio para el esclavo. Y finalmente discutiremos los límites morales de la obligación del esclavo de cumplir con las órdenes de su señor, delineando para ello las implicaciones morales de una situación en la que los cristianos caían con una cierta frecuencia: su obligación de remar en las galeras de los turcos dirigidas contra los cristianos.

Teología moral en la Edad Moderna: breve caracterización

A lo largo del período 1550-1700 la Europa católica se ve inundada por un interminable proliferar de tratados de conciencia, sumas de casos, manuales de confesores, etc. Se trata de obras pertenecientes a la nueva disciplina de la teología moral, que en tanto que disciplina teológica propia, cada vez más separada de otras ramas de la teología, se desarrolla con especial ahínco durante el período analizado. La producción alcanza la sobresaliente cifra pues hasta unos seiscientos autores publican entre las fechas mencionadas obras sobre esta materia, lo que supone la aparición de muchos títulos anuales de forma continuada durante un siglo y medio, cantidad por tanto más que reseñable.²⁶⁵

Ahora bien, ¿a qué se debe esta producción tan cuantiosa? Una de las razones primordiales hay que verla sin duda en la centralidad teológica que adquiere el sacramento de la confesión en la Europa católica tridentina.²⁶⁶ Sustancial a este respecto es el hecho de que la confesión se conceptualiza como un tribunal, un *forum poenitentiae*, donde el penitente ha de acusarse y aceptar la sentencia que le otorga el confesor, frecuentemente asimilado a un juez.²⁶⁷ Ello obliga a un esfuerzo titánico –representado en gran medida en estas obras mencionadas– por parte de las autoridades eclesiásticas para crear la figura del confesor, es decir, de un individuo capaz de ponderar en el confesionario todas las circunstancias relevantes para emitir un juicio sobre la existencia de un pecado o no en la acción del penitente, así como, en el caso de pecado, de qué tipo de pecado se trataría.

La conceptualización de la confesión como un fuero, esto es, como un tribunal, obliga además de forma inevitable a que la confesión se conceptualice como una especie de juicio donde se ponderan indicios, razones y contraargumentos; y donde se opera por tanto básicamente con casos. Como consecuencia de todo ello, surge una de las evoluciones más

²⁶⁴ De hecho trataré de esclavos y cautivos, pues el debate no suele frecuentemente hacer diferencias. Como veremos más abajo, algunas cuestiones afectaban también a los criados, aunque su situación era jurídicamente claramente diferente.

²⁶⁵ La historiografía al respecto es sorprendentemente todavía muy escasa para un volumen de estas características. Con todo han ido apareciendo a lo largo de las últimas décadas obras importantes en torno al desarrollo general dentro de la teología (Theiner), al debate en torno a la ley (Turrini), al método casuístico (Jonsen y Toulmin), a su desarrollo en el marco de la teología moral francesa con el jansenismo (Gay), al probabilismo y su contextura filosófica (Schüßler), etc. Central en ese desarrollo es la renovación del pensamiento moral por medio de la recuperación del pensamiento de santo Tomás de Aquino, especialmente en la llamada Escuela de Salamanca (Belda Plans).

²⁶⁶ En el marco de este trabajo hemos de restringirnos a una idea general y comprimida de una evolución de alto calado. Los orígenes medievales se sitúan en el IV Concilio de Letrán y la obligación de confesión anual auricular. De ahí surgirá pronto una literatura en torno a la confesión cada vez más numerosa en la pluma de dominicos y franciscanos. La producción medieval de los franciscanos en este ámbito ha sido analizada con detalle (Roest 314-355). Además de ello, la literatura sobre la confesión en general es amplia. Existen trabajos clásicos (Lea; Delumeau), junto a trabajos más modernos (Prosperi; Boer, etc.).

²⁶⁷ Relevante en este sentido es la posición del fuero penitencial en el complejo mundo de los fueros de la Edad Moderna y sobre todo su relación con los otros fueros eclesiásticos. El cristiano (católico) de la Edad Moderna ha de dar cuenta ante diversos fueros de sus actos. Una pluralidad de fueros en los que operan además diversos principios normativos, de origen dispar, como puede ser el derecho natural, el derecho positivo civil, el derecho positivo eclesiástico, etc. Fundamental a este respecto es la obra de Paolo Prodi sobre la justicia.

características del período (y que más controversias generará entre los críticos contemporáneos y actuales): el alto grado de juridificación de los textos de teología moral. Motivado por la propia necesidad del confesionario, el debate teológico-moral se juridifica hasta cotas inimaginables pues se trata de establecer el grado de culpa moral para lo que había que analizar la acción concreta, la intención y, muy importante, las circunstancias de la acción.²⁶⁸ De este modo, los textos teológico-morales del período 1550-1700 se transforman en complejas redes de argumentos emanados del derecho natural, del derecho de gentes, del derecho civil, del derecho canónico... Y en muy menor medida de la propia Biblia. Los teólogos católicos partían de la idea de que toda ley justa –y por tanto emparentada siquiera muy remotamente con la ley divina– obligaba al hombre. Por ello, su misión era iluminar el denso entramado de disposiciones normativas de la época para por medio del uso de la razón establecer qué normas obligaban cuándo y a quién.

La consecuencia de todo ello es la alta producción de obras de teología moral que van desde manuales de preparación del penitente hasta densos textos teológicos sobre la naturaleza de la conciencia pasando evidentemente por los muchos manuales de casos de conciencia. El cristiano católico se ve sometido durante el período a una fuerte presión religiosa que demanda de él una confesión frecuente, de todos los pecados mortales ante un confesor, con la obligación por añadidura de aceptar la pena impuesta. En las sumas de casos de conciencia –que serán los textos que fundamentalmente nos ocupen– se dilucidarán todo tipo de casos concretos en los que la moralidad de los actos del penitente –y eso quiere decir también del esclavo– será sometida a un exhaustivo juicio. Ese juicio operará con un gran abanico de categorías morales (sobre todo el pecado, los mandamientos, la obligatoriedad, la llamada restitución, etc.). Entre ellas destacarán sobre todo principios de derecho natural y divino (como el derecho a la propiedad, el derecho al matrimonio, etc.), con los que los teólogos están intentando moralizar el mundo que les rodea.

Teología moral: esclavitud y debates

Delimitada siquiera brevemente cuáles eran las líneas generales del debate teológico-moral de la Edad Moderna, es menester dirigir nuestra atención hacia los aspectos generales en los que se movía su pensamiento sobre la esclavitud. Para ello lo primero que hay que destacar es que la posición de los teólogos católicos en la temprana Edad Moderna con respecto a la esclavitud en tanto que estatus jurídico determinado no es sustancialmente beligerante.²⁶⁹ Ahora bien, ¿cómo se conceptualizaba la esclavitud? Siguiendo una larga tradición eclesiástica la esclavitud se consideraba ajena al derecho natural, pero originada en el derecho de gentes.

La cuestión tenía diversas vertientes en los textos teológicos de la época. Como decimos, todos los teólogos llegaban a una conclusión básica que se encontraba resumida en estas palabras del jesuita Lesio: “*nemo tamen natura est servus proprie*” (“nadie es sin embargo propiamente siervo por naturaleza”).²⁷⁰ El fundamento de ello es que Dios había

²⁶⁸ Las razones para este proceso de juridificación del discurso teológico-moral son complejas y variadas y no es este el lugar para dilucidarlas en toda su extensión, pero entre ellas destacan en cualquier caso: la idea de Dios como legislador, la importancia del decálogo en el discurso moral de la época (y no tanto el discurso en torno a vicios y virtudes), el peso otorgado al derecho natural, el debate en torno a la obligación moral de las leyes civiles, la propia formación canónica de estos autores, etc.

²⁶⁹ Lo que sí se rechaza es, como es bien conocido, la esclavitud natural de los indios por parte de Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas, etc. (Dumont). Pero lo que no se debate en sí es, como decimos, la esclavitud en tanto que institución de derecho de gentes.

²⁷⁰ Esta opinión había de ser defendida además contra la de una pluma tan destacada como la de Aristóteles, quien había afirmado que algunos hombres eran por naturaleza siervos y otros señores, lo que había sido puesto

creado libres a los hombres y no sujetos los unos a los otros. Ahora bien, si por derecho natural la servidumbre no era aceptable, ¿cómo explicar el hecho de la evidente esclavitud de muchas miles de personas en la sociedad en la que vivían? Para dilucidar esta cuestión era menester recurrir a las diversas fuentes normativas que los autores tenían a su disposición (Biblia, textos de derecho canónico, textos de derecho civil, filósofos, etc.).

Los teólogos adoptaban en este asunto una posición que es muy frecuente en sus deliberaciones –también en la de los juristas– y que en parte ya hemos mencionado más arriba: la distinción de los diversos derechos con valor normativo. Dos eran relevantes a estos efectos: el llamado derecho divino y el derecho de gentes (*ius gentium*). En cuanto al primero, el llamado derecho divino –esto es, las disposiciones de tipo jurídico que hacen frecuente acto de presencia en la Biblia–, los autores hallaban una multitud de citas que permitían justificar la esclavitud, toda vez que en los textos sagrados era presentada como un hecho admitido sin ser sometido a discusión o crítica ninguna.²⁷¹ Junto a ello, era evidente que en distintas épocas de la historia habían existido esclavos. Es más: la extensa codificación jurídica romana (sobre todo el código justineano) hacía repetida y densa referencia a la condición de siervo. Siendo todo ello así, las consecuencias eran para los teólogos claras: la esclavitud se consideraba de derecho de gentes (con una cierta justificación implícita en el derecho divino), pues el derecho natural establecía la libertad natural de todos los hombres.

No es pues de extrañar que los teólogos más sistematizadores comiencen a abordar el debate sobre la esclavitud en términos del *dominium*, concepto que también era propio del derecho de gentes y ajeno al derecho natural. A lo largo de la Edad Moderna el *dominium* va adquiriendo –sobre todo en la pluma de los autores jesuitas– una gran complejidad conceptual jurídico-moral, desarrollada extensamente en los múltiples tratados *De iustitia et iure* que ven la luz en este período.²⁷² Las cuestiones referentes a la naturaleza del *dominium*, sus diferentes tipos, las formas de adquirirlo, de transmitirlo, de perderlo, el sujeto y objeto de ese *dominium*, etc. ocupaban páginas y páginas en estos textos. Entre todas estas cuestiones surgía inevitablemente la duda sobre si el hombre podía tener dominio sobre el hombre. Es ahí donde los teólogos explicitaban que el dominio del hombre sobre el hombre se podía dar en algunas circunstancias.²⁷³

Pero antes, siendo esto así, había que explicar cómo el derecho de gentes podía llevar la contraria de forma aparentemente tan contundente al derecho natural, que ocupaba en principio una posición jerarquía superior en la escala de fuentes normativas. Algunos autores como Villalobos explicaban, siguiendo a santo Tomás de Aquino,²⁷⁴ que de dos maneras podía una cosa ser de derecho natural. La primera, *positive*, es decir, aquello a lo que la naturaleza obliga, como puede ser la llamada regla de oro de ‘no hacer al prójimo lo que no queremos que nos haga’. Junto a ella, una segunda, *negative*, cuando no es de derecho natural lo

en entredicho por los autores salmantinos en el marco del debate sobre los indios americanos. Cfr. Aristóteles (lib. 1, cap. 2 *De la esclavitud*).

²⁷¹ Más concretamente, se hacía en este sentido referencia a diferentes textos: el Gén. 20, pero también muy relevante Ex. 21, donde se explicitan los derechos de los esclavos, así como Deut. 20 donde se presentan normas referentes al pago de deudas y la esclavitud. También un fragmento del Nuevo Testamento permitía abordar la cuestión de la esclavitud con una actitud poco crítica (Cor. I,7,21), pues ahí se conmina al esclavo a seguir en su condición. Una lista de estas citas es frecuente en estas obras. Cfr. por ejemplo Gaspar Hurtado (fol. 8r).

²⁷² Casi todos los grandes autores de la época escriben tratados sustanciales sobre la justicia y el derecho donde se abordan en los primeros compases estas cuestiones. Cfr. por ejemplo el jesuita Leonardo Lesio, en su *De iustitia et iure*, lib.2, cap.4, dub. IX, p. 40, con el título: *utrum homo cada sub dominium alterius hominis*. También autores anteriores, como el dominico Domingo de Soto, en su obra canónica sobre la justicia y el derecho entraba de ello en la materia (lib. IV, quaest. 2, art. 2, fol. 101r, bajo el título *de rebus quarum homo est dominus*).

²⁷³ En general, fundamental para el tema de estos tratados sobre todo desde la perspectiva de los contratos y la propiedad es la obra de Will Decock. Sobre sus tesis volveremos más abajo en la parte sobre contratos.

²⁷⁴ En la *Summa*, 1.2, quae. 94, art. 5.

contrario: la desnudez del hombre por ejemplo indica que no está vestido de su naturaleza, sino por las artes. Mientras el primer tipo no se puede mudar, el segundo podía ser – argumentaba explícitamente Villalobos e implícitamente otros muchos– modificado por el derecho de gentes (Villalobos 58).

Aceptada la esclavitud en estos términos, había pues que dilucidar cómo podía una persona llegar a ser esclavo. Consideraban los teólogos –siguiendo realmente una larga tradición desarrollada básicamente en el derecho romano– que diversos motivos habían ido cuajando a lo largo de la historia para explicar el origen de una situación de esclavitud. Se trataba fundamentalmente de la guerra justa, la pena por delito, la venta por propia voluntad y el nacimiento.²⁷⁵ Sin duda alguna, en la Edad Moderna la causa más relevante era la de guerra justa, pues las otras opciones habían caído hasta cierto punto más en desuso. Se consideraba que la justificación de la esclavitud en el caso de la guerra justa se debía a que suponía trocar la muerte por servidumbre, algo que venía legitimado por el *ius gentium*: el vencedor tenía el derecho justo de matar al vencido, pero por un acto de caridad cristiana se mutaba esa muerte en esclavitud. Con todo, los teólogos hacían algunas interesantes precisiones a esta afirmación. La primera era que entre cristianos esta forma de caer en la esclavitud no era válida, pues era –afirmaban– costumbre prescrita.²⁷⁶ Al mismo tiempo muchos de ellos recordaban también que en caso de que los cristianos hicieran una guerra injusta contra los paganos o infieles, también ellos podían ser justamente esclavizados, pues el *ius gentium* era una cuestión que incumbía y obligaba a todos.

Debatido también en ocasiones era el tema de la venta para justificar la esclavitud. Se presentaban aquí dos vertientes. Una importante planteaba la cuestión de si uno podía venderse a sí mismo, es decir, ceder su propia libertad. En general la respuesta era positiva, pues como explicaba Lesio: “probatur quia est dominus suae libertatis, sicut famae & pecuniae, ergo eam potest abdicare” (“se prueba ello puesto que es [el hombre] dueño de su libertad, así como de su fama y su dinero, y por tanto también puede cederla”).²⁷⁷ Se requería para ello de todas formas una “iusta causa”, que había sido destilada en el derecho común (ser mayor de 20 años, estar realmente en necesidad, etc.).

Una segunda variante de este origen de la esclavitud se debatía también frecuentemente en las obras teológicas: la licitud de la venta de un vástago por parte de sus padres. La práctica era, que sepamos, poco usada en Europa, pero hay que tener en cuenta que estas obras estaban escritas también para bregar con problemas en territorios extraeuropeos.²⁷⁸

²⁷⁵ Por ejemplo en Lesio (43-4). El asunto de la esclavitud por nacimiento generaba muchas dudas concretas alambicadas, que no vamos a tratar por no ser estrictamente una cuestión que el esclavo pudiera elegir en virtud de su libertad moral. Una era por ejemplo si la madre era manumitida cuando todavía estaba encinta: ¿cuál era el momento que decidía sobre el estatus del hijo? ¿El nacimiento o el momento de la concepción? Cfr. una discusión al respecto en Rodriguez (*Summa*, 361), entre otros muchos.

²⁷⁶ Lesio por ejemplo recordaba que “etiam Christianos posse esse servos, non solum gentium, sed etiam Christianorum” (“incluso cristianos pueden ser esclavos, no solo de los gentiles, sino también de los cristianos”), siguiendo el Decreto de Graciano (dist. 53). Con todo, como decimos, la costumbre bloqueaba *de facto* esta opción. El asunto de la costumbre reviste especial significación en las elucubraciones de los teólogos morales. Al igual que las otras fuentes de derecho, la costumbre tenía también fuerza normativa. Sin entrar en detalles, es importante destacar que se partía de la idea de que la costumbre podía derogar una ley. Es decir, en el caso de que una disposición de una ley realmente no fuera perseguida por parte de las autoridades, los teólogos consideraban que *de facto* estaba derogada, lo que tenía, implicaciones morales. Sobre cuestiones generales de la costumbre en la Edad Moderna puede verse la obra de Garre.

²⁷⁷ En Lesio (lib.2, cap.5, p. 44), en un capítulo intitulado *de modo acquirendi dominium*. Esta versión era como decimos en general bastante defendida, aunque se requieren más investigaciones para dilucidar si realmente es la mayoritaria entre los teólogos o, por el contrario, hay que situarla en una conceptualización fuerte de la libertad propia (o al menos más frecuente) del pensamiento de la Compañía de Jesús.

²⁷⁸ Para el tema en general, cfr. por ejemplo Paz (100), en la consulta XXXVIII. Otros muchos autores debaten el asunto. Juan de Paz explica por ejemplo después de las cuestiones generales si todo eso vale para el reino de la China.

La respuesta solía ser positiva para aquellos casos en los que los padres estaban en gran necesidad, como por ejemplo terribles hambres, guerras, etc. Los fundamentos de esta decisión eran bastante variados.²⁷⁹ Los autores se remitían a las leyes del reino, pero también a principios tanto de derecho divino y derecho natural.²⁸⁰ En este nivel del derecho natural la idea central defendida era, en la formulación de Juan de Paz: “porque los hijos recibieron de sus padres todo su ser natural, luego es conforme a Derecho natural que esse mismo ser que recibieron de sus padres, se pueda sujetar a servidumbre, para sublevar de tan graves necessidades a sus mismos padres” (Paz 101). Con todo, estos mismos derechos suavizaban un tanto la dureza de esta disposición y recordaban que la licitud estaba indefectiblemente vinculada a la grave necesidad.

Resumiendo podemos decir que la esclavitud no es por tanto sometida a una crítica en tanto que tal por parte de estos autores que la dan como algo, como decimos, existente. Se presentan así en estas obras frecuentemente de forma más o menos extensa las razones que justificaban una situación de esclavitud.²⁸¹ Importante a este respecto es recordar que la tarea fundamental de la teología moral no era el debate en abstracto sobre un concepto (aunque los grandes teólogos sí que lo hacían), sino que su finalidad era dilucidar el pecado en acciones concretas. No es pues de extrañar que las preguntas que se debatían fueran muy precisas.

En la pluma de los teólogos morales se va pergeñando así durante el período 1550-1700 toda una serie de debates (algunos muy alambicados) sobre la posición del esclavo concreto. Más exactamente: sobre la moralidad de los actos del esclavo o al menos de determinados actos.²⁸² Los teólogos morales se hacían por tanto preguntas en torno a la licitud moral de cuestiones como las siguientes:²⁸³ ¿puede huir el esclavo, o por el contrario peca haciéndolo y está obligado a volverse? ¿peca el que le ayuda en la huida? ¿puede el esclavo

²⁷⁹ Un debate detallado con gran cantidad de referencias a las posiciones de los diversos autores se encuentra en la obra de Antonio Tommaso Schiara *Theologia bellica* (II, 201-2). Se trata de la *difficultas* VII del libro VIII (“difficultates pertinentes ad bona”) bajo el título: “an hodie tempore belli si Pater in necessitate constitutus venderet filium, licita & valida esset huiusmodi venditio” (“[pregunta en torno a] si hoy en día en tiempo de guerra el padre en necesidad vendiere a su hijo, sería esta venta lícita y válida”).

²⁸⁰ En cuanto a los primeros se trataba de la Partida 4, título 17 sobre la potestad de los hijos. Así como de la disposición del tit. 43, lib. IV, llamada *de patribus qui filios usos distraxerunt* del Código de Justiniano. En cuanto a los segundos, normalmente se trata del ya citado Ex.21 (1-11) sobre los derechos de los esclavos donde se habla de la posibilidad de que alguien venda a su hija como sierva.

²⁸¹ Muy debatido por estos autores era la licitud moral de la esclavitud de los africanos, cuando eran atrapados por medio de artimañas. La posición era en general muy contraria a esas prácticas, etc. pero no entraré en ello. Vitoria, Soto, etc. se pronuncian sobre ello ya en la 1ª mitad del XVI.

²⁸² A lo largo de este trabajo presentaremos sobre todo la perspectiva de los esclavos y no tanto las obligaciones morales de los señores con respecto a ellos, aunque en ocasiones ambos aspectos no sean del todo desvinculables. Las obras teológico-morales están llenas de obligaciones para aquellos que ocupan una posición social relevante, toda vez el intento implícito del discurso teológico-moral de la época se dirige a contribuir a un proceso profundo de confesionalización de la sociedad europea católica, por medio de la infusión de una serie de principios de derecho natural y divino en la realidad social y jurídica de la época. En este sentido, la posición moral del *pater familias* recibe durante la Edad Moderna especial atención por parte de las autoridades eclesiásticas, toda vez que consiste en convertirlo en un activo agente disciplinador y confesionalizador. No es pues extraño que la literatura moral recuerde insistentemente las obligaciones de esta figura en el universo sociomoral de la Casa. Un ejemplo entre muchos son las palabras de: “lo octavo, que también pecca mortalmente el señor que notablemente es negligente, a cerca lo que conviene a la conciencia de sus esclavos y criados, para que bivan christianamente, guardando los mandamientos de Dios” (Villalobos 189).

²⁸³ Como ha quedado dicho, nos restringimos en la medida de lo posible a lo que podríamos llamar la ‘perspectiva del esclavo’. Los cautivos y esclavos aparecían también en otras preguntas y debates, aunque en ellos su papel era más ‘pasivo’, es decir, no se trataba de valorar su acción de moral. De hecho la variedad de problemas morales, canónicos, etc. que planteaban por ejemplo los cautivos cristianos en el norte de África era bastante amplia. Sirva de ejemplo entre muchos una de las cuestiones sobre las que reflexionaba Manuel Rodríguez, el Lusitano, en su *Suma de casos de conciencia*: si “lo que gasta el padre en el rescate se computa en la legítima” (Rodríguez, *Summa*, tomo I, cap. 41, nº 4). Es decir, si la parte del rescate había de ser restada a la herencia del rescatado.

hacer contratos que sean vinculantes? ¿dónde están los límites de la obligación de obediencia del esclavo con respecto a su amo? ¿puede el esclavo casarse incluso en contra de la voluntad de su señor?, etc.²⁸⁴ Serán estos aspectos concretos, que en la pluma de los teólogos eran puestos en relación con principios generales más amplios como los del derecho natural, los que ocuparán nuestra atención en las próximas páginas: la licitud moral de la huida, las posibilidades de los contratos por parte de los esclavos, su posibilidad de disponer de propiedad, la capacidad de contraer matrimonio, así como los límites de la obligación de obedecer a sus señores.

La licitud moral de la huida

Entre las cuestiones debatidas la huida ocupaba un lugar central en las elucubraciones de los teólogos. La pregunta se planteaba así: ¿pueden huir los esclavos, o por el contrario pecan haciéndolo y están obligados a volverse?²⁸⁵ Como estamos subrayando a lo largo de todo este trabajo, es necesario recordar que los teólogos morales están dilucidando si existe pecado o no en la actuación del esclavo. La pregunta en sí podría parecer absurda, pero la huida, como toda acción humana voluntaria, era una acción que podía conllevar un pecado. En qué medida eso era así y por qué, era justamente lo que los teólogos están intentando dilucidar.

La cuestión generaba, como siempre en esta literatura, una gran cantidad de meandros argumentativos, pues las circunstancias eran decisivas para valorar la legitimidad moral de una acción. Autores como Lesio condensaban las dudas en uno de los puntos de su obra.²⁸⁶ Las variables consideradas relevantes eran: la causa de la esclavitud (justa o injusta), el tratamiento de sus señores, el destino de la huida, etc. Para algunas circunstancias muchos autores consideraban legítima la fuga, pero las matizaciones para que así fuera eran muchas y variadas. Sin duda alguna una de las situaciones más discutidas era si el esclavo de guerra justa podía con buena conciencia huir. Pero veamos antes de pasar a ese algunos de los otros debates planteados.

Uno de los factores que hacían *probable* –esto es, aceptable– la opinión de que la fuga era legítima era el comportamiento del señor para con el esclavo. Dos elementos se solían distinguir a este respecto. Por un lado, la moralidad de las acciones ordenadas por los señores, asunto sobre el que volveremos más abajo. Valga decir por ahora que autores como Lesio abogaban por la licitud de la fuga en caso de que los señores obligaran a pecados. Afirmaba el autor jesuita: “si a domino incitentur ad aliquod peccatum, qui rogatus nolit desistere [...] fugere possunt” (“si fueran incitados por su señor a algún pecado, quien no quiera resistirse al ser rogado, pueden huir”). La razón para ello era: “quia non tenentur cum periculo animae suae [...] domino suo servire” (“puesto que no son obligados con peligro de su alma a servir a

²⁸⁴ Es necesario reseñar que muchas de estas cuestiones emanaban tanto de la realidad circundante en la que vivían los teólogos, como también de las propias tradiciones jurídicas canónica y civil en las que desarrollaban sus discursos. Es por ello que algunas de esas preguntas tengan de hecho un fuerte resabio antiguo. Así por ejemplo es frecuente que se pregunten en estas obras la cuestión de si un esclavo se puede ordenar y tomar las órdenes menores. Es muy probable que esta duda tuviera sentido en la etapa de la Antigüedad tardía, mientras que en la Edad Moderna parece más bien como un fósil canónico, pues no hay indicios de que esto fuera un problema verdaderamente real en aquel momento histórico. Los autores, sin embargo, continúan debatiéndola como forma de integrar sus obras en un discurso como el teológico-moral que tiene unos perfiles morfológicos (qué se debate, cómo se cita, cómo se rebate, etc.) altamente estereotipados. Para esta pregunta concreta cfr. por ejemplo Diana (288).

²⁸⁵ Sirva de ejemplo una pregunta concreta de una de estas obras: unos hombres habían sido condenados a esclavitud, pero se han escapado y ahora quieren "ajustar sus conciencias". Se preguntaba si pueden lícitamente seguir ausentes o tenían que volver. La pregunta se encuentra en el ya mencionado texto de Juan Paz (525-6).

²⁸⁶ Cfr. Lesio (ib.2, cap. 5, dub. 5, p. 44-45): *utrum servi ita transeant in dominorum potestatem, ut non possint fugere*. Una formulación similar se encuentra en casi todos los autores que tratan este tema. Véase por ejemplo Molina (trat. II, disp. xxxvii, p. 107-110).

su señor”). Por otro lado, el tratamiento inhumano era también considerado por estos autores como una causa de fuga, si bien existían restricciones. ¿Qué se podía considerar como tratamiento inhumano? Lesio lo explicaba brevemente: “ut si fame, siti, frigore, verberibus sine causa affligat” (“como por ejemplo si le hace sufrir hambre, sed, frío, golpes sin causa”). En este sentido una cuestión frecuentemente debatida era la huida de la esclava en caso de que fuera maltratada sexualmente por su amo. Los autores consideraban habitualmente la huida moralmente lícita.

La justificación moral de la huida residía en el hecho de que ese trato suponía una *iniuria*, de la que podían escapar, pues las relaciones entre señor y esclavo (o criado) habían de regirse por la justicia. Es cierto que la licitud de esta huida quedaba empero restringida por el hecho de que cesando las circunstancias de injuria tenían la obligación de regresar: “cessantibus tamen his causis tenentur reverti, si in posterum non est periculum” (“cesando estas causas son obligados a regresar, si en el futuro no hay peligro”). La situación se equiparaba en ese sentido a la de la esposa que sufriera sevicias por parte de su marido. Pero al mismo tiempo algunos autores iban incluso más lejos y afirmaban, como recoge Diana en su explicación, que los señores que violaran los derechos de sus esclavos con injuria notable, estaban incluso obligados a restituir en función del grado de daño causado (Diana 286).

Surge aquí un concepto central en todo el debate teológico-moral de la época: el de la llamada ‘restitución’. Se trataba de un concepto denso de teología moral, de derecho canónico y de derecho civil que obligaba a la devolución del bien sustraído.²⁸⁷ Se trataba del correlato del concepto de justicia conmutativa en virtud del cual los intercambios entre las personas tenían que cumplir con la igualdad de lo intercambiado. Si no era así, se creaba un cierto desequilibrio en la justicia que había de ser reparado y de cuya reparación dependía la absolución de los pecados. Esto afectaba también a quien cooperara en un pecado ajeno que supusiera por ejemplo el robo a otra persona. Quien ayudara pecaba, y al pecar había de restituir al propietario el valor del bien perdido.

Ahora bien, frente a estas actitudes más comprensivas, mucho menos complacientes con la situación del esclavo eran los teólogos en aquellos casos en los que su situación se derivaba de haber sido condenados por justa sentencia. Lo decía Lesio: “qui in poenam criminum iuste ad servitutem sunt condemnati, non videntur posse fugere” (“quienes han sido condenados justamente a la esclavitud con pena de crímenes, no parece que puedan huir”, en Lesio 44). Con todo, autores como Diana, si bien convenían básicamente en esta idea, añadían el matiz de que la licitud de la huida era una opinión *probable*, esto es, defendible, si la esclavitud era muy calamitosa, porque lo contrario es duro y excede la condición humana (Diana 285). Tampoco muy comprensivos eran los teólogos en los casos, ya referidos, en los que el esclavo había sido vendido por sus padres. Lesio explicaba que “quia cum sint facti servi per legitimum contractum, in quem ipsi vel parentes eorum loco iuse consenserunt, tenentur contractu stare, nec possunt illum violare absque iniustitia” (“puesto que han sido hechos esclavos por contrato legítimo, en el que han convenido o bien ellos mismos o bien sus padres según el uso del lugar, están obligados a mantener el contrato y no pueden violarlo sin cometer injusticia”, en Lesio 44). La idea general era clara: un contrato obliga en conciencia excepto en aquellos casos en los que era írrito, para lo que se necesitaban unas determinadas circunstancias. No siendo esto así, la validez del contrato conllevaba una fuerte obligación moral.

²⁸⁷ El volumen de obras sobre la restitución en la Edad Moderna es descomunal y todavía en parte está sin analizar en detalle. Fundamental para entender la evolución bajomedieval del concepto, así como sus problemas, matices y concomitancias con otros fenómenos, es Lea (II, 43-71), así como Turrini (270-88). Una obra general es la de Jansen. Bambrilla (245-51) analiza el concepto en relación al fuero interior y exterior, mientras lo pone en relación con las penas canónicas obligatorias y la penitencia voluntaria.

Con todo, como decíamos más arriba, lo más controvertido era la fuga de una esclavitud motivada por guerra justa. Como es habitual, las opiniones se dividían, si bien buena parte de los autores consideraban que la fuga era legítima. El número de autores que argumentaban en contra parece haber ido disminuyendo a lo largo de la Edad Moderna, aunque esto requiere todavía el análisis de un corpus mayor de textos. En cualquier caso, los contrarios podían basarse en la autoridad de Martín de Azpilcueta (1492-1586), el llamado *Doctor Navarro*, quien se basaba en diversas disposiciones de derecho canónico y de derecho romano.

Básicamente se argumentaba en tres líneas. En primer lugar, estos autores hacían uso de toda una lista de disposiciones tanto eclesiásticas como de derecho romano que habían sido estipuladas en la Antigüedad. Se remitían así a disposiciones como la del concilio de 325 en el que se ponía bajo anatema que “ne quis alieno servo suadeat ministerium domini sui destituere” (“anatema a quien convenza al siervo ajeno de abandonar el servicio de su señor”). Además de ello se hacía referencia al Concilio Romano bajo Martín I y confirmado por la ley 1ª del capítulo *de servis fugitivis* del Código Justiniano, donde se decía que el esclavo fugado cometía un robo a su propio señor. Junto a ello, la ley 3ª añadía que “si in fuga deprehendatur, gravis ei poena decernitur, nempe pedis amputatio, vel damnatio ad metalla” (“si es prendido durante la fuga, le es impuesta una grave pena, habitualmente la amputación del pie o el castigo con el hierro”).²⁸⁸ En segundo lugar, estos autores afirmaban que si quien ha sido enviado a un exilio no podía escaparse de él, tampoco quien fuera esclavo *iure gentium* podía huir. Finalmente, estos autores recordaban que los esclavos huidos solían ser castigados *graviter* por sus señores. Ello era –argumentaban– un indicio de que la huida no era lícita, pues en caso contrario se estaría cometiendo una injusticia. Ahora bien: ¿cómo operaban los teólogos morales con estas informaciones? Su forma de hacer uso de estos datos era la siguiente: para saber si una ley obligaba a pecado mortal o venial se recurría muchas veces al tipo de pena que imponía. Si la pena era grave (como las reseñadas), se partía de la idea de que el legislador había querido darle una gran fuerza normativa convirtiendo su incumplimiento en un pecado mortal.

Sin embargo aquellos partidarios de que la fuga fuera legítima parecen haber sido, como decíamos, mayoría. Se apoyaban también ellos en una serie de disposiciones de derecho romano, al tiempo que implícita o explícitamente rechazaban las argumentaciones de Navarro y sus seguidores.²⁸⁹ La idea central se encontraba en diversas fuentes de derecho romano. Se establecía en una de ellas muy citada que “adeo quidem, ut et liberi homines in servitute nostram deducantur, qui tamen, si evaserint nostram potestatem et ad suos reversi fuerint, pristinum statum recipiunt” (“añado que los hombres libres que han sido reducidos a nuestra esclavitud, cuando sin embargo se evadieran de ella y lograran volver donde se encuentran los suyos, recobran su estado libre original”).²⁹⁰ La idea era propia del derecho romano y se resumía básicamente en que aquellos que huyeran y llegaran a su tierra (*ad suos*) alcanzaban su libertad. El tema aparecía en algunos textos de la Edad Moderna bajo el epígrafe de *de postliminio*.²⁹¹

²⁸⁸ Las referencias al Código Justiniano se encuentra en: *Si quis servuum* en tit. 17. q. 4. El tit. 4 del lib. 9 trata el tema *de servis fugitivis*.

²⁸⁹ Por ejemplo en contra de la mencionada similitud entre el exilio y la esclavitud autores como Lesio afirmaban que realmente estos esclavos no habían sido condenados como *malefactores in iudicio* y por tanto la comparación no resultaba válida. También en los otros casos se afirmaba que la argumentación no era por diversas razones pertinente. Cfr. Lesio (47).

²⁹⁰ Instituciones justineanas, tit. 2, 17.

²⁹¹ El transfondo originario de esta disposición se explicaba de la siguiente forma: si un romano caía en esclavitud fuera de las tierras romanas, y conseguía escapar recuperaba su libertad, esto es, también su condición anterior libre. El tema es tratado también *in extenso* en la literatura iusnaturalista de la Edad Moderna. Cfr. por

Pero junto a ello autores como Lesio aducían también más razones de tipo racional (cfr. en general, Lesio 45). Afirmaba en primer lugar que dado que este tipo de servidumbre había sido introducida por el consenso común de los pueblos no debería ser más onerosa que lo que dicta la costumbre, que muestra que sin escrúpulo de conciencia los tales esclavos pueden huir. Y todos los indicios apuntan a que no se juzga ilícito, excepto en el caso de que hubieran dado su promesa de no huir a cambio de que se les perdonase la vida, pues en este caso sí estarían obligados a permanecer en su estado. En segundo lugar, puesto que esta servidumbre es más noble (*nobilior*) que otras y al mismo tiempo menos *probrosa* (pues puede recaer incluso en hombres nobles), no es razonable que se exijan en ellas las estrecheces que se acostumbran en otras (*ergo non est cogenda in eas angustias, in quas aliae servitutes*). Si no pudieran huir, el beneficio otorgado por la ley mencionada de conseguir la libertad al llegar a sus tierras sería inútil y no se conseguiría sin pecado.

Los autores partidarios de la licitud parecen, como decimos, haber sido mayoritarios. Pero un cierto debate generaban algunas de las circunstancias de esa fuga.²⁹² Por de pronto, algunos autores como por ejemplo Diana exigían una condición previa para dar su visto bueno a este tipo de huidas: afirmaba este autor que el esclavo no podía huir “con segura conciencia, quando puede rescatarse por un precio”, porque el derecho de las gentes solo concede que huya el esclavo “quando no puede recuperar de otra suerte su libertad” (Diana 284). Junto a ello, se afirmaba también en ocasiones que siendo la huida legítima, al mismo tiempo era ilegítima la resistencia al señor si les daba caza (antes de llegar a sus tierras). Lo decía por ejemplo Lesio siguiendo a muchos otros autores.

Porque el asunto central, ya mencionado, era que la licitud de la fuga se vinculaba a que el esclavo pretendiera volver a sus tierras.²⁹³ Ello se derivaba del texto de derecho romano ya citado y su expresión *ad suos*. Los teólogos eran muy estrictos en cuanto al criterio de huir para regresar al propio hogar. De nuevo Lesio lo dejaba meridianamente claro al afirmar: “si autem fugiant non animo redeundi ad suos, peccant, & tenentur redire” (“sin embargo si huyeran sin el propósito de volver con los suyos, pecan, y serán obligados a regresar”). La razón era la siguiente: “privant dominum usu sui” (“privan al señor del uso de sí mismos”). Sobre todo se destacaba en este asunto el hecho de que no podían huir para estar vagando. Ello no solamente era un pecado mortal, sino que además conllevaba restitución de aquel daño que hubieran causado a sus señores.

Como vemos, los teólogos morales basándose en consideraciones que emanaban del derecho romano, así como algunos fundamentos del derecho natural (no sufrir injusticia) abrían una puerta moral a la fuga de los esclavos en aquellos casos sobre todo de guerra justa. Huyendo el esclavo cristiano no estaba pecando y no estaba obligado por tanto a volver (independientemente de lo improbable que esto último fuera en la realidad), ni tampoco a restituir a su antiguo señor nada que este hubiera perdido con la fuga del esclavo.

ejemplo Grocio, tit. III, cap. IX, "De postliminio", pp. 645-658, donde da además una discusión detallada de las concepciones en torno a este concepto en el derecho romano.

²⁹² Como ha quedado dicho, los manuales de confesores tratan casos de conciencia que son justamente 'casos', esto es, situaciones concretas con una serie de circunstancias que habían de ser consideradas. Este tratamiento implicaba muchos meandros en la argumentación. Valga un ejemplo sobre estos casos de guerra justa en el que los autores habían de considerar también más dimensiones. Por ejemplo, un esclavo tomado en guerra justa era después vendido a otras personas, incluso vendido y revendido en repetidas ocasiones. Como sabemos por los estudios históricos sobre la esclavitud en el norte de África se trataba de una situación muy frecuente. Ahora bien: ¿cómo se podía valorar moralmente? Una vez vendido, ¿seguía siendo su situación la de un esclavo por guerra justa o era por el contrario la venta lo que determinaba ahora moralmente su situación?

²⁹³ Sobre toda esta discusión planeaba también una cuestión nada baladí, pues se trataba también de determinar el grado de culpa moral de quien aconsejara al cautivo la huida o le ayudara a realizarla. Subyacente a esta cuestión estaba la de la restitución. Lesio y otros autores consideraban que era lícita (“licitum esse cooperari huiusmodi servo ad fugam”), siempre y cuando se produjera sin *scandalum* y otras circunstancias indebidas. Y siempre que fuera evidentemente de esclavo por causa de guerra justa.

Contratos: las rendijas morales de la propiedad

Junto a la huida, un asunto que se debate repetidamente –en el XVII además con mucha mayor carga teórica– es la capacidad de establecer contratos por parte de los esclavos. El contrato es uno de los grandes conceptos en la época, tanto en la pluma de los juristas como de los teólogos. Tanto los tipos de contratos como sobre todo –desde un punto de vista moral– su carácter vinculante para las partes es materia de debate.²⁹⁴ En general el contrato se conceptualizaba como un acuerdo voluntario entre dos partes cuya finalidad era algún tipo de transmisión de propiedad.

Ello remite evidentemente a un asunto capital previo: ¿podía el esclavo tener propiedad? La discusión era, como siempre en la pluma de los teólogos, bastante densa y transitaba por diferentes derroteros. Pero en general se partía de la idea de que el esclavo no era capaz de dominio, ni de tener cosa propia. Ello tenía una consecuencia clara, en palabras de Machado de Chaves: “todo aquello que el esclavo adquiere por qualquiera modo que sea, ora por donacion, contrato, legado, ora por industria, i trabajo no es para si, sino para su señor, en quien luego al punto passa el dominio” (Machado de Chaves 699). El dominio se definía siguiendo a Bartolo como “*ius perfecte disponendi de re corporali, nisi lex obstat vel conventio prohibeat*” (“derecho a disponer completamente de las cosas materiales, mientras ninguna ley lo impida o ningún acuerdo lo prohíba”). Algunos autores consideraban a este respecto que los esclavos podían tener lo que en términos de derecho romano se denominaba el dominio imperfecto.²⁹⁵

Importante es que, como explicaba de forma muy clara Machado de Chaves, existían soterradas diferencias conceptuales entre los teólogos si esto se debía interpretar con tanto rigor que obligase al esclavo tanto en el fuero exterior como interior. La opinión más común es que como las leyes justas obligan en el fuero interior, el esclavo estaba por tanto obligado en conciencia a entregar todo lo que consiguiera al señor. Esto implicaba evidentemente que el señor se lo podía quitar sin por ello estar cometiendo ni siquiera un pecado. Pero otros autores como Domingo de Soto y otros sostenían que los esclavos de los cristianos que fueran *iure belli* podían en conciencia retener y no estarían obligados a restituir las cosas que habían logrado allegar por algunos medios que justificaban la existencia de un dominio perfecto por parte de los esclavos. Se trataba de orígenes muy dispares. Uno de ellos se producía cuando tenían consentimiento tácito de su señor de que así fuera. En segundo lugar, si el esclavo recibía algo en pago por un servicio por parte de una tercera persona. Se admitía también, en tercer lugar, que aquello que el esclavo pudiera ahorrar de su ración había de ser considerado como propio. También si había ganado algo jugando (incluso cuando estaba trabajando) pasaba a ser parte de su dominio. Finalmente, otra de las opciones aceptadas era que el esclavo hubiera recibido algo en restitución por algún agravio, caso en el que también podía deducirse que lo recibido era de su dominio.

Volvamos pues ahora al asunto de los contratos. Si de la mano de algunas disposiciones jurídicas los teólogos concedían la posibilidad de que los esclavos tuvieran propiedad, eso mismo abría también al menos potencialmente la posibilidad de que hicieran contratos. El problema que planteaban era sin duda fundamental: unas personas con esa situación civil tan peculiar, ¿podían llegar a acuerdos vinculantes para ambas partes? La pregunta es repetida con frecuencia en las obras teológico-morales. Su respuesta se basaba en

²⁹⁴ Como ha quedado ya reseñado, el desarrollo de una teoría general de los contratos en la pluma de los teólogos morales católicos está siendo estudiada últimamente con especial brillantez y ahínco por Decock. En su obra magna citada se pueden encontrar referencias a otros trabajos suyos de menor volumen pero igualmente interesantes sobre este tema.

²⁹⁵ Así por ejemplo Lesio (lib. 2, cap. 4, duda 4. pp. 31-2). Sobre dominio en el caso de esclavos véase también además de los autores que iremos citando por ejemplo el carmelita descalzo Gabriel de Vicencio (174-6).

una distinción, que ya hemos visto en repetidas ocasiones, y en virtud de la cual los esclavos encontraban un cierto espacio de libertad contractual, así como una cierta seguridad de que los contratos por ellos establecidos fueran vinculantes. Si bien era cierto –decían los teólogos, y en esto no se barruntan grandes disensiones– que el esclavo carecía por su propia condición de la capacidad civil de llegar a acuerdos vinculantes, ello no quería decir que no existiera un derecho natural en virtud del cual sus contratos fueran válidos.

El asunto remite a una de las evoluciones más importantes en el derecho canónico medieval, que se profundiza en la teología moral de la Edad Moderna. La idea fundamental de que los contratos (muy relacionados conceptualmente con acuerdos en general y sobre todo con promesas) obligaban en el fuero de la conciencia y también en el fuero eclesiástico siempre, independientemente de si habían sido establecidos siguiendo los criterios formales estipulados en el derecho romano (es decir, si eran lo que técnicamente se conocía como *pacta vestita*), o no (*pacta nuda*). En este sentido, la gran aportación del derecho canónico era la idea de que *pacta sunt servanda*, esto es, de que los acuerdos han de cumplirse aunque carezcan de las formalidades externas.²⁹⁶

Diana lo explica de esta forma: los esclavos de derecho natural pueden contratar y obligarse, “esto es, tener obligación activa y passiva”. Y ello “porque aunque la esclavitud quito lo que es de derecho civil, con todo eso las cosas que son de derecho natural las dexa sin tocar a ellas”. Esto tenía importantes consecuencias, pues, como recordaba este autor, “de aquí es que assi los esclavos, como los que contratan con ellos, sean señores, o estraños, tienen obligación en conciencia a cumplir los contratos” (Diana 287). Es decir, se derivaba de ello una obligación moral, tan vinculante de facto o más que la civil, de cumplir esos contratos, lo que dadas las circunstancias protegía a los esclavos en principio de no ser engañados. No cumpliendo con los contratos establecidos se estaría pues pecando.

Al reconocer a los esclavos la capacidad basada en el derecho natural a llegar a acuerdos en función de su libre voluntad, los teólogos morales estaban sin duda en general protegiéndoles de potenciales (y muy probables) abusos. Llegar a un acuerdo con un esclavo, por ejemplo un contrato de pagar a un esclavo ajeno a hacer algún trabajo, obligaba en conciencia, esto es, conllevaba un pecado en caso de incumplimiento.

El casamiento de esclavos: el derecho natural en acción

Otra de las cuestiones debatidas con gran intensidad en las obras de teología moral hacía referencia al matrimonio y los esclavos. Como es frecuente en este tipo de literatura, los puntos referidos a este sacramento en torno a los que surgían las dudas eran habitualmente los mismos en unos y otros autores que iban así acumulando opinión tras opinión y cita tras cita para iluminar una institución, la del matrimonio, que en la época adquiere una gran relevancia. En efecto, durante la Edad Moderna el matrimonio y sus aspectos jurídico-canónicos y morales se convierten en uno de los asuntos centrales del celo eclesiástico.²⁹⁷ No es pues de extrañar que las obras de teología moral estén repletas de reflexiones en torno a una cuestión que afectaba tanto al tribunal de la penitencia como a los tribunales eclesiásticos episcopales. Como es esperable, el tema de los esclavos suele aparecer en estas obras en uno de los apartados más largos de este tipo de obras: el referido a los llamados ‘impedimentos matrimoniales’.²⁹⁸

²⁹⁶ En general se puede ver la obra de Zimmermann, el trabajo de Landau, así como para una visión general Heinrich (13-34).

²⁹⁷ Recuérdese que el derecho canónico establecía ya desde el siglo XII el consentimiento libre como la base fundamental del sacramento del matrimonio. Durante la Edad Moderna la Iglesia intenta en cualquier caso monopolizar la gestión social del matrimonio exigiendo que una parte de los ritos se hicieran en la Iglesia, con testigos, reafirmando su carácter indisoluble, etc. Visiones generales se pueden encontrar en Eisenach y Zarri.

²⁹⁸ Cfr. por ejemplo el libro VII en el tomo II de la magna obra sobre estas cuestiones del jesuita Tomás Sánchez. Más concretamente referido a los esclavos, cfr. por ejemplo Paz (105-8).

Como decimos las cuestiones tratadas son repetitivas y algunas de ellas destilan una cierta sensación de tratarse más bien de 'cuestiones fósiles', es decir, de problemas jurídico-morales más propios de un ejercicio escolar que de la realidad social que vivían estos autores. Machaconamente se escribían páginas en torno a si un esclavo podía alcanzar la libertad en el caso de que su ama se casara con él, si podía un señor vender en un lugar lejano a un esclavo casado, si las obligaciones para con la esposa o esposo eran más importantes que aquellas que obligaban al esclavo con su señor, etc. Pero sin duda una de las cuestiones más relevantes para nuestros propósitos era el debate en torno a la licitud del matrimonio del esclavo (fuera con otra persona esclava o con una libre), incluso aunque fuera en contra de la voluntad de su señor.

La posición de los teólogos morales era a este respecto bastante unánime en su idea central, aunque variara algo el grado de elaboración a la hora de justificar la postura. El franciscano Jaime Corella formulaba la idea general en castellano a finales del XVII con las siguientes palabras: “puede el esclavo licitamente casarse con persona esclava o con persona libre, que sabe que es esclavo, contra la voluntad de su señor, y aunque este lo repugne” (Corella 216). El esclavo, como se ve, alcanzaba en la pluma de los teólogos morales una cierta libertad en este asunto. Las razones para esta posición tan condescendiente con la libertad de los esclavos eran variadas.

Muchos de los autores se remitían al cap. I *De coniugio servorum* de los Decretales de Gregorio IX (libro IV) en el que se decía que “nec inter servos debent matrimonia ullatenus prohiberi, etsi contradicentibus Dominis” (“ni han de ser prohibidos en ningún caso los matrimonios entre criados, incluso aunque los contradigan los señores”). El derecho canónico era evidentemente una fuente importante desde el punto de vista normativo. Pero las razones aducidas no se derivaban únicamente de este derecho, sino que, como es habitual en los autores de la Edad Moderna, los motivos se fundamentaban en principios normativos aún más sólidos, preferentemente en el derecho natural.

Se añadía así al argumento mencionado otro *a ratione* (por causa de la razón): decía Corella, asumiendo las palabras de una multitud de colegas suyos, que ello se debía a que “el derecho natural y el divino dio a todos los hombres libertad para contraer matrimonio, en remedio de la concupiscencia y para la propagación de la naturaleza humana”. La doble fundamentación aducida a favor del matrimonio (remedio contra la concupiscencia y propagación de la naturaleza humana) era la habitual en el discurso teológico. Como se ha mencionado ya para otros asuntos referentes a los esclavos, el derecho de gentes solamente de forma muy argumentada podía tener preferencia frente a derechos anteriores, por lo que el matrimonio del esclavo incluso en contra del señor quedaba validado tanto canónicamente como moralmente. Es más, muchos autores recordaban que los señores pecaban mortalmente “embarazando o impidiendo” el matrimonio de los esclavos. Decía Manuel Rodrigues, conocido como el *Lusitano*, que “si el señor le amenazare con algún castigo grave, queriendo se casar pecara mortalmente” (Rodrigues, *Obras morales en romance* 363). Con todo, algunos autores citados por el Lusitano abogaban por que debido a que de esto se podía derivar gran daño para su casa, podía el señor resistirse al casamiento de sus esclavos. Y otros, como Corella, añadían de forma condescendiente con los señores que los “esclavos estan obligados a pedir antes del matrimonio licencia a sus señores para contraerlo, porque assi lo executa la obligacion de la servidumbre y reverencia que les deben” (Corella 216).

El fundamento en el derecho natural del matrimonio conllevaba también una serie de consecuencias lógicamente inevitables y que hacen frecuente acto de presencia en las obras teológico-morales. Por un lado, la licitud moral del matrimonio del esclavo implicaba para este una ventaja importante: la imposibilidad o al menos la dificultad que acarrearía para su dueño el venderlo en tierras lejanas. El asunto tenía muchos recovecos, pues dependía de la situación de la mujer (libre o esclava), de si se podía vender a precio justo, etc. Sin entrar a

exponer los detalles, sí es menester destacar que la idea básica en la mayor parte de los autores residía de nuevo en el derecho natural: se argumentaba que si la esposa era libre y podía por tanto seguir a su marido esclavo a donde este fuera, la venta sería lícita. Mas en caso de que no fuera libre, sino también esclava, el señor con la venta estaría impidiendo el ‘uso del matrimonio’ (sic, el *Lusitano*), lo que realmente el principio fundamental del derecho natural que habilitaba el matrimonio.

Pero no era la única consecuencia de la prevalencia del derecho natural. Se planteaba frecuentemente la cuestión acerca de la potencial discrepancia entre las obligaciones para con el cónyuge y aquellas para con el señor. La respuesta más habitual se resumía en las siguientes palabras: “los esclavos casados mas obligados estan a pagarse el debito y servirse en los officios maritales que servir a sus señores aviendo igualdad entre estas dos deudas” (Rodrigues, *Obras morales en romance* 363). La postura, como se puede fácilmente comprobar, podía tener unos efectos moderadamente disolventes de la propia función de los esclavos en muchas casas de la Edad Moderna. Bajo estas circunstancias se podía el esclavo negar –sin estar pecando– a acompañar a su señor a un viaje a algún lugar, separándose de su esposa, por ejemplo. No es pues de extrañar que los propios teólogos, conscientes del peligro inherente para la paz social de sus opiniones, recogieran hasta cierto punto velas. Así lo hacía Juan de Paz cuando aseveraba que también el comerciante podía ausentarse unos días sin incumplir el débito marital, y por tanto lo mismo habría de valer para un esclavo.

Órdenes y su moralidad: remando contra cristianos

Un debate que hacía también frecuente acto de presencia en las páginas de los tratados de teología moral de la Edad Moderna afectaba a la obligación que tenía el esclavo de obedecer a su señor. Como es lógico, el propio concepto de esclavitud implicaba un alto grado de obligación a la hora de cumplir con las órdenes recibidas; pero, sin embargo, los límites morales de ello estaban sometidos a un fino escrutinio por parte de los teólogos, en el que volvían de nuevo a hacer gala de su sutil uso de los principios de derecho natural. En general, muchos de estos problemas eran recurrentes también en el debate de las obligaciones de los criados libres para con sus señores.

Para unos y otros, se abría un cierto espacio de libertad moral a la hora de tener que ejecutar las órdenes de sus señores. Coursaba comúnmente entre los teólogos una norma general que en palabras de Diana sonaba de la siguiente manera: “no están obligados a obedecer a sus señores en las cosas que por si son malas como las que son contra el derecho natural o de las gentes, ni contra los preceptos divinos, de la Iglesia” (Diana 286). Pero esta norma general no permitía resolver todo fácilmente. Surgían así diversas cuestiones referidas por ejemplo al grado de colaboración moral en un adulterio del señor (yendo a buscar a la amante con una carroza, o abriéndole la puerta, llevándole un recado, etc.), al hecho frecuente de que fueran obligados a trabajar en día de fiesta para preparar viandas para un día viaje al día siguiente, a servir manjares en días de ayuno, etc. Algunos eran realmente curiosos, y denotan cómo estos teólogos observaban con perspicacia todos los aspectos de la vida social del día a día de la sociedad de la Edad Moderna: se preguntaban así algunos si pecan los esclavos hincando la rodilla en las mezquitas cuando iban con sus señores, haciendo referencia evidentemente a la gran cantidad de esclavos cristianos en el norte de África con señores musulmanes.

Relacionado con este último tema encontramos en estas obras un asunto muy debatido sobre el que centraremos ahora nuestra atención: el problema de las galeras de los turcos y la obligación de los cautivos cristianos de remar en ellas. ¿En qué se concretaba la duda moral? Desde un punto de vista moral básicamente se planteaba la cuestión de si el cautivo pecaba remando en las galeras que acudían a combatir contra los cristianos. Como es sabido por los estudios de cautiverio, esto no era del todo infrecuente.

El asunto realmente tenía un contexto teológico moral más amplio (e interesante): ¿cómo valorar moralmente la cooperación al pecado ajeno? El tema era complejo. En principio los autores consideraban que “es especie de escándalo activo de su naturaleza, por lo que es pecado mortal”.²⁹⁹ La pluma del jesuita Busenbaum había sistematizado hacia mediados del siglo XVII buena parte de las reflexiones en torno a la licitud moral de la cooperación al pecado ajeno. Sustancial a este respecto es que a lo largo de la Edad Moderna desde posiciones más laxas se había ido relajando el grado de pecaminosidad atribuido a la cooperación en el pecado ajeno. Lo explicaba este jesuita al establecer que “cooperar materialmente administrando solamente la materia, o facultad de pecar, o exhibiendo el objeto, es licito”. La idea era en su esencia clara: si la cooperación era meramente material, esto es, únicamente consistía –digamos– en apoyo logístico se consideraba lícita. Aunque para ello habían de concurrir también una serie de condiciones. La primera es que la acción fuera *per se* buena o por lo menos indiferente. La segunda que se hiciera con buena intención y causa razonable, y no para ayudar al otro a pecar. Y, finalmente, que se diera el hecho de que el cooperante no pudiera realmente impedir el pecado del otro “por razonable causa”. Ahora bien, ¿qué se podía considerar una *causa razonable*? Los teólogos, como en este caso Busenbaum, sabían que no era posible dar una regla general, pero sí afirmaban que la gravedad de la causa tenía que aumentar de forma proporcional a la gravedad del pecado cometido por el otro. Es decir, si el pecado que se cometía por la otra persona era muy grave, la amenaza que sufría el cooperante había de ser correlativa (por ejemplo amenaza de muerte)

Se establecía así que “que no pecan los criados, si por razón de su oficio sirven a sus amos en algunas cosas de que no pueden excusarse sin grave incomodidad suya”, como por ejemplo prepararles el caballo para ir a ver a una amante, etc. Todas estas acciones se consideraban “remotamente ordenadas” al pecado y por tanto también sin ellas el pecado hubiera sido cometido. Sin embargo, a la altura de 1670 añadía Busenbaum: para otras acciones que “tocan más de cerca y ayudan al pecado” (poner una escala, llevar papeles de amor, etc.) no basta “la razón común de ser criado, sino que es menester para que lícitamente se hagan, mayor necesidad y causa, v.g. peligro de grave, o por lo menos de considerable daño si se rehusan”. Un grado mayor de peligro en la colaboración para el pecado se daba en los casos en los que por ejemplo se entregaba la espada al amo en un duelo, o se llamaba a la meretriz. Se trataba de actos que “concurrían o conducen al pecado, o se oponen a la justicia” y aunque fueran *per se* indiferentes “requieren causa gravísima, es a saber, miedo de mal tan grande que según las leyes de la caridad, no este uno obligado a padecerlo, por evitar el mal de otros” (Busenbaum 60).

De forma un poco resumida este era el contexto general teológico-moral en el que se desarrollaba el debate en torno a los cristianos que se veían en tanto que esclavos obligados a trabajar en galeras de musulmanes (remando o haciendo otras cosas). En función de estas conceptualizaciones, los teólogos consideraban que los cristianos en las galeras musulmanas no pecaban pues el remar se consideraba lógicamente una acción indiferente en sí, esto es, no era pues una acción intrínsecamente mala.³⁰⁰ Por otro lado, siguiendo las distinciones que hemos mencionado, muchos de ellos consideraban que además los cristianos en aquel trance remaban por miedo a la muerte. Siendo esto así, se mitigaba la valoración moral de esa actuación. Los teólogos sin embargo advertían que si los esclavos “entendiessen” que los moros no les obligarían “haciendo alguna moderada resistencia”, en tal caso: “tendrían

²⁹⁹ La cita en Diana (617). El tema de la cooperación en el pecado no ha tenido todavía que sepamos un tratamiento historiográfico concreto para la Edad Moderna.

³⁰⁰ De todas formas, formas, las diferencias era sutiles. Remigio Noydens consideraba que eran acciones indiferentes cosas como remar, arrimar escalas para que el señor accediera a una alcoba, pero incluso administrar pólvora, etc. Sin embargo ya no lo eran acciones como poner el fuego al cañón, quemar navíos, etc. (Noydens 39-41).

obligación a perder la vida por el bien común de la República” (Diana 602). Y sin embargo otros, como Noydens consideraban que esto era moralmente irrelevante, pues aunque uno lo hiciera uno no iba a tener efecto mientras no lo hicieran todos, lo que se barruntaba como complicado en la práctica (Noydens 40).

A modo de conclusión

La Edad Moderna vive el intenso desarrollo de la teología moral en tanto que disciplina teológica destinada a servir sobre todo de herramienta para que el confesor pudiera dilucidar con precisión si el penitente estaba pecando y qué pecado estaba cometiendo. La centralidad del sacramento de la penitencia en el universo religioso católico de la época obligaba a un pronunciado esfuerzo de crear confesores preparados y exigir a los penitentes también la implicación necesaria para cumplir con esta obligación sacramental. Al mismo tiempo para ello, el discurso de los teólogos morales católicos de la Edad Moderna debía operar con una pluralidad de fuentes normativas que servían para dilucidar cuáles eran las obligaciones del cristiano en diversas situaciones. Saber si determinada acción era pecado venial o mortal era una compleja tarea de deducción en la que había que consultar fuentes jurídicas canónicas y civiles, analizar fuentes religiosas como los textos sagrados y reflexionar por medio de la razón en torno a conceptos concretos.

Las relaciones de esclavitud estaban también sometidas de diversas formas a una presión de moralización por parte de los teólogos. En general los teólogos no ponen en entredicho la esclavitud en tanto que estatus jurídico avalado por el derecho de gentes, pero tanto el señor como el esclavo, en tanto que cristianos, tenían unas obligaciones morales si no querían estar cometiendo pecados en muchos aspectos de su relación. La teología moral católica construía todo un entramado de obligaciones morales también para el señor que no han sido tratadas aquí.

Junto a ellas el discurso teológico moral aborda cuestiones diversas de la vida de los esclavos, es decir, vistas en tanto que acciones concretas. Dilucidar hasta qué punto esas acciones voluntarias del esclavo eran pecado (y conllevaban por ejemplo restitución) será una tarea compleja para la que habrá que hacer uso de las técnicas ya mencionadas. Importante, como hemos intentado mostrar a lo largo de estas páginas, es que los teólogos morales van en la Edad Moderna presentando algunas atenuaciones de la posición de los esclavos fundamentadas sobre todo en principios de derecho natural. Los teólogos discuten la legitimidad moral (bajo condiciones) de la huida y establecen que en caso de guerra justa, el esclavo podrá huir siempre que lo haga para regresar a su hogar originario y no estar vagando. Asimismo, los teólogos subrayan cómo el derecho natural ampara la capacidad de los esclavos para llegar a acuerdos vinculantes moralmente. Es decir, los esclavos pueden establecer acuerdos que están protegidos por el derecho natural, de forma tal que incumpléndolos su otra parte contratante estaría pecando.

Además de todo ello, los principios de derecho natural como por ejemplo la llamada ‘propagación de la naturaleza humana’ ofrecen a los esclavos la posibilidad de contraer matrimonio. Ello les permitía además no ser vendidos en tierras lejanas o incluso, hasta cierto punto, anteponer sus obligaciones maritales a la obligación de servir a su señor. Junto a ello, los teólogos establecían claramente cuáles eran las acciones a las que estaba obligado el esclavo por orden de su señor. Nada de lo que fuera intrínsecamente malo podían hacer, pero tampoco –aunque en esto había grados diferentes de licitud y un cierto debate– cooperar con acciones relativamente indiferentes a un pecado de su señor.

Los teólogos morales, por medio de complejas matizaciones, establecían por tanto ciertos espacios –muy limitados sin duda– en los que la libertad de los esclavos (de huida, de contrato, de matrimonio, etc.) hacía acto de presencia. Relevante es subrayar el hecho de que el debate no se planteaba en términos de derechos subjetivos, sino en términos de licitud

moral, esto es, de pecado. Permitiendo que los esclavos no pecaran huyendo, no pecaran casándose en contra de la voluntad de sus señores o no pecaran negándose a cumplir algunas de sus órdenes, los teólogos subrayaban la dimensión moral que envolvía toda la vida del cristiano, al mismo tiempo que permitían al esclavo cristiano ciertos espacios de libertad.

Obras citadas

- Aquino, Tomás de. O. Calle Campo ed. *Suma de Teología. Edición dirigida por los Regentes de estudios de las Provincias Dominicanas en España, t. 3: Parte II-II (a)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- Aristóteles. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez eds. *Política*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- Azpilcueta, Martín de. *Compendio del manual de confesores, y penitentes*. Valladolid: en casa de Diego Fernandez de Cordoua, 1586.
- Belda Plans, Juan. *La Escuela de Salamanca: La renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- Boer, Wietse de. *The Conquest of the Soul: Confession, Discipline, and Public Order in Counter-Reformation Milan*. Leiden - Boston: Brill, 2001.
- Brambilla, Elena. *Alle origini del Sant'Uffizio: Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*. Bologna: Il Mulino, 2000.
- Busenbaum, Hermann. *Médula de la Teología Moral: que con fácil y claro estilo explica y resuelve sus materias y casos*. Barcelona: por Jacinto Andreu, 1674.
- Corella, Jaime. *Práctica de el confesionario, y explicación de las sesenta y cinco proposiciones condenadas por la Santidad de N.S.P. Inocencio XI: Su materia, los casos mas selectos de la Teologia Moral, su forma, un dialogo entre el confesor, y el penitente*. Madrid: Herederos de Antonio Roman, 1701.
- Decock, Wim. *Theologians and Contract Law: The Moral Transformation of the Ius Commune (ca. 1500-1650)*. Leiden-Boston: Brill-Nijhoff, 2013.
- Delumeau, Jean. *L'aveu et le pardon: Les difficultés de la confession (XIIIe-XVIIIe siècle)*. Paris, 1964.
- Diana, Antonino. *Suma de Diana recopilado en romance todos los onze tomos*. Madrid: por Melchor Sánchez, 1657.
- Dumont, Jean. *El amanecer de los derechos del hombre: La controversia de Valladolid*. Encuentro, 2009.
- Eisenach, Emlyn. «Marriage». En Jonathan Dewald ed. *Europe, 1450-1789. Encyclopedia of the Early Modern World*. Thomson & Gale, 2004, IV, 38-43.
- Eltis, David, y Stanley L. Engerman eds. *The Cambridge World History of Slavery*. 4 vols. Cambridge University Press, 2011.
- Ferrell, Claudine L. *The abolitionist movement*. Westport Greenwood Press, 2006.
- Garré, Roy. *Consuetudo: Das Gewohnheitsrecht in der Rechtsquellen- und Methodenlehre des späten ius commune in Italien (16. - 18. Jahrhundert)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2005.
- Gay, Jean-Pascal. *Morales en conflit. Théologie et polémique au Grand Siècle (1640-1700)*. Paris: Éditions du Cerf, 2011.
- Grotius, Hugo. *De iure belli ac pacis libri tres, in quibus ius naturae & gentium: item iuris publica praecipua explicantur*. Parisiis: Apud Nicolaum Buon, 1625.
- Hanß, Stefan, Juliane Schiel, y Claudia Schmid. *Mediterranean slavery revisited (500 - 1800)*. Zürich: Chronos-Verlag, 2014.
- Heinrich, Christian. *Formale Freiheit und materiale Gerechtigkeit: die Grundlagen der Vertragsfreiheit und Vertragskontrolle*. Mohr Siebeck, 2000.
- Hurtado, Gaspar. *Tractatus de iustitia et iure*. Matrity: Apud Joannem Sanchez, 1637.
- Jansen, Nils. *Theologie, Philosophie und Jurisprudenz in der spätscholastischen Lehre von der Restitution: außervertragliche Ausgleichsansprüche im frühneuzeitlichen Naturrechtsdiskurs*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

- Jonsen, Albert R., y Stephen Toulmin. *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Landau, Peter. «Pacta sunt servanda. Zu den kanonistischen Grundlagen der Privatautonomie». En Mario Ascheri ed. *Ins Wasser geworfen und Ozeane durchquert: Festschrift für Knut Wolfgang Nörr*. Böhlau, 2013. 457-474.
- Lea, Henry Charles. *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*. Philadelphia, 1896.
- Lesio, Leonardo. *De iustitia et de iure, ceterisque virtutibus cardinalibus libri quatuor*. Antwerpen, 1605.
- Machado de Chaves, Juan. *Perfeto confessor i cura de almas [...]: tomo primero dividido en tres libros, en que se forma una Metafisica de la Teología Moral*. por Pedro Lacavalleria, 1641.
- Molina, Luis de. *De iustitia et iure opera omnia in quinque tomos distributa*. Cuenca, 1593–1602.
- N'Diaye, Tidiane. *Le génocide voilé: enquête historique*. Paris: Gallimard, 2008.
- Noydens, Benito Remigio. *Decisiones practicas y morales para curas, confesores y capellanes de los exercitos y armadas. Avisos politicos, ardidés militares, medios para afianzar los buenos sucessos de la Guerra*. Madrid: por Andrés Ginela, 1665.
- Paz, Juan de. *Consultas y resoluciones varias, theologicas, juridicas, regulares y morales*. Amberes: A costa de los Hermanos de Tournes, 1745.
- Prodi, Paolo. *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*. Bologna: Il Mulino, 2000.
- Prosperi, Adriano. *Tribunali della coscienza: Inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi, 1996.
- Rodrigues, Manuel. *Obras morales en romance [...] contienen toda la sumam de casos de consciencia, explicacion de la Bula de Cruzada y el Orden iudicial*. Salamanca: en la emprenta de Diego Cussio, 1615.
- . *Summa de casos de consciencia con aduertencias muy prouechosas para confesores con vn Orden Iudicial a la postre en la qual se resuelue lo mas ordinario de todas las materias morales...* Lisboa: por Antonio Alvarez, 1597.
- Roest, Bert. *Franciscan Literature of Religious Instruction Before the Council of Trent*. Leiden-Boston: Brill, 2004.
- Sánchez, Tomás. *Disputationum de sancto matrimonii sacramento tomi tres*. Antverpiae: Apud Haeredes Martini Nuti, 1614.
- Schiara, Antonio Thomas. *Theologia bellica, omnes fere difficultates ad Militarim tum Terrestrem tum Maritimam pertinentes complectens, atque Canonice, Juridice, Moraliter, nen non Historice dilucidans, in octo libros distributa*. Dilingae: Apud Joannem Casparum Bencard, 1707.
- Schüßler, Rudolf. *Moral im Zweifel*. 2 vols. Paderborn: mentis, 2003–6.
- Soto, Domingo de. *De iustitia et iure*. Antverpiae: Apud Philippum Nutium, 1567.
- Theiner, Johann. *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*. Regensburg: Pustet, 1970.
- Turrini, Miriam. *La coscienza e le leggi: Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*. Bologna: Mulino, 1991.
- Vicencio, Gabriel de. *De iustitia et iure, tum in communi, tum in particulari, ubi Theoreticè primum, deinde practicè materia iustitiae, dominii, restitutionis, & omnium contractuum, clarè & dilucidè pertractantur*. Romae: Typis Philippi Mariae Mancini, 1658.
- Villalobos, Enrique de. *Summa de la theologia moral y canonica: segunda parte*. Salamanca: por Diego de Cussio, 1629.

- Zarri, Grabiella. «Il matrimonio tridentino». En Ed. Paolo Prodi y Wolfgang Reinhard. Bologna eds. *Il Concilio di Trento e il moderno*. Il Mulino, 1996. 437-483.
- Zeuske, Michael, ed. *Handbuch Geschichte der Sklaverei : eine Globalgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Berlin: De Gruyter, 2012.
- Zimmermann, Reinhard. *The Law of Obligations: Roman Foundations of the Civilian Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Tratados contra las brujas: una minoría perseguida

María Jesús Zamora Calvo
(Universidad Autónoma de Madrid)

Desde finales del siglo XIV llama la atención el alto número de tratados que contra las brujas se publican en la Europa especialmente continental. A partir, sobre todo, de 1484, demonólogos e inquisidores se dedican a compilar manuales específicos que sirven para dirigir a los jueces en su tarea de condenar las prácticas diabólicas. Los autores del *Malleus maleficarum*, de la *Reprobación de las supersticiones y hechizerías*, del *Directorium inquisitorum*, de la *Daemonomania*, etc., no solo se preocupan de legitimar la implacable persecución de las brujas, al ser consideradas las principales seguidoras de Satanás en la tierra, sino que también se cuestionan, lo que hay de verdad en la existencia de la magia, la brujería, los cónclaves, los encantamientos, los vuelos nocturnos, etc.

A medida que van discurriendo los siglos XVI y XVII se produce una evolución ideológica en torno a este fenómeno. Del radicalismo inicial que genera una gran batida contra lo oculto, mágico y diabólico, que desencadena procesos judiciales engorrosos por las torturas aplicadas y donde las sentencias finales dictan una muerte cruenta; de esta actitud tan extrema con respecto a la brujería, paulatinamente se va a afrontar la situación desde un prisma más racional y también humano. Pensadores como Mier, Guaccio, Klein, entre otros muchos, comienzan a plantearse este fenómeno como una enfermedad mental propia de determinadas personas, que no tienen por qué estar vinculadas con el diablo. Incluso confesores de supuestas brujas, como Von Spee, llegan a afirmar que ninguna de estas mujeres es culpable, criticando duramente los métodos utilizados en los juicios inquisitoriales. Se asiste a un progresivo cambio de mentalidad con respecto a la demonología, que vamos a analizar a partir del pensamiento de los teólogos y de los inquisidores más destacados que se han ocupado de este tema.

En 1484 nadie podría suponer que el nombramiento de Henrich Kramer y Jakob Sprenger (Pastore 139-210; Thorndike; Trevor-Roper 157-175; Cardini) como representantes máximos del Santo Oficio en las regiones de Maguncia, Colonia, Tréveris, Salzburgo y Brema, pudiera tener una repercusión tan nefasta en la sociedad de los siglos posteriores. Debido a la resistencia que ambos inquisidores encuentran por parte del clero y de las autoridades civiles, a la hora de estudiar el fenómeno de la brujería en la zona designada, elevan sus quejas a Inocencio VIII. Como respuesta, el papa promulga la bula *Summis desiderantes affectibus* (Bonomo 165-183; Culianu 235-250), el 5 de diciembre de 1484, documento este que les da la libertad y el poder necesarios para realizar su trabajo, fruto del cual surge el *Malleus maleficarum* (1487). Este libro no supone un ejemplo aislado de la obsesión que contra el diablo se tiene en la Edad Moderna; está precedido y seguido por una vasta producción de tratados que se ocupan de estudiar la existencia de las brujas, la forma de eliminarlas o, al menos, de limitar su influencia. A este respecto el *Malleus maleficarum* es un texto ejemplar; según Federico Pastore, representa posiblemente la síntesis más perfecta de los tratados que, sobre demonología, se habían escrito anteriormente y de la mitología que en torno a las brujas se había ido gestando desde la Antigüedad hasta dicha época, convirtiéndose por ello en un punto de referencia indispensable para aquellos que a partir de su publicación deseen escribir sobre el tema (Pastore 139).

En el siglo siguiente a su publicación, siglo en el que la persecución contra las brujas adquiere connotaciones violentas y fanáticas, el *Malleus maleficarum* ejerce una autoridad imprescindible. De ahí se comprende la enorme difusión que adquiere esta obra en toda Europa, lo que también queda testimoniado a partir de sus numerosas ediciones (Zamora 106-111). Esto se debe a que el clima cultural existente en Europa en este momento es lo

suficientemente maduro para acoger un libro de este género y a que la jerarquía eclesiástica está ahora decidida a dar una solución final al problema de la brujería. Este tratado es un compendio teórico y práctico para reprimir la demonología, que según sus autores, no está siendo perseguida tal y como se merece; es una continuación del *Directorium inquisitorum* de Nicolás d'Eymeric, manual que en 1578 será traducido y ampliado por Francisco Peña.

Abordemos ahora alguna de las razones por las que el *Malleus maleficarum* ocupa una posición central en el amplio panorama de la literatura demonológica. El primer problema que se afronta en él es el de la existencia de las brujas y de los encantamientos; punto este que se logra demostrar como algo real y no fantástico recurriendo a datos proporcionados por la misma tradición, por el *Canon Episcopi* (Marcos Casquero y Riesgo Álvarez 20), por san Agustín y por santo Tomás. Kramer y Sprenger son conscientes de que su opinión carece de una fuerte autoridad, por lo que para argumentar sus razonamientos recurren constantemente a la cita de otros autores. A partir de ahí se empieza a ahondar en el desarrollo de las sucesivas cuestiones. Ambos dominicos diferencian a las mujeres meramente supersticiosas, de aquellas “maléficas”. Para ellos, estas últimas mantienen estrechos lazos con el diablo, al que piden su colaboración para provocar daño. Aseguran que sus acciones no son fruto de una fantasía enfermiza o loca, sino que están realmente documentadas.

Otro de los asuntos que preocupan a los dos autores es el de esclarecer si existen o no los vuelos nocturnos de las brujas a sus lugares de reunión. Para probar que esto es cierto, recurren a testimonios extraídos de la Biblia, de los padres de la Iglesia y de autores medievales. Tras esta erudición, concluyen que el diablo puede transportar el cuerpo de las brujas excepcionalmente. En cuanto a la transformación de un ser humano en otro o en un animal, reconocen que la metamorfosis de las brujas en animales, especialmente en lobos, gallos y topos, se confirma en algunos procesos y, sobre todo, en la creencia popular. Este tipo de cambio puede ser sustancial o accidental; en el primero se produce en realidad la transformación, mientras que el segundo consistiría en un mero efecto óptico. Todo ello lo prueban con las confesiones que realizan las brujas arrepentidas del mal ocasionado.

En definitiva, tanto el pensamiento de Kramer como el de Sprenger marcan el comienzo de una nueva etapa en el fenómeno conocido como “caza de brujas”. Sus ideas rozan incluso el fanatismo, para proteger un pensamiento basado en los cánones marcados por la Iglesia. A la consecución de este fin van dirigidos todos y cada uno de sus argumentos, extraídos la mayor parte de la cultura tradicional, pero llevados a su máximo extremo. Con ello coartan la libertad de pensamiento manipulando la voluntad de los creyentes. Son los que sientan las bases de un género literario que tiene un amplio desarrollo y seguimiento durante los siglos XVI y XVII: el de los tratados de magia (Zamora).

Un partidario de las tesis vertidas en el *Malleus maleficarum* es Silvestre Mazzoli, más conocido como Prieratis. En su tratado *De strigimagarum, daemonumque mirandis, libri tres* (1521) no se limita solo a citar la obra de Kramer y Sprenger, sino que también copia literalmente tanto disquisiciones como ejemplos. Al igual que los citados autores, está firmemente convencido de la formación de aquelarres, ya que los secuaces de Satanás nada tienen que ver con las hechiceras. Respaldándose en la autoridad de Sprenger, afirma que la bruja de su tiempo adora al demonio y repudia a Cristo; se caracteriza por los mismos rasgos que las brujas de la Antigüedad: secuestro de los niños, succión de la sangre, cocción de las vísceras, etc.; e incluso puede denominarse como *strigimagae*, al compartir la naturaleza tanto malvada como supersticiosa.

Bartolomé Spina, sucesor de Prieratis en Roma, comparte con él el interés por la demonología (Bonomo 339), de cuyo estudio surge el tratado *Quaestio de strigibus* (1522). Esta obra es un continuo raciocinio en torno a la brujería, yendo en contra de las tesis mantenidas en el *Canon Episcopi*, al que considera una invención de Graciano. Spina se

considera también un seguidor de Sprenger, a cuya obra suele remitir en muchos de los pasajes de su tratado.

Entre ideas escolásticas de regusto medieval y razonamientos con ciertos atisbos científicos, discurre el pensamiento de Martín de Castañega (Martínez Aníbarro 123), considerado el primer teólogo en publicar un volumen sobre creencias mágicas en lengua romance, el *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas* (1529). Castañega deja entrever en sus escritos que es un hombre autocrítico, serio, con un claro concepto de la justicia y bastante misógino. Cuando se decide a escribir el mencionado tratado, se considera a sí mismo un hombre maduro, alejado ya de las seducciones juveniles, humilde y escéptico. Este escepticismo se pone de manifiesto, sobre todo, a la hora de cuestionarse si son realmente ciertas algunas creencias como los poderes taumaturgos de los reyes de Francia e Inglaterra o la imparcialidad de los tribunales religiosos.

Con respecto a la mujer, alberga unas ideas muy sujetas a los prejuicios y los miedos de su época. Para él, el género femenino reúne todas las condiciones para caer en la herética pravedad. Esto se debe a que ya desde un principio Cristo las aparta de la administración de los sacramentos y porque son más fáciles de tentar por el demonio. Considera que “son mas parleras que los hombres”, “mas curiosas en saber y escudriñar las cosas ocultas”, “mas sujetas a la yra”; sus miradas son muy peligrosas para la salud de los niños; y para terminar afirma que, aunque los hombres se dedicasen a la práctica de la magia, serían nigromantes porque siempre se acompañan de alguna ciencia, sin embargo, las mujeres serían simples brujas “porque no tienen excusa por alguna arte o ciencia”. Como solución a este mal, Castañega nos cuenta cómo conoce “a un padre religioso que esta en gloria que con vna solemne disciplina de açotes saco los espiritus a vna semejante muger...” (Castañega XXI-XXIII).

De todos los filósofos que marcan la mentalidad renacentista, Castañega se declara simpatizante de Erasmo de Rotterdam. Su obra está impregnada de referencias erasmistas, especialmente aquéllas vinculadas con la apertura del pensamiento hacia la racionalidad. A este respecto, Marcel Bataillon (XV) cree que son achacables a Erasmo las referencias a la doctrina del cuerpo místico de la Iglesia Católica, oponiéndola a la falta de unión existente en la iglesia diabólica. Al igual que Erasmo intenta luchar contra la superstición, ofreciendo al clero instrumentos adecuados para afrontar la oleada de brujería existente en la diócesis de Calahorra.

Con respecto a su personalidad intelectual, Castañega amalgama su formación escolástica con el nuevo enfoque racionalista que se comienza a dar en el siglo XVI. Por un lado, cree en el diablo como ser activo, físico, que interviene cotidianamente en el devenir de los humanos. Su credulidad –o influencia de los cánones– le lleva a aceptar la capacidad del demonio para fingir diversas figuras. Acepta y difunde también otros tópicos como: el de que los discípulos que dan el beso negro al demonio o el de los ícubos y súcubos. Cree que tanto las brujas como los brujos pueden volar por los aires. Por el contrario, en numerosos fragmentos a lo largo del tratado, se tiene la sensación de estar ante alguien que no se acaba de creer todo lo que está diciendo. Incluso algunas frases, afirmaciones, reflexiones, etc., nos presentan a un teólogo escéptico, materialista, cargado de un cierto pensamiento lógico y deseoso de reducir lo esotérico a cánones de naturalidad. Es decir, tras un fondo de credulidad, se aprecian puntos de vista basados en la búsqueda de la racionalidad.

En definitiva, el pensamiento de este autor se caracteriza por su autonomía, su racionalidad y su escepticismo, tres rasgos que, aunque toman reflejos de la mentalidad bajomedieval dominante, son diferentes a los de otros autores que abordan temas similares y que se encuentran todavía apegados al pasado. Con este autor, la concepción filosófica del siglo XVI comienza a desarrollar nuevos esquemas intelectuales en los que el hombre reclama

un papel protagonista, aunque todavía en el caso de Castañega no corte con un pasado del que es deudor.

Por su parte, Pedro Ciruelo (Ebersole 9) se muestra ortodoxo y reaccionario, no solo en los conceptos filosóficos y teológicos que vierte en su tratado *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1530), sino también en las decisiones que toma en su vida (Bataillon 226-278). Pese a ello, muestra una clara inclinación hacia el nuevo espíritu científico que brota en su época: es Ciruelo “tal vez el primer cosmógrafo que formuló la idea de que los nuevos descubrimientos arruinaban la antigua ciencia de la esfera” (Asensio 86-88). En este sentido aventaja a los mismos erasmistas, quienes “desconfiados como Sócrates de la especulación pura, no cultivaban las matemáticas ni la física, que el ensanchamiento del mundo situaba en primer plano: la vieja generación les superaba en curiosidad desinteresada” (Asensio 86). Su espíritu de investigación objetiva y minuciosa se expresa no solo en sus tratados científicos, sino también en una obra didáctica *Reprobación*, donde describe al detalle las prácticas supersticiosas más notorias de comienzos del siglo XVI. Esta obra parece que circula ya entre los lectores hacia 1530; es más conocida que la de Martín de Castañega, pese a carecer de espontaneidad.

En todo momento Ciruelo se muestra atento a la finalidad instructiva de su libro y al propósito de dialogar con el lector según los preceptos escolásticos que rigen el orden de los razonamientos. Tras el examen metódico siguen las definiciones generales y luego las más concretas. Paso a paso elabora su pensamiento y levanta en sus páginas todo un edificio de supersticiones y artes mágicas. Los cuatro pilares que sustentan la base de sus planteamientos son: la nigromancia, la adivinación, el ensalmo y la hechicería. Tras condenar a quienes quieren adivinar lo que no se debe y tienen que servirse del demonio para conseguir sus deseos, pasa el autor a un análisis de la astrología, con el objeto de distinguir la verdadera de la falsa. Lo que tiene que hacer Ciruelo es, por un lado, defender lo que se proclama como ciencia en su época y, por otro, trazar una línea divisoria entre lo mecanicista y lo puramente supersticioso.

Ciruelo censura a quienes presumen de poder alcanzar la ciencia “sin la estudiar ni aprenderla de maestro alguno”. Según su opinión, el que aspire de verdad al conocimiento tiene que comprender que el camino es muy arduo, debe disciplinarse mucho, confesarse a menudo, ayunar más de lo que pide la Iglesia y rezar ciertos salmos y otras devociones. Por otro lado, se nos muestra muy crédulo a la hora de hablar de los saludadores, de quienes cree que algunos “toman un carbón o hierro encendido en la mano y lo tienen por un rato, otros se lavan las manos en agua o aceite hirviendo, otros miden a pies descalzos una barra de hierro ardiendo y andan sobre ella, otros...”; aunque después achaque en parte estas capacidades a ciertos “çumos de yerbas y de algunos unguentos muy fríos, que por algún tiempo resisten a el calor del fuego”. Se muestra particularmente duro con los fenómenos de aojamiento y de salutación. A diferencia de Castañega, empeñado en explicar racionalmente ambos fenómenos, Ciruelo los condena sin paliativos achacándoselos al demonio.

Resulta evidente que al reprobar las supersticiones de su tiempo, Pedro Ciruelo no comparte el espíritu crítico que dos siglos más tarde animará al padre Feijoo. Este denuncia todas las prácticas que le parecen supersticiosas, incluso las de la religión, mientras que Ciruelo se limita a pedir que se guarden los preceptos eclesiásticos para que tales prácticas queden libres de sospecha. Gracias a su interés por investigar y explicar las supersticiones, Ciruelo deja una obra que es valiosa para su época y que sigue siéndolo actualmente. Su disciplina científica, mantenida con cierto rigor, nos permite llegar al conocimiento de un aspecto importante de la vida del siglo XVI.

Siguiendo en esta línea de estudio y de raciocinio, caracterizado por su seriedad, austeridad y rigor, se enmarca el perfil ideológico de Paulo Grillando, uno de los inquisidores más citados en los procesos que contra la brujería se celebran en la Europa durante esta época.

Entre 1525 y 1534 termina de escribir un tratado sobre diferentes materias penales, distribuidas a lo largo de cinco libros, alguno de los cuales es editado en seguida como tratado independiente³⁰¹. Grillando, que es un jurista sutil, muestra una cierta inclinación por los sortilegios; partiendo de su indagación objetiva quiere descubrir lo que de verdadero o falso encierran, llegando incluso a mostrar el tipo de torturas a las que ha de someterse a los culpables. Todo ello lo relata en su *Tractatus de haereticis et sortilegiis omnifariam coitus eorumque poenis* (1536). Allí discute sobre la invocación al diablo, las reuniones nocturnas de las brujas, las calaveras parlantes, la piromancia, la geomancia y demás asuntos extraordinarios. Dedicaba una atención especial a los filtros de amor y a las prácticas amatorias. Un apartado bastante amplio de este tratado gira en torno a los múltiples embrujos que hacen mal a las personas, como los realizados a partir de huesos, raíces, metales, plumas, etc., elementos estos que luego son depositados en puertas, ventanas, camas o cuchillos pertenecientes a las personas a las que se quiera dañar. Grillando cita algunos maleficios hechos con hostias consagradas, con figuras de cera o con pelos de cordero muerto en el parto –estos pelos son llamados por las brujas, según este inquisidor “carta vergine” o “carta non nata”–, con este material realizan pequeños cuadrados en cuyo interior escriben palabras secretas en tinta roja. Así consiguen, en teoría, preservar del peligro a un individuo o conseguir que se enamore de una persona determinada (Bonomo 321-330).

Entre este elenco de hechizos Grillando no olvida aquellos que atentan contra el matrimonio. En estos casos, la bruja entra en el cuarto donde duerme la pareja y sin despertar al marido, lo marca con un ungüento por el cual pierde todo vigor sexual durante un tiempo bastante largo. Según Grillando, los efectos maléficos obtenidos mediante objetos, ingredientes o palabras se deben a la invocación que la bruja hace a Satanás, para que sea él quien ejecute las prácticas mágicas a través de ellos. Como remedio a los maleficios, Grillando recomienda rezar y practicar la devoción.

El asunto se le complica cuando afronta la cuestión del vuelo de las brujas y de sus reuniones nocturnas: “quaestio ista –según dice– est multum ardua et famosa”. Sobre este punto, Grillando mantiene una opinión idéntica a la del *Canon*, tomándolo como ilusión diabólica; pero su larga experiencia en causas criminales y los hechos constatados por gente digna de fe, le hacen cambiar de parecer. Y al igual que otros tantos demonólogos que le preceden, concluye reconociendo que las brujas del siglo XVI son *maleficae*, no mujeres ilusas, como aquellas que dicen seguir tanto a Diana como a Heroidas en su viaje nocturno.

Diferente talante intelectual despliega Francisco de Vitoria (Gandillac 235-247) en su *De arte magia*, incluida dentro de las *Relectionum theologiarum*, que surgen como resultado de su docencia universitaria en San Esteban hacia 1540, donde se plantea de forma sistemática y magistral la naturaleza del poder mágico. Comienza cuestionándose si realmente existe la magia, es decir, si es cierto que los hombres disponen de un arte o poder –*facultas*– para realizar aquellos prodigios y maravillas que se cuentan de los magos, o si, por el contrario, son vanas, cosas de impostores, solo creídas por la ligereza del vulgo. La respuesta es doble: en la práctica todas son falsas y fingidas, pero, según el padre Vitoria, cabe incluir una excepción, ya que la autoridad de las Sagradas Escrituras nos obliga a creer en los prodigios realizados por los magos ante el faraón. De ahí que, mientras algunos portentos mágicos son ilusorios y fruto de la ficción de los sentidos, otros existen en la realidad, tal y como lo prueban san Agustín, santo Tomás y la Escritura (Lisón Tolosana 23). Según va indagando sobre el tema, confirma que algún tipo de magia puede llamarse natural y estar libre de toda sustancia espiritual; pero, al mismo tiempo, considera que las obras que sobrepasan la facultad natural las realizan los magos por virtud, poder y pacto con los demonios, siendo esta la verdadera arte mágica. Cuando se emplean palabras que no tienen relación con los efectos, o

³⁰¹ Los libros llevan por título: *De sortilegiis eorumque poenis*, *De poenis omnifariam coitus illiciti*, *De quaestionibus et tortura*, *De relaxatione carceratorum* y Grillando se los dedica al obispo de Chieti.

cuando se manipulan signos, ritos y ceremonias cuya eficacia depende de singulares combinaciones (horas, posiciones, número, etc.), se procede mágicamente.

Con respecto al conjuro, en *De arte magica*, centra este asunto en la eficacia de la fórmula para exorcizar al demonio. El padre Vitoria, como buen profesor humanista, se atiene a la exégesis en torno al poder de la palabra. En la *Tertia propositio* defiende que “ad coercendum daemones” importa mucho “quibus verbis aut signis homines utantur, etiam si loquamur de verbis sanctis aut sacris signis”. Y, lógicamente, las imprecaciones verbales y exorcismos instituidos por la Iglesia son los de mayor eficacia: “multum interest ad coercendos malignos spiritus uti verbis et exorcismis ab Ecclesia institutis, quae sine dubio maiorem virtutem habent quam quaecumque alia verba et signa”. En la proposición cuarta se muestra taxativo: el exorcismo eclesiástico no es varita mágica para arrojar a Satanás del cuerpo humano: “Nulla verba nec exorcismi habent infallibilem efficaciam ad cogendum daemones, et ad arcendum illos, ita ut semper sortiantur effectum suum”; algo que cualquier par de ojos veía cada día.

El pensamiento del padre Vitoria se desliza suave, armónicamente, pero con rigor tomista, en un movimiento lineal que no se detiene hasta revelar la esencia lógico-metafísica del problema. El resultado es una brillante construcción mental de aula universitaria del siglo XVI, donde el dominico se inclina por la especulación, la interpretación y el argumento, relegando consecuentemente a segundo plano la evidencia empírica. La lectura e interpretación no metafóricas de la Escritura le obliga a reconocer la existencia real del prodigio mágico; en otras palabras, la premisa inicial del silogismo le fuerza a dejar en su sistema un hueco para el mago.

Sin embargo, también existen demonólogos que no creen en la existencia de actividades atribuidas a la brujería. Entre ellos se encuentra Johann Wier (Tacus 43-48; Isnardi Parente 9-41), quien en su tratado *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis* (1563), defiende que no pueden compararse a los hechiceros y las adivinas con los herejes, ya que son personas melancólicas, que no están en su sano juicio y que se imaginan haber firmado un pacto con el diablo, gracias al cual creen hacer cosas imposibles. Al incluirse en este libro razonamientos lo suficientemente esclarecedores con respecto al fenómeno de la brujería, al poco tiempo de ser publicado es traducido tres veces al francés.

En *De Lamiis* (1579), Wier completa la investigación sobre los errores que se esconden bajo la denominación de brujería y recapitula las conclusiones. Considera que las confesiones arrancadas con las más diversas torturas a las supuestas brujas, constituyen una aberración, ya que para él un hombre no puede transformarse en un animal, ni tampoco puede volar; además cree firmemente que los filtros y las prácticas mágicas pueden conducir a la locura. Por ello, el juicio que se infiere contra “estos pobres locos” es una equivocación por el terrible castigo al que son sometidos³⁰². Con respecto al *Malleus maleficarum*, Wier lo desprecia abiertamente afirmando que solo contiene “necedad, estupidez y muchas veces crueldad”.

Opuesto a las ideas de Wier, a medio camino entre el racionalismo y las creencias arcaicas, discurre el pensamiento de un autor, para quien la ciencia es incompatible con la credulidad. Se trata de Jean Bodin (Gandillac 275-282; Pastore; Bonomo 239-245), un filósofo que toma la experiencia como “maestra de certeza”, no porque destruya creencias falsas, sino porque en algunas ocasiones confirma como verdaderos acontecimientos que supuestamente son fabulosos. Una de sus obras, el *De magorum daemonomania libri IV*

³⁰² Las nuevas ideas de Wier son contradichas en 1597 por un demonólogo real, el rey de Inglaterra Jacobo I, en su *Daemonologie in form of a Dialogue*, donde se retoma el asunto de la brujería y de la magia. El rey no da opiniones personales sobre la materia, adhiriéndose en todo momento a las opiniones de Sprenger, Kramer y Bodin. Se muestra escéptico en el terreno religioso y no pierde la ocasión para subrayar las supersticiones papales.

(1580), tiene una gran repercusión en esta época, ya que contribuye decisivamente a multiplicar los procesos de brujería de finales del siglo XVI hasta el edicto de 1682 (Yates 210-229).

Este tratado surge a partir de las observaciones y de los consejos contenidos en el *Malleus maleficarum* y promueve la persecución y el aniquilamiento de las brujas. En esta obra, Bodin ataca directamente las opiniones que Johann Wier vierte en *De praestigiis daemonum* (1563) y también va en contra de aquellos que con sus publicaciones se esfuerzan en defender la brujería. En su prefacio, se queja de los médicos que, basándose en la física, pretenden debatir de cosas sobrenaturales o metafísicas.

A partir de las confesiones que escucha en los procesos contra la brujería, condena cualquier acto relacionado con el diablo. En todo momento sostiene que el número de causas judiciales contra brujas es considerablemente mayor respecto al de los brujos; subraya que este dato también se registra en los tratados demonológicos anteriores al suyo: por un brujo se encuentran cincuenta brujas. Ideológicamente Bodin es si cabe más radical que los autores del *Malleus maleficarum*. Cree que los aquelarres se celebran cerca de un río o de un lago, ya que los hechiceros necesitan agua para provocar granizo. En caso contrario, hacen un agujero en el suelo, orinan en él y lo agitan para producir el mismo efecto.

Con respecto a las copulaciones con demonios, sostiene que estos no pueden abusar de la inocencia de los niños, ya que, al no tener la “edad de la razón”, no pueden firmar ningún pacto ni vender su alma; es más, prefieren tener contacto sexual con mujeres casadas, de forma que el acto constituya también un adulterio, es decir, un pecado adicional. Incluso muchas brujas cuentan a Bodin en sus interrogatorios, que tanto los íncubos como los súcubos, en algunas ocasiones, se muestran celosos de sus compañeros humanos cuando estos se enamoran de ciertas mujeres, de forma que en los aquelarres llegan a prohibir a sus amantes todo contacto sexual con humanos o demonios. Afirma con rotundidad que aunque las brujas se arrepientan y retomen la fe, deben ser igualmente ajusticiadas, sin tener en cuenta cualquier dato que estas pudieran proporcionar para luchar contra el diablo. Para él, desde un principio estas mujeres han renunciado a Dios para siempre y no se les está permitido retornar al catolicismo.

Bodin se separa netamente del *Malleus maleficarum* cuando considera la magia y la brujería en función de su incidencia social. Si incluye a lo largo de sus discursos decisiones de los concilios, opiniones de los padres de la Iglesia y de los teólogos es solo porque el Estado, del que forma parte, es una sociedad cristiana; por ello mismo enumera unos argumentos determinados para dictaminar la culpabilidad de las brujas. Los tres primeros, es decir, la apostasía, la blasfemia contra Dios y la adoración al diablo, pertenecen a la tradición. El resto tiene un carácter netamente social: la consagración de los niños a Satanás, equivale a separarlos de la sociedad humana; tanto las conjuraciones como las hechicerías las considera perturbaciones del orden público al provocar la muerte de los animales y destruir el fruto de la tierra; en definitiva, para él la brujería atenta contra la propia naturaleza rompiendo su armonía interna.

Bodin afirma que, tras conocer la verdad que esconde este tipo de actos, cualquier hombre se puede animar a luchar contra los seguidores de las ciencias ocultas. De ahí que desee constituir su obra como testimonio palpable de dicha misión. Tanto empeño pone para llegar a la consecución de este fin que levanta serias sospechas a la Inquisición, hasta el punto de ser acusado de mantener prácticas demoniacas. E incluso después de su muerte es juzgado como ateo.

Se podría continuar hablando sobre el tema largamente, sin embargo, debemos tener en cuenta que Bodin no es otra cosa sino esclavo de una creencia, que no guarda coherencia con respecto al pensamiento que vierte en otros libros suyos. En algunos de sus escritos

manifiesta ideas nuevas y originales, pero en el *De magorum daemonomania libri IV* su opinión sobre la brujería continúa la tradición medieval.

En esta situación de finales del siglo XVI, en la que reaparece con encendida virulencia, la persecución y el castigo de cualquier manifestación calificada de herética pravedad, la Inquisición necesita disponer de un manual lo suficientemente completo, severo y estricto para sancionar de forma ejemplar dichos desvíos en la conducta cristiana. De ahí que los ojos de la Santa Sede se fijen en el texto, ya un tanto obsoleto, de Nicolau Eimeric (Sala Molins 9-52), *Directorium inquisitorum* (1376), y encarguen a un canonista español, Francisco Peña, la reedición de dicho manual, enriqueciéndolo con lo que la historia de la institución había acumulado en textos, leyes, disposiciones, reglamentos, instrucciones, etc., a partir de la muerte de su autor.

Nicolau Eimeric escribe su libro en Aviñón hacia 1376. En esa fecha las disertaciones que sobre la herejía compone Gui Foucoi, *Consultationes ad inquisitorias haereticas pravitatis*, están un tanto anticuadas, lo mismo que la obra de Guillaume Raymond, Pierre Durand, Bernard de Caux y Juan de Sain-Pierre, que cuenta ya más de un siglo, al igual que la *Practica officii Inquisitionis* de Bernard Gui, probablemente acabada en 1324. Por ello, la institución de la Inquisición necesita a alguien que ordene, a modo de suma, lo necesario para acometer exitosamente su función; esta responsabilidad la toma Nicolau Eimeric, quien no se limita a presentar una colección de textos jurídicos y relaciones de sentencias, con las consiguientes descripciones sobre la vida, las costumbres y las creencias de los herejes; todo lo contrario, “ofrece un tratado sistemático totalmente elaborado para exclusivo ejercicio de la función” (Sala Molins 16), convirtiéndose con ello en el directorio del inquisidor.

Eimeric no se inventa nada; lee, compara, confronta. No hay una sola línea de su manual que no remita a los textos conciliares, bíblicos, imperiales o pontificios. El autor desaparece tras el texto –salvo en contadas excepciones– y hace referencia a su propia experiencia como inquisidor con gran parquedad. Sabe que tiene que consultar muchos textos de diversa índole: decretos conciliares, leyes imperiales y reales, constituciones, aparatos, glosas, encíclicas, bulas e indultos reales, etc.; de ahí que en su manual incluya lo necesario para el ejercicio de la Inquisición.

Un hecho significativo del *Manual* es que entre 1578 y 1607 se reedita cinco veces: tres en Roma y dos en Venecia; de ellas, la realizada en Roma es la que más sorprende, ya que con ella da la sensación como si la curia pusiera de manifiesto que su orientación ideológica es idéntica a la seguida por Eimeric. De ahí que, en un momento en el que empiezan a surgir con mayor fuerza diferentes herejías, se encargue a Francisco Peña que lo reedite y amplíe. Para acometer este trabajo, el canonista español consulta a sus mentores. Divulga el proyecto que le han confiado y, al mismo tiempo, se asesora por teólogos y obispos, a quienes pide que le envíen preguntas, sugerencias, orientaciones, que le expongan sus problemas. Son precisamente las respuestas a las encuestas formuladas por Peña las que enriquecen la nueva edición del manual, ya que en ellas queda reflejada la Inquisición del siglo XVI. Hace también especial hincapié en que, con independencia del lugar en el que se halle, el Santo Oficio de la Inquisición ha de regirse única y exclusivamente por el mismo derecho. De este modo, y siguiendo la opinión de Luis Salas, el *Directorium*, la obra más importante de su género en el siglo XIV, aumentado por las glosas de Peña, constituye el *Manual* imprescindible para cualquier inquisidor de los Siglos de Oro, entre los que se encuentra el padre Martín del Río.

Jesuita e inquisidor, teólogo y humanista, el padre Martín del Río (Machielsen) nos sorprende por su erudición y su credulidad con respecto a la magia y a sus manifestaciones. En un momento en el que la Inquisición española se muestra más cauta respecto a los asuntos relacionados con la brujería, la adivinación, la hechicería, los maleficios, la nigromancia, es decir, todo lo que pueda estar vinculado con el diablo, surge su tratado, *Disquisitionum*

magicarum libri VI (1599), síntesis y compendio de pensamientos y preocupaciones propios de esta época.

La vida intelectual de Martín del Río se caracteriza, sobre todo, por su erudición. A finales del siglo XVI y principios del siguiente, goza de una gran fama y respeto entre los humanistas por sus trabajos filológicos y sus comentarios de textos sagrados, hagiográficos, históricos y jurídicos. Por ello, ocupa un lugar destacado, pero no de primera fila, en la historia de las letras. No se le cita junto a Nebrija, Erasmo, Scaliger, ni al lado de otros grandes editores de textos católicos, protestantes o gnósticos del siglo XVI. Tampoco puede ser presentado como un historiador o teórico importante de la historia, ya que, según Julio Caro Baroja, “es la falta de sentido histórico precisamente uno de los rasgos más curiosos de su personalidad” (Caro Baroja 184).

Río es un buen conocedor de la literatura latina, griega y hebrea, pero no distingue entre los elementos fabulosos y los reales que se encuentran en ellas (Moya 83-89). Así, por ejemplo, puede comenzar un capítulo de su *Disquisitionum magicarum libri VI* citando diferentes testimonios greco-latinos y terminarlo con textos de jueces o magistrados de su época, sin discutir nunca el valor de sus fuentes. Ello demuestra que Río es un escritor renacentista clásico, para el que la historia, en el sentido en el que la consideramos nosotros, no existe.

Al ser un hombre de su tiempo, su inquietud e interés intelectual le hacen fijarse en la magia, a cuyo estudio dedica gran parte de su vida, obteniendo conclusiones un tanto contradictorias y polémicas si se comparan con las de otros autores contemporáneos, como Von Spee o Benito Pererio. Para Río hacia finales del XVI la magia se encuentra en un momento de difusión, que achaca a la proliferación de herejías, que siempre están unidas a actividades mágicas. A partir de ahí, redacta un tratado que se puede considerar una enciclopedia mágica, que tiene efectos múltiples, porque si para algunos autores resulta ser la máxima representación de la erudición crédula, para otros constituye un compendio de noticias y hechos que, examinados críticamente, pueden terminar con la misma credulidad.

El *Disquisitionum magicarum libri VI* es un manual completo y docto, pero al mismo tiempo extenso y un tanto confuso. En sus seis libros se recogen documentos antiguos y modernos, junto con textos curiosos e insólitos, sobre las brujas, los demonios, los maleficios, la adivinación, los remedios lícitos e ilícitos, los procesos, etc.; las opiniones a favor y en contra de la brujería, los conventículos, los viajes diabólicos, etc. A Martín del Río no se le olvida citar a autor antiguo o moderno, pagano o cristiano, eclesiástico o laico, francés, alemán o italiano, quien “nel suo pio zelo sogna tutta l’Europa cattolica illuminata dai roghi che ardono i seguaci di Satana; finché lui stesso, Belzebù in persona, non si confessi vinto, ed urlando si precipiti nel baratro infernale. Martino allora poggerà il fondo immane del suo colossale lavoro sulla bocca dell’antro, e nessun diavolo potrà più uscirne” (Nulli 145).

Río alaba a aquellos tratadistas que con su doctrina han ayudado a alimentar la “caza de brujas“. Entre ellos destaca a Nider y Sprenger, de cuyos textos se sirve tanto por sus aspectos más teóricos como por los ejemplos prácticos. Entre los franceses admira a Remy y de los italianos estima a Grillando y Spina. Según Giuseppe Bonomo, tal vez se deba a su origen converso los ataques especialmente virulentos que dirige contra sus adversarios, llamándoles ateos, herejes, ignorantes, presuntuosos, gente digna de ser quemada como las brujas (347). Río cree que el luteranismo triunfa en Alemania, al ser este un territorio infectado de brujas y, por lo tanto, preparado para la difusión de la herejía y la pronta venida del Anticristo.

Río es leído y admirado durante el siglo XVII. En España tiene como seguidor a Francisco Torreblanca Villalpando, jurista cordobés, quien escribe dos libros acerca de la magia desde un punto de vista estrictamente legal, aprovechando la erudición del jesuita de forma un tanto servil. El primero, *Epitomes delictorum* (1618), incluso es utilizado por los

historiadores de la Inquisición al tratar de cuestiones de procedimiento, tal y como lo hace Henry Charles Lea (Lea 189-190, 198 y 293). También en Portugal se percibe la influencia de la doctrina de Ríó en un libro de Emanuel do Valle de Moura sobre los encantos y ensalmos, *De incantationibus sev ensalmis* (1620).

Admirado u odiado, lo cierto es que Martín del Ríó marca un antes y un después en este tema. Su raíz humanista se evidencia en el caudal de conocimientos que sobre la magia discurren por su cabeza; ideas estas que provocan una lucha interna entre la creencia y la razón de un hombre, a medio camino entre el pensamiento renacentista y el barroco. Su propia mente es un compendio de controversias que solo encuentran coherencia en el filo de entre-siglos. A partir del *Disquisitionum magicarum libri VI* los filósofos y teólogos comienzan a plantearse, desde un plano verosímil, el mundo concerniente al demonio con todas sus manifestaciones conocidas. Empieza a producir extrañeza el hecho de que una persona, con tantos estudios como Ríó, pueda creer en opiniones tenidas ya como supersticiones vanas. Nace una necesidad por enfocar e interpretar la realidad a partir de una base más racional y lógica; e involuntariamente el impulso hacia el cambio es dado por el mismo Martín del Ríó.

A raíz del Auto de Fe celebrado en 1610 en Logroño (Marcos Casquero y Riesco Álvarez 17-221), Pedro de Valencia empieza a replantearse las creencias que hasta ese momento circulan en torno a la brujería. Fruto de su reflexión surge su *Discurso acerca de los cuentos de las brujas*. La importancia que tiene este autor, dentro del pensamiento de su época, es la de ser uno de los primeros en corroborar la corriente escéptica y sensata que a principios de XVII va ganando terreno ante el problema de la brujería. Su opinión es compartida por Salazar y Frías, por el obispo Venegas de Figueroa o por el jesuita Olarte, entre otros muchos. Y, además, en sus planteamientos sobre la hechicería, Pedro de Valencia se adelanta en varios siglos a muchas de las explicaciones modernas (Henningsen 219). En un primer momento redacta un borrador que, siguiendo su personal método de trabajo, luego va ampliando y completando.

Valencia parte de los presupuestos teológicos de la época para fundamentar la posibilidad y existencia de la magia. Esta palabra puede entenderse en dos sentidos: “entre los Persas i Babilonios avia magos”, esto es, “sabios i filósofos”; “la magia se tenía como un gran misterio secreta i... se comunicava á mui pocos i essos escogidos i sabios”. Los “magos en significación de encantadores y hechiceros... eran pocos en muchos siglos” y las maravillas que se dice hacían no pasaban de “consejas de viejas” o “fabulas gentilicas”, “i aun se tienen por fingidas con mentira por sus sequaces”. Ahora bien, “magos ó venéficos a avido i obras extraordinarias hechas por arte i misterio del demonio; las historias sagradas cuentas algunas”. Presupone “por cierto i de fe que ai demonios ó ángeles malos..., de cuyo ministerio, fuerças i mala voluntad usa Dios para castigo de los malos i tentación y probación de los buenos, como consta... por los magos de Pharaón” (Lisón Tolosana 24-25). Hasta este punto, Valencia se limita a repetir la posición intelectual de los tratadistas anteriores; sus razonamientos siguientes aportan ya una novedad con respecto al tema en cuestión.

Una vez que se ha asumido la posibilidad en abstracto de las artes mágicas, la dificultad radica en encontrar casos individuales y concretos que demuestren la transformación de la potencia en acto, es decir, el tránsito de lo universal y posible a lo particular y real. A Valencia no le basta con contar solo con la opinión de Martín del Ríó, aunque reconoce que es mucha su autoridad en la materia; tampoco le parece suficiente el consenso general, ni siquiera la aseveración de los propios acusados, cuyo examen va a ser el que dictamine hasta qué grado hay que considerarlos en su sano juicio y, por consiguiente, tratarlos más como a locos que como a herejes. Reconoce que si los aquelarres tienen ciertamente lugar, lo que encontramos en ellos son conciliábulo humanos en los que predomina un desenfreno condenable por su inmoralidad. Además está convencido de que en ellos la intervención del demonio no va más allá de su inclinación habitual a la comisión de

pecados. Y afirma tajantemente que siempre se debe contar con el *corpus delictii* para imponer un castigo, no sea que se penalicen delitos no cometidos.

Pedro de Valencia se cuestiona seriamente la existencia real de hechos relacionados con la brujería; en el caso de que existan aboga por buscar ante todo explicaciones naturales; y todo esto para evitar que gente inocente sea castigada por delitos nunca cometidos o que sean imposibles de realizar. En definitiva, rechaza la magia, los aquelarres con sus demonios y brujas por increíbles, por irracionales y por la disonancia mental que exigen, lo que juzga un asalto intolerable a su actitud crítica. Pedro de Valencia admite la posibilidad de la magia, pero no cree en su realidad. Y tal y como afirma Henningsen, “*Acerca de los cuentos de las brujas* es simplemente un aleccionador ejemplo de cómo los hombres inteligentes del pasado estuvieron en condiciones de analizar el fenómeno de la brujería con la misma clarividencia que los investigadores modernos” (Henningsen 222).

Un espíritu crítico idéntico al de Pedro de Valencia dispone Francesco Maria Guaccio en Milán (Torno; Abbiati 368; Tamburini XVII–XXXIV), para quien curiosamente es el *Disquisitionum magicarum libri VI* el que le incita a escribir su tratado *Compendium maleficarum* (1624). En esta obra se reúnen noticias y testimonios antiguos y modernos sobre la magia, el pacto con Satanás, las transformaciones diabólicas, el cambio de sexo, las tempestades y enfermedades de los hombres y los animales ocasionadas por el diablo, remedios contra la brujería, el mal de amores, los espíritus, etc. Además contiene un exorcismo “*virtutis eximiae ad solvendum omne opus diabolicum*”, así como todos los hechizos y encantamientos y una serie de “benedicciones” a la comida, la medicina, el fuego donde se queman los instrumentos de magia, etc. Sigue el esquema marcado por el *Malleus*, reiteradamente citado, ya que Guaccio da mucha importancia al tratamiento que los diversos autores han hecho sobre la relación entre las brujas y el diablo.

El *Compendium maleficarum* es una síntesis de la enciclopedia demonológica escrita por Martín del Río. Guaccio no es un experto en el tema ni tampoco es inquisidor. En realidad a él no le interesan los procedimientos por el delito de brujería y de asociación con el diablo, argumento que Río desarrolla ampliamente en su tratado. Los objetivos que persigue el *Compendium* son: ofrecer remedios a las enfermedades cuya causa no es natural, dar a conocer a un público no excesivamente culto las artes que se emplean en la brujería, para lo que ofrece explicaciones detalladas.

El tratado de Guaccio constituye un resumen muy útil sobre la creencia que el pueblo llano tiene de la brujería y de su poder en el siglo XVI, pero apunta su autor que se debe consultar con suma cautela. Un apartado notable gira en torno a la creencia italiana, en la que también inserta relatos franceses y españoles, especialmente en el capítulo en el que describe el modo en el que se acuerda el pacto con el diablo y el vuelo nocturno de las brujas. Como no siempre cita las fuentes que utiliza, el lector desprevenido puede engañarse al considerar que determinadas ideas son propias de Guaccio.

Otra voz que se expresa en el mismo tono de condena que Guaccio es la de Johann Klein. Este profesor de Derecho en la Universidad de Rostock se dedica a revisar los casos difíciles de los tribunales de Mecklenburgo en materia de brujería. Sus tratados *Dissertatio historico-theologica de criminationibus* (1629) y *Meditatio*, ofrecen un análisis de las relaciones sexuales con súcubos e incubos, que acepta como una realidad, pero niega la descendencia monstruosa de semejantes uniones, los ritos de iniciación y las exigencias de juramento del diablo. Según su opinión, una bruja es bruja por su propia voluntad, la mayor parte de las veces por odio a sus semejantes.

Klein llega incluso a afirmar que una mujer dedicada a las artes ocultas no tiene más que pronunciar en voz alta su deseo de tener relaciones sexuales y, al instante, un incubo aparece dispuesto a satisfacer su libido, en cualquier momento del día o de la noche, y en cualquier parte: en la cama o en el suelo. Teniendo en cuenta que las brujas pueden volver

impotente a un hombre, también se pregunta por qué su animadversión hacia los demás no les impulsa a hacer desaparecer a toda la humanidad. A este respecto, cree que Dios no permitiría una cosa semejante, ya que haría perecer a sus hijos de una manera tan detestable. Al llegar a este punto, debemos reconocer que la sociedad tanto renacentista como barroca aún no está lo suficientemente madura como para escuchar y descubrir lo que de verdadero encierra el pensamiento de Wier, Valencia, Guaccio y Klein.

En la misma línea racional, crítica y de condena contra los procesos de brujería se encuentra Friedrich von Spee (Segatti 345-377) con su tratado *Cautio criminalis, seu de processibus contra sagas* (1631). Las dos primeras ediciones de esta obra no llevan el nombre de su autor, al que se hace alusión como “*incertus theologus orthodoxus*”, en la primera; y como “*incertus theologus romanus*”, en la segunda. Von Spee, tras evangelizar aquellos territorios que en su época se encontraban sometidos al protestantismo y haber recuperado para la religión católica a los habitantes de Peine, es asignado como confesor de los brujos y las brujas condenados en Bamberg y Erbpoli (Würzburg). A causa de este trabajo, se convierte en adversario convencido de los métodos utilizados en los procesos contra la brujería. Considera que la mayor parte de las personas arrastradas a la hoguera son inocentes; e incluso llega a jurar que ninguna de las mujeres a las que él ha socorrido antes del suplicio se las podía considerar culpables.

Es posible que, en conformidad con su amigo el obispo de Erbpoli, Johann Ph. Von Schönborn, escribiera el *Cautio criminalis*, un libro pequeño en extensión, pero rico en sabiduría y humanidad, dedicado a los príncipes y magistrados tedescos. Muchas de las páginas de este tratado, según Giuseppe Bonomo, no se pueden leer sin conmocionarse (Bonomo 419). El autor revela abusos, injusticias y excesos cometidos tanto por príncipes como por inquisidores y jurisconsultos; descubre la miseria y la malicia del pueblo; echa por tierra las argumentaciones de tratados supersticiosos. Con toda su fuerza intenta poner fin a la carnicería de inocentes, condenando el proceso contra la brujería, la falsedad de indicios tomados en consideración, la incertidumbre de falsos supuestos, la impotencia sentida al descubrir la verdad.

Sin embargo, no niega la existencia de la brujería –al contrario, está convencido de que en Alemania hay más brujas que en otros sitios–, ni de delitos imputados a dicha práctica, ni de las reuniones nocturnas con el diablo; pero recomienda que el proceso judicial se lleve a cabo bajo el derecho, la razón y la caridad. Al final de su tratado presagia que otros pensadores en un futuro ahondarán en la investigación de este asunto tan importante como difícil y controvertido. Ni que decir tiene que esta obra le granjea a Friedrich von Spee la enemistad con gran parte de su orden.

A medida que va avanzando el siglo XVII, los demonólogos dejan de cuestionarse tan reiteradamente la existencia de las brujas, de los remedios para combatir sus artes o los consabidos tormentos y castigos. Comienzan a abordar de forma más específica asuntos que anteriormente tan solo se trataban de manera superficial o secundaria, tal es el caso de la unión entre hombres y diablos. Este problema es afrontado por Ludovico Maria Sinistrari; doctor en derecho canónico y civil, un buen conocedor de la literatura demonológica y que además se muestra muy interesado en todo lo que atañe a la brujería de su tiempo (Carena 11-20; Bonomo 411-416). Desde su punto de vista, los estudiosos no han explicado, con razonamientos convincentes, lo que realmente hay de cierto en la unión entre las brujas y los brujos con los demonios íncubos y súcubos. De ahí que, prescindiendo de las investigaciones precedentes, empiece a indagar siguiendo un camino diferente al de los demonólogos más cualificados, hasta reunir sus deducciones en un tratado específico.

Sinistrari llama al pecado de lujuria con el diablo *demonolità*, de ahí el título de su obra *De daemonialitate et de animalibus incubis et succubis* (1699). Este libro se encuentra totalmente encuadrado en su época, marcada por la fuerte sugestión demoniaca y brujeril,

junto a la fantasía barroca y al vínculo con los textos sagrados donde se percibe una cierta inclinación racionalista. Su discurso avanza por dos vías: por un lado se centra en el análisis deductivo del propio texto; y por otro, se sumerge en el mundo de oscuridad, neurosis y fábula heredado de la misma tradición cultural. La contradicción y la confusión no sólo de su tiempo, sino también de la mente de Sinistrari, repercuten a la hora de tratar el tema de los íncubos y súcubos, su relación con Satanás y con el hombre, su naturaleza, etc. Admite la existencia de criaturas infernales cuyo espíritu es inmaterial, racional e inmortal; y cuyo cuerpo, que puede ser de macho o de hembra, está capacitado para reproducirse y desarrollarse como el del hombre.

El problema teológico, moral o simplemente físico, suscitado por la existencia de dichos seres y de su unión con mujeres y hombres, dificulta el pensamiento de Sinistrari, quien en su tratado no se hace eco de los aspectos jurídicos, éticos y religiosos que surgen de la relación carnal con el demonio. Tampoco tiene en cuenta el punto de vista que sobre el tema tiene la Contrarreforma. En este sentido, según la opinión de Carlo Carena (11-20), son páginas ejemplares, que se caracterizan por una cierta naturalidad y argucia típica de un clérigo dotado de una vasta cultura, que muestra la gracia típica del novelista a la hora de abordar determinados asuntos. Se muestra ingenioso a la hora de buscar soluciones imposibles, sutil a la hora de citar a autores clásicos como Livio o Gellio, Curzio Rufo u Ovidio al lado de san Juan o san Jerónimo. Sinistrari enfoca el tema de la sexualidad bajo un planteamiento natural, burlón y sensual. El hecho de que un íncubo o súcubo atente contra la castidad humana tampoco es tan pecaminoso. Final más digno de un sofista libertino que de un moralista inquisitorial.

Medio siglo después de la muerte de Sinistrari (1701), el abad Girolamo Tartarotti afronta de nuevo el problema de la brujería con su tratado *Congresso notturno delle lamie* (1749), en un momento en el que dicho tema tiene poco interés entre las personas cultas —a parte de ser muy escasos los procesos que contra ellas se celebran en el siglo XVIII (Bonomo 424). Sin embargo, a nivel popular se mantiene la creencia en torno a las brujas y los espíritus nocturnos, situación esta que Tartarotti pretende erradicar analizando en profundidad el asunto bajo el filtro de la razón ya ilustrada. El *Congresso* es un excelente ejemplo de riqueza histórica y bibliográfica, sobre todo, una obra de erudición. Las noticias más variadas y curiosas sobre la creencia de Europa en la brujería se relatan y documentan detalladamente; y es ahí donde reside la enorme importancia de este tratado. Sin embargo, desde el punto de vista crítico, adolece en algunos momentos de debilidad e ingenuidad, sobre todo a la hora de interpretar algunas ideas vertidas en el *Cannon Episcopi*. Para Tartarotti no existe ninguna diferencia entre la brujería de la cual se habla en el *Cannon* y la de su época y, para demostrarlo, despliega racionalmente sus conocimientos históricos y judiciales.

En cuanto al castigo impuesto por los delitos de magia, según Tartarotti, “tali delitti da Dio, non dagli uomini sogliono gastigarsi; poiché questi non al mal morale, cha alla società niun danno apportì, ma al fisico, e altrui pregiudiziale, ed alle cagioni realmente influenti, riguardano” (161). Por otro lado también afirma que los crímenes de esta índole son muy raros, debido a la dificultad que entraña el aprendizaje de las artes mágicas. Su mentalidad en algunos casos supera a la de san Agustín, sobre todo cuando niega al Estado el derecho de castigar a las supuestas brujas, pero, en contrapartida, a veces retoma el pensamiento medieval distinguiendo entre la mujer maléfica y la hechicera (Nulli 173). Estas últimas ideas son las menos afortunadas del pensamiento que muestra Tartarotti en una obra tan elaborada y, al mismo tiempo, las más nocivas en un autor que al principio, guiado por el sentido de la razón, intenta dismantelar las teorías sobre la brujería y las creencias en torno a las hechiceras. Su intento por desacreditar la defensa de las artes mágicas, a partir de argumentaciones y deducciones tomadas de los más importantes demonólogos de los siglos XVI y XVII —entre los que destaca la autoridad de Martín del Río—, oscurece la lucha racional

que Tartarotti mantiene contra las falsas creencias y fatuas supersticiones, tachando todo ello de “popolar chimera”.

Al llegar a este punto y haciendo recopilación de lo expuesto, sorprende descubrir que un papa humanista, protector de las artes, como Inocencio VIII pueda escribir la bula *Summis desiderantes affectibus*, cuyos contenidos respaldan punto por punto a los del *Malleus maleficarum*. Resulta ilógico que uno de los pensadores más importantes del siglo XVI, como Jean Bodin, en 1590 publique el *De magorum daemonomania libri IV*, un tratado en el que se justifica continuamente la caza de las brujas, y que tres años después su mano no tiemble a la hora de escribir el *Colloquium heptaplomeres*, un documento en el que se defiende la tolerancia religiosa. No se entiende que, mientras que la nueva concepción del mundo está ofreciendo al hombre horizontes ilimitados de libertad y de conocimiento, los teólogos se dediquen a demostrar eruditamente la posibilidad del vuelo nocturno de las brujas. En definitiva, lo que tenemos son dos caras para la misma moneda con la que se inicia la Modernidad.

Obras citadas

- Abbiati, Sergio. “Note bio-bibliografiche”. En *La Stregoneria. Diavoli, streghe, inquisizioni dal Trecento al Settecento*. Milano: Mondadori, 1991. 380-386.
- Asensio, Eugenio. “El erasmismo y las corrientes espirituales afines”. *Revista de Filología Española* 36 (1952): 86-88.
- Bataillon, Marcel. Antonio Alatorre trad. *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Cardini, Franco. Antonio-Prometeo Moya trad. *Magia, brujería y superstición en el occidente medieval*. Barcelona: Península, 1982.
- Carena, Carlo. “Introducción”. En Ludovico Maria Sinistrari. *Demonialità ossia possibilità, modo e varietà dell’unione carnale dell’uomo col demonio*. Palermo: Sellerio editore, 1986. 11–20
- Caro Baroja, Julio. *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*. Madrid: Alianza, 1983.
- Culianu, Ioan Petru. Neus Clavera y Hélène Rufat trads. *Eros y magia en el Renacimiento, 1484*. Madrid: Siruela, 1999.
- Ebersole, Alva V. “Introducción”. En Pedro Ciruelo. *Reproucion de supersticiones y hechicerías, 1530*. Valencia: Albatros Hispanofila, 1978. 1-35.
- Gandillac, Maurice de. *La filosofía en el Renacimiento*. Manuel Pérez Ledesma, Teodoro de Andrés y Joaquín Sanz Guijarro trads. Madrid: Siglo XXI, 1987.
- Henningsen, Gustav. Marisa Rey-Henningsen trad. *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- Isnardi Parente, Margherita. “Le vecchierelle pazze di Johann Wier”. En Johann Wier. *Le streghe*. Palermo: Sellerio Editore, 1991. 9-41.
- Lea, Henry Charles. *A History of the Inquisition of Spain*. New York: Macmillan, 1907.
- Lisón Tolosana, Carmelo. *Antropología social y hermenéutica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Machielsen, Jan. *Martin Delrio: Demonology and Scholarship in the Counter Reformation*. Oxford: British Academy/Oxford University Press, 2015.
- Marcos Casquero, Manuel Antonio; y Riesco Álvarez, Hipólito B. “Introducción”. En Pedro Valencia. *Discurso acerca de los quentos de las brujas*. León: Universidad de León, 1997. 15-222.
- Martínez Aníbarro, Manuel. *Intento de un Diccionario Biográfico y Bibliográfico de autores de la Provincia de Burgos*. Valladolid: Consejería de Cultura y Turismo, 1993.
- Moya, Jesús. “Estudio preliminar”. En Martín del Río ed. *La magia demoniaca*. Madrid: Hiperión, 1991. 9-94.
- Nulli, Siro Attilio. *Il processi delle streghe*. Torino: [s.i.], 1939.
- Pastore, Federico. *La Fabbrica delle Streghe. Saggio sui fondamenti teorici e ideologici della repressione della stregoneria nei secoli XIII-XVII*. UD: Campanotto Editore, 1997.
- Sala-Molins, Luis. “Introducción”. En Nicolau Eimeric y Francisco Peña. *El manual de los inquisidores*. Barcelona: Muchnik Editores, 1983. 9-52.
- Segatti, Ermis. “La *Cautio criminalis* di Friedrich von Spee fra precedenti e contemporanei”. En *Studi di Letteratura religiosa tedesca in memoria di Sergio Lupi*. Firenze: L. S. Olschki, 1972. 375-443.
- Tacus, Aurora. “Nota biobibliográfica”. En Johann Wier. *Le streghe*. Palermo: Sellerio editore, 1991. 43-48.
- Tamburini, Luciano. “Astri vaganti, bufere senza fine”. En Francesco Maria Guaccio. *Compendium maleficarum, 1626*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1992. 27-34.
- Thorndike, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science*. New York: Columbia University Press, 1934.

- Trevor-Roper, Hugh. "Caccia alle streghe in Europa nel '500 en el '600". En Marina Romanello coord. *La Stregoneria in Europa*. Bologna: Il Molino, 1978. 157-175.
- Yates, Frances A. Tomás Segovia trad. *Ensayos reunidos, III. Ideas e ideales del Renacimiento en el Norte de Europa*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Zamora Calvo, María Jesús. "... para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza". El *Malleus maleficarum* de Sprenger y Kramer". En Rica Amra ed. *Las minorías: Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVII) / Les minorités: science et religion, magie et superstition dans l'Espagne et l'Amérique (XVème-XVIIème siècle)*. Santa Barbara: University of California, 2015. 106-111.
- . *Artes maleficorum. Brujas, magos y demonios en el Siglo de Oro*. Barcelona: Calambur Editores, 2016.

Minorías y género : mujeres judías ante la justicia castellana

Teresa Martialay Sacristán
(Universidad Rey Juan Carlos)

Si la Edad Media tuviera género, éste sería enteramente masculino. Es un tiempo donde la vida se construye en torno a la guerra, en donde el gobierno se realiza con firmeza, y en donde la religión marca, no solo el ritmo de vida, sino la forma de guerrear, gobernar y comportarse. En un mundo así, la mujer queda relegada a las labores domésticas, el acompañamiento del hombre, el cuidado de los hijos, y como mucho, a compartir el trabajo en el campo o en el taller artesanal del padre o el marido.

Tanto desde la perspectiva cristiana, como judía o musulmana, el papel desempeñado por las mujeres en la Edad Media es muy limitado. El acceso de la mujer al trabajo está restringido y la presencia de mujeres en el trono, el señorío o el gremio está condicionada a que no haya un hombre, mucho más idóneo para la sociedad, que ocupe ese puesto (Segura 25). Es utilizada como moneda de cambio en las relaciones sociales, cerrando alianzas a través de matrimonios, posibilitando el ascenso social de la familia o siendo objeto de deseo por lo abultado de su dote; su dote, su poder, su familia, pero no ella.

Si juzgamos el papel de la mujer judía solo a través de las restricciones legales y con respecto al culto que aparecen en la Biblia, el panorama sería desolador. Subordinada al varón ya desde el momento de la creación, el texto bíblico consolidaba una situación cultural heredada, cuestión por otra parte que se había transmitido a las otras religiones monoteístas. Sin embargo también la Biblia la confiere un papel de igualdad con el hombre ya que tiene los mismos beneficios dentro de la Alianza, además de ser las responsables del cumplimiento de muchos de los preceptos de la Ley en el hogar para que el resto de los miembros los sigan correctamente al ser la que realiza las tareas domésticas, lo cual implica una enorme responsabilidad moral. Incluso en los procedimientos inquisitoriales, se fijaban en costumbres judías con respecto a la cocina, limpieza de la casa, encendido de velas o ayuno, para juzgar si era o no judaizante (Cantera Montenegro 1989, 47).

Además de todo ello, sobre la mujer judía recae una pesada carga. Ella es la encargada de hacer cumplir una parte importante de la primera Alianza: la descendencia sobre la que se cumplirá la promesa hecha a Abraham. A través de ella se transmite la condición de judío, por lo que el matrimonio y el cuidado de la familia se convirtieron en el eje fundamental de su vida, y la casa el espacio donde se le permitía llegar a un estado de perfección.

Su posición dentro del hogar y su presencia en los negocios se ha interpretado como que la mujer judía gozaba de una mejor imagen social ante los suyos. Esa imagen además se completaba con las regulaciones sobre matrimonio y pureza que trataban asuntos típicamente femeninos con total naturalidad y sin tapujos al incluir prescripciones para la mujer durante la menstruación y después de ella, y sobre cómo realizar el acto sexual, entre los motivos de divorcio que puede esgrimir está el hecho de que el miembro viril sea *escaso* o *excesivo*. Desde luego todas estas cuestiones tratadas de forma natural en el Talmud, son impensables en una literatura cristiana.

La situación de la mujer judía en la Castilla bajomedieval es una cuestión mal conocida. Las tres religiones monoteístas que coexistían en territorio peninsular, otorgaban un papel legal y religioso oficial muy similar a la mujer, e igual que la mujer cristiana o musulmana, su marco de acción se circunscribía a la familia, y la participación en la actividad religiosa, cultural o política era casi nula. Así mismo, la documentación judicial castellana no nos da una imagen fiel de la mujer judía ya que solo conocemos aquellos casos que no llegaron a resolverse dentro de la propia comunidad o aquellos otros en donde había implicados cristianos, aunque para Cantera Montenegro (1992) habría otra razón: la

desconfianza hacia los jueces de la aljama y la parcialidad de sus veredictos. La temática tratada en los mismos atañe tanto a aspectos de su vida privada como pública, de asuntos matrimoniales como de intereses económicos profesionales y, a falta estadísticas, es equiparable a los pleitos presentados por la mujer cristiana y la musulmana.

Algo que debió afectar enormemente, fueron las restricciones sobre la vestimenta impuestas tanto a hombres como a mujeres, pero es de suponer que al ser el traje de la mujer más vistoso, las restricciones afectarían a la forma de expresar su feminidad. No sólo estaban obligadas a llevar señal identificativa, sino que se limitaba la suntuosidad de sus trajes, y así fueron apareciendo disposiciones al respecto en las Cortes de Palencia de 1313, Valladolid de 1351, Toro de 1371, Burgos de 1377 o Soria de 1380, siendo las más restrictivas las recogidas en el Ordenamiento de Valladolid, más conocido como Leyes de Ayllón de 1412. En líneas generales debían usar vestimentas de paño basto y colores oscuros, sin oro, ni adornos y llevar la cabeza cubierta con mantos doblados, aunque se les permitía usar el color rojo y las pieles, siempre y cuando éstas no fueran de buena calidad dando como resultado unos trajes que nos alejan de la imagen oscura y uniforme, además de que no siempre se cumplían las leyes portando ricos vestidos, faldas de terciopelo, cinturones de oro, broches labrados o zapatos traídos de Flandes (Cantera Montenegro 1989, 52). Por su parte la legislación judía también restringía el uso de lujo en las ropas, aunque las motivaciones eran por un lado religiosas, ya que los judíos debían recordar que estaban en el exilio por culpa de sus pecados, pero sobre todo sociales, siendo censurado por los rabinos en un intento de evitar envidias tanto dentro de la propia comunidad como con la población cristiana (Orfali).

Sin embargo había una salvedad: la novia. En este caso, tanto la legislación cristiana como la judía, permitían que la novia vistiera de forma suntuosa durante la semana previa a la boda. Sólo en esa ocasión tenía permiso para vestir con colores vivos, llevar joyas, toca labrada y sedas blancas. La vestimenta, como parte del ajuar, indica no sólo la posición socio-económica de la familia, sino que es también un signo distintivo, mostrando al resto de la comunidad que la mujer ya estaba comprometida, lo cual era motivo de orgullo para ella (Moreno 1987, 94-95).

La actividad profesional

Fuera de la casa, la mujer judía tenía un papel importante, puesto que contribuía al sostenimiento económico de la familia. Sobre ella pesarían, lo mismo que sobre la mujer cristiana, trabajos y obligaciones ligadas a la agricultura y ganadería o a la actividad artesanal del marido o padre y así tenemos tintoreras, colchoneras, colcheras, chapineras, tejedoras o selleras (Cantera Montenegro 1988; 1989, 57), desconociéndose la identidad de muchas de ellas como en el caso de una judía fabricante de velas para el concejo de Villalpando (Calvo Lozano 146), muchos de los trabajos por los que las conocemos estarían acordes a unas habilidades que podríamos calificar de propias de la mujer por su delicadeza como costureras y bordadoras, muy cotizadas como doña Rica de Benavente (AHN Clero, Car. 3527,9).³⁰³ El hecho de que no hubiera ninguna diferencia entre una mujer judía y otra cristiana en el desempeño de labores profesionales, no quiere decir que fueran iguales en status: una mujer cristiana bien situada y con elevado posición económica, gozaría de mayores ventajas y posición frente a toda la comunidad, mientras que la mujer judía, por mucho poder económico que tuviese, seguiría siendo tratada como judía. A pesar de esa discriminación, podemos

³⁰³ Las referencias documentales citadas a partir de este momento con las siglas utilizadas son las siguientes: Archivo Histórico Nacional (AHN), sección Clero regular-secular (Clero); Archivo General de Simancas (AGS) en su sección Registro del Sello de Corte (Sello) y en su sección de Consejo Real (CR); Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (ARCHV) en su sección de Registro de Ejecutorias (RE), y en su sección de Reales Provisiones (RP); Archivo de la Diputación Provincial de Zamora (ADZ) en sus secciones García Diego (GD) y Archivo parroquial de San Pedro y San Ildefonso (SP-SI).

asegurar que tanto las mujeres cristianas como las judías, tenían mucha mayor presencia en la vida pública que las musulmanas (Galán 545-547).

Dentro del esquema social, y sobre todo en las grandes juderías, las familias bien acomodadas, contarían, lo mismo que las familias cristianas, de servidores domésticos, y en este caso la mujer judía sería desde sirvienta hasta nodriza, siempre bajo contrato a cambio o bien de sustento, o de dinero y aunque no hemos encontrado nada en la documentación que nos indique que la relación laboral fuera objeto de pleitos, eso no quiere decir que no hubiera fricciones o incumplimientos. Tampoco hemos encontrado en la documentación judicial mención a parteras o prostitutas pero eso no quiere decir que no existiesen ya que, por ejemplo en Zamora nos encontramos el caso de un rabino de la localidad, Abraham Çaba, que sobornó al alcalde Miguel Molsos con diez reales para que echara de la aljama a unas “judías malas mujeres”, razón por la cual en el Juicio de Residencia del corregidor Gutierre de Carvajal llevado a cabo en 1493 el alcalde fue condenado (AGS Sello, 149309,71).

La actividad mercantil también era ejercida por las mujeres judías, apareciendo conjuntamente con sus maridos como propietarios de carros y animales dedicados al transporte, aunque los que se ausentaban del domicilio eran los hombres, quedando la mujer al cuidado de la casa y del negocio como el caso de las mujeres de la familia Corcos cuyos varones aparecen mencionados por toda la geografía peninsular, mientras que sus mujeres no se mueven de la ciudad de Zamora. En muchas ocasiones el comercio era fruto de la producción artesanal propia, por lo que es frecuente que fuera la mujer en ausencia del marido, la que se encargara de llevar la tienda, e incluso fueran las propietarias de las mismas, tal y como aparece en el caso de judías toledanas (León Tello 1979, 300-305). Aunque hay excepciones como el de Masalton, presa por deudas después de que la asaltaran y robaran las mercancías que transportaba, lo que la había llevado a la pobreza (León Tello 1963, 49).

Otra de las ocupaciones realizadas por mujeres era el de arrendamiento de rentas y el de prestamistas, en muchas ocasiones mancomunadas con sus maridos, y al fallecer estos, las encontramos realizando la misma actividad, e incluso continuando los pleitos que ya se habían comenzado. Sin embargo esta continuidad en la práctica del préstamo, igual que en el cobro de rentas, puede obedecer más bien a la necesidad que la mujer tiene o bien de concluir los negocios familiares, ya que de eso depende el rescate de su dote y la parte proporcional de la inversión realizada con la misma, o como responsable del negocio hasta su final resolución, y tanto el cobro de rentas como el pago de un préstamo, muchas veces terminaban en pleito, de ahí que sus nombres hayan llegado hasta nosotros. Ese es el caso de judías de Soria, Calatañazor, Coruña del Conde, Osma, Dueñas (Cantera Montenegro 1982; Cantera Burgos 1976), y un largo etcétera, algunas de ellas con gran poder económico como en el caso de las judías de Ávila y Segovia que llegaron a realizar en 1483 un préstamo de 30.000 maravedís para la guerra de Granada (Ladero Quesada).

La vida familiar. El matrimonio

La familia judía estaba organizada de forma patriarcal y en tanto permanecía soltera, la mujer se encontraba sometida a la autoridad del padre, y al contraer matrimonio quedaba bajo la autoridad del marido. Teniendo en cuenta que en el mundo medieval era fundamental la perpetuación del linaje, la mayor honra que a una mujer podía haber era la de proporcionar descendencia a su marido, y no tener hijos un problema ya que la esterilidad era siempre achacada a la mujer y podía ser motivo de divorcio.

Para poder comprender mejor la vida de nuestras protagonistas, vamos a repasar de forma somera algunos de los aspectos legales relacionados con el matrimonio, y aunque solo nos vamos a referir al aspecto judío, valdría la pena tener presente que algunas de las cuestiones a tratar también se recogen en la legislación castellana. Así por ejemplo el Fuero de Zamora de 1208 tiene en cuenta temas como la promesa de matrimonio o los esponsales, y

en donde se recoge la pena por promesa de matrimonio incumplida, se regula el derecho a la herencia de las arras, o la prohibición a las viudas de hacer promesa de matrimonio, esponsales o casarse dentro del mes siguiente a la situación de viudedad (Domínguez; Carrasco; Villa). También las *Partidas* de Alfonso X recogen en su Cuarta partida, Título Primero, aspectos ligados al matrimonio tanto por palabras de futuro como por palabras de presente, y las razones por las cuales un matrimonio debe considerarse válido o no; algunos de ellos recuerdan también a los pasos y condiciones en la realización de un matrimonio judío.

El matrimonio judío consta de varias fases (Moreno 2005). En una primera, el *kiddušin*, se formaliza la relación de los futuros esposos. En este acto se da palabra de matrimonio y se formalizaba con la entrega de alguna prenda por parte del novio. Era un acto puramente civil, pero a través de un compromiso moral, lo que hacía que ante la familia estuvieran casados, y su infidelidad se podía calificar de adulterio.

La siguiente fase, el *nisuim*, constituía el acto más importante del matrimonio y se formalizaba mediante la redacción de un contrato, la *Ketubá*, en donde se estipulaban los derechos y obligaciones del marido como la promesa de honrar a la mujer, de alimentarla y sostenerla en todas sus necesidades, así como el cumplimiento de sus deberes conyugales. Pero sobre todo la *ketubá* refleja aspectos económicos. Así recoge la *nedunyá*, la dote que aporta la mujer al matrimonio, incluido el ajuar, valorada en dinero y gestionada por el marido y sería lo que el marido debería devolver a la novia si el matrimonio se disolviese. También recoge el *iqqar*, atribución dineraria mínima, también conocida como *principal* en los documentos castellanos, constituida sobre los bienes del marido y que la mujer recibiría en caso de fallecimiento de éste, o en caso de disolución del matrimonio. Podía ser incrementada de forma voluntaria y solía ser una hipoteca constituida por el marido sobre sus bienes, a favor de la mujer. Esa hipoteca, que se puede rastrear a través de la documentación cristiana que la denomina *obligación*, podía realizarla algún pariente que respondía de la misma y solo era cobrada por la mujer en caso de viudedad. Todo este aporte económico, el *principal* y la *obligación*, es lo que el derecho castellano consideraría como *arras*. Tanto la dote como las arras eran gestionadas por el marido.

También contenía una serie de garantías variables sobre el derecho de la viuda, frente a los hijos e hijas habidos del matrimonio, como el derecho a seguir viviendo en el domicilio conyugal, motivo de fricciones y numerosos pleitos, el compromiso de dejar bienes que sustenten a las hijas hasta el matrimonio, o incluso estipular una dote para ellas.

Igualmente tenemos constancia de que durante la Edad Media en la Península Ibérica seguía vigente la figura del levirato, pero sobre todo quedan testimonios en las *ketubot* encontradas de la liberación a la viuda de la obligación de contraer matrimonio con el hermano del marido difunto (Lacave).

Una cuestión importante es la validez del matrimonio, ligada, entre otras cosas, a la voluntad de los contrayentes, y la calidad de los testigos. Si bien el padre tenía facultad para entregar a la hija en matrimonio el consentimiento de esta era indispensable, e incluso no era necesario el permiso del padre si la mujer superaba una determinada edad: al principio 12 años y posteriormente 20. Este principio es recogido también en el ordenamiento jurídico de los judíos castellanos, cuando en las *Taqqanot* de Valladolid de 1432 se especifica que ni judío, ni judía podrá forzar al matrimonio prohibiéndose que se acudiera a reyes o a señores con el fin de obtener cartas que contuvieran algún tipo de amenaza que forzase la voluntad tanto del hombre como la mujer (Moreno 1987, 59).

El contrato matrimonial era un tema delicado, hasta tal punto que llegaban a hacerse consultas a rabinos prestigiosos. Nos han llegado muy pocas respuestas castellanas y por el contrario mucha literatura de origen aragonés pero pensamos que las soluciones dadas en ellas, serían de la misma tónica que las castellanas. Entre las orientaciones que ofrecen para

que una ketubá sea válida están que se realicen delante de minyan o que se eviten los matrimonios clandestinos, para que luego éstos no sean reclamados ni ante las justicias propias ni ante las cristianas, o que si la esposa se convierte renuncia a la dote, lo mismo que si el matrimonio se convierte y con posterioridad el marido muere (Rich Abad 417).

En cuanto a los testigos, las Taqqanot también especifican que el contrato matrimonial deberá realizarse en presencia de diez adultos, siendo parientes de la mujer, o propuestos por la misma, alguno de ellos. La responsabilidad de los testigos es importante, puesto que dan fe del negocio jurídico, pero también porque garantizan la calidad moral de la novia. Un mal comportamiento moral de esta, dejaría en entredicho a los testigos de su enlace, e incluso los inhabilitaría para futuros negocios jurídicos. Este jurar en falso, se penaba con castigos de azotes y multa (Moreno 1987, 61).

Disponibilidad de sus bienes

La mayoría de los casos judiciales vienen motivados por los problemas derivados de la gestión de dotes y herencias y la casuística es muy variada ya que depende de si los bienes eran suyos por compra o herencia, antes o después del matrimonio (Goldstein 239). Según el Talmud cada situación debe ser interpretada individualmente, sobre todo en lo que atañe al usufructo de los bienes siendo el repertorio es muy extenso y diverso, por lo que nos encontramos con casos dispares, aparentemente iguales en la forma, que generan gran desconcierto a los investigadores. En cuanto a los bienes heredados los casos también eran variados, puesto que se tenían en cuenta aspectos tales como que hubiera testamento o hijos mayores, diferenciándose entre la herencia recibida del padre, de la parte que pudiera corresponderle de la herencia dejada por el marido difunto. Así si heredaba dinero y ella adquiría una tierra, el esposo podría gozar del usufructo; si había heredado frutos provenientes de una cosecha, el marido tendría derecho al usufructo; si heredaba una tierra cosechada de la que todavía no se habían recogido los frutos, la tierra sería de la mujer y sobre los frutos debía hacerse una estimación para determinar qué parte de todo ello correspondía al usufructo que pasaba al marido, quedándose ella con el resto. La mayor parte de los pleitos presentados eran consecuencia no de problemas sobre la propiedad del bien, sino sobre el derecho a la ganancia obtenida a través de los mismos, y que, si era sustanciosa, los hijos intentaban que fueran incluidos en su totalidad en la herencia del padre. Si la parte heredada era abundante, debía hacerse cargo de las deudas del difunto, y si los bienes de este no daban para pagar la deuda, la viuda debía responder con la cuantía entregada por el marido en la ketubá.

Ni la dote, ni las arras, son computables como bienes dejados como herencia. La dote, porque es privativa de la mujer ya que son bienes dados por su familia en el momento del matrimonio, e incluso si falleciera sin hijos, debía ser devuelta a la familia de ella; las arras, porque son una donación, a veces condicionada, que realiza el marido a la mujer y por lo tanto, aunque gestionada por el marido, eran bienes propios. En el caso de Çiabuena, vecina de Toro, observamos que el derecho de la mujer a disponer de los bienes otorgados por el marido como arras no siempre era bien aceptada por los hijos (ARCHV RE caja 4,38). El 24 de noviembre de 1491 tenemos noticia de que había estado casada con Rabí Abraham David desde hacía veintinueve años quedando viuda hace seis meses. Su contrato matrimonial incluía entre otras cosas unas arras de 100.000 maravedís hipotecadas en unas casas que su marido poseía en la judería de Toro. Los hijos de su marido Daniel y Rica, alegan que, puesto que aceptaron la herencia del padre y son mayores de edad, no tienen porque restituir a Çiabuena las arras, y por esa razón se han quedado con todos los bienes de su padre. Çiabuena apela a la Audiencia, para que ésta haga firme lo expresado en la ketubá y los oidores la dan la razón: sus hijos deben devolver lo prometido por su marido como arras, pero como los bienes hipotecados para la misma ahora no cubren dicha cantidad, deberán añadir, de su propia herencia lo que falta hasta cubrir los 100.000 maravedís.

La mujer además podía gestionar la parte de la herencia que el marido había dejado como dote a sus hijas, cantidad que muchas ocasiones venía estipulada en la misma ketubá. A este respecto tenemos el caso de Urusol, vecina de Fermoselle, casada con rabí Mosé Marcos de Villalpando, quien reclama la dote de su mujer a su madre Orobuena que se niega a entregar la dote de su hija porque Mosé vive en otra localidad (AGS Sello, 148605,203). Además la mujer tampoco vive con el marido sino que sigue en la casa de la madre, lo cual no deja de ser un dato curioso: el marido no reclama que la mujer vaya a Villalpando, sino la dote. Es posible que sin el desplazamiento de la esposa, la dote no se hiciera efectiva por lo que la sentencia del Consejo ordena que se pague la dote, y que Urusol haga vida marital con rabí Mosé Marcos “donde este quiera vivir e morar”, incluyendo una orden a la propia Urusol: “ya que sois su muger [...] e de derecho obligada”.

La mujer casada también puede aparecer como responsable mancomunada de los negocios de su marido, y en el caso de endeudamiento, responder con sus bienes. Así encontramos en 1486 a Orduña y a su nuera Maçalto, obligadas junto con sus maridos Samuel de Çamora y Abraham de Çamora en un negocio de lana (ARCHV RE, caja 5,44; ARCHV RE caja 10,31). El negocio debía ser importante para necesitar que las mujeres figuraran en el mismo; además lo que figura en la obligación son unas casas en la judería de Villalpando, por lo que o bien eran bienes dotales de la mujer, o parte de la garantía en bienes raíces ofrecida a la hora de realizar el matrimonio.

Sin embargo los negocios del marido y las deudas contraídas podían comprometer la dote y las arras. Ese es el caso de doña Plata, viuda de Ysaque Adoroque mayordomo del duque del Infantado Íñigo López de Mendoza (Baer 421-422). A todas luces la posición socioeconómica del matrimonio judío era elevada, pero tras la muerte del marido, Plata tiene dificultades para conservar unas tierras en Ruisequillo y que reclama el duque, por lo que se vio obligada a otorgar junto con su hijo rabí Abraham, una escritura de renuncia a esa parte de la herencia a cuenta de una deuda que había contraído su marido con el duque del que además era arrendador, a pesar de argumentar que esos bienes formaban parte de la “dote y arras” de su matrimonio. A cambio de la cesión de esas tierras, la viuda conservó las propiedades de Buitrago. Era una forma de dirimir los asuntos sin llegar a pleito, que por otra parte en este caso, siendo quien era el oponente, tendría perdido de antemano.

La justicia cristiana diferenciaba claramente los bienes a los que tenía derecho la mujer por ser propios como la dote y los estipulados como arras, de los bienes que constituían la herencia de los hijos. En 1489, Oro Vida, viuda de Yuçé Amigo, de Benavente, inicia un pleito contra Alfonso Puerto Carrero, regidor de Toro, sobre unos hechos producidos en 1483 (ARCHV RE, caja 21,26). Ese año, su marido Yuçé, se obligó a pagar una deuda de 35.000 maravedís que Alfonso Puerto Carrero tenía con unos mercaderes de Valladolid. Yuçé ha fallecido, y la viuda, reclama al regidor de Toro la devolución de dicha cantidad más el doble como pena por no haberla pagado cuando se le requirió en su momento. Oro Vida dice que del total de los 35.000 maravedís pagados por su marido,

era devida e perteneçiente [...] por ser fecha e contraida e avida durante el matrimonio entrellos, e la otra meytad [...] la avia de aver por rrespeto de dote e que ella truxiera a poder del dicho Yuçe, su marido, quel oviera e rreçibiera e de las arras que le prometiera al tiempo que con ella casara segund ley de judíos.

Por lo tanto la mitad de la cantidad era suya puesto que pertenecía a la dote y a las arras dadas por su marido, y la otra mitad provenía de bienes gananciales.

Alonso de Puerto Carrero ataca por todos los frentes. Con respecto a la deuda minimiza la cantidad pagada por Yuçé a solo 15.000 maravedís y a que el judío nunca cumplió con el acuerdo; con respecto a la demanda de Oro Vida, que debía averiguarse

primero si era cierto que ese dinero provenía de la dote, a lo que Oro Vida presentó la ketubá como prueba y que le fue admitida por la Audiencia a pesar de que Alonso de Puerto Carrero alegó que era “un traslado de escritura judiega [...] ser escritura contra christiano [...] que non provara aver dado la dote rrealmente”.

Alfonso Puerto Carrero, también alega que si sólo la mitad del dinero era privativo de ella, por ser su dote, sólo debía haber puesto la demanda sobre la mitad del dinero, y a esto la Audiencia le da la razón, sentenciando que Alonso Puerto Carrero pague las costas del proceso y a Oro Vida 15.000 maravedís, recomendándola que sobre el resto del dinero presente otro pleito en nombre de sus hijos ya que no queda probado que el resto del dinero reclamado provenga de un beneficio obtenido por la inversión de la dote y las arras.

Oro Vida replica reclamando toda la cantidad porque sus hijos “rrepudieran e non quisieran nin aębтарan sus bienes e herencia que del quedara” y es que la renuncia a la herencia era muy habitual cuando había deudas porque la viuda era la que debía enfrentarse en los tribunales, reclamando lo que era suyo y los hijos se desentendían de todo. Lamentablemente el documento se interrumpe por lo que no sabemos si Oro Vida consiguió la totalidad del dinero.

En cuanto a la posibilidad de vender bienes, la mujer puede vender libremente todos aquellos que le pertenecían antes del matrimonio, sus bienes dotales una vez que hubiese quedado viuda, y llegado el caso, gestionar la herencia de los bienes de sus hijos. Por su parte el marido no podía vender ningún bien de la mujer sin su permiso, y viceversa, tal y como nos aparece en 1485, cuando Reyna, mujer de Manuel Abenatar, con *lięencia de vos el dicho mi marido*, vende unas casas en Zamora (ADZ GD, 302-6K,17). Lo mismo que en las ventas de heredades que durante el matrimonio se hubiesen comprado utilizando dinero proveniente de la dote; en ese caso la venta debía ser mancomunada. Los ejemplos documentales en el que ambos cónyuges venden su casa pueden indicar o bien este caso, o que eran ganancias durante el matrimonio, como en el caso de Oro Vida, de Zamora, mujer de Sento Péres (ADZ SP-SI, 281-14,IV 52-6,54).

En otras ocasiones sólo nos llega información de que eran poseedoras de casas o corrales, sin hacer mención a marido alguno: Reyna, doña Doña o doña Rica, con posesiones junto a la muralla de Zamora, o como la mujer de Yuęé Bivas o la mujer de Mosé Aben Arie, de las cuales no sabemos su nombre y también con posesiones, y por las que deben pagar una multa por haber levantado un piso, o haber construido un corral, impidiendo el paso junto a la muralla (ADZ GD, 302-6D,7; AGS CR, leg. 49.5-II). Algunas de ellas constan como viudas, pero en muchas ocasiones su estado civil no se refleja por lo que no podemos saber si las autoridades cristianas las nombran como poseedoras de casas de forma exclusiva sin que su marido sea tenido en cuenta.

La mujer libre: la viuda y la divorciada

Si el destino de toda mujer judía es el matrimonio, no puede entenderse una soltería en plena libertad, tal y como la entendemos actualmente, ya que en la mentalidad judía medieval no cabe el celibato. Tanto es así que, aquellas familias pobres que no podían dar una dote a su hija, eran ayudadas por el resto de la comunidad mediante los fondos comunes establecidos para la ayuda a los pobres y necesitados.

Pero una vez casada, y si el matrimonio acababa, podía encontrar en su nuevo estado una condición de libertad que antes no había tenido. Desde el punto de vista legal y social, era mucho mejor la situación de viuda que la de divorciada, incluso si carecía de bienes o había tenido que pagar las deudas del marido. La viuda tenía derecho a no abandonar la casa conyugal, y los hijos tenían la obligación de cuidarla y alimentarla; tenía derecho a llevarse el *iqqar*, la cantidad estipulada en la ketubá ofertada por el marido, más el incremento de la misma si éste había sido pactado así; recuperaba la dote llevada por ella al matrimonio y, si

ésta había sido usada en algún negocio, los beneficios obtenidos proporcionalmente; y además volvía a recuperar todos aquellos bienes que eran de su propiedad antes del matrimonio y que habían sido gestionados por el marido.

Sin embargo todo esto no quiere decir que a la mujer le fuera fácil conseguirlo. En muchas ocasiones tenía que pleitear contra los parientes del marido, o incluso contra sus propios hijos por recuperar sus bienes tal y como hemos visto.

El caso de Çinha es especialmente interesante ya que tenemos información de todo el proceso llevado a cabo contra su cuñado, primero ante un tribunal rabínico, y luego ante la justicia castellana (ARCHV RE, caja 4,46). Doña Çinha se había casado con don Mayr Aben Farax, y fruto de esa unión había nacido un hijo Ysaque. Al fallecer el marido en 1483, el hermano de éste Yuçé Aben Farax, emprende una batalla legal como curador de su sobrino para recuperar todos los bienes de su hermano, alargándose todo el asunto hasta enero de 1504 (AGS Sello, 148507, 33; ARCHV RE, caja 50,28).

Parece ser que la viuda se había presentado ante el juez de la aljama rabí Salomón Faserasa, para hacer valer sus derechos recogidos en la ketubá. Como fiadores del matrimonio estaban Yuçé Aben Farax y el propio rabí Salomón Faserasa, y en el contrato matrimonial figuraba sobre ellos una obligación de 2.000 florines, así como que pagarían las deudas que dejara don Mayr cuando falleciese y todas las costas de cualquier juicio; un acuerdo muy generoso. Era habitual acudir a un tribunal rabínico o *bet din*, para demandar que se abonase lo estipulado en la ketubá: el tribunal levantaba acta de todo el proceso al que sumaba todos los documentos presentados, en este caso la ketubá, el testamento del difunto, el inventario de los bienes muebles que quedaban en casa a la fecha de defunción, la relación de los muebles empeñados por la viuda, el inventario de los bienes inmuebles que dejó el marido al morir, el acta de la valoración hecha por dos expertos de los dichos bienes muebles e inmuebles, y todo aquello que fuera necesario (Lacave 171). En este acto rabí Salomón, “acudido por los sabios”, dictaminó que tenía derecho a 350.000 maravedís.

Sin embargo Çinha no consiguió hacer valer sus derechos, por lo que apeló a Don Abraham Seneor, como Juez Mayor de las aljamas de Castilla. Ante esta instancia, Çinha presentó como prueba la ketubá, donde se estipulaba la dote, las obligaciones, y las arras que su marido le prometió cuando se casaron, y solicita que su cuñado Yuçé cumpla con lo establecido en ellas, pero este dice que no está obligado a ello, alegando en todo momento que no sabe nada del proceso ante rabí Salomón Faserasa y que por tanto no ha sido oído, por lo que sus derechos han sido vulnerados y que como mucho puede obligarse por 10.000 maravedís, que fue la condición que finalmente se redactó en otro documento.

El cuñado además lanza una acusación contra Çinha: cuando él se obligó el día de la boda, la tenía a ella “en posyçion de buena judía y ahora hera sospechosa”, recordándole a Abraham Seneor, que es una mujer que ha sido excomulgada por la aljama por jurar rebeldemente y “non guardar çiertas lecturas de quema”.

Todo esto le sirve a Yuçé para pedir que se dé el contrato “por yerro”, citando palabras de rabí Asher ben Yehiel: “juramento que hera hecho sobre yntençion de cosa que hera en sí e non hera en sí, si será el jurmento por yerro, non hera juramento”. Es decir Çinha había jurado en falso, por lo que puede ponerse en duda todas las actuaciones que ha llevado a cabo durante y después del matrimonio. También dice que la ketubá no es válida por la calidad de los testigos que presentó la novia: rabí Yuça Arragel es sordo y rabí Isaac Aben Pulla, tiene “cierta parcialidad” con la viuda compartiendo con ella mesa y mantel, en lo que parece una acusación velada de adulterio, lo que le eximiría de cualquier pago. Como prueba de la baja calidad moral de Çinha, Yuçé adjunta el testimonio de las vecinas, que la vieron sacando cosas del domicilio conyugal mientras el marido estaba moribundo de tal forma que cuando Mayr murió y se hizo inventario de lo que había quedado, no daba para pagar a sus deudores, y por eso le exige ahora a él que se haga cargo de las deudas de su marido.

En cuanto a la calidad de los testigos, según Seneor, la cualidad de sordo no le invalida, y el hecho de que la viuda, se relacione con otro hombre, Seneor no la tiene en cuenta, por lo que a pesar de todas las alegaciones presentadas por el cuñado, Seneor sentencia que la ketubá es válida, incluido el juramento y los testigos, que la viuda tiene derecho a 350.000 maravedís, y que si los bienes de Mayr no dan para pagarlo, los fiadores tendrán que hacerse cargo después de sanear la herencia, remitiendo el proceso a rabí Salomón para que actúe como “padre de huérfanos e juez de viudas”, por lo que Çinha no deberá pagar las costas del proceso.

Yuçé de nuevo vuelve a presentar otro escrito de apelación en un intento de anular el matrimonio: una declaración de los testigos firmantes de la ketubá que afirman que ellos en el fondo no estuvieron presentes, sino que el sabio rabí Santo Macaro, les presentó la escritura para que la firmasen con posterioridad y en otro lugar, y por lo tanto no fueron realmente testigos; pero tampoco es tenido en cuenta.

No satisfecho con la justicia judía, Yuçé Aben Farax acude a la justicia cristiana. La defensa de Yuçé gira en torno al capital que Çinha y Mayr tenían antes y después del matrimonio. Parece que el inventario de los bienes de don Mayr fue de 200.000 maravedís y que los bienes de ella también estaban valorados en otros 200.000 maravedís. Para Yuçé sólo tiene derecho a sus 200.000 maravedís y no a la mitad de los bienes ganados -100.000 maravedís-, ni a las arras que se constituyeron sobre el patrimonio de Mayr -50.000 maravedís-, los 350.000 maravedís asignados por Seneor, ya que las arras se constituyeron sobre el diez por ciento del patrimonio, que no superaba los 80.000 maravedís, por lo que entendemos que el patrimonio de Mayr se sobrevaloró para igualar al de la novia. Además Yuçé denuncia ante la Audiencia que Abraham Seneor con ayuda del regidor de Medina del Campo Sancho Díez ha apresado a otro sobrino también llamado Yuçé y le tiene en un cepo por negarse a pagar a la viuda.

La Audiencia en su sentencia en vista entiende que Seneor juzgó bien, pero estima que la viuda tiene derecho sólo a los bienes aportados al matrimonio y a las arras. En cuanto a los bienes habidos durante el matrimonio, de los cuales Çinha reclama la mitad, los oidores dicen que debe ser probado.

En 1504 encontramos aún otra apelación ante la Audiencia de Yuçé, ya que Çinha ha iniciado un procedimiento para ejecutar el pago de los 250.000 maravedís en los bienes del cuñado. Por el tono de la apelación parece que Yuçé ha aceptado la sentencia en cuanto a la cantidad asignada, pero solo como responsable del pago de la hipoteca realizada y no de los bienes dotales. No sabemos la sentencia de la Audiencia porque el documento está incompleto (ARCHV RE, caja 187,32).

Sexo fuera del matrimonio

Ya hemos hablado anteriormente de la situación de Çinha al mantener una relación con uno de los testigos de su boda al poco de quedarse viuda y como este argumento es utilizado por su cuñado para desprestigiarla. Pero además del adulterio existía otra situación desgraciada para la mujer: la violación.

En los casos de violación, necesariamente la mujer tenía que probar que había sido víctima y no culpable del ataque sufrido, además de que ser violada sin haber promesa de matrimonio previa, implicaba una radical desvalorización de la mujer que se reflejaba en la asignación de la dote, por no hablar de la dificultad para encontrar marido. Por eso la solución propuesta consistía en la de obligar al agresor a desposarse con la soltera violada o seducida, siempre y cuando no hubiese parentesco que impidiera la boda, y al pago de una multa de cuantía variable dependiendo de los daños y que el violador tenía que compensar. Así la Mishná (Ketubot, 3) nos dice que el seductor paga por tres motivos: la vergüenza, la indignidad y la multa a quien ejerce la propiedad de la virginidad, que en caso de ser soltera

es al padre, o si es casada o prometida en matrimonio, al marido, ignorando por completo el daño moral que se haya podido causar a la mujer.

Sin embargo la mujer no siempre conseguía, tras una relación sexual ilícita, llegar al camino del matrimonio. En Zamora encontramos un pleito en 1491, cuya protagonista, Misol, reclama ante la Audiencia unos daños morales a su agresor en lo que parece un incumplimiento de la palabra de matrimonio (ARCHV RE, caja 37,5). Jaco Aben Mayor, hijo de rabí Isaac de Valladolid, violó a Misol en octubre de 1487, le dio “palabra de casamiento” y se había depositado la dote. Al ser pública su relación tras la promesa de matrimonio, los novios habían convivido e incluso tenían hijos, por lo que rabí Isaac, el padre de Jacó, está desconcertado, ya que ella había jurado no denunciarle.

La novia no había iniciado ningún pleito ante un tribunal judío sino directamente a la Audiencia, sola y sin curador aprovechando que era menor de 25 años y la legislación castellana se lo permitía, cuestión que también desconcierta a rabí Isaac ya que un asunto como éste, debía ser visto dentro de la comunidad. A Jacó se le juzga en rebeldía y se le condena a pena de destierro de Zamora durante cinco años y si se le encontrara, a que se le ate a un burro y se le den setenta azotes, y al pago de 20.000 maravedís a Misol, 15.000 maravedís de indemnización “para que se casase la dicha Misol o para lo que ella quisiese”, y 5.000 por las costas, haciéndose responsable del pago a su padre.

Nada se dice de un documento de divorcio, y tampoco parece preocuparle a Misol. Todo ello nos muestra a una mujer que ha sido humillada y cuya imagen dentro de la comunidad ha quedado comprometida. No sabemos si el matrimonio fue disuelto o si volvió a casarse.

La mujer conversa

Con la expulsión, las protagonistas de muchos de los pleitos pasaron de judías a cristianas recogiendo el cambio de condición y nombre, aunque los argumentos en las reclamaciones no cambian. Si bien como conversas al cristianismo, quedaban totalmente sometidas al ordenamiento jurídico castellano, muchas de ellas tuvieron que seguir ante las justicias castellanas pleitos relacionados con situaciones jurídicas adquiridas mientras fueron judías.

De Clara no conocemos su nombre como judía aunque sí el de su marido, rabí Salomón, llamado en la documentación maestre Tomás, y su demandante, Antón García de Morales, que en 1496 basa toda su defensa en que fue judía y como tal actuó cuanto tuvo que empeñar unas telas, por lo que ese dato tendría que tenerse en cuenta (ARCHV RE, caja 97,23). Él se presenta a sí mismo como una persona honrada, que a la hora de redactar el documento de préstamo, presentó testigos que eran “personas de buena fama e conversacion e temerosos de Dios e de su conciencias”. Además entre sus alegaciones comenta de Clara y su marido que,

seyendo como heran las personas que rresçibían las tales prendas judíos, los quales eran muy astutos, sabios e segazes, e no querían enprestar nin enprestavan dineros algunos, salvo escondidamente, e de manera que si quisiesen pudiesen bien negar las prendas por las quales cabsas en tal caso favoreçian a los que con tales nesciedades rresçibían enprestado”

También intenta desacreditar a Clara y a su marido, presentándose él mismo con una imagen peyorativa:

Asý por su poco saber, synpleza, rrustiçidad e ynorançia, como porque durante el término probatorio para fazer la dicha su provança sobreviniera la yda e echada de los

judíos, e a cabsa de abreviar e por temor e rreçelo quel dicho maestre Tomas, que en aquel tiempo hera judío, non se fuese con las prendas

Podemos ver que Clara no se libra del estigma de haber practicado el judaísmo, que proporcionaba cierta cualidad indescriptible que los hacía perversos, y que Antón García de Morales, intenta utilizar para desacreditarla también ahora que es cristiana. Él rústico y aldeano, ellos astutos, listos, maliciosos y poco de fiar.

Lo más curioso del asunto, es que el documento de empeño, presentado como prueba ante el juicio, indicaba que la cuantía prestada fueron 22 reales de plata, es decir 748 maravedís, y que el demandante, ahora ante la Audiencia, exigía el pago de la estima de los bienes empeñados, en un valor superior al préstamo: 3.500 maravedís. Este es uno de los muchos casos en donde el cristiano quería aprovecharse de la anterior condición de judío del prestamista para encontrar favor ante la justicia, dilatando en muchas ocasiones los procesos, lo cual iba en detrimento de los prestamistas por varias razones: la primera, y principal, que muchos judíos que marcharon al exilio, no pudieron cobrar sus deudas, y los que se convirtieron y se quedaron, como el caso de Clara, tardaron años en poder hacerlo; y la segunda y colateral, es la devaluación de las prendas sobre las que se había hecho el préstamo, lo cual daba lugar a nuevos juicios. Lo empeñado, como en este caso, “un mantillo de Contray e una saya de Ypre e unas alforjas e un cabeçal de lino”, después de cinco años almacenados, podían deteriorarse y cuando finalmente eran recuperados por sus propietarios, estos solían demandar a los prestamistas pues las prendas ya no valían ni siquiera lo pagado por ellas.

La Audiencia no se dejó influir por los comentarios casi patéticos del demandante y confirmó la sentencia dada en primera instancia en Toro a favor de Clara: cuando Antón García de Morales pague los 22 reales de plata, se le devolverán las prendas.

Tenemos el caso de Isabel Fernández, viuda de Simuel de Ámbar, vecina de San Pedro de Latarce pleiteando en 1494 por la devolución de unos bienes que le fueron robados en tiempos de la expulsión por unos vecinos, exigiendo ahora que han retornado la restitución de todos sus bienes que además pertenecen a la dote de sus hijas, lo que supone un daño moral añadido (ARCHV RP, caja 1001); o el caso de otra mujer conversa, Isabel Ferrándes, viuda de Simuel Gambuayo, al que se le incautó en 1490, siendo aún judíos, una elevada cantidad de plata, oro y joyas que según ella eran la herencia de sus hijos y por la que sigue pleiteando todavía en 1501, caso que por otra parte tendría seguramente perdido, ya que lo incautado fue un tazón de plata que pesaba marco y medio, cien doblas de oro, doscientos reales de plata, dos sortijas y una cantidad indeterminada de joyas, todo ello prohibido por la legislación castellana al ser cosas vedadas, por lo que se conformó con que le fuera pagada una cantidad de 25.000 maravedís (ARCHV RE, caja 155,44; ARCHV RE, caja 160,20); o el caso de Isabel Osorio cuyo marido, Luis Núñez Coronel, argumenta frente a un cristiano que compró unas casas en tiempos de la expulsión a unos parientes, que fue una venta fraudulenta por ser bienes dotales de su mujer (ARCHV RE, caja 87,9).

La sombra de la legislación judía se alarga sobre los pleitos que los propios conversos mantienen entre sí o con cristianos viejos y la justicia castellana tiene en cuenta esa legislación de la misma manera que la había tenido antes de su conversión. Mujeres casadas o viudas, que argumentan su defensa en base a su antigua condición y, en muchos de ellos, solicitando la protección de la justicia frente a los abusos sufridos y que siguen sufriendo.

Obras citadas

- Baer, Y. *Die Juden im Christlichen Spanien*. Berlín 1929/1930. Reed. 1970
- Calvo Lozano, Luis. *Historia de la villa de Villalpando*. Zamora: Diputación Provincial de Zamora, 1981.
- Cantera Burgos, Francisco. “Juderías medievales de la provincia de Soria” en *Historia Silense III, Homenaje a Fray Justo Pérez de Urbel*. Burgos, 1976. I, 445-482.
- Cantera Montenegro, Enrique. “Pleitos de usura en la diócesis de Osma en el último tercio del siglo XV”. *Anuario de Estudios Medievales* 12 (1982): 597-622
- . “Actividades socio-profesionales de la mujer judía en los reinos hispano-cristianos de la Baja Edad Media.” Ángela Muñoz Fernández y Cristina Segura Graiño eds. *El trabajo de las mujeres en la Edad Media Hispana*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1988. 321-345.
- . “La mujer judía en la España medieval”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia medieval* 2 (1989): 37-64.
- . “La justicia en las aljamas castellanas a fines del siglo XV: la frontera oriental del reino de Castilla”, *Sefarad* 52-2 (1992): 337-353
- Domínguez, Ana Cristina; Carrasco, M^a Teresa; Villa Oliveros, M^a Milagros. “El Fuero de Zamora: notas para su estudio.” *Actas Primer Congreso de Historia de Zamora*. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo, 1989. III, 175-181.
- Galán, Mercedes. “Estudios jurídicos sobre el papel de la mujer en la Baja Edad Media.” *Anuario Filosófico* 26 (1993): 541-557.
- Goldstein, Mateo. *Derecho hebreo a través de la Biblia y el Talmud*. Buenos Aires: Atalaya, 1947.
- Lacave, José Luís. “Importante hallazgo de documentos hebreos en Tudela.” *Sefarad* 43-2 (1983): 169-179.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. “Un préstamo de los judíos de Segovia y Ávila para la guerra de Granada en el año 1482.” *Sefarad* 35 (1975): 151-157.
- León Tello, Pilar. “La judería de Ávila durante el reinado de los Reyes Católicos.” *Sefarad* 23-1 (1963): 36-53.
- . *Judíos de Toledo*. CSIC. Madrid 1979.
- Moreno Koch, Yolanda. *De iure hispano-hebraico. Las Taqqanot de Valladolid de 1432. Un estatuto comunal renovador*. Fontes Iudaeorum Regni Castellae V. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1987.
- . “El matrimonio judío: entre la Ley y la costumbre”. Uriel Macías, Ricardo Izquierdo coords. *El judaísmo, uno y diverso*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2005. 71-78
- Orfali, Moisés. “Del lujo y de las leyes suntuarias: ordenanzas sobre a vestimenta femenina en su contexto social y halájico”. Yolanda Moreno Koch ed. *La mujer judía*. Córdoba: Ediciones El Almendro, 2007. 161-179
- Rich Abad, Anna. “L’estructura familiar al si del call jueu de Barcelona”. *Acta histórica et archaeologica medievalia* 22-2. (2001): 414-434.
- Segura, Cristina. “Posibilidades jurídicas de las mujeres para acceder al trabajo.” *El trabajo de las mujeres en la Edad Media Hispana*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1988:15-26.

Semblanzas bibliográficas

Luis Araus Ballesteros es Licenciado en Historia y Grado en Historia del Arte por la Universidad de Valladolid, donde está realizando su tesis doctoral con el título “El trabajo de los mudéjares en el patrimonio medieval castellano”, dirigida por la Dra. Olatz Villanueva Zubizarreta. Sus investigaciones se dedican fundamentalmente a la minoría mudéjar y morisca castellana a finales de la Edad Media. En esta línea ha publicado algunos trabajos la identidad musulmana, la legislación y la ubicación urbana de las comunidades mudéjares de Valladolid y Burgos. Junto a esto, su interés se concentra en la participación de la minoría islámica en los oficios de la construcción a fines de la Edad Media y su relación con el patrimonio. En esta línea ha sido coordinador del portal web “Duero Mudéjar” para la difusión del patrimonio mudéjar en Castilla y León. Paralelamente, ha trabajado sobre la religiosidad y el culto a las reliquias, publicando varios trabajos sobre la consagración de iglesias y el culto a los santos en la Castilla altomedieval.

Rica Amrán es Catedrática de Historia Medieval y Moderna de España en la Université de Picardie Jules Verne (Amiens). Realizó estudios de B.A. y Master en la Universidad de Haifa. Su tesina fue codirigida entre esta última y la Universidad Autónoma de Madrid, en donde elaboró su tesis doctoral. Realizó estudios postdoctorales en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París.

Ha publicado tres libros, *De judíos a judeo-conversos, reflexiones sobre el “ser” converso*, Paris (Université de Picardie-Indigo, 2003), *Judíos y conversos en el reino de Castilla. Propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos, siglos XIV al XVI* (Valladolid, Junta de Castilla y León, 2009) y *Judíos y conversos en las crónicas de los reyes de Castilla (siglos XIII al XVI)*. Madrid, Universidad Rey Juan Carlos- Université de Picardie- Dykinson, 2014. También han visto la luz unos ochenta artículos y coordinado nueve volúmenes sobre la historia y la literatura de las minorías en la España medieval y moderna.

Nombrada Académica Correspondiente de la Real Academia de la Historia en el año 2005, ha impartido clases en la Universidad Nacional de Educación a Distancia de Madrid, en la Universidad Complutense de Madrid y en las de Lyon 2, Nancy 2, Lille 3 y Paris 3-Sorbonne Nouvelle, a cuyo equipo de investigación, Centre de Recherche sur l’Espagne du Siècle d’Or (C.R.E.S.) pertenece desde el año 1998. También ha sido profesora invitada en la Universidad de Alcalá de Henares, en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) y en la Universidad de Valladolid, así como en el Instituto Simancas.

Actualmente es directora del Centro de Estudios Hispánicos de la Université de Picardie, codirectora de la revista eHumanista/Conversos (Universidad de California-Université de Picardie Jules Verne-Lancaster University) y coordinadora del Grupo europeo compuesto por trece universidades que trabajan sobre el proyecto *Las minorías en la España medieval y moderna (siglos XV al XVII)*. Nombrada en el año 2010 Vicedecana de la Facultad de Langues et Cultures Étrangères de la Université de Picardie, es también desde ese mismo año directora del Master Recherche de la susodicha Facultad.

Scarlett Beauvalet es Catedrática de historia moderna en la Universidad de Picardie Jules Verne, especialista de la historia de la familia, de la mujer, de la infancia y de la salud en la época moderna y autora de tres síntesis *La population à l’époque moderne : démographie et comportements*, Belin, 1994 eed rééd 2008 et *Les femmes à l’époque moderne*, Belin, 2003 ; ha sido coautora, con Emmanuelle Berthiaud, de *Le rose et le bleu : la fabrique du féminin et du masculin. Cinq siècles d’histoire*, Belin, 2016. Igualmente es autora de varias obras de investigación como *Naître à l’hôpital au XIXe siècle*, Belin, 1999, *Etre veuve en France à l’époque moderne*, Belin, 2001, *La solitude XVIIe-XVIIIe siècles*, Belin, 2008, *Histoire de la sexualité à l’époque moderne*, Armand Colin, 2010. Ha publicado, junto a Isabelle Chave y Marion Trévisi, una importante correspondencia familiar: *L’horizon méditerranéen 1779-*

1799. *Lettres et journaux de voyage de Louis Marie Auguste d'Estourmel (1754-1814), de l'ordre de Malte*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011 et *Destins croisés de deux familles nobles de l'Ancien Régime à l'Empire*, Presses Universitaires de Limoges, 2015

Youssef El Alaoui es Maître de Conférences (profesor titular) en la Université de Rouen Normandie (Historia de España Moderna y de América colonial). Trabaja sobre las políticas de evangelización y de aculturación de los moriscos así como los discursos de exclusión en la España de los siglos XVI y XVII. Ver ficha del autor en la página web de su centro de investigación, ERIAC (Équipe de Recherche Interdisciplinaire sur les Aires Culturelles-E.A. 4705):<http://eriac.net/author/youssef-elalaoui/>

Germán Gamero Igea es Licenciado en Historia por la universidad de Valladolid. Su tesis doctoral, en curso, versa sobre el reinado de Fernando II de Aragón, y más en concreto, sobre el análisis prosopográfico de los cortesanos del Rey Católico. En su recorrido investigador ha disfrutado de numerosas ayudas a la investigación, la última de ellas en el marco del Programa de Formación del Profesorado Universitario, financiada por el Gobierno de España. Entre sus múltiples aportaciones científicas en relación con el mundo converso, tan presente en el entorno del último trastámara pueden destacarse las aportaciones a diferentes congresos nacionales e internacionales. Es el caso, por ejemplo, de su participación en el Congreso Internacional “Los judeoconversos en la monarquía española. Historia. Literatura. Patrimonio” (Universidad de Córdoba, 2015) o su contribución en el seminario “Littératures grises et pouvoirs. Méthodes et pratiques” (Casa de Velázquez, 2015). Igualmente, entre sus publicaciones, también variadas, podríamos destacar algunas de sus aportaciones relacionadas con el mundo judeoconverso como su artículo en eHumanista/Conversos *La posición de los oficiales judeoconversos en la Corte de Fernando el Católico* (2015).

Juan Hernández-Franco, Catedrático de Historia Moderna en la Universidad de Murcia. Desde comienzos de los años noventa del siglo XX ha orientado su investigación hacia cuestiones sociales y culturales de la edad moderna en España, sobresaliendo especialmente sus trabajos sobre limpieza de sangre. Sobre esta materia es autor de dos libros en los que ofrece una renovada visión de uno de los hechos que más tensionó y preocupó a la sociedad española: *Puritate Sanguinis. Cultura y limpieza de Sangre en la Edad Moderna*, y *Sangre limpia, sangre española: el debate sobre los estatutos de limpieza (siglos XV-XVII)*. Actualmente revisa en profundidad los cambios que pudieron acontecer en los estatutos de limpieza entre 1590-1645 y sus consecuencias socio-políticas.

Teresa Martialay Sacristán: Licenciada en Historia Medieval por la Universidad Autónoma de Madrid y Doctora por la Universidad Rey Juan Carlos, es profesora Contratada Doctor del área de Historia Medieval de la Universidad Rey Juan Carlos en donde imparte docencia desde el año 2005. Especializada en el siglo XV castellano ha centrado su investigación en la identidad, imagen, cultura e historia de los judíos en la Península Ibérica, sobre la que realizó su tesis doctoral “La construcción de la imagen del judío en la Zamora medieval”, tema sobre el cual ha realizado algunas de sus publicaciones. Ha formado parte de los proyectos de investigación “La Corte en Europa: política y religión” y “Evolución y estructura de la Casa de Borgoña de los Austrias Hispanos”.

Pablo Ortega-del-Cerro, licenciado en Historia por la Universidad de Murcia (Premio Extraordinario), graduado en Sociología por la UNED (Premio Extraordinario), máster en Historia Social Comparada por la Universidad de Murcia. Actualmente Investigador Predoctoral (FPU-UMU) en el Departamento de Historia Moderna, Contemporánea y de

América en Murcia. Ha publicado varios trabajos en diversas revistas y publicaciones, y ha participado en más de una docena de congresos nacionales e internacionales. Su tesis doctoral versa sobre los procesos de transformación social que se producen en España desde principios del XVIII hasta finales del XIX a través de un grupo socioprofesional concreto, denominado élite naval. También tiene como línea de investigación la limpieza de sangre, entendida como un problema social, político y cultural de la Edad Moderna y de principios de la Contemporánea.

Diana Pelaz Flores: Doctora en Historia Medieval por la Universidad de Valladolid (2015). Previamente había cursado sus estudios de Licenciatura (2009) y Máster en Historia (2010) en la misma universidad, recibiendo después una beca de Formación de Profesorado Universitario, concedida por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte del Gobierno de España. Su principal línea de investigación se ha orientado hacia el estudio del papel que juegan las reinas castellanas a lo largo del siglo XV, centrándose de manera particular en el reinado de Juan II de Castilla y la importancia de sus dos esposas, las reinas María de Aragón (1420-1445) e Isabel de Portugal (1447-1496). A lo largo de los últimos cinco años, ha trabajado en diversos proyectos de investigación, relacionados con el estudio del agua en la sociedad medieval y el trabajo de las mujeres a lo largo de la Historia. Por otro lado, ha participado como ponente invitada en congresos, seminarios y conferencias de índole nacional e internacional. Asimismo, es autora de diversas publicaciones, entre las que destacan varios artículos en revistas de impacto. Actualmente está trabajando en la elaboración de diferentes monografías, relacionadas con el estudio de las reinas consortes de la Corona de Castilla, el tesoro de las reinas castellanas y el papel simbólico del agua en el ritual cortesano bajomedieval.

Gonzalo Pérez Castaño es Licenciado en Historia por la Universidad de Valladolid donde también realizó sus estudios de postgrado con el Máster en Europa y el Mundo Atlántico: Poder, Cultura y Sociedad, en colaboración con el Instituto Universitario de Historia Simancas. Desde febrero de 2014 es Becario FPI del Ministerio de Economía y Competitividad en el Proyecto de Investigación *“El agua en el imaginario de la Castilla bajomedieval”*, cuya investigadora principal es M^a Isabel del Val Valdivieso.

Su trabajo de investigación versa sobre los *“Los judíos en la diócesis de Palencia durante la Baja Edad Media”*, analizando esta minoría entre 1345 y 1492 observando la evolución y cambios que se producen en las diferentes juderías y aljamas, así como el estudio de los miembros de las mismas, a través de sus oficios, familias, relaciones de poder, etc. En este sentido ha participado en diferentes congresos de carácter nacional e internacional con ponencias como *“La judería de Palencia en la Edad Media”*, *“Fuentes para el estudio del matrimonio judío en la Castilla de la Baja Edad Media”*, *“Sin pan que comer ni vestidos con los que cubrirse: violencia y situación jurídica de los judíos de Castilla durante la guerra civil entre Pedro I y Enrique II de Trastámara”*, *“La ubicación y distribución de las juderías del Obispado de Palencia y su relación con el agua”* entre otras, siendo publicadas en diferentes actas de congresos.

Ludolf Pelizaeus es Catedrático de Historia cultural y de Ideas de los países de lengua Alemana en la Université de Picardie Jules Verne (Amiens). Estudió en las Universidades de Freiburg, Mainz, Würzburg, Dijon y Salamanca. Defendió su tesis doctoral y la tesis de habilitación en la universidad de Mainz en 1998 y 2003. En 2001/02 fue becario de investigación del CSIC alemán (DFG) en Valladolid, Jaén y Valencia en 2005 fue becario de investigación de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos Sevilla, luego en 2007/08 profesor invitado por la National University of Galway, Ireland y en 2009/10 fue profesor

invitado por la universidad de Graz y después hasta 2014 profesor titular en historia moderna en la universidad de Mainz e investigador en el Instituto Leibniz de Historia Europea. Ha publicado varios libros y artículos, el último “Las ciudades en las fases transitorias del mundo hispánico a los estados nación: América y Europa. Siglos XVI-XX” Ed. con María Cristina Torales Pacheco, y José Miguel Delgado, publicado en 2014. Los últimos artículos tratan de fray Montesinos, la conquista de Chile, el pintor José Mauricio Rugendas en América y la guerrilla en México a comienzos del siglo XIX. Sus campos de investigación son la circulación de saberes y de imágenes (siglos XVI-XIX), la historia cultural del Imperio de los Habsburgos (Europa y América) desde la edad Moderna hasta el siglo XIX, la historia de derecho y de la constitución del Sacro Imperio y España; Guerra y violencia (Guerrilla, caza de “brujas”); la Reforma protestante y revueltas en territorios de los Habsburgos y nuevamente el “trafico humano” en la edad moderna.

Actualmente es director del Master Profesional en la facultad de lenguas en la universidad de Amiens, codirector del Master recherche alemán y miembro de varias asociaciones de historia.

Igor Sosa Mayor es licenciado en Filología Alemana por la Universidad de Valencia (España, 1997). Posteriormente se doctoró en Lingüística Alemana por la Universidad de Erlangen-Nürnberg (Alemania, 2005), así como también en Historia por el Instituto Universitario Europeo (Florencia, 2011). Sus temas de investigación son los cambios religiosos en la Edad Moderna, el proceso de confesionalización en la Europa católica, la historia cultural de la nobleza, la teología moral así como procesos de ‘protonacionalismo’ en la Edad Moderna. Ha publicado artículos especializados sobre estos temas, así dirigido trabajos conjuntos como *Identidades confesionales y construcciones nacionales en Europa (ss. XV-XIX)* (con José Ignacio Ruiz Rodríguez, 2012) o *El difícil camino de la identidad. Del protonacionalismo a la nación* (con el mismo, 2013). Entre sus monografías se cuentan *El estado fragmentado. El Imperio austro-húngaro y el brote de naciones en España* (con Francisco Sosa Wagner, 2007) o *El noble atribulado. Nobleza y teología moral en la Castilla moderna (1550-1650)* (en prensa).

M^a Isabel del Val Valdivieso es Catedrática de Historia Medieval de la Universidad de Valladolid. Realizó su tesis doctoral sobre Isabel la Católica, sobre la que posteriormente ha seguido trabajando y ha publicado diversos estudios. Ha desarrollado su actividad investigadora sobre la historia de la Corona de Castilla en el siglo XV, centrandose en tres temas principales: la Historia de las mujeres, la sociedad urbana y el papel del agua en la sociedad bajomedieval, sobre los que cuenta con diversas publicaciones. Fue, durante dos cursos académicos, Profesora Titular de la Universidad de Cantabria. Ha sido investigadora principal de varios proyectos de investigación subvencionados por el Gobierno de España, ha dirigido numerosas tesis doctorales, y ha impartido docencia y ha pronunciado conferencias en universidades europeas, latinoamericanas y japonesas. Ha sido Decana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valladolid, y Vicerrectora de Alumnos y asuntos sociales y de Ordenación académica en esta misma universidad. Fue presidenta de la Asociación española de investigación de Historia de las mujeres (AEIHM), y es presidenta de la Sociedad española de estudios medievales (SEEM).

Olatz Villanueva Zubizarreta es Profesora Titular de Historia Medieval en el Departamento de Historia Antigua y Medieval de la Universidad de Valladolid. Medievalista de formación arqueológica, sus investigaciones se han centrado en el estudio de las comunidades islámicas castellanas, inicialmente en una de sus actividades profesionales más destacadas, la alfarería, y más tarde en su papel en el patrimonio constructivo. Ha desarrollado también una línea de

investigación (con varios proyectos dirigidos en Túnez), de documentación, catalogación y estudio de los restos andalusíes tunecinos como modelo o referente para reconocer e interpretar las manifestaciones materiales y monumentales del mudejarismo castellano. De forma paralela, también le ha interesado colaborar en la difusión del conocimiento histórico en el sector productivo privado, de ahí sus colaboraciones con empresas de arqueología y de exposiciones, o su participación en actividades relacionadas con la catalogación e inventario del patrimonio histórico, artístico y arqueológico, con planes de recuperación patrimonial o con la promoción y difusión cultural, entre las más destacadas en proyectos de Exposiciones, ya como redactora (castillo de Coca), asesora (Museo-Casa Colón, Valladolid), ya como coordinadora en la de Isabel la Católica en el Instituto Cervantes de Nueva York. Más recientemente, he inaugurado una línea de desarrollo de proyectos de divulgación social y de transmisión del conocimiento científico en internet (como ejemplo, el portal Duero Mudéjar del Portal de Patrimonio de la Junta de Castilla y León).

María Jesús Zamora es profesora titular de Literatura Española en la Universidad Autónoma de Madrid. Sus líneas de investigación se encaminan hacia el estudio de los tratados de magia y los manuales de inquisidor (siglos XVI y XVII), el cuento inserto en este tipo de libros y las TIC y la investigación literaria. Entre otros, es autora del libro *Ensueños de razón. El cuento inserto en tratados de magia (Siglos XVI y XVII)* (2005) y editora de los volúmenes *Espejo de brujas. Mujeres transgresoras a través de la historia* (2012), *Japón y España: acercamientos y desencuentros (Siglos XVI y XVII)* (2012) y *La mujer ante el espejo: estudios corporales* (2013), «Un alarido entre cristales»: *Ensayos y lecturas sobre Antonio Gamoneda* (2014) y *Brujas de cine* (2016). Ha publicado la obra de don Juan Manuel, Gaspar Navarro, Martín de Castañega, Pedro Ciruelo, etc. Ha escrito numerosos artículos en revistas especializadas como *Bulletin Hispanique*, *Edad de Oro*, *Archivium*, *Cauces-Revue d'études hispaniques*, *Alpha-Revista de Artes*, *Letras y Filosofía*, *Revista de Humanidades TEC Monterrey*, *Rassegna Iberistica*, etc. En la actualidad lidera el grupo de investigación «Mentalidades mágicas y discursos antisupersticiosos (siglos XVI, XVII y XVIII)» en la Universidad Autónoma de Madrid.