Minorías en la España medieval y moderna (siglos XV al XVII)

Rica Amrán, Antonio Cortijo Ocaña

▶ **To cite this version:**

Rica Amrán, Antonio Cortijo Ocaña. Minorías en la España medieval y moderna (siglos XV al XVII): Vivir en Minorías en España y América (siglos XV al XVIII). eHumanista. Journal of iberian Studies, 2017. hal-03861189

HAL Id: hal-03861189

https://u-picardie.hal.science/hal-03861189

Submitted on 19 Nov 2022

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

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

Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Minorías en la España medieval y moderna (siglos XV al XVII)
Minorities in Medieval and Early Modern Spain (15th-17th c.)

Vivir en Minorías en España y América (siglos XV al XVIII)

Centre d´Études Hispaniques d´Amiens

PUBLICATIONS OF

eHumanista

Rica Amrán
&
Antonio Cortijo Ocaña eds.

Santa Barbara: Publications of eHumanista, 2017

Minorías en la España medieval y moderna (siglos XV al XVII)
Minorities in Medieval and Early Modern Spain (15th-17th c.)

Vivir en Minorías en España y América
(siglos XV al XVIII)

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 (siglos XV al XVII)
Minorities in Medieval and Early Modern Spain (15th-17th c.)
Vivir en Minorías en España y América (siglos XV al XVIII)

Publications of *eHumanista*
University of California, Santa Barbara

copyright © by Rica Amrán & Antonio Cortijo Ocaña

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

First Edition: 2017
ISSN: 1540-5877

Índice

-Introducción (**Rica Amrán** & **Antonio Cortijo Ocaña**)
…….7

1-La minoría judía
María Gloria de Antonio Rubio (Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento, CSIC – Xunta de Galicia): "La minoría judía en Galicia: sucesos en su vida cotidiana".
……10
Gonzalo Pérez Castaño (Universidad de Valladolid): "Un linaje de judíos palentinos: los Harache".
.....23
Teresa Martialay (Universidad Rey Juan Carlos)**:** Conversos y atribución de identidades conversas en tiempos de la expulsión de los judíos de la diócesis de Zamora".
……...33
Diana Pelaz Flores (Universidad de Zaragoza): "La voz femenina de una minoría: las mujeres judías ante la justicia real castellana a finales del siglo XV".
……...47

2-Mudéjares y moriscos
Olatz Villanueva Zubizarreta (Universidad de Valladolid): "Espacios artesanales en la morería de Valladolid. Litigios por el trabajo y la venta de los productos de las alcallerías".
……..64
Luis Araus Ballesteros (Universidad de Valladolid): "Clientes, contratación y religión entre los carpinteros y albañiles moros castellanos".
……74
Mª Isabel del Val Valdivieso (Universidad de Valladolid): "Moros y moras en el entorno de Isabel la Católica".
……..86
Germán Gamero Igea (Universidad de Valladolid): "Otra construcción de la sociedad cortesana: la integración en el servicio de los no-privilegiados. La presencia musulmana en el séquito del Rey Católico".
……100
Agustín Martínez Peláez (Universidad Rey Juan Carlos)**:** "Iconografías del perdón en la conversión de musulmanes al cristianismo en la Granada del siglo XVI".
……111
Hamza Zekri (Université de Picardie Jules Verne-Amiens)**:** "El proceso de integración de la aristocracia nazarí (ss. XV-XVIII)**:** entre los partidarios de la aculturación y los defensores de la identidad morisca".
……129

3-Indios
Antonio Bádenas Zamora (Universidad Rey Juan Carlos) : "Las singularidades de los pleitos de indios".
……141
Esther Ruiz Simón (Universidad Rey Juan Carlos): "Experiencias americanas de los jesuitas en las misiones de indios".
……152

4-Otras minorías, otros "mundos"
Constanza Cavallero (IMHICIHU-CONICET, Argentina): "Los moriscos como herejes y apóstatas. Apuntes para una lectura heresiológica de la "cuestión morisca".
……166
Bernard Ducharme (UQÀM): "Les méthodes d´évangélisation des morisques de Feliciano de Figuerola et Antonio Sobrino à la veille de l´expulsion".
……182
Pauline Renoux-Caron (Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3): "Juifs et judéo-convers dand l´oeuvre de fray José de Sigüenza".
……200
Rica Amrán (Université de Picardie Jules Verne-Amiens): "*Del origen de los villanos que llaman christianos viejos*: judíos y conversos en un texto atribuido a Juan de Mariana".
……226
Fernando Copello (Le Mans Université) : "´Almas en litigio´ en una España de jaspe. Literatura y sociedad en la comunidad sefardita de Ámsterdam".
……247
Françoise Richer-Rossi (Université Paris-Diderot-Paris 7): "Éviter l´amalgame: vieux chrétiens versus morisques et marranes dans les écrits d´Alfonso de Ulloa (Venise, seconde moitié du XVI^{e} siècle".
……258

Introducción

Minorías en la España medieval y moderna (siglos XV al XVII)/ Minorities in medieval and early modern Spain(15th-17th c):

Vivir en Minorías en España y en América (siglos XV al XVII)

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

El presente volumen de Minorías del año 2017 recoge las actividades realizadas por el Grupo europeo (https://minoriasgrupoeuropeo.wordpress.com) durante el año académico 2016-2017, es decir, las del coloquio anual organizado esta vez en la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid, coordinado por Teresa Martialay, Rica Amrán (Université de Picardie Jules Verne, Amiens) y María Isabel del Val Valdivieso (Universidad de Valladolid), así como el ciclo de conferencias que tuvo lugar en el Colegio de España de París dirigido por R. Amran (Universidad de Picardie Jules Verne, Amiens), Youssef El Alaoui (Universidad Rouen Normandie) y Juan Carlos Estenssoro (Universidad Paris 3- Sorbonne Nouvelle).

Dividiremos los trabajos de este año en cuatro campos temáticos que percibimos en la presente recopilación:

En primer lugar aquellos relativos a la minoría judía, en donde Gloria de Antonio Rubio(Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento CSIC – Xunta de Galicia) trabajó sobre los judíos en Galicia, Gonzalo Pérez (Universidad de Valladolid) sobre aquellos de la zona palentina y Teresa Martialay (Universidad Rey Juan Carlos) sobre la dicha comunidad en tierras zamoranas. Por último Diana Pelaz (Universidad de Zaragoza) trabajó sobre las mujeres judías en el siglo XV.

Con respecto a mudéjares y moriscos, Olatz Villanueva (Universidad de Valladolid) y Luis Araus (Universidad de Valladolid) trabajaron sobre ciertos oficios que desempeñaron estos; la situación de la dicha minoría musulmana en el entorno de Isabel la Católica y del rey Fernando fueron analizados respectivamente por María Isabel del Val Valdivieso (Universidad de Valladolid) y por Germán Gamero (Universidad de Valladolid). Por su parte Agustín Martínez Peláez (Universidad Rey Juan Carlos) estudió la conversión de estos en tierras granadinas, análisis que se complemente con el trabajo de Hamza Zekri (Université de Picardie Jules Verne, Amiens) relativo a la inserción social de la aristocracia nazarí tras la toma de la dicha zona por los Reyes Católicos.

La tercera temática estudiada este año fue la "minoría" india, pues a pesar de ser una mayoría fueron tratadas como tal, cuestión que vemos reflejada en los trabajos de Antonio Badenas y Esther Ruiz Simón (ambos de la Universidad Rey Juan Carlos).

Por último algunos de los investigadores realizaron una reflexión sobre distintos autores que escribieron sobre la problemática de las minorías; así Constanza Cavallero (IMHICIHU-CONICET, Argentina) y Bernard Ducharme (UQÀM) trabajaron sobre los moriscos, Pauline Renoux-Caron (Université Paris 3-Sorbonne Nouvelle) sobre la cuestión judía y criptojudía, enfocada también por el enfrentamiento entre cristianos viejos y nuevos por Rica Amrán (Université de Picardie Jules Verne, Amiens). La literatura sefardí en relación a la temática minoritaria fue abordada por Fernando Copello (Le Mans Université) y finalizamos el volumen de este año con una reflexión muy interesante de Alfonso de Ulloa

que abarca todos los ámbitos anteriormente citados, realizado este último estudio por Françoise Richer-Rossi (Université Paris-Diderot-Paris 7).

Deseamos agradecer a todos nuestros compañeros su contribución y esperamos verlos, escuharlos y a continuación leerlos en el nuevo número que de *Minorías ebooks* aparecerá en el año 2018, y que en esta ocasión recogerá los trabajos del Coloquio que se realizará en la Universidad de Picardie Jules Verne (Amiens) los días 6 y 7 de noviembre próximos, así como las intervenciones del seminario del Colegio de España de París, que tendrán lugar en el nuevo año universitario 2017-2018.

La minoría judía

La minoría judía en Galicia: sucesos en su vida cotidiana[1]

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

Frente a los abundantes estudios sobre las grandes juderías del centro y sur del reino de Castilla, son muy escasos los referidos a las zonas del norte, donde, precisamente, se encuentra Galicia. Sobre los judíos gallegos medievales apenas existen trabajos bibliográficos completos a excepción de *Los judíos en el reino de Galicia* (Ónega 1981) y *Los judíos en Galicia (1044-1492)* (Antonio 2006). Con anterioridad a estas publicaciones, los estudios sobre la presencia judía se reducían a pequeños trabajos o artículos periodísticos sobre alguna comunidad en particular, que, en ocasiones, incluía anotaciones sobre otras comunidades. Sirvan como ejemplo *Los judíos en Orense (Siglos XV al XVIII)* (Fernández 1904) o la colección de artículos publicados entre 1958 y 1962 sobre los judíos de Allariz (Ourense) y recopilados bajo el título *Os xudeus de Allariz* en 1996 (Puga 1996). En la actualidad se mantiene la misma tendencia a estudiar las comunidades judías independientemente del contexto general en que se desarrollaron, por lo que en, en términos generales, presentan una visión muy segmentada, estereotipada, exagerada, habitualmente poco documentada o manipulada con intereses turísticos. La causa de esta falta de estudios de conjunto hay que buscarla en la dispersión geográfica de las fuentes por archivos de muy diferente ubicación geográfica y titularidad, así como en la escasez de referencias dentro de los mismos. Referencias que en muchas ocasiones se limitan a unos pocos documentos aislados. Sin embargo, la creciente tendencia a publicar fuentes (López 1995; López 2007) junto al incremento de tesis doctorales sobre documentación notarial de los siglos XIV y XV (Enjo 2014; Gordín 2016; Losada 2016; López 2016), acompañadas de sus respectivas colecciones documentales e índices, está permitiendo avanzar en el conocimiento de los judíos gallegos medievales.

A pesar de estas limitaciones documentales, el objetivo de este artículo es analizar algunos de los sucesos recogidos bien en crónicas, bien en la documentación municipal, que alteraron la vida cotidiana de ciertas comunidades judías gallegas. Para ello y con el propósito de dar inicialmente una visión general sobre la presencia judía en Galicia se presentará, aunque de una manera concisa, su distribución geográfica y urbana, el número aproximado de sus habitantes, así como su organización y dedicación profesional. Posteriormente, se analizarán dichos sucesos desde una triple perspectiva: la política, la económica y la personal. La primera, documentada en la reclamación de la corona de Castilla por el duque de Lancaster o en las disputas por el control de las ciudades de Ourense y A Coruña. La segunda, en los robos padecidos por algunos judíos, así como en la pertenencia de un judío a una banda de malhechores cristianos, y, finalmente, la tercera, en la pelea de dos mujeres judías en Ourense.

1.- Presencia judía en Galicia.

1.2.- Distribución geográfica.

Partiendo de la documentación conservada, se puede afirmar que los judíos se distribuyeron por todo el territorio gallego. Las primeras poblaciones judías de las que se tiene constancia documental se localizaron en la actual provincia de Ourense, en Celanova -donde

[1] Este artículo ha sido desarrollado en el Instituto de Estudios Gallegos "Padre Sarmiento", CSIC, dentro del proyecto *Linaje, parentela y poder: la pirámide nobiliaria gallega (siglos XIII al XV) (II)*, dirigido por el Dr. Eduardo Pardo de Guevara y financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia. Subprograma Estatal de Generación de Conocimiento, [Ref. HAR2013-42985-P].

en el año 1044 algunos judíos tenían un mercado textil (Andrade: 504-505, doc. 350)- y en Allariz. En esta última población y para frenar las interferencias mutuas en las respectivas ceremonias religiosas, el 20 de mayo de 1289, las autoridades municipales ordenaron que los judíos se apartasen a vivir a la judería, de donde no podrían salir y donde no podían entrar los cristianos. (Amador: vol. II, 553-554). Sin embargo, no precisan el lugar donde esta se ubicaría, lo que sólo puede significar que era un lugar conocido por todos y que existía con anterioridad a esta fecha. Por lo tanto, la población judía alaricana había contado y, posiblemente, contaba con la suficiente población como para tener, sino un barrio, al menos, una zona propia dentro del recinto urbano.

En el siglo XIV se mantienen las noticias sobre comunidades judías orensanas y se amplían a la propia ciudad de Ourense y a villas ubicadas en las actuales provincias de A Coruña y Pontevedra. En Ourense, en el año 1345, se menciona la sinagoga como límite de un solar (Castro: 371), lo que permite afirmar que en la primera mitad del siglo XIV existió una comunidad judía lo suficientemente numerosa para contar con una propia. A pesar de ello, las referencias a individuos concretos se limitan a un tal "Rabiaco, judeu" casado con "donna Clara" (Duro: 186; Enjo: 456-457) y a "Çinffa" (Castro: 354-356; López 2016: 210-211, 754-755). En Ribadavia, villa próxima a Ourense, no existen referencias a la población judía que en ella vivió, pero, tal y como se analizará más adelante en el apartado 2.1.1., su mención en las *Chroniques* de Froisart, no deja lugar a dudas sobre la existencia de un grupo lo bastante grande como para dejar constancia de su presencia en ella. En Monterrei, otra población orensana, en el año 1315 ejercieron como prestamistas don Jacob y su yerno don Elías (Moxó: 39-40, doc. 3). Con posterioridad a esta fecha desparecen las referencias judías hasta el año 1490, en el que durante el interrogatorio a los testigos en un pleito por la propiedad del coto de Mixos uno de ellos menciona el "Fosario de los judíos" o cementerio judío.

En la actual provincia de A Coruña, se sabe de la presencia judía en Betanzos por la venta, en el año 1391, de una huerta que había pertenecido a "abrafan aben subxen judío" y a su mujer "mazantona" (Vaamonde 1923: 339-340); y en Noia por el reconocimiento de deuda de un tal "Juçaf Bemveniste", con el Cabildo compostelano (Cabana: 270-271). También es muy probable que en la propia ciudad existiese, ya en esta época, población judía como parece deducirse de la actividad mercantil de don *"*Davi da Crunha*"* (Ferreira: 333).

En Pontevedra, en el año 1304, se menciona a "Mestre Jacos e Cabrasan judeus" (Armas: 247). En su término provincial, en Caldas de Reis a "Rui Fernandes dito Judeu" (Cabana: 165-167). El término "Judeo", que acompaña a "Rui Fernandes" bien podría indicar su condición de converso al referirse a un judío que ha cambiado su nombre por uno cristiano o bien tratarse de un simple apodo. Si se considera que el hecho de llevar un topónimo unido al nombre es un indicativo de su lugar de origen, hay que mencionar también a "dom Yuçuf de Bayona, judío" (Armas: 247) como natural de la actual Baiona.

Del siglo siguiente, el XV, se conserva un mayor y más variado número de documentos que permiten un mejor análisis de la población judía gallega. Entre ellos, cabe destacar los repartimientos del servicio y medio servicio -tributo anual que pagaban judíos y mudéjares- correspondientes a los años 1464, 1472, 1474, 1479, 1482, 1484, 1485, 1490 y 1491 (Ladero: 261; Suárez 1964: 79; Viñuales: 200). En ellos no sólo se confirma la presencia judía en poblaciones ya citadas tales como A Coruña, Betanzos, Ourense, Allariz, Ribadavia, Baiona y Tui sino que, también se revela en otras no mencionadas en los siglos anteriores tales como Monforte (Lugo), Ribadeo (Lugo), Ferrol (A Coruña) y Pontedeume (A Coruña). Permiten, asimismo, debido a su sistema de recaudación, obtener datos, en ningún caso exactos, pero sí aproximados, del número de familias obligadas al pago de este tributo.

1.3.- Número de familias obligadas al pago del servicio y medio servicio.

El servicio y medio servicio nació con carácter extraordinario y específico para los judíos y mudéjares de Castilla. En cada contribución, las arcas reales se embolsaban 600.000 maravedíes (en adelante mrs.): 450.000 correspondientes a los judíos, y 150.000 a los mudéjares. Con el discurrir del tiempo, se consolidó y pasó a cobrarse anualmente, aunque sin modificar su montante, de manera que su importancia fue disminuyendo a medida que la moneda veía reducido su valor. No obstante, siguió percibiéndose hasta el final de la presencia judía (Ladero: 249-250; Viñuales: 186). Se recaudaba por el sistema de capitación, es decir, las autoridades judías encargadas de hacer el reparto tenían en cuenta el número de habitantes de una comunidad para asignar la cantidad a pagar por cada familia o varón mayor de edad. Esta circunstancia es, precisamente, la que permite realizar un cierto análisis demográfico considerando que, al efectuarse los repartimientos de 1472 y 1474, se partió de un canon personal de 45 mrs. (a 6 dineros el maravedí) por cada vecino o cabeza de familia mayor de veinte años, eximiendo del tributo a las mujeres (Rodríguez 1976: 26). Por lo tanto, si las cantidades asignadas a los judíos gallegos se dividen por 45, se obtendrá el número de familias o varones mayores de edad sujetos a tributación. Las cuantías totales adjudicadas a Galicia (Ladero: 261; Suárez 1964: 79; Viñuales: 200) y, en consecuencia, el número de familias fueron las siguientes:

Año	Cantidad a pagar	Familias
1464	8.770	195
1472	4.250	94
1474	4.250	94
1479	5.100	113
1482	3.100	69
1484	2.100	47
1485	2.100	47
1490	1.500	33
1491	1.500	33

La escasa entidad poblacional judía, además de por las pequeñas cantidades asignadas, es confirmada por las propias autoridades judías, encargadas de repartir las cantidades que cada comunidad debía pagar, de otras dos maneras estrechamente vinculadas entre si. Por un lado, no mencionan una comunidad en concreto sino un grupo de judíos compuesto por una población principal de la que dependen las otras. Por ejemplo, en el repartimiento de 1472 se mencionan "Los judíos que moran en la Curuña e en Betanços e en Ribadeo"; "Los judíos que moran en Orense e en Monforte e en Allaris e en Ribadavia"; y "Los judíos que moran en Vayona e en Tuy" (Cantera 1971: 236-237), grupos que se mantienen, aunque con ligeras variantes, en los diferentes repartimientos conservados. Por otro lado, y, quizá, por tratarse de tres grupos y no de tres comunidades independientes, nunca van precedidos por la letra "A" con la que habitualmente se identificaba una aljama. Es decir, las pequeñas cantidades asignadas unido al hecho de que las propias autoridades judías no considerasen que las comunidades judías gallegas constituyesen aljamas, son dos claros indicativos del escaso número de judíos que vivieron en el territorio gallego. Es más, aunque al número de familias e individuos sujetos a tributación se añadiesen aquellos que estaban exentos de pago como, por ejemplo, las viudas, y todos aquellos que aparecen en la documentación viviendo en ciudades o villas no incluidas en los repartimientos, sólo se puede concluir que la población judía en Galicia no fue sino un sector muy minoritario, a veces incluso marginal, dentro del conjunto de la población cristiana.

Este reducido número de judíos puede ser la causa de que hasta muy avanzado el siglo XV no existiesen juderías, entendidas éstas como un espacio exclusivamente judío. La excepción, tal y como se ha mencionado anteriormente, se encuentra en Allariz, donde los judíos fueron apartados a una zona aislada de los cristianos en 1283 (Amador: vol. II, 553-554), lo que significa que, al menos en ese momento, vivían dispersos por la ciudad. En el resto de las poblaciones gallegas, se observa una cierta tendencia a agruparse voluntariamente en una calle o calles determinadas, pero siempre compartiendo el espacio urbano con los cristianos. Así, por ejemplo, en Ourense, vivieron mayoritariamente en la Rúa Nova hasta el año 1487, momento en que se dan los primeros pasos para crear la judería; en Ribadavia, en torno a la calle de la "Judairia"; en A Coruña en una zona, próxima a la actual Porta de Aires, que en 1494 se la define como "zona que fue judería" (Barral 1996: 434-435); o en Tui donde vivieron dispersos por toda la ciudad hasta 1492.

1.4.- Estructura y organización interna.

A pesar de que cada comunidad judía poseía autonomía frente a las demás, todas presentan una misma estructura y organización interna sostenida por el Consejo, el Tribunal y la Sinagoga (Monsalvo 1985: 41-42). La documentación gallega no menciona explícitamente la existencia del Consejo pero sí a judíos ejerciendo la representación ante las autoridades cristianas; organizando el reparto y cobro impuestos; o resolviendo problemas internos de la comunidad, funciones tradicionales de los mismos. Un ejemplo de la representación ante las autoridades cristianas, se documenta en el año 1459, en la protesta de Abrahán Viejo ante el Concejo de Ourense por los agravios cometidos contra la sinagoga por unos franceses (López 2007A: 125-126, doc. 111). Un ejemplo del reparto de tributos es la reclamación hecha por Salomón al juez de Ourense en 1434 (Ferro: vol. II, 227, doc. 210) para que no se volviese a repartir un pedido sin estar presente un representante de los judíos. De la resolución de problemas internos de la comunidad judía se ha conservado una única referencia datada en el año 1457 (Ferro: vol. II, 231-232, doc. 216) relacionada con la querella presentada por un judío en razón a los malos tratos sufridos por su mujer, que se analizará en el apartado 2.3. La sinagoga, tercer pilar sobre el que se organizaba una comunidad judía, se cita explícitamente en Ourense (Castro: 371), Ribadavia (Antonio 2009: 58-61) y Tui (Iglesias: 74) mientras que se puede suponer en Allariz y en A Coruña. En Allariz derivado de la presencia de rabíes, al menos en 1487[2], cuando se renovó el foro que permitiría a los judíos mantener el cementerio en el mismo lugar que había tenido hasta entonces. En A Coruña derivada del nombre "Rua da Sinoga" (Antonio 2006: 564-565) que recibía y aún recibe, una de las calles que formaron parte de la judería. Se da la circunstancia de que la tradición popular, sin ninguna base documental, guarda recuerdo de una casa que fue la sinagoga de la ciudad, situada en la actual Rúa de la Sinagoga. Hace esquina con una pequeña plaza y presenta, al igual que el resto de la calle, un aspecto bastante deteriorado.

[2] Fundación Vicente Risco, Ourense

A la vista de lo anteriormente expuesto, solamente la comunidad judía de Ourense contó con las tres instituciones básicas para ser considerada aljama, lo que no quiere decir que el resto de las comunidades no las tuvieran, sino que, al no conservarse suficientes referencias, no es posible ni afirmar ni negar su existencia.

1.5.- Dedicación profesional.

Andrés Bernáldez, cronista de los Reyes Católicos, decía refiriéndose a los judíos que:

> Todos eran mercaderes é vendedores, é arrendadores de alcabalas é rentas de achaques, y hacedores de señores, tundidores, sastres, zapateros, curtidores, zurradores, tejedores, especieros, buhoneros, sederos, plateros y de otros semejantes oficios; que ninguno rompía la tierra, ni era labrador, ni carpintero, ni albañiles, sino todos buscaban oficios holgados, é de modos de ganar con poco trabajo; eran gente muy sotil, y gente que vivía comunmente de muchos logros y osuras con los cristianos, y en poco tiempo muchos pobres de ellos eran ricos. (Bernáldez: 340-341)

La afirmación de Bernáldez, aunque no falsa en esencia, es, ciertamente, distorsionadora de la realidad, pues si es cierto que numerosos judíos, quizá la mayoría, se dedicaban a actividades artesanales y mercantiles bien remuneradas, así como a las finanzas y a actividades liberales, no es menos cierto que otros muchos se ocupaban en el desempeño de humildes oficios artesanos y en el cultivo de la tierra (Cantera 1992: 356). En Galicia, siguiendo el mismo orden en el que Bernádez menciona las profesiones, se tiene constancia documental de mercaderes y vendedores, entre otros, don David, judío de A Coruña, quien vendía pescado en el Mediterráneo (Ferreira: 333); de comerciantes de paños en Celanova (Andrade: 504-505, doc. 350); o de pequeños vendedores como el "tendeyro judío" que figura en un padrón de 1470 (López 1995: 84, doc. 9). También de arrendadores y/o recaudadores de alcabalas -los mejor documentados debido a la gran cantidad de referencias que estas actividades generaban en si mismas- como los hermanos Judá Pérez (Antonio 2016: 314-321) y Mosé Pérez (Antonio 2009: 82-86), así como de mayordomos al servicio de algunas casas nobiliarias como lo fue, por ejemplo, Abrahán de León del conde de Santa Marta de Ortigueira (Losada 1995: 59-60). Los artesanos judíos están representados especialmente por los plateros que ejercieron su actividad en Ourense y Tui (Antonio 2006: 218). Se sabe también de la existencia de un sastre (López 1994: 214, doc. 30), un tejedor (Ferro: vol. II, 229-230, doc. 213; López 1995: 68, doc. 8) o, un zapatero (Ferro: vol. II, 58-66, doc. 48; López 1995: 58, doc. 7; 68, doc. 8), todos ellos en Ourense. Por la exclusividad del trabajo realizado, es necesario mencionar las figuras del calígrafo y del iluminador de una Biblia denominada Kennicott, terminada en la ciudad de A Coruña en el año 1476 (Antonio 2016A: 121-123). Tampoco faltaron en Galicia los judíos médicos (Rodríguez 1995: 157), cirujanos

(López 2007: 70-71, doc. 42), posiblemente veterinarios (Antonio 2006: 209) e, incluso, un primitivo farmacéutico, un tal "Mose" (Vaquero: 57) encargado de hacer ungüentos. No se conserva, en cambio, ninguna referencia a judíos gallegos cultivando la tierra, aunque sí al propietario de una viña (Antonio 2006: 554-555) y de una huerta (Amador: vol. II, 553-554). Finalmente, y siempre como una segunda ocupación complementaria a su profesión principal (Todeschini: 1; Romano: 123), algunos ejercieron la actividad prestataria, fundamentalmente los arrendadores-recaudadores y plateros, con cantidades que oscilaron entre 100 y 500 mrs. siendo excepcionales las cantidades superiores a 500 mrs. (Antonio 2006: 204).

2.- Relación de sucesos que afectaron a comunidades judías en Galicia.

La mayoría de los datos conservados sobre los judíos gallegos medievales se refieren fundamentalmente a asuntos económicos y judiciales por lo que es muy difícil conocer datos concretos sobre su vida cotidiana. Sin embargo, la ausencia de noticias sobre tensiones o conflictos entre ambas comunidades hasta los años finales del siglo XV, el hecho de compartir el mismo espacio urbano, o de tener socios y/o fiadores cristianos en el desarrollo de algunas actividades profesionales, permite suponer que ambas comunidades coexistieron pacíficamente en diferentes grados de aceptación o de rechazo personal. Coexistencia que ocasionalmente se vio alterada por acontecimientos, habitualmente ajenos a la propia comunidad judía, que, en ocasiones, tuvieron fatales consecuencias para la misma. Acontecimientos originados por asuntos tan diversos como la lucha por el poder, motivos económicos o conflictos personales.

2.1.- Sucesos originados por la lucha por el poder.

2.1.1.- Reclamación de la corona de Castilla por Jean de Gante, duque de Lancaster.

Una de las pocas excepciones documentales a la tipología general sobre los judíos en Galicia se encuentra en las *Chroniques* de Froissart, obra en la que se recogen los primeros años de la denominada Guerra de los Cien Años. Desde el siglo XVI, ha sido traducida por diversos autores, entre ellos, el barón J.B.M.C. Kervyn de Lettenhove (Cirlot: 29-30) quien la editó en 28 volúmenes. En el duodécimo se menciona la presencia judía en Ribadavia en la narración del asalto a la villa por las tropas de Jean de Gante, duque de Lancaster, en su avance hacia Castilla para reclamar su Corona. Esta reivindicación tenía su origen en el conflicto dinástico que enfrentó a Pedro I, con su hermanastro Enrique y que culminó con la entronización de este último como rey de Castilla. Jean de Gante, estaba casado con doña Constanza, hija de Pedro I y de su amante doña María de Padilla. Era, por lo tanto, hija ilegítima, aunque las Cortes del año 1362 habían aceptado formalmente la declaración del rey de que se había casado con ella antes de verse obligado a hacerlo con Blanca de Borbón. De este modo, los cuatro hijos que tuvo con María de Padilla tendrían que ser reconocidos como hijos legítimos (Russell: 194 y 202).

Para lograr su objetivo, la flota inglesa salió del puerto de Plymouth rumbo a la Península el 9 de julio de 1386. La expedición estaba compuesta por 1.500 hombres de armas y otros tantos arqueros, además de otras personas y servidores, hasta completar unos 7.000 individuos. Un número realmente escaso para un proyecto tan grande, salvo que se produjera un gran movimiento contra Enrique II (Suárez 1994: 187-189). Desembarcaron en el puerto de A Coruña el 25 de Julio sin encontrar resistencia, así como tampoco en Santiago de Compostela, ciudad que se convirtió durante un tiempo en la corte de Jean de Gante. Sin embargo, aunque el silencio de los cronistas sugiere, en general, una ocupación sin resistencia, sí la encontraron en Ribadavia, (Russell: 468), donde, según relata el cronista, tras el asedio, los ingleses rompieron las defensas y entraron en la villa:

> Et tousjours aloient-ils et passoient avant, et chassoient les villains qui fuioient devant euls, et les occioient a tous les; et en y ot ce jour occis ungs et autres, parmy les Juifs dont il y avoit assés, plus de quinze cens. Ainsi fut la ville de Ribadave gaignée à force, et eurent ceulx qui y entrèrent, grant butin d´or de d´argent ès maisons des Juifs par espécial. (Lettenhove: vol. 12, 86)[3]

En este párrafo queda claramente detallado que los judíos, al igual que los otros habitantes de villa, "les villains", fueron víctimas del ataque inglés. Dato que, en sí mismo, confirma la presencia judía en la villa, aunque no permite conocer, ni siquiera aproximarse, al número de judíos que murieron en el asalto, lo que permitiría un mínimo análisis demográfico. Según el cronista murieron "ungs et autres" -asaltantes y habitantes de Ribadavia incluyendo, entre estos últimos, a los judíos- en total, más de "quinze cens". Sin embargo, la mayoría de los autores que se han ocupado del tema, afirman que esta cantidad, mil quinientos, se refiere únicamente a los judíos muertos. De ser esto cierto, implicaría que la comunidad judía ribadaviense era superior a ese número puesto que, no parece lógico asumir que absolutamente todos los miembros de la misma hubiesen perecido. Este número tan elevado de judíos no puede ser aceptado para una villa que contó con unas 5 Ha. de extensión y con una población en torno a 1.090 habitantes en el siglo XV, población muy similar a la que tuvo en el XIV (López 1999: 181-188). Aunque estos cálculos son altamente especulativos, tomados con las reservas pertinentes, confirman que en una población de poco más de mil habitantes es imposible que existiese una comunidad judía que superase los mil quinientos individuos. En consecuencia, esta cantidad, "quinze cens", es solamente una manera de informar sobre un alto número de bajas en el combate. Asimismo, es necesario destacar del texto de Froissart la mención al botín de oro y plata obtenido por los ingleses en las casas de los judíos, lo que ratifica que en este momento ya estaba absolutamente formado el estereotipo del judío rico. Es muy probable que el cronista no estuviera presente en las campañas y que, aunque recoja hechos sucedidos en Castilla y de los que tuvo referencia a través de los combatientes, refleje en las *Chroniques* su propia forma de pensar. Era natural de Valenciennes, villa situada en el Norte de Francia y pasó largas temporadas en Inglaterra (Bagué: 7-12), países en los que los argumentos antisemitas se habían desarrollado mucho antes que en Castilla (Monsalvo 2012: 171-224). Las consecuencias reales del asalto, en cuanto a la desaparición o no de la comunidad, se desconocen, pero lo cierto es que hasta los repartimientos del servicio y medio servicio del año 1464 solamente se tiene constancia de judíos aislados viviendo en la villa. Es el caso de Abrahán de León, vecino de Ribadavia desde, al menos, el año 1454 (Antonio 2009: 72-77), recaudador y mayordomo del conde de Santa Marta de Ortigueira (Losada 1995: 298 y 60-61); y, posiblemente de Samuel de Ribadavia (Ferro: vol. II, 58-66, doc. 48; López 1995: 58, doc. 7).

2.1.2.- Conflictos por el control de las ciudades de Ourense y A Coruña.

En Ourense, el 15 de abril de 1442 (Ferro: vol. II, 273-274, doc. 252), las autoridades municipales solicitaron a Pedro Díaz de Cadórniga que castigase a sus hombres por haber destruido la sinagoga, robado a los judíos, apuñalado a Diego de Mugares y apaleado a dos mujeres. Delitos que no pueden ser analizados aisladamente sino enmarcados dentro del clima de conflictividad propio del siglo XV. Este período se caracterizó por los constantes enfrentamientos entre la Nobleza laica, la Iglesia y las ciudades, a la que no fue ajena la ciudad de Ourense, inmersa en la pugna que mantuvieron estos grupos por imponer su

[3] [los ingleses] siempre iban y avanzaban, y cogían a los villanos que huían delante de ellos, y los mataban desde todos los lados; y fueron este día muertos unos y otros, entre los judíos de los cuales había bastantes, más de mil quinientos. Así fue tomada por la fuerza la villa de Ribadavia, y cogieron los que entraron, gran botín de oro y plata en las casas de los judíos en especial.

autoridad (Vila: 59). Los Cadórniga, encabezados por García Díaz, fueron una familia perteneciente a la pequeña Nobleza asentada en la ciudad desde el siglo XIV gracias a las mercedes concedidas por Enrique II. Posteriormente, cuando en 1419 Juan II asumió personalmente el gobierno y pretendió reforzar su autoridad en perjuicio de la jurisdicción señorial, llegaron a cometer acciones muy agresivas. Defendiendo sus propios intereses coincidieron momentáneamente con el Concejo frente al común enemigo episcopal, pero en poco tiempo chocaron también con él de una forma violenta (López 1998: 441). Tras la muerte de García Díaz, fueron su viuda y su hijo, Pedro Díaz, quienes mantuvieron activa la intervención de la familia en la ciudad. A pesar de las sucesivas ordenanzas promulgadas por el Concejo prohibiendo la entrada de armas en el recinto urbano (Vila: 62), desde los primeros meses del año 1441, Pedro Díaz había reunido tropas en el interior de la ciudad y sus hombres, entre otros delitos, habían atentado contra los intereses económicos del Concejo, robado a los vecinos y asesinado a Alvaro Cide, notario, cuando actuaba como recaudador de tributos reales (López 1998: 453-454). Por lo tanto, los hechos denunciados el 15 de abril de 1442 por el Concejo no pueden considerarse como un suceso aislado sino un episodio más de violencia urbana originada por el conflicto entre Nobleza laica, la Iglesia y la Ciudad.

El primer delito del que fueron acusados los hombres de Pedro Díaz, la destrucción de la sinagoga, no puede ser tomado literalmente porque ésta sigue mencionándose hasta principios del XVI. De una forma directa, la última referencia sobre su existencia está datada en el año 1489, momento en el que se menciona que los judíos pagaban al Cabildo ocho mrs. por ella (Ríos: 46) y, de forma indirecta, en 1501, cuando Roi de Puga se refiere a "la casa que foy signoga" (López 1998: 83). Casi setenta años después se la cita de nuevo pero, en esta ocasión, de una manera más imprecisa, como si el paso del tiempo hubiera diluido el recuerdo concreto, cuando se menciona "nuestras casas, que se dizen de la sinagoga" (Antonio 2006: 592). Sin embargo, la razón que confirma que no fue destruida físicamente es el hecho de que dos meses después de la denuncia del Concejo, el 26 de junio de 1442, algunos judíos de la ciudad pidieron favor a las autoridades eclesiásticas para Pedro Díaz por no haber participado personalmente en el robo, pero no para aquellos que todavía no habían devuelto los "arbores" (Castro: 424-425). Se denominan árboles de la vida a los cilindros de madera alrededor de los cuales se enrolla el volumen de la Torá o Ley (Peláez: 49-50), suelen estar adornados con piezas de plata, por lo que no hay que descartar que éstos fueran el verdadero motivo del asalto a la sinagoga y no el agravio religioso. Por lo tanto, la destrucción de la sinagoga podría haberse limitado al robo de los objetos religiosos y tratarse, por tanto, de una destrucción más simbólica que real, en la que el interés económico debió estar muy presente. Interés que se menciona expresamente en la segunda acusación, haber robado cincuenta mrs. a los judíos. Cantidad relativamente importante si se la compara con, por ejemplo, el precio que pagaban al Cabildo por la casa que albergaba la sinagoga: tres mrs. en el año 1453 (López 1998: 83) y 8 mrs. en el año 1489 (Ríos: 46). Ante estos delitos el Concejo se limitó a denunciar y pedir que Pedro Díaz castigase a sus hombres, mientras que la Iglesia excomulgó a todos ellos. Sentencia que refleja claramente el enfrentamiento entre la Iglesia orensana y la Nobleza urbana, donde los agravios contra los judíos parecen ser más una excusa para actuar contra el propio Pedro Díaz que una actitud proteccionista hacia los mismos. Se desconoce la fecha exacta en la que la pena se impuso, pero fue anterior al 26 de junio de 1442, fecha en que varios judíos solicitaron, como ya se ha mencionado anteriormente, favor para Pedro Díaz. Sin embargo, el hecho de que sean solamente cuatro judíos a título individual -puesto que no hacen constar que hablasen en nombre de los ausentes como era habitual en este periodo- los que solicitaron la absolución de Pedro Díaz, argumentando que él no había participado personalmente en el asalto y que la excomunión había sido impuesta sin que ellos la pidiesen, es una señal inequívoca de la ruptura de la comunidad judía. Por lo tanto, una de las

consecuencias de la lucha por el poder en Ourense para la comunidad judía fue la división de sus miembros entre los que, de algún modo, estaban a favor de Pedro Díaz y los que no.

La sinagoga orensana sufrió en 1459 (López 2007A: 125-126, doc. 111) un nuevo asalto que, en esta ocasión, sí pudo tener un matiz antijudío, cuando unos franceses hicieron ciertas "suzidades" en su puerta. Lamentablemente el documento no está entero y no se puede obtener ningún dato más. No obstante, el hecho de que los agresores sean extranjeros, que no tengan motivación económica, además de, por las palabras escogidas a la hora de redactar el documento, permiten suponer que su intención era específicamente la de agraviar a los judíos. Abrahán Viejo, posiblemente miembro del Consejo, se dirigió a las autoridades municipales para solicitar su castigo, lo que sólo puede significar que sabía quiénes eran los culpables y que pudo dar sus nombres. Estas últimas pidieron que aportara pruebas para, a partir de ese momento, obrar con justicia. Es decir, se limitaron a aplicar la ley vigente sin tomar partido ni a favor ni en contra de los judíos.

Un caso similar al de Pedro Díaz de Cadórniga se produjo en A Coruña desde mediados hasta las últimas décadas del siglo XV con la presencia de Gómez Pérez das Mariñas. Durante el período en que ostentó el cargo de tenente de la fortaleza, se enfrentó con el Concejo de A Coruña al intentar ejercer poderes señoriales sobre los vecinos de la misma (Barral 1998; 64-65). Los métodos utilizados fueron los habituales: secuestro, prisión en el castillo hasta casi la muerte, y cobro de rescates. Todos los habitantes de la ciudad, incluidos los judíos, fueron víctimas de esta violencia. En las declaraciones de dos testigos en un pleito datado en torno a 1433[4], se hace constar que tenía presos en el castillo a "algunos freyres e clerigos e otros ommes así cristianos como judíos". Entre estos últimos, a Mosé Beçrido quien estuvo preso hasta que fue rescatado con el pago de una cierta cuantía de mrs. De nuevo, la motivación económica unida a la lucha por el poder generó acciones violentas en las que los judíos se vieron involucrados pero que no tuvieron ningún matiz antijudío. Especialmente en el caso de Gómez Pérez das Mariñas quién en su testamento nombró a Abrahán de Ávila como albacea testamentario de una tal Catalina López (Vaamonde 1917: 24), por lo que no puede atribuirse la prisión de Mosé y de otros judíos a motivos religiosos sino al intento de controlar la ciudad sin olvidar el beneficio económico que le proporcionaron los rescates.

2.2.- Sucesos originados por motivos económicos.

Otros sucesos que alteraron la vida cotidiana judía y que tuvieron una clara motivación económica fueron los robos que éstos sufrieron a lo largo de toda la Edad Media. El primero de ellos fue el ocurrido en el año 1044 (Andrade: 504-505, doc. 350) en Celanova y documentado en el pleito entre Menendo González y Arias Oduáriz por diversas acciones violentas cometidas entre ellos. En una de ellas, Arias Oduáriz y sus hombres roban a los judíos que tenían un mercado de paños en la casa de Menendo piezas de "sirigo [seda torcida] et Ddcm saiales [tela muy basta labrada de lana burda] XXXª, linteos [lienzos]". Otro ejemplo, además de los ya mencionados en Ourense, es el asalto a un judío de Baiona por el que Pedro Ardido fue condenado a la horca en Ourense en 1455 (Ferro: 316-317). Este último reconoció haberle robado el caballo, la plata, el dinero, las ropas y todo lo que llevaba. Pero, además confesó haber hecho lo mismo con Pedro Gayo, Fernando Hurtado y haber asesinado a "Afonso San Cibraao" a quien previamente también había robado sus posesiones. Muy similar a éste, es el atraco cometido en 1459 (Barral 1996: 431-433) contra un judío de A Coruña cuando regresaba de la feria de Medina del Campo acompañado por un mozo. A la altura de Santiago de Compostela, fueron asaltados por los hombres de Bernal Yáñez, primogénito de don Rodrigo de Moscoso, quienes les robaron las mercancías y los

[4] Archivo Histórico Municipal de A Coruña (AHMC), Caja varios del S. XV, sin numerar. El documento no tiene fecha, pero se registran documentos que hacen referencia a este interrogatorio datados en el año de 1433, por lo que se ha establecido esta misma fecha como probable

documentos que llevaban, los hirieron y secuestraron al judío dando al mozo un plazo máximo de tres días para que pagase el rescate exigido. En todos los casos, fue el móvil económico el que impulsó a los delincuentes a cometer el robo y no la pertenencia a una u otra religión. Esta idea se confirma cuando se documenta, aunque sólo en una ocasión, la presencia de un judío, del que no se precisa el nombre, en un grupo de malhechores y ladrones cristianos. La banda estaba integrada además por un tal Sagromor, hidalgo, un hombre de Diego Osorio, Diego de Novoa y otros. En 1458 (Ferro: vol. II, 357, doc. 348), en una de las incursiones robaron veintiún caballos, con sus respectivos aparejos, a los mercaderes y taberneros de Arzua (A Coruña) y de Duas Casas. Uno de los integrantes de la banda, fue detenido, encarcelado y obligado a devolver los cuatro caballos que había obtenido como botín.

2.3. Conflictos personales.

La vida cotidiana judía también se vió alterada por las disputas entre los propios miembros de la comunidad. Es el caso de los insultos y agresiones entre dos judías de Ourense en el año 1457 (Ferro: vol. II, 231-232, doc. 216). Como consecuencia de los insultos que se habían proferido mutuamente, estaban presas en la cárcel del Concejo, probablemente porque las autoridades municipales habían considerado el altercado como un delito de orden público. Pero al celebrarse una boda en la ciudad, la novia, otras mujeres y algunos hidalgos y escuderos pidieron que hicieran las paces y fueran puestas en libertad. Así ocurrió, pero previo pago de una multa de 600 mrs. Al día siguiente, reunidos en la sinagoga, fueron nombrados jueces árbitros; escucharon a las partes en voz de sus respectivos maridos y fue dictada sentencia de herem o de excomunión pero sin especificar contra cuál de las dos mujeres. No parece que este acto tuviera alguna consecuencia para la comunidad judía pero sí pone de manifiesto las rivalidades personales y enemistades que ya habrían estado presentes en el origen mismo de la pelea, así como de la existencia de un tribunal judío en Ourense encargado de solucionar los conflictos internos de la comunidad.

3.- Conclusiones.

Finalmente, y a modo de conclusión se puede afirmar que la estructura y organización de las comunidades judías en Galicia no fue diferente de la de los otros judíos del reino de Castilla. Compartieron espacio urbano y en ocasiones, las mismas profesiones que los cristianos, con los que coexistieron pacíficamente hasta los años finales del siglo XV. Esto no implica que sucesos, generalmente ajenos a la comunidad judía y con consecuencias más o menos graves para las mismas, alteraran su vida diaria. De estos últimos, los mejor documentados son aquellos que tuvieron su origen en las luchas por el poder, bien en el intento de Jean de Gante, duque de Lancaster, de lograr la corona de Castilla, bien en los enfrentamientos entre la Nobleza laica, la Iglesia y las ciudades que convirtieron a los judíos en víctimas, al igual que el resto de los vecinos, de su violencia. En cambio, la diferente actitud de los miembros de la comunidad judía de Ourense ante un hecho tan importante como el asalto a la sinagoga pone de manifiesto que las comunidades judías gallegas, al igual que las castellanas, no fueron sociedades homogéneas, sino que existieron discrepancias entre sus miembros que en algún caso llegó a la violencia física. Ninguno de estos sucesos puede considerarse, sin embargo, como un acto antijudío sino más bien fruto de la conflictividad que se vivió en las ciudades gallegas en los siglos bajomedievales, excepto en dos ocasiones y, en ambos casos llevada a cabo por extranjeros. Una, cuando Froissart, menciona únicamente el botín obtenido en casa de los judíos; otra, cuando unos franceses hacen “suzidades” en la puerta de la sinagoga de Ourense. Actitudes que necesariamente hay que enmarcarlas dentro de la dinámica antisemita que se había desarrollado en Europa mucho antes que en Castilla.

Obras citadas

Amador de los Ríos, José. *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal.* Valencia, Librerías París-Valencia, 1994. Ed. fac.

Andrade Cernadas, José Miguel. *O Tombo de Celanova. Estudio introductorio, edición e índices (SS. IX-XII).* Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, 1995.

Antonio Rubio, María Gloria de. *Los judíos en Galicia (1044-1492).* A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 2006.

---. *Judíos e Inquisición en Ribadavia*. Ribadavia: Concello de Ribadavia, 2009.

---. "Judá Pérez. Semblanza biográfica de un converso gallego a finales del siglo XV." *e-Humanista/Conversos* 4 (2016a): 311-325.

---. "La Biblia Kennicott." en Ramón Villares ed. *Galicia cen. Obxectos para contar unha cultura.* Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, 2016b. 121-123.

Armas Castro, José. *Pontevedra en los siglos XII al XV. Configuración y desarrollo de una villa marinera en la Galicia medieval.* La Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1992.

Bagué, Enrique. *Froissart.* Barcelona: editorial Labor, 1949.

Barral Rivadulla, Dolores. *La Coruña en los siglos XIII al XV. Historia y configuración urbana de una villa de realengo en la Galicia medieval.* La Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1998.

---. "Nuevas aportaciones a la historia de la judería coruñesa, sus manifestaciones artísticas.", *Sefarad*, LVI 2 (1996): 423-436.

Bernáldez, Andrés. *Historia de los Reyes Católicos D. Fernando y Doña Isabel*. Sevilla: imprenta que fue de D. José María Geofrin, 1870.

Cabana Outeiro, Alexandra. *O Tombo H da Catedral de Santiago de Compostela. Edición e Estudo*. Santiago de Compostela: Asociación Galega de Historiadores, 2007. [CD-ROM].

Cantera Burgos, Francisco "Los repartimientos de rabi Jaco Aben Nuñes.", *Sefarad*, año 31, núm. 2 (1971): 213-247.

Cantera Montenegro, Enrique. "Minorías étnico religiosas." en *Los reinos hispánicos ante la Edad Moderna.* Madrid: Servicio de Publicaciones del Estado Mayor del Ejército, 1992. 347-437.

Castro, Manuel y Martínez Sueiro, Manuel. *Colección de documentos del archivo de la Catedral de Orense*. Orense: Comisión Provincial de Monumentos de Orense, 1914-23.

Cirlot, Victoria y Ruiz-Domènec, José Enrique. *Jean Froissart, Crónicas.* Madrid: Siruela, 1988.

Duro Peña, Emilio. *Catálogo de los documentos privados en pergamino del archivo de la Catedral de Orense (888-1554).* Orense: Instituto de Estudios Orensanos Padre Feijoo, 1973.

Enjo Babío, María Ascensión. *Colección documental del archivo de la catedral de Ourense (S. XIV)*. Vigo: Universidade de Vigo, 2014, Tesis doctoral inédita.

Fernández Alonso, Benito. *Los judíos en Orense (Siglos XV al XVII).* Orense: Imprenta de A. Otero, 1904.

Ferreira Priegue, Elisa. *Galicia en el comercio marítimo medieval.* La Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1988.

Ferro Couselo, Xesús. *A vida e a fala dos devanceiros. Escolma de documentos en galego dos séculos XIII ao XVI.* Vigo: Galaxia, 1996. Ed. fac.

Gordín Veleiro, Ana Mª. *Minutarios notariais de Rodrigo Afonso, Gonzalo Oureiro e Pedro Sánchez de Baeza (Ourense, S. XV).* Vigo: Universidade de Vigo, 2016, Tesis doctoral inédita.

Iglesias Almeida, Ernesto. "Los judios de Tui." *Sefarad* XLVII 1 (1987): 73-80.

Ladero Quesada, Miguel Ángel. "Las juderías de Castilla según algunos 'servicios' fiscales del siglo XV." *Sefarad* XXXI (1971): 249-264.

Lettenhove, Kervyn de. *Oeuvres de Froissart*. Bruxelles, 1871.

López Carreira, Anselmo. "Contribución ó estudo da xudería ourensá baixomedieval." en Carlos Barros ed. *Xudeos e conversos na historia*. Santiago de Compostela: Editorial de la Historia, 1994. 201-217. vol. II

---. *Padróns de Ourense do século XV*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, 1995.

---. *A cidade de Ourense no século XV. Sociedade urbana na Galicia baixomedieval.* Ourense: Deputación Provincial de Ourense, 1998.

---. *A cidade medieval*. Vigo: Edicións A Nosa Terra, 1999.

---. *Libro de protocolos de Xoán García, notario de Ourense (ano 1490).* Madrid: Monografías de Cuadernos de Estudios Gallegos, 7, 2007.

---. *Fragmentos de notarios. Ourense, séculos XIV-XVI.* Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, 2007A.

López Martínez, Amalia. *Minutarios notariales de Estevo Pérez.* Vigo: Universidade de Vigo, 2016, Tesis doctoral inédita.

Losada Meléndez, María José. *Libros de notas de Juan de Ramuín (Ourense-XV)*. Vigo: Universidade de Vigo, 2016. Tesis doctoral inédita.

Losada Meléndez, María José y Soto Lamas, María Teresa. "Algunos documentos de Abrán de León, recaudador del conde de Ribadavia: 1438-1462.", *Boletín de Estudios del Seminario Fontán Sarmiento*, 16 (1995): 59-66.

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

---. "El enclave infiel: el ideario del «otro» judío en la cultura occidental durante los siglos XI al XIII y su difusión en Castilla." en Esther López Ojea coord., *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión.* Logroño: Institutos de Estudios Riojanos, 2012. 171-224.

Moxó, Salvador de. "Los judíos castellanos en el reinado de Alfonso XI." *Sefarad* XXXVI (1976): 37-120.

Ónega, José Ramón. *Los judíos en el Reino de Galicia*. Madrid: Editora Nacional, 1981.

Peláez del Rosal, Jesús. *La sinagoga*. Córdoba: Ediciones El Almendro, 1994.

Puga Brau, Xosé. *Os xudeos de Allariz*. Ourense: Deputación Provincial de Ourense, 1996.

Ríos Rodríguez, María Luz. *Las iglesias de Galicia en el Renacimiento y el gobierno episcopal. Visitas pastorales y reformas.* Santiago de Compostela: El eco franciscano, 2009.

Rodríguez Fernández, Justiniano. *Las juderías de la provincia de León*. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1976.

Rodríguez González, Ángel ed. *O tumbo vermello de don Lope de Mendoza.* Santiago de Compostela: Anejos de Cuadernos de Estudios Gallegos, 23, 1995.

Romano, David. "Prestadores judíos en los estados hispánicos medievales." *Revista Estudios Mirandeses*, 8 (1988): 117-126.

Russell, Peter E. *A intervenção inglesa na Península Ibérica durante a guerra dos cem anos*. Lisboa: Impresa Nacional-Casa da Moeda, 2000.

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

---. *Juan I de Trastámara (1379-1390)*, Palencia: Diputación Provincial de Palencia, 1994.
Todeschini, Giacomo. "The Origin of a Medieval Anti-Jewish Stereotype: The Jews as Receivers of Stolen Goods (Twelfth to Thirteenth Centuries)." En Jonathan Adams, Jussi Hanska, eds. *The Jewish-Christian Encounter in Medieval Preaching.* Londres: Routledge, 2015. 240-252.
Vaamonde Lores, Cesar. *Gómez Pérez das Mariñas y sus descendientes (apuntes históricos y genealógicos).* La Coruña: Litografía e imprenta Roel, 1917.
---. "¿Quién es el Aras Pardo que está sepultado en la iglesia de San Francisco de Betanzos?" *Boletín de la Real Academia Gallega*, 13 (1923): 333-342.
Vaquero Díaz, María Beatriz. *Libro das posesións do Cabido Catedral de Ourense (1453). Edición, transcrición e índices*. Vigo: Universidade de Vigo, 2005.
Vila Álvarez, Jorge Abraham. *Castelo Ramiro. Fortaleza episcopal de Ourense S. XIII-XV*. Ourense: Museo Arqueolóxico Provincial, 2006.
Viñuales Ferreiro, Gonzalo. "Los repartimientos del `servicio y medio servicio´ de los judíos de Castilla de 1484, 1485, 1490 y 1491.", *Sefarad* 62 (2002): 185-206.

Un linaje de judíos palentinos: los Harache[5]

Gonzalo Pérez Castaño
(Universidad de Valladolid)

Introducción

En algunas ocasiones la documentación permite acercarnos al estudio de familias judías o bien de linajes que se establecen en unas determinadas localidades. Para llevar a cabo este análisis del linaje de los Harache, en primer lugar debemos tener en cuenta el marco cronológico en el que nos situaremos, comprendido entre 1485 y 1494; a continuación el marco geográfico en torno al obispado de Palencia y a diversas villas, fundamentalmente Carrión de los Condes, otras como Herrera de Pisuerga y Dueñas, y también la villa de Aguilar de Campoo perteneciente a la diócesis de Burgos. A través de los documentos del Registro General del Sello del Archivo General de Simancas analizaremos el caso de los Harache desde el ámbito social y sobre todo desde el punto de vista económico, en relación a los oficios desempeñados por los mismos, así como las relaciones establecidas con los poderes cristianos ya sean con nobles, eclesiásticos o reyes, e incluso observaremos también el papel determinante que tiene la mujer judía en el núcleo familiar. En el estudio sobre los judíos de Palencia de Pilar León Tello (León, 1-179) se menciona ya una serie de familias judías relevantes asentadas en tierras palentinas fundamentalmente durante el siglo XV tales como los Cohen, los Creciente, los Çabaco, los Hagay, los Maymón, los Menahem, los Toví y también los Harache, siendo estos últimos el objeto de nuestro estudio.

I. Carrión de los Condes

A través de los fueros de repoblación del siglo XI (c1020) se tiene constancia de la existencia de judíos en la villa carrionesa (Ramírez de Helguera, 53; Maiso y Lagunilla) confirmados por Alfonso VI en 1086 y más tarde con doña Urraca en 1109, donde se equiparaba a los judíos de Carrión, León y Sahagún con los cristianos de dichas villas. Además la comunidad judía de Carrión destacaba por ser caraíta (Lasker, 179-195) frente a los rabanitas del resto de la Península Ibérica (Targarona, 279-304), al igual que su participación en las desavenencias entre Alfonso I el batallador y doña Urraca. Incluso en el siglo XIII y según los padrones fiscales (Carrete, 129) la judería carrionesa destacaba por encima de otras de la cuenca del Duero, situándose por detrás de Toledo y Burgos.

Aunque en la crónica de Pedro López de Ayala no se hace referencia a la judería en el conflicto fratricida hay que destacar la importancia en el siglo XIV de sus dos poetas judíos más representativos Sem Tob (Díaz-Más y Mota) y Yosef Ibn Sasón (Targarona y Díaz Esteban), siendo éste último originario de Frómista pero vinculado también a Carrión. Será a finales de dicha centuria cuando la población judía se reduzca considerablemente no sólo por las persecuciones sino también por el surgimiento de los conversos, no obstante a lo largo del siglo XV aún quedan algunas familias tal y como indica la documentación que menciona a judíos recaudadores de impuestos en la merindad de Carrión entre 1439 y 1463 (León, 124-134).

En este sentido la vinculación de los judíos al oficio de recaudación de impuestos suscitará una serie de problemas por los préstamos y usuras (Heers, 270-272) que serán

[5] 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 Mª Isabel del Val Valdivieso.

denunciados ante el rey por los vecinos cristianos entre 1465 y 1476 (León, 135-137). A pesar de la importancia de estos judíos recaudadores, la judería carrionesa había perdido la categoría de aljama tal y como se reflejan en los diferentes repartimientos fiscales, sobre todo el servicio y medio servicio entre 1450 y 1491 (Ladero, 257 y Viñuales, 191-193). Aun así también se conocen las aportaciones de las juderías castellanas a la guerra de Granada conocidos como castellanos de oro y Carrión aportó entre 1486 y 1491 en torno a los 12.000 mrs, es decir, unos 2.000 maravedíes cada año (Suárez, 65-72).

Ahora bien, una vez planteada esta breve introducción histórico-económica de la judería carrionesa, el siglo XV castellano destaca por el apartamiento y confinamiento de los judíos desde los barrios donde vivían libremente, a lo que propiamente se denomina juderías, es decir, espacios cerrados y controlados por los poderes concejiles. Aunque hubo un intento en 1412 de separar a los judíos en espacios delimitados debido a la promulgación de la Pragmática de Catalina de Lancaster, (Baer II, 263-270) ordenamiento que únicamente fue aprobado en Valladolid, en Carrión en 1465 a través de un documento de Enrique IV los judíos continúan "conviviendo" en los barrios cristianos:

> Que en esa dicha villa de los muros adentro agora viven o moran y que vivieren de aquí adelante tanto cristianos como judíos y moros de Carrión. (León, 135)

Pero será en 1480 cuando se produzca el definitivo apartamiento en las juderías castellanas aprobado en las Cortes de Toledo, afectando en este caso a Carrión de los Condes. La aplicación de las medidas segregacionistas fue llevada a cabo por el comisionado regio Juan de Zapata tanto en Palencia entre 1480 y 1481 y en Carrión en 1486 (León, 25-27). Así en la villa del Camino de Santiago, la judería se situó al sur del barrio de los Francos cerca de la iglesia de San Juan y es a partir de este momento cuando aparecen las primeras referencias al linaje de los Harache.

El primer documento que hace referencia data de 1485 (AGS, RGS, 1485, agosto 30, fol. 22) cuando Urrasol (Urosol más adelante), vecina judía de Carrión viuda de don Çag o rabí Ça solicita al corregidor Juan de la Hoz la liberación de su hijo Salamon Farage (en otros documentos posteriores aparecerá también como Farache o Harache según el escribano) que estaba preso en la cárcel de la villa. Urosol había prestado para la guerra de los moros las cantidades de 100.000 mrs. más otra de 60.000 maravedíes[6].

Sin embargo, la entrega de la segunda suma había derivado en un pleito entre la viuda judía y Antonio de la Peña debido a que este último no le había entregado la escritura del préstamo, por lo que Urosol decidió "secruestar" 20.000 mrs. de esos 60.000 en su hijo Salamon Harache. Pero éste último fue apresado en la cárcel de la villa por De la Peña aunque finalmente y debido al agravio y daños causados, Salamon fue puesto en libertad.

Las peticiones por parte de Urosol continuaron en 1486 (AGS, RGS, 1486, junio 8, fol. 8; León, 1967, 78-79) momento en el que solicitó tener una tienda fuera de la judería (con la reubicación de la judería carrionesa, Urosol había perdido poder económico debido a que tenía su tienda en una buena zona de la villa).

En este caso además contribuye a ello Juan de Zapata gobernador de Barajas, visitador regio que vino a ejecutar los apartamientos de la ciudad de Palencia entre 1480 y 1481, mientras que en Carrión de los Condes en 1486 tal y como hemos señalado anteriormente. Además Urosol tenía en la mejor parte de la villa una tienda, y desde que se había producido

[6] A pesar del marcado carácter patriarcal en el mundo judío, la mujer y en este caso Urosol tienen un papel destacado dentro del seno familiar y en la aljama. (Cantera 1989, 39-64; Cantera 1998, 82-88; Maíz, 75-84). Aun así también debemos destacar a otra mujer judía de Carrión doña Mirah en el siglo XIV que cedió una propiedad para la ampliación de la sinagoga de los Herreros (Díaz Esteban, 519-535). La vinculación de los judíos y la monarquía la recoge también Cantera

el traslado de la judería, en la calle de su nueva tienda no pasaban gentes ni se podían tratar las mercadurías, por lo que no podía mantener ni a ella ni a sus hijos. Finalmente los Reyes Católicos permiten que Urosol y sus hijos tengan su tienda fuera de la nueva judería para que puedan vender mercaduría de paños y otras cosas, pero a su vez prohibiéndoles la venta de comidas, así como dormir en la misma ni de día ni de noche:

> Urosol tenía casa en una parte 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 de paños y otras cosas pero no de comidas. (AGS, RGS, 1486, junio 8, fol.8)

Una de las peticiones más solicitadas por parte de las aljamas judías durante el reinado de los Reyes Católicos, fue que se les respetaran los privilegios que les habían concedido anteriormente Juan II y Enrique IV referentes a la exención de alojar huéspedes sobre todo en relación a los corregidores de las villas y darles ropa de cama. Esta situación no sólo suponía un gravamen económico, porque los corregidores solían elegir la casa del judío más rico de la aljama, sino que por ejemplo los judíos ortodoxos debían ausentarse de su casa, debido a la impureza que representaba la cohabitación con un cristiano, por lo que no podían celebrar sus fiestas y ritos. Así desde 1477 hasta 1486 se repiten las peticiones y amparos de las diferentes juderías castellanas para que se respetaran las prerrogativas que previamente habían concedido los monarcas[7].

En el caso carrionés será en 1486 (AGS, RGS, junio 15, fol.81) cuando Salamón Harache hijo de Urosol que había sido desterrado de la villa (incluyendo los arrabales, la jurisdicción y la merindad de Carrión) se queja ante la corte en nombre de su madre de haber tenido que dar posada en su amplia casa de la judería, al corregidor Diego de Ulloa, hecho por el cual los judíos estaban exentos por las leyes precedentes. Ante esta situación Urosol había recibido gran daño y solicitaba el alzamiento del destierro de su hijo. Finalmente los reyes levantan el destierro a Salomon Harache dejándolo entrar y estar en la villa libremente y sin pena alguna.

Más tarde en una carta dirigida al concejo de Carrión (AGS, RGS, 1486, junio 27, fol. 23) se insta a la villa a que buscaran otra posada para el corregidor Diego de Ulloa distinta de la judía en la que residía. Por esta razón, Urosol se sentía agraviada económicamente dado que ya había prestado servicios a la corona a través de los 160.000 mrs. para la causa de la guerra de Granada. Además para el pago de la suma de 60.000 mrs. había tenido que vender una hacienda y en su casa moraban ella y sus tres hijos.

Finalmente, el concejo aprueba el traslado del corregidor a otra casa durante el tiempo que desempeñara ese oficio en la villa, y que ningún vecino tuviera por huésped al dicho corregidor contra su voluntad sin el pago del alquiler por tal causa. Si el concejo y los regidores de la villa eligieran de nuevo la casa de Urosol para el alojamiento del corregidor, deberían pagar el alquiler de la estancia del tiempo que fuera a estar en la misma.

Sin embargo, unos años más tarde (AGS, RGS, 1488, mayo 16, fol. 83) se repite la provisión real para que se cumplan en la aljama de Carrión, los privilegios otorgados por Juan II y Enrique IV sobre la exención de huéspedes y de no dar ropas y salarios a corregidores ni recaudadores salvo a reyes. A pesar de que anteriormente ya habíamos mencionado que ningún vecino aposentara contra su voluntad al corregidor, dando la razón a los judíos y obligando a rectificar al concejo de Carrión, el nuevo corregidor Francisco de Luzón ocupó de nuevo la casa de Urosol, siendo en esta ocasión la aljama la que recurra ante la justicia,

[7] Toledo (RGS, AGS, 1477, febrero 25, fol. 86); León (RGS, AGS, 1480, marzo 28, fol. 47) Zamora (RGS, AGS, 1480, abril 17, fol. 100); Badajoz (RGS, AGS, 1485, septiembre 16, fol. 233) y Olmedo (RGS, AGS, 1486: junio 6, fol. 59; y junio 10, fol. 47).

consiguiendo finalmente que el concejo pagara 5.000 maravedíes a Urosol por los gastos de alojamiento.

Una vez promulgado el edicto de expulsión en 1492, Santo Harache, (probablemente Salomon Harache) (AGS, RGS, 1492, junio 4, fol. 172; y Baer II, 425) pide la libertad de sus hermanos rabí Mosé, preso en Carrión y rabí Yuda preso en Almansa para poder cumplir el decreto de expulsión, porque habían sido apresados por sus fiadores debido al incumplimiento del pago de ciertas rentas. La descripción coincide con los nombres citados anteriormente (Urosol y sus tres hijos, uno de ellos en la cárcel y desterrado Salomon Harache y ahora se menciona el nombre de los otros dos hermanos rabí Mosé y rabí Yuda). Se solicitaba por tanto que se pagaran las deudas de los dos hermanos porque si no las perderían y supondría un gran agravio e daño y finalmente así lo hicieron.

Unos meses más tarde se menciona de nuevo a los hermanos Harache (AGS, RGS, 1492, agosto, 22, fol. 208) momento en el que se solicita a Juan de Luzón, corregidor de Carrión y Sahagún que deje en libertad a Salomón Harache, vecino de Carrión y fiador de su hermano, rabí Mosé Harache, en el arrendamiento de las alcabalas de Cervatos y la merindad de Carrión y que le devuelvan los bienes injustamente tomados, a fin de poder cumplir el edicto de expulsión[8]. Por otra parte se solicita también a Juan de Luzón, corregidor de Carrión y Sahagún a petición de rabí Mosé Harache, (AGS, RGS, 1492, agosto 22, fol. 207) que apremie al recaudador de las alcabalas de la merindad de Carrión a aceptar su descargo como arrendador de las mismas en Cervatos y que le liberen de la cárcel de Carrión para que pudiera cumplir el edicto de expulsión.

Por último, a finales de 1492 (AGS, RGS, 1492, diciembre 5, fol. 120) de nuevo aparece Salamón Harache en relación a los bienes y escrituras que habían sido suyas y que Diego de la Linda se negaba a entregar y devolver. Además Juan de Luzón, corregidor de Carrión (AGS, RGS, 1493, septiembre 12, fol. 198) solicita la devolución de parte de su salario como corregidor, embargado por los judíos Salamón Harache y su hermano, pero aunque el documento no especifica cuál de los otros dos hermanos es, puede tratarse de rabí Mosé, por las referencias citadas en los documentos anteriores.

Como hemos visto en Carrión de los Condes, la documentación oscila entre 1485 y 1493, y hemos comprobado la relación de parentesco entre los miembros, Urosol viuda de rabí don Çag y sus tres hijos Salomón Harache (documentado también como Santo Harache), rabí Mosé Harache y rabí Yuda Harache. Esta familia dedicada no sólo a la mercaduría de paños sino también al arrendamiento de rentas y alcabalas de la villa de Carrión de los Condes, Sahagún y la merindad de Campos; destaca también por su aportación y préstamo de 160.000 mrs. para la guerra contra los moros. Por lo tanto nos encontramos seguramente ante la familia más importante de la comunidad judía de Carrión debido a sus actividades y oficios relacionados con el mundo de la economía y vinculados por otra parte con la monarquía a través de los diferentes préstamos para la guerra de Granada.

II. Aguilar de Campo

La villa de Aguilar de Campoo (Huidobro 5-230) formaba parte del obispado de Burgos y su comunidad judía estaba asentada en torno a la colegiata de San Miguel (Fita, Huidobro y Cantera; y Lacave 1992 y 1994). La primera referencia a los judíos es del año 1187 cuando se hace una compraventa de un molino por parte de un matrimonio judío (Huidobro, 336), aunque también debemos destacar la inscripción hebrea del año 1380 que se conserva actualmente en el arco de la Puerta de Reinosa.

En el caso de Aguilar de Campoo vamos a encontrar documentación entre 1486 y 1487 relacionadas con Abraham Harache judío vecino de Aguilar de Campoo, vinculado

[8] Los judíos arrendadores de rentas reales en el entorno de la cornisa Cantábrica fue estudiada por Enrique Cantera (Cantera, 139-187) y la vinculación judíos-monarquía por José I. Moreno (Moreno 143-148).

posteriormente a la villa de Herrera de Pisuerga, arrendador de las alcabalas en Burgos y protegido de Juan Fernández Manrique, conde de Castañeda y señor de Aguilar (Huidobro, 96-100) citándolo en un primer documento en 1486 (AGS, RGS, 1486, mayo 8, fol. 8) momento en el que se emplaza a Abrahán Harach a petición de Juan de Salamanca, mercader y vecino de Burgos que solicitaba una deuda de 45.000 maravedíes que el judío le debía.

Pero un año más tarde Abrahám Harache fue prendido en una orden de Nuño de Hermosa y Antón Serrano por insultar una imagen de la virgen (AGS, RGS, 1487, mayo 31, fol. 99; Suárez, 289-291):

> Abraham Harache renegó de la Virgen gloriosa Santa María nuestra señora e dixo otras blasfemias e palabras feas dello. Que lo prendades el cuerpo e preso a buen recabdo a su costa lo trayades a la nuestra Corte e lo entreguedes a los nuestros alcades della, e non lo den suelto nin fiado syn nuestra liçençia e especial mandado, e se no lo pudieran prender que le tomen todos sus bienes muebles e rayses. (Baer II, 386-387)

Finalmente se ordena secuestrar todos los bienes de Abraham Harache (AGS, RGS, 1487, agosto 1, fol. 114) por lo tanto entendemos que no fue prendido, porque se insiste en la idea de secuestrar los bienes del mismo no sólo en la villa de Aguilar sino también las deudas que le fueran debidas a través de un listado donde se recogían los bienes muebles e raíces, repartidos no sólo en Aguilar de Campoo sino también en el marquesado de Santillana y valles de Asturias.

Sin embargo, el marqués de Aguilar intercederá por Abraham Harache, confirmando así la vinculación de los judíos con las familias nobiliarias (Beceiro, 95-109). En ese momento el marquesado lo ostentaba don García Fernández Manrique hijo de Juan Fernández Manrique (AGS, RGS, 1487, agosto 13, fol. 240) momento en el cual el marqués solicita un seguro para el judío por un plazo determinado en la Corte, confirmando la protección y seguro del mismo durante ese tiempo.

Así y tal vez por mediación del marqués de Aguilar (AGS, RGS 1487, septiembre 15, fol. 127) se devuelven y restituyen los bienes de Abraham Harache, quitando el embargo y el secuestro de los mismos. En este sentido podemos destacar la importancia e influencia económica de Abraham Harache no solo en relación a Aguilar de Campoo sino también con la merindad y la propia ciudad de Burgos.

Esta relevancia se confirma a través de otro documento (AGS, RGS, 1487, noviembre 8, fol. 49) debido a que don Luis de Acuña obispo de Burgos presenta una demanda al corregidor de la merindad de Aguilar contra Abraham Harache sobre un contrato y unas rentas que el judío debía al clérigo; ejecutándolo finalmente tanto en la persona como en los bienes del mismo. Ante tal situación un mes más tarde (AGS, RGS, 1487, diciembre 5, fol. 52) se repite la petición de protección de Abrahám Harache.

Si unos meses antes había intercedido el marqués de Aguilar, ahora sería el propio judío el que solicitaría un seguro, no sólo para sus bienes sino que en esta ocasión también para su familia, produciéndose una guardia, amparo y defensa real al dicho Abraham Harache y su mujer e hijos para protegerlos de que no los hiriesen, mataran o los tomaran sus bienes:

> Por henemistad que con el han e tienen algunos cavalleros e personas destos nuestros regnos se teme reçelan quel e su muger e fijos les farian e mandarían faser algunos males dapnos e desaguisados algunos en sus personas e en sus bienes o les tomaran o mandaran tomar sus bienes e fasiendas en lo qual sy asy pasase diz que reçibirian grand agravio e dapno
> .

Además el propio Harache solicita una carta ordenando a las justicias de Aguilar de Campoo y otros lugares, (AGS, RGS, 1487, diciembre 5, fol. 48) que devuelvan y restituyan los bienes confiscados que pertenecían a su mujer e hijos:

> Sepades que por algunas cosas e delitos cometidos por Abraham Farache, judío vesino de la dicha villar de Aguilar nos le mandamos prender e fue preso e fue esecutada en el çierta pena corporal a cabsa de los quales nos le ovimos mandado secrestar e fueron secrestados todos sus bienes asi muebles como rayzes e semovientes. E agora Abraham Farache nos fiso relaçión de que él había sido punido corporalmente y algunas personas diz que la habían tomado e ocupado sus bienes e de su mujer e hijos e que se los mandásemos proveer de nuevo.

Ahora bien, aunque anteriormente hemos visto la intercesión que hace García Fernández Manrique, marqués de Aguilar sobre Abraham Harache (en ese momento ya no era recaudador de la villa de Aguilar sino mayordomo del marqués), ahora le reclamará a él y su hijo Salomón Harache una serie de bienes, recaudos, obligaciones y deudas que ambos deben al dicho marqués, y no fueron ejecutadas porque Abraham estaba preso en la corte. (AGS, RGS, 1487, diciembre 14, fol. 33).

El último documento que hace referencia a Abraham Harache es de 1488 (AGS, RGS, 1488, agosto 14, fol. 70) cuando se le cita por demanda de Yuçe Creciente, judío vecino de la villa de Cervera de Pisuerga debido al cobro de unas rentas valoradas en 8.000 mrs. sobre la merindad de Campoo y Sedano; considerando Creciente una sentencia injusta, agravada y digna de revocación. Por este motivo se emplaza a Abraham Harache a declarar para que no se ejecutaran el cobro de dichas rentas por suponer un agravio y una alta cantidad. Aunque no sabemos cómo terminó este proceso, se tiene constancia de que Creciente, vecino de la villa de Cervera (AGS, RGS, 1488, agosto 14, fol. 67) y que había residido en Aguilar además de vasallo del marqués, se desavecindó de la dicha villa y se fue a vivir e morar a Cervera, dejando cierta hacienda de bienes muebles e raíces e deudas en la tierra, ante lo cual solicitó amparo y seguro real para él y sus bienes en el caso de que el marqués de Aguilar le quisiera hacer daños y agravios.

III. Herrera de Pisuerga y Dueñas

En cuanto a las villas de Herrera de Pisuerga y Dueñas (Lacave 1992 y Arroyo) son pocos los datos que encontramos en relación a los judíos de ambas localidades. Aun así, los repartimientos fiscales del servicio y medio servicio recogen estadísticas económicas tanto de una como de otra durante la segunda mitad del siglo XV (Suárez 65-72 y Viñuales 191-193).

En la villa de Herrera de Pisuerga encontramos de nuevo varias referencias a Abraham Harache como en 1489 (AGS, RGS, 1489, junio 1, fol.106) cuando Pedro García de Cabezón solicita una carta de seguro ante Yuça Harache y Abraham Harache y otros judíos vecinos de la villa de Aguilar que residían temporalmente en la villa de Herrera, pidiendo a los reyes cartas de defensa, amparo y seguro porque le prendieron y había estado preso por la fuerza y contra su voluntad además de haberle sustraído el contante de más de 200.000 maravedíes, pero finalmente los judíos tuvieron que restituirle los bienes enajenados a García de Cabezón.

Otro documento referente a Abraham Harache es del 30 de marzo de 1490 (AGS, RGS, 1490, marzo 30, fol. 481) donde se solicita al corregidor de la merindad de Campoo, Rodrigo Guazo que ejecutara una sentencia contra Diego Ruiz por trigo y ganado que había tomado a Abraham Harache, padre de Salomon Harache. Incluso tras la expulsión se mencionan las deudas que Gutierre de Zuazo (AGS, RGS, 1493, mayo 30, fol.84) vecino de Aguilar de Campoo quiere cobrar en Burgos y su arzobispado, las cuales habían sido dadas por los judíos

y estaban embargadas. Es posible que la referencia a las deudas de judíos embargadas esté relacionada con aquellas deudas y bienes embargados a la familia de Abraham Harache entre los años 1487 y 1490 a pesar de que el documento no mencione explícitamente a este linaje.

En Herrera de Pisuerga también hay referencias a las deudas que dejaron los judíos una vez producida la expulsión. Así encontramos documentos de 1494 (AGS, RGS, 1491, mayo 6, fol. 82) en los que se hace mención a Yuça Harache y su hijo don Mayr vecinos de Herrera de Pisuerga y expulsados por ser judíos que habían dejado unas deudas sin pagar a Gutierre de Mier, camarero de la condesa de Haro, alegando que dichas deudas eran con logro y usura.

Por último en Dueñas existe una referencia de 1491 por la usura de los préstamos concedidos por Yuçe Harache (AGS, RGS, 1491, julio 27, fol. 108) cuando Fernán Martínez solicita la anulación de los 4.000 mrs. de logro que había dado a Yuçe Harache y los 8.000 concedidos a otro judío Ça Çalama, que le habían ocasionado gran daño y pérdida de su hacienda[9]. Además en junio de 1492, un mes antes de la finalización del plazo de expulsión, (AGS, RGS, 1492, junio 26, fols. 149 y 300; Baer II, 426) se cita que no se excedan los plazos señalados en el decreto de expulsión obligando a que se pagaran las deudas que los cristianos habían contraído con los judíos, para que éstos salieran de los reinos, así como la concesión a Yuçe Harache de cambiar y vender sus bienes para que pudiera salir del reino.

Conclusiones

A través del análisis de la documentación referente a los Harache a finales del siglo XV en el territorio palentino hemos podido comprobar una serie de características comunes de estas familias vinculadas a las villas de Carrión de los Condes, Aguilar de Campoo, Herrera de Pisuerga y Dueñas. En primer lugar debemos destacar la importancia económica de los Harache en el seno de cada comunidad judía, así en el caso de Carrión hemos visto como la viuda Urosol tenía una tienda de mercaduría de paños, mientras que Abraham Harache en Aguilar de Campoo era arrendador de rentas y prestamista de nobles y eclesiásticos.

En este caso y como ya hemos mencionado anteriormente, el poder económico de estos judíos los favorecen a entablar relaciones de poder con la nobleza como el conde de Castañeda y marqués de Aguilar, así como en el ámbito eclesiástico a través del obispo de Burgos y el préstamo de una serie de rentas; e incluso con los Reyes Católicos y la contribución especial que Urosol hace para la guerra de Granada. No debemos olvidar que los castellanos de oro eran una capitación especial que pagaba cada aljama o judería, por lo que podemos observar la alta capacidad económica y los beneficios de las mercadurías de paños. Además los Harache tanto en una villa como en otras ejercerán su derecho de reclamar a la corona el mantenimiento de sus privilegios y exenciones de dar alojamiento a otros huéspedes como en el caso del corregidor Diego de Ulloa o bien, la solicitud de amparo, defensa y seguro para ir a la corte a pleitear.

Por otra parte también hemos visto las relaciones familiares y la protección que ejercen entre los diferentes miembros de la familia para mantener su patrimonio. Así por ejemplo hemos señalado la capacidad y libertad de intervención y apelación de Urosol ante la corte para sacar a su hijo de la cárcel o bien la responsabilidad de los hermanos Harache como fiadores unos de los otros. Sin embargo, el ejercicio de oficios liberales relacionados con los préstamos y arrendamientos serán el origen de diversos pleitos debido a la usura excesiva de la cual se quejan los cristianos, desencadenando la confiscación de bienes empeñados o bien el impago de los préstamos anteriores y posteriores al decreto de expulsión. Por otra parte, estos cargos económicos serán objeto de discrepancias y pleitos entre por ejemplo Abraham

[9] En el imaginario medieval el ejercicio de la usura se relacionaba con los judíos, un problema que existía desde la Antigüedad debido a las profesiones que los judíos ejercían. (Crespo 179-215; Cantera 1982, 597-622; García 165-183)

Harache y los Creciente en Aguilar de Campoo entre 1486 y 1489, así como la ostentación del oficio de arrendadores de las alcabalas de la merindad de Campoo ejercida por la misma familia, los Guazo o Zuazo.

Finalmente, no debemos olvidar el antijudaísmo característico de finales de la Edad Media que se refleja en la acusación de blasfemia a Abraham Harache en Aguilar de Campoo cuando en 1487 es denunciado por decir injurias contra la virgen. No se trata de una cuestión religiosa y diferenciadora entre cristianos y judíos, sino que más bien el poder económico del arrendador de la merindad de Campoo y mayordomo del marqués de Aguilar suscitaría envidias por parte de judíos como los Creciente y de cristianos como los Guazo que posteriormente tanto unos como otros ejercerían el cargo ostentado por Abraham Harache.

Obras citadas

Arroyo Calzada, Diana. "Referencias al mundo judío en documentos del Archivo Municipal de Herrera de Pisuerga". *Actas del III Congreso de Historia de Palencia* 2 (1995): 295-298.

Baer, Fritz. *Die juden in christlichen Spanien: Erster teil urkunden und regesten. II. Kastilien, inquisitionsakten*. Berlin: Akademie Verlag, 1929.

Beceiro Pita, Isabel. "La vinculación de los judíos a los poderes señoriales castellanos (siglos XII-XV)". *Xudeus e conversos na historia* 2 (1994): 95-109.

Cantera Montenegro, Enrique. "Los judíos en el arrendamiento de rentas reales en el entorno de la cornisa cantábrica: merindades de Allende Ebro, Castilla Vieja, Asturias de Santillana, Rioja y Logroño (1406-1474)". Ernesto García Fernández y Juan Antonio Bonachía Hernando coords. *Hacienda, mercado y poder al norte de la Corona de Castilla en el tránsito del medievo a la modernidad.* Madrid: Castilla Ediciones, 2015. 139-188.

---. "Los judíos y el negocio de la lana en las diócesis de Calahorra y Osma a finales de la Edad Media. *Judaísmo hispano: estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*. Madrid: CSIC, 2002. II, 617-627.

---. Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España Medieval, UNED, Madrid, 1998.

---. "La mujer judía en la España Medieval". *Espacio, Tiempo y Forma.* Serie III, Hª Medieval 2 (1989): 36-64.

---. "Pleitos de usura en la diócesis de Osma en el último tercio del siglo XV". *Anuario de Estudios Medievales* 1 (1982): 597-622.

Crespo Álvarez, Macarena. "Judíos, préstamos y usuras en la Castilla medieval. De Alfonso X a Enrique III." *Edad Media, revista de Historia* 5 (2002): 179-215.

Carrete Parrondo, Carlos. "El repartimiento de Huete de 1290". *Sefarad: revista de estudios hebraicos y sefardíes* 36.1 (1976): 121-140.

Díaz Esteban, Fernando. "La ampliación de la sinagoga de Carrión y sus inscripciones". Elena Romero Castelló coord. *Judaísmo hispano: estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*. Madrid: CSIC, 2002. II, 519-535.

Díaz-Más Paloma y Mota, Carlos. Sem Tob de Carrión. *Proverbios Morales*. Madrid: Cátedra, 1998.

Fita, Fidel. "Aguilar de Campoo. Documentos y monumentos hebreos". *Boletín de la Real Academia de la Historia* 36 (1900): 340-348.

García Iglesias, Luis. "Profesiones y economía familiar de los judíos españoles en la antigüedad: aproximación a un problema". *Revista Internacional de Sociología* 1 (1975): 165-183.

Heers Jacques. La invención de la Edad Meda, Crítica, Barcelona, 1995.

Huidobro Serna, Luciano. "Breve historia y descripción de la muy leal villa de Aguilar de Campoo". *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses* 12 (1954): 5-230.

Huidobro Serna, Luciano y Cantera Francisco. "Los judíos en Aguilar de Campoo". *Sefarad* 14.2 (1954): 335-352.

Lasker, Daniel. "Karaism in Twelfth-Century Spain". *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 1-2 (1992): 179-195.

Lacave, José Luis. "Estampas de la vida cotidiana de los judíos palentinos". *Vida cotidiana en la España medieval* (1994): 41-54.

--- Lacave, José Luis. *Juderías y sinagogas españolas*. Mapfre, Madrid, 1992.

Ladero Quesada, Miguel Ángel. "Las juderías de Castilla según algunos servicios fiscales del siglo XV". *Sefarad* 31 (1971): 249-264.

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.
Maíz Chacón, Jorge. “Las mujeres en la aljama medieval de Mallorca: actividades socio-económicas”. *Miscelánea medieval murciana* 36 (2013): 75-84.
Moreno, José Ignacio. “Las relaciones judíos-monarquía en la época de los Reyes Católicos: el caso de Maymón Leví”. *En la España Medieval* 21 (1998): 143-158.
Ramírez de Helguera, Martín. El libro de Carrión de los Condes. Valladolid: Maxtor, 2007.
Suárez Fernández, Luis. Documentos acerca de la expulsión de los judíos. Valladolid: CSIC, 1964.
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.
Targarona Borrás, Judit. “Semu’el ben Yosef ibn Sason y su entorno social: los judíos de Castilla en el siglo XIV”. 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.

Conversos y atribución de identidades conversas en tiempos de la expulsión de los judíos de la diócesis de Zamora

Teresa Martialay
(Universidad Rey Juan Carlos)

Método y límites de la investigación

La reconstrucción de la realidad conversa en Castilla a finales del siglo XV es una tarea compleja. Es un momento de cambio en donde coexisten, por un lado, personas descendientes de conversos, o convertidas en el último tercio del siglo, los que con el decreto de expulsión de 1492 decidieron convertirse, y aquellos que, tras exiliarse, decidieron regresar como conversos.

El estudio de un grupo humano requiere del análisis pormenorizado de todos y cada uno de los datos que puedan aportar de manera individual los miembros del grupo. Las colectividades se conforman con las identidades individuales de sus miembros y al mismo tiempo el propio colectivo revierte a los individuos rasgos identitarios que estos asumen como propios. Sin embargo es difícil hallar constantes en el comportamiento del colectivo converso porque su naturaleza de origen, como hemos visto, es diversa y, además, los sujetos no vivían con igual convicción el cambio religioso, dividiendo así en subgrupos al propio colectivo objeto de estudio.

Al faltar la homogeneidad y con el fin de determinar con posterioridad los factores identitarios y de comportamiento de este colectivo, nos vemos obligados a indagar, en primer término, en las realidades individuales. La prosopografía histórica constituye, por lo tanto, la mejor herramienta para resolver el problema de catalogación y evitar con posterioridad la generalización de las características de la población judeoconversa en base a los datos recabados de manera dispersa.

Los principios de la investigación dentro de la prosopografía histórica son bastante simples aunque su itinerario pueda resultar tedioso. Básicamente, se trata de reunir y organizar todos los datos de personas pertenecientes a un grupo social determinado que comparten una o más características, en un marco temporal concreto. Esa recopilación de datos organizada de forma sistemática, nos permite trazar una biografía colectiva de un grupo de población con elementos comunes tales como el origen social, geográfico, religioso, étnico, profesiones ejercidas, la movilidad geográfica, etc.

Todo ello nos permite trazar un patrón de comportamiento de dicho grupo, así como las desviaciones que sobre ese patrón se produzcan, a través de tres tipos de datos que dicha investigación nos proporciona:

- un listado de nombres con todos los datos biográficos posibles,
- un entramado genealógico, y
- una relación socioeconómica dentro del grupo y fuera de él

Además, en el caso que nos ocupa, el de los conversos al cristianismo provenientes del judaísmo en torno a la época de la expulsión de los judíos de la Península Ibérica, debemos añadir todos los datos aportados por el resto de actores implicados en sus vidas para poder construir mejor su relación con la sociedad cristiana y su nivel de integración.

Inevitablemente, el investigador cruzará la línea entre el estudio puramente prosopográfico, pasando a realizar biografías o genealogías. La biografía de los sujetos nos es dada a través de datos particulares y con ellos terminamos construyendo una visión comparativa con el resto de los individuos del grupo, su posición social, las motivaciones de sus actos, su capacidad de liderazgo, y lo común o excepcional de su vida. La genealogía, más allá de las relaciones familiares internas, nos proporciona información sobre las relaciones de

los miembros de una familia o linaje con el mundo exterior y que afectan al conjunto del grupo.

Sin embargo la propia investigación cuenta con varios inconvenientes. Uno de ellos es la onomástica. Si bien puede ser un instrumento auxiliar la realización de un índice de nombres con el fin de establecer un patrón, en el caso de los judeoconversos es una tarea complicada al tratarse de una época histórica donde los apellidos todavía están sin fijar. Además de muchos conversos solo conocemos su nombre judío sin hacer mención al nombre cristiano o viceversa, conocemos su nombre cristiano sin mencionar su antiguo nombre judío, además de que podemos encontrarnos a un mismo individuo con distintos apellidos. Son excepcionales los casos en los que ambos nombres aparecen y casi siempre se encuentran en procesos judiciales que el sujeto, ya convertido al cristianismo, continúa desde su antigua condición de judío.

A esto hay que añadir el interés en muchos casos de ocultar su antigua naturaleza. Ese proceso se realiza mediante dos tácticas. La primera es la de adquirir un nombre o apellido singular, alejado del tópico que casi siempre observamos en la documentación que es el de utilizar como apellido elementos topográficos que delatan su lugar de residencia: de Zamora, de Medina, de Segovia, etc.; o añadir su profesión: Zapatero, Panadero, Mercader, etc. La segunda, más dañina para el sujeto, es la de cambiar de residencia desplazándose a otro lugar geográfico donde no ser identificado y cambiar incluso de profesión.

El segundo problema es la propia relación que el converso tiene con otros de su misma condición y la tendencia a la disgregación para intentar superar con éxito el proceso de asimilación. De todos es conocida la dificultad de integración de los conversos en la sociedad cristiana , por lo que la ruptura con el grupo judío no solo se debía realizar a nivel comunitario, sino también a nivel familiar, y como conclusión, el entramado genealógico suele sufrir brechas.

A través de las disposiciones de los Reyes, sabemos que las conversiones realizadas a finales del siglo XIV y a lo largo del siglo XV, no consiguieron, sin embargo, romper esos lazos, provocando tensiones sociales y finalmente persecuciones contra el colectivo converso, al que se identificaba como ajeno, como un elemento híbrido que además no comulgaba con el sentimiento general antijudío. Los Reyes Católicos dispusieron en un primer momento el aislamiento de los judíos en 1480 con el fin, no solo de incomodar a la población judía y que ésta finalmente se convirtiera, sino también de eliminar en lo posible el trato con los conversos, y en 1483, y ante la persistencia de los enfrentamientos y la presión de la Inquisición, la expulsión de los judíos de Andalucía. Para Luis Suárez Fernández (1992, 295-297) era un ensayo de lo que iba a ocurrir en 1492.

A finales del siglo XV, la experiencia demostraba a los conversos, la necesidad de encauzar su integración dentro de la sociedad cristiana rompiendo el mayor número de lazos con su pasado, incluso dentro del ámbito familiar. Muchas familias se convirtieron al cristianismo de manera escalonada en el tiempo, algunos antes de la Expulsión y otros después, pero en muchas ocasiones el apellido adquirido por un converso a lo largo del siglo XIV o XV, no tenía por qué coincidir con el apellido adquirido por otro miembro familiar en 1492, o incluso con el de los retornados de Portugal a partir de 1493, lo que imposibilita rehacer el linaje.

La ruptura onomástica y genealógica a veces es buscada por el sujeto como forma de desligarse de familiares sospechosos. A lo largo de su vida como judíos, la mala praxis en los negocios, la acusación de usura o los problemas judiciales de una persona, arrastran el prestigio de toda la familia. El cambio de condición podía ser aprovechado para desprenderse de ese lastre y comenzar una nueva vida, otra identidad que no le vinculara a la imagen social adquirida simplemente por parentesco.

Limitaciones de la muestra

Si bien la conversión al cristianismo no es únicamente un fenómeno hispano, España es la tierra por excelencia del fenómeno del criptojudaísmo como problema tras la conversión. A lo largo de la historia, se dieron grandes persecuciones que motivaron la necesidad de convertirse de manera forzosa, generando un problema religioso y social: las persecuciones visigodas, el integrismo islámico de almorávides y almohades –con huidas a territorios cristianos o conversión al islam-, el pogrom de 1391 que alargó sus consecuencias más de medio siglo, y por último las realizadas el tiempos de la expulsión de los judíos en 1492.

Carecemos de datos suficientes en las dos primeras para poder realizar ni siquiera una aproximación en cuanto a número, lugares y nombres, pero las matanzas de 1391 provocaron la existencia de un importante grupo converso bajo sospecha, y aunque hubo conversiones sinceras, la presión social provocada por la imposibilidad de absorción por parte de la sociedad cristiana de los conversos, redundó en conflictos de índole social y religiosa que no solo afectaba a la comunidad cristiana, sino que salpicaban también a la comunidad judía.

Oficialmente cristianos, la sociedad del momento con sus acusaciones y la historiografía, parecen ponerse de acuerdo en señalar que la vuelta a la práctica judía era lo habitual, y que las conversiones estaban motivadas por las dificultades socio-económicas en comparación con las oportunidades que se les ofrecía con el cambio de religión, o en el caso de los intelectuales, como consecuencia de la falta de fe o del excesivo racionalismo aristotélico (Baer). Es más: teniendo en cuenta que muchos de los llamados conversos lo habían sido de manera forzada y que no eran sinceros cristianos, sino criptojudíos, lleva a equívoco y engaño llamarlos conversos, complicándose el problema de la denominación con otro término, el de judaizante, para referirse a judíos convertidos al cristianismo con prácticas heréticas (Amran, 88-90).

Fuera cual fuera el motivo de su conversión, bien forzada o voluntaria, dio lugar a la aparición de este grupo de cristianos nuevos produciéndose un cambio en las relaciones sociales, incluso a nivel familiar, y en las relaciones económicas entre ambas comunidades.

Llegados a este punto, tenemos que hablar de otro de los problemas que afecta a la investigación y que se suma al provocado por las limitaciones onomásticas y la disgregación geográfica: el de la cuantificación.

Hay una falta total deunanimidad en la historiografía sobre el número de judeoconversos peninsulares. Una de las cuestiones a que lleva esa falta de unanimidad es el momento sobre el cual se realice el estudio –antes de 1391, tras las persecuciones de 1391, en el momento de la expulsión, o después de la expulsión- o del ámbito geográfico –por reinos, o toda la Península. Así se barajarían cifras muy elevadas tras las persecuciones de 1391 y que para algunos autores estarían en torno a los 600.000 tal y como dice Isaac Abravanel, cifra exagerada y conveniente para hacerla coincidir con un pasaje del Éxodo (Ex 12,37) siendo el mismo número de israelitas que salieron de Egipto (Netanyahu, 200), pero lo más probable es que fueran mucho más modestas, y que no superarían los 300.000 (Roth; Contreras; Domínguez Ortiz), cifra que se mantendría estable a finales del siglo XV al incluir los datos procedentes de otras conversiones realizadas desde entonces (Sicroff, 1985).

De cualquier modo, los conversos a comienzos del siglo XV formaban en Castilla un sector social definido pero no homogéneo, pudiendo distinguirse tres grandes grupos: los que vivían como auténticos cristianos, aquellos para los que el cristianismo tenía un valor secundario al igual que lo tuviera el judaísmo, y aquellos otros que sentían que la conversión había sido un acto de fuerza y por lo tanto deseaban seguir profesando su antigua religión.

Los cristianos nuevos como grupo social aparecen identificados a raíz de los incidentes de Toledo de 1449 y, tal y como apunta Benito Ruano, surgió el problema converso (Benito Ruano 1976). Beinart por su parte opina que el problema con los conversos parte del

hecho de que nunca hubo intención por parte de los cristianos viejos de permitir a éstos su integración social, y que las medidas sobre apartamiento y limitación de oficios, la actuación de la Inquisición y los expedientes de limpieza de sangre, no fueron más que las medidas adoptadas por la Corona para dar solución a las demandas sociales (Beinart 1983, 15).

Si bien las cifras apuntadas anteriormente hablan de judeoconversos procedentes de conversiones masivas en momentos de presión social, la coyuntura de 1492 da al traste con cualquier tipo de estudio numérico. La perspectiva de la expulsión hizo que algunas comunidades se bautizaran en su totalidad, pero no sabemos el número de aquellos conversos que salieron hacia Portugal con ánimo de recuperar su identidad, ni el número de judíos que regresaron convertidos al cristianismo tras la expulsión, y que únicamente son rastreables en localidades donde se dio una alta concentración de regresados como Segovia, Ávila, Toledo o Guadalajara (Beinart 1995,188)

El reasentamiento tras la vuelta no fue fácil. Muchas familias estaban desestructuradas, bien por el fallecimiento de alguno de sus miembros o bien porque la decisión de la conversión y el regreso no era unánime de toda la familia. Lo habitual era volver a sus antiguos lugares de asentamiento, reclamar sus bienes y reanudar su actividad profesional, pero se encontraron con que sus vecinos no estaban dispuestos a perder aquello que con tanta facilidad habían obtenido (Beinart 1995, 192). La corona tuvo al principio una política permisiva con los retornados, aceptando las reclamaciones de bienes vendidos cuando su marcha, pero esa política solo se siguió hasta 1497, por lo que los retornados, al no poder esgrimir derechos sobre sus antiguas propiedades, se reubicaron allá donde sus recursos se lo permitieran: el anonimato y el desplazamiento, aunque fuera gravoso económica y emocionalmente, a la larga salía más rentable. La reubicación de judeoconversos en otras localidades, en donde no fuera conocido su anterior pasado, dio como consecuencia en muchos casos la integración de esa población y por lo tanto la desaparición de su rastro.

La situación de los conversos fue cambiando a lo largo del tiempo y tras unos primeros años de dura persecución, a partir de 1530 se produjo una relajación de la presión inquisitorial. Eso dio como consecuencia que muchos conversos terminaran integrándose dentro de la sociedad cristiana pero parcialmente, ya que existían sectores donde su inserción estaba vetada como en el acceso a universidades, colegios mayores, ingreso en órdenes, cargos eclesiásticos o puestos en la administración, y que era controlada a través de los expedientes de limpieza de sangre. Para la confección de los mismos y con el fin de probar que no se tenía pasado judío alguno, se realizaban comprobaciones genealógicas, que junto con las realizadas por los tribunales inquisitoriales, nos ofrecen un mapa familiar y de las relaciones sociales del colectivo converso.

Estos instrumentos son útiles para la investigación prosopográfica, pero de nuevo encontramos limitaciones. En unos casos está referida al ámbito geográfico, ya que la Inquisición no actuó en todas partes por igual, e incluso hay regiones que carecen de Tribunal de Inquisición de referencia como el caso de Zamora. En otro a la propia naturaleza del sujeto, ya que solo aquellos que querían medrar eran investigados, o aquellos que levantaban las envidias de sus vecinos eran denunciados; cabría preguntarse si pasar desapercibido no fue una estrategia utilizada por numerosos judeo-conversos para eludir al aparato inquisitorial.
Como puede comprobarse por lo anteriormente expuesto, muchos de los conversos provenientes del judaísmo quedarán diluidos en la sociedad cristiana sin que pueda encontrarse en ningún momento ni su identidad ni su pasado judío

Judeoconversos zamoranos conocidos

Salvo alguna excepción, todos los nombres de conversos zamoranos los vamos a encontrar a partir de 1492. Ello no indica que no los hubiese y que por tanto las conversiones

masivas de 1391 o 1412 no hubieran tenido incidencia en el obispado de Zamora; simplemente no hay datos. Al carecer también de información inquisitorial, los nombres de conversos se ven reducidos y mucha de la documentación referida a receptación de bienes por el delito de herejía de vecinos zamoranos es imputada a conversos por los investigadores, en muchas ocasiones sin pruebas.

A medida que nos alejamos de 1492, sus anteriores nombres judíos van desapareciendo, y en muchas ocasiones, si conocemos ambos nombres, es porque comenzaron algún negocio jurídico siendo judíos, y lo continúan siendo cristianos, por lo que el escribano relaciona ambos nombres para poder seguir mejor el caso. Pero poco a poco, la mención a su antigua condición desaparece. A partir de ese momento seguir las vicisitudes de una persona conversa se convierte en una labor de investigación esforzada, que en muchas ocasiones no lleva a ningún sitio. Primero porque muchos conversos cambiaron de residencia, pero también genera problemas la adopción de un determinado nombre, que se repite a lo largo de toda la geografía castellana, o peor aún, familiares que no tienen el mismo apellido como ya hemos explicado anteriormente.

Entre los nombres aparecidos podemos asegurar, por ejemplo que era converso Juan de Valencia, que en 1462 aparece donando a la iglesia de la Trinidad y a la Catedral, unas casas que tiene a censo de la Cofradía de los Racioneros de Zamora, sitas en la Costanilla de la judería, y que se hacía llamar Ysaque Tornero (García Casar, 64). También es converso Martín Alonso que en 1501 está en pleito con las autoridades de Zamora por el salario que se le adeudaba como cirujano antes de tornarse cristiano, salario que también se adeuda a Maese Pedro también como cirujano (Ladero Quesada, 51) Incluso encontramos el curioso caso de Paulo de Santo Domingo, que en los libramientos del concejo de Zamora del año 1484, se le paga 3.000 maravedís, por haberse convertido (AGS CRC 49.5-II).[10]

En los casos de Juan de Valencia, Martín Alonso, Maese Pedro y Paulo de Santo Domingo, su conversión no parece estar motivada por persecuciones o ser fruto de alguna obra catequética masiva, sino más bien producto de su propia voluntad. No hay que despreciar la actividad misionera realizada desde 1391 tanto por franciscanos como por dominicos y que por supuesto también afectó a Zamora. Es probable la presencia de fray Vicente Ferrer a comienzos del año 1412, pero es posible que en la actitud de los dos últimos influyeran las predicaciones de Fray Juan de Santo Domingo, que también en 1484 está en la nómina del concejo, pues cobra 4.000 maravedís "de salario", por predicar la palabra de Dios (AGS CRC 49.5-II). Que los concejos pagasen un salario a los predicadores está dentro de lo normal, pero que paguen a alguien por convertirse no; posiblemente las presiones para lograr la conversión de los judíos llegaron al punto de gratificar dicha conversión.

Sin embargo, como he dicho anteriormente, la mayoría de los conversos zamoranos que conocemos a través de la documentación salieron como judíos hacia Portugal en 1492 y posteriormente regresaron o bien convertidos, o con la obligación de convertirse. Tal es el caso por ejemplo de:

- Yuda Corcos, hijo de Abraham Corcos y perteneciente a una de las familias judías más ricas de Zamora y, parece que todos ellos, de profesión traperos. El 3 de julio de 1493, obtiene una carta de seguro para él, su mujer e hijos también conversos y de los que, lo mismo que de Yuda Corcos, no conocemos su nombre cristiano, para poder volver de Portugal, donde se habían refugiado (AGS Sello 149307,52). Como muchos otros había sacado oro, plata, joyas y otras cosas vedadas, pidiendo perdón por haberlo hecho, y permiso para regresar con todas

[10] Las referencias documentales citadas a partir de este momento con las siglas utilizadas son las siguientes: Archivo General de Simancas en su sección Registro del Sello de Corte (AGS Sello), en su sección Cámara de Castilla, Libros Generales de Cámara (AGS CCA-CED), Escribanía Mayor de Rentas (AGS EMR) y en su sección Consejo Real de Castilla (AGS CRC); Archivo de la Real Chancillería de Valladolid en su sección de Registro de Ejecutorias (ARCHV RE); Archivo Municipal de Zamora (AMZ)

sus pertenencias. Los reyes le dan permiso, perdonan a Yuda y además le garantizan la devolución de las propiedades que tuvo que vender en Zamora, o en su defecto, la cuantía por las que las vendió, más el amejoramiento.
- Fernando de Valencia, nombre adoptado por Abraham Valencia, y que en 1497 lo encontramos como vecino de Miranda de Duero en Portugal. Ahora solicita y obtiene el perdón de los reyes ya que sacó cosas vedadas y quiere volver autorizándosele a que traiga todas sus posesiones de Portugal, pero está vez ya no se le autoriza a recuperar los bienes que aquí quedaron (AGS Sello 149706,249).
- Maestre Fadrique, físico, anteriormente Abraham aben Rubí y al que en 1494 los reyes ordenan restituir 290.741 maravedís que le fueron embargados (AGS CCA-CED 1,9r).
- Fernand Pérez, que como judío se llamaba Jacó de Medina, con propiedades tanto en Zamora como en Ciudad Rodrigo, y que marchó a Portugal. Entre 1485 y 1494 nos aparece como vecino de Zamora, Medina del Campo o Ciudad Rodrigo, reclamando sus antiguas propiedades y las deudas que con él tenían ciertas personas antes de la expulsión (AGS CRC 49.5-II; AGS Sello 149403,118; AGS Sello 149307,188; AGS Sello 149309.71; AGS Sello 149403,5; AGS Sello 149409.158).
- o Fernando de Miranda, anteriormente Mosé Obadías. Como judío fue arrendador de la renta de los paños de Zamora en 1488, contrayendo numerosas deudas que le acarrean demandas entre los años 1490 y 1492. Es posible que se trasladara a Portugal ya que por un documento de 1497 sabemos que se inició un pleito contra Mosé Obadías en primera instancia en Zamora "en su absençia e rrebeldía", siendo continuado ante la Audiencia ya como Fernando de Miranda (ARCHV RE caja 111,22). Fue arrendador de la renta del pescado entre 1499 y 1501, oficio que perdió aumentando nuevamente sus deudas En 1500 en los fueros cobrado por el concejo de Zamora consta que es "cristiano nuevo" (AMZ leg. 17, doc. 16).
En algunos casos desconocemos el momento de su conversión ya que en la documentación no se aporta ningún dato que haga pensar que permanecieron todo el tiempo en territorio castellano:
- Tomás, de profesión físico citado en la documentación como "bachiller maestre Tomás" y anteriormente rabí Salomón, y su mujer Clara, de la que no conocemos su nombre judío y que actúa en una demanda interpuesta por Antón García de Morales por un préstamo solicitado por este último antes de la expulsión y que se ve en la Audiencia en 1496, por lo que entendemos que en esa fecha maestre Tomás estaría fallecido (ARCHV RE caja 97,23).
- Isabel Fernández, viuda de Simuel de Ámbar y de la que no conocemos su nombre judío, que pleitea por bienes robados pertenecientes a la dote de sus hijas, también conversas (Martialay, 255).
- Martín Alonso, cirujano vecino de Zamora, en pleito con el concejo ya que le adeudan el sueldo como cirujano "antes de tornarse cristiano" (Ladero Quesada, 51)
- Fernand Gómez, su mujer e hijos, que solicita al rey le sea devuelta su hacienda que fue confiscada en Zamora (Suárez Fernández 1964, 500-502)
- Manuel Pérez, que en junio de 1492 aparece como albacea de los herederos de rabí Yuça (García Casar, 136)
- Pedro Osorio, anteriormente Ysaque Aben Farax y que pleitea desde 1486 contra otros judíos por lo que él considera una venta simulada de un majuelo perteneciente a su herencia. Se da en este caso la circunstancia de que el pleito lo inicia su tío Yuçe Aben Farax como curador de Ysaque, por lo que sería menor de edad cuando se inició la demanda, y que en noviembre de 1492, es Pedro Osorio el solicitante de la carta ejecutoria (ARCHV RE caja 50,28)
- o el caso de Isabel Ferrándes, sin nombre judío conocido y viuda de Simuel Gambuayo, que exige la devolución de unos bienes robados en 1490 (Martialay, 255)

Entre los zamoranos que se convirtieron en 1492 sin llegar a abandonar el reino de Castilla tenemos a Luís Núñez Coronel, anteriormente Yuçe Melamed, hermano de rabí Mair Melamed, posteriormente Fernán Núñez Coronel, que era yerno de don Abraham Seneor, Rab Mayor de la Corte y también converso posteriormente con el nombre de Fernán Pérez Coronel.

Yuçe Melamed, era miembro de una de las familias judías peninsulares más influyentes y todos ellos se convirtieron al cristianismo en 1492. Estaba casado con Reyna Corcos de la que también conocemos su nombre cristiano, Isabel Osorio. Su única actividad laboral conocida es la de recaudador, oficio que, por otra parte, era habitual en la familia. La primera noticia que tenemos de él es de 1491 (AGS EMR, 32), y no volvemos a tener noticias de Yuçe y Reyna hasta febrero de 1493 cuando se nos da noticia de que en julio de 1492 han abandonado Burgos para "irse a convertir", pero no de que abandonaran Castilla, teniendo noticia en ese mismo documento del nombre adoptado (AGS Sello 149302,132).

A partir de ese momento y hasta su fallecimiento, su actividad como recaudador de rentas se va a multiplicar, y también lo vamos a encontrar avecindado en todas aquellas poblaciones en las que realice algún tipo de actividad. Así lo encontramos como vecino de Carrión de los Condes, resolviendo deudas por alcabalas (ARCHV RE caja 100,21), en la propia Zamora haciéndose cargo del arrendamiento de la alcabala de la fruta (AGS Sello 149708,24), o del pescado fresco y salado (ARCHV RE caja 62,13), en Burgos, arrendando la alcabala del vino (ARCHV RE caja 68,14), también como recaudador de las rentas de Toledo (AGS Sello 149807,187), de las rentas de la bailía de Castronuño, La Bóveda y Fuentelapiedra, pertenecientes a la Orden de San Juan (AGS CCA-CED libro 7, 48,1), y de la abadía de Moreruela (AGS Sello 149705,184).

En este sentido, Luis Núñez Coronel, respondería al canon de converso que utiliza su nueva situación para afianzarse dentro de la oligarquía urbana y la administración. No creemos que su conversión variara mucho su anterior ocupación, puesto que aparte de su labor arrendadora, no se le conoce otro oficio, pero quizá la coyuntura le favoreciese, al ser hermano del recaudador general de rentas del reino. Los conversos al servicio de la administración, sin embargo, tuvieron que superar el juicio de sus contemporáneos, tanto judíos como cristianos, al proyectar la imagen de un estereotipo ya consolidado: el del judío sin convicción religiosa que, para mantener su estatus, se convertía por conveniencia, tal y como recoge el cronista Bernáldez (Domínguez Ortiz 1993, 18). Por otro lado, la historiografía a veces presenta estas conversiones como una cuestión de identidad nacional española, completamente anacrónica, en donde la cuestión religiosa es irrelevante (Beinart 1993, 182), aunque los más, procuran no realizar juicios de valor sobre las razones de su conversión (Suárez Fernández 1992, 325-328).

La actividad recaudadora de Luis Núñez Coronal, se extendía por diversas poblaciones castellanas, y en todas ellas tuvo problemas a la hora de cobrar las rentas, las mismas dificultades que seguramente tuvo siendo judío. Así por ejemplo, toda la información sobre los arrendamientos llevados a cabo por Luis Núñez Coronel, proceden de documentación en la que se insta a pagar dichas rentas, iniciando en algunos casos procesos judiciales contra el concejo de Burgos o contra el monasterio de Moreruela. Es decir, las rentas que a los judíos les costaba tanto cobrar achacándolo a la condición de judío del recaudador, -según ha defendido siempre la historiografía-, tampoco se lograban cobrar por un recaudador cristiano, viejo o nuevo.

Esa falta de cobro de rentas, que en muchos casos desembocaba en la ruina del recaudador, no creemos que afectara a Luis Núñez Coronel. Sin embargo los enfrentamientos con su propia familia le causaron más de un problema. En años anteriores a 1495, le encontramos como hacedor de las rentas de Toro, Zamora y Carrión, cuya recaudación correspondía a su hermano Fernán Núñez Coronel y a Luis de Alcalá, y ante el impago de las

mismas a su hermano, éste había iniciado un proceso, cuya primera medida había sido el embargo de bienes de Luis Núñez Coronel (AGS CCA-CED libro 2-1, 85,3). Los reyes ordenaron levantar el embargo, pero ello es prueba de que las relaciones familiares, al menos con respecto al dinero, no eran muy buenas. Otra prueba de ello es la querella mantenida entre él e Iñigo López Coronel, hijo de Fernán Pérez Coronel, y por tanto pariente político de Luis Núñez, y motivado por un préstamo encubierto entre su padre y su tío (AGS Sello 149607,49).

Tampoco se libró de un pleito con Juan de Vega, Mayordomo Mayor de Mazas de la reina, y al que encontramos implicado en numerosos casos, ya que en el momento de la expulsión se hizo con numerosas propiedades de judíos, entre ellas las de la familia Corcos a la que pertenecía Isabel Osorio, la mujer de Luis Núñez Coronel. El pleito contra Juan de Vega nos muestra el enfrentamiento que puede verse en Zamora entre la vieja oligarquía urbana, representada aquí por Juan de Vega, y esa nueva clase social en ascenso como son los conversos, representada por Luis Núñez Coronel, en el que la víctima es Yuda Corcos, su cuñado, que en 1493, vuelve como converso solicitando la devolución de sus bienes, y que a todas luces no logró obtener.

Para 1503, Luis Núñez Coronel ha fallecido, no sabiendo si tuvo hijos, ni cuál fue el destino final de Isabel Osorio, ya que ese nombre es muy común en la documentación. Algunos conversos consiguieron muy pronto que su antigua denominación judía desapareciera de los documentos, y si el caso de Luis Núñez Coronel es reconocible, no lo es tanto el de su mujer, y en un tiempo en donde los hijos no tenían por qué seguir manteniendo el apellido paterno, tampoco podemos identificar en la documentación castellana, nadie que tuviera relación con Luis Núñez Coronel.

Pero quizá el más ilustre de los conversos zamoranos sea Alfonso de Zamora, hebraísta colaborador en la confección de la Biblia Políglota Complutense. Nacido en torno a 1474 no se sabe cuándo se convirtió. Su padre el también converso Juan de Zamora posiblemente tendría como oficio el de zapatero lo mismo que su hijo, pero no parece que la familia subsistiera exclusivamente de la artesanía y su propio hijo le da el tratamiento de *sabio* (Perez Castro, LIV), por lo que su formación podría indicar un papel preeminente dentro de la comunidad judía zamorana. Parece que su conocimiento de la lengua hebrea y de la Torá, fueron los que llamaron la atención de Cisneros. Sin embargo y a pesar de su importancia, los datos biográficos de Alfonso de Zamora son mínimos, algunos de ellos proporcionados por apuntes personales del propio hebraísta de carácter doméstico, pero en general y, tal y como ha apuntado Carlos Carrete Parrondo (18), hay un profundo silencio en torno a él que achaca a la prudencia y al miedo.

Dificultad en la atribución

Sin embargo no siempre es tan fácil la atribución de un nombre converso a otro judío. Un ejemplo de ello es el caso de Juan de la Peña, al que podríamos atribuir tres nombres: Abraham Aban Vas, Abraham Abençali y Abraham Aben Baça.

Por un documento de 1497 (AGS Sello 149710,12) sabemos que Juan de la Peña, era mayordomo del prior de la Orden de San Juan en La Bóveda "cuando era judío", y entre otras cosas se solicita que se averigüe si se convirtió cuando la expulsión. Dos años después en otra carta se nos dice que Juan de la Peña con el nombre de Abraham Abençali, "fue çiertos años mayordomo hasedor del dicho prior [...] de la villa de Castrunuño e su vaylía", que se ausentó sin dar cuenta de la recaudación, y que por ese hecho, el prior no puede hallar justicia (AGS Sello 149902,132).

Este mismo empleo, el de mayordomo del prior de San Juan, y también su recaudador está atribuido a Abraham Aban Vas en un documento de 1493, en donde se indica que

recaudaba las rentas de Castronuño y de Vadillo de Guareña. Este pleito, iniciado en primera instancia en Vadillo de Guareña en fecha muy próxima a la expulsión, nos dice que "estava e avia de partir e estava en partida e en rreçeso destos nuestros rreynos e se avia de yr con todos los otros judíos", y como no ha entregado las rentas se pide que se le prenda, para evitar que se marche (ARCHV RE caja 56,34).

Aún podemos encontrar un tercer nombre atribuible a Juan de la Peña: Abraham Aben Baça, o Aben Baz, vecino de Santiago de la Puebla, provincia de Salamanca. Como Abraham Aben Baz, aparece en un documento de 22 de marzo de 1487 (AGS Sello 148703,61), cuando solicita poder desplazar a su mujer desde Fuentesaúco, donde tenía su antigua residencia y en donde a partir de ese momento le encontramos procesado por deudas a un cristiano (ARCHV RE caja 11,36); y como Aben Baça en el repartimiento de 1489 de la siguiente manera:

> Al aljama de los judíos de la Fuente del Sauco, con los judíos de Vinialvo y el Maderal y Fuente la Peña y la Bóbeda y Villascusa e con Aben Baça, el que bive en Santiago de la Puebla, veynte e tres mill e quatroçientos e ochenta maravedís. (AGS Sello 148901,214)

Es decir, su nombre aparece unido a Fuente Saúco, y a poblaciones pertenecientes a la bailía de San Juan como son Castronuño, Vadillo de Guareña, La Bóveda, Villaescusa, El Maderal o Fuente la Peña.

De todo ello extraemos algunas conclusiones:

- que el prior de San Juan, tenía como recaudador a un judío llamado Abraham Abençali, que posteriormente tomó el nombre de Juan de la Peña.
- que un judío de nombre Abraham Aben Baça, vive en Santiago de la Puebla, lugar de la orden de San Juan.
- que en 1492, cuando la expulsión, un judío de nombre Abraham Aban Vas, mayordomo y arrendador del prior de San Juan, todavía sigue en Castilla, pendiente de marcharse, pero del que se ha perdido el rastro en 1493.
- que Juan de la Peña reaparece en 1497 querellándose contra los vecinos de La Bóveda que le acusan de usura, cuestión que él niega, porque recaudaba, no prestaba. Además sigue teniendo el mismo oficio de recaudador de las rentas del priorato de San Juan.

Al continuar los pleitos entre los vecinos tanto de Vadillo de Guareña, como de La Bóveda, contra el prior, no volvemos a tener datos de Juan de la Peña, puesto que no se da nombre alguno al recaudador, por lo que lo único que podemos decir es que el arrendador y mayordomo del prior se llamaba Abraham. Es posible que fuera el mismo en un sitio u otro, ya que se dice que cobraba las rentas del prior, y no sólo las de la bailía y que la confusión obedezca a una corrupción en la transcripción del nombre por parte de los escribanos, o que fuera diferente persona que tuviera el cargo en años consecutivos.

Como hemos podido comprobar por este caso, no es fácil conocer la concordancia entre los nombres de judíos y los de los conversos. Pero parece que las dudas ya se presentaron a sus contemporáneos, ya que entre otras cosas los reyes pidieron que se indagase sobre su conversión, y si ésta se produjo en el tiempo de la expulsión, o posteriormente, ya que todos los pleitos inciden en un dato: su ausencia.

Adjudicaciones

La mayoría de la documentación nos proyecta una imagen de los conversos como un grupo situado en el estrato medio de la sociedad urbana, lo mismo que anteriormente se ubicaba a los judíos, pero esta vez con la posibilidad de un ascenso social vetado anteriormente (Valdeón, 80). Quizá sea la integración la causa de la dificultad en identificar a

los conversos y que no podamos asegurar a ciencia cierta, si muchos de los personajes que, en la documentación manejada, aparecen ligados de alguna manera a condenados por el delito de herejía, son o no judeoconversos.

Debido a la imperfección de los datos aportados por la documentación, la historiografía ha atribuido la cualidad de converso a numerosos personajes sobre los que no es posible pronunciarse. Ya hemos comentado el caso de fray Juan de Santo Domingo, cobrando del concejo de Zamora por su predicación y que para M. F. Ladero también sería converso basándose en dos aspectos: por un lado en la fuerza con la que arremetió en sus predicaciones a partir de 1491 amenazando con excomulgar a todo aquel cristiano que tuviera trato con judíos, haciéndose valer de un perceptor de cruzada para amedrentarlos (AGS, Sello 149105,28), por lo que su excesivo celo no sería más que el comportamiento ofrecido por muchos conversos que así trataban de ocultar su antiguo pasado; y por otro en un documento de 1493 donde aparece vendiendo el mesón de judíos por 12.000 maravedís, dando por sentado que o bien tenía relación con la propiedad, o habría sido el encargado de su venta por parte del propietario, en lo que también fue una práctica habitual en el momento de la expulsión, cuando los que se marchaban, dejaban la custodia de sus bienes a alguien que como converso e quedaba (Ladero Quesada, 37).

Asímismo no podemos asegurar con total certeza que sean de origen judío Benito Ramires, que donó un horno y unas casas situadas al lado de la sinagoga vieja al monasterio de San Benito por las que en 1500 pagan un censo de 35 maravedís (AMZ leg. 17, doc.16); ni Juan de Santa Ana, que en 1483, solicita junto con unos judíos a la Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria que otorgue carta de censo sobre unas casas que tiene la cofradía en la judería, presuponiéndose su condición conversa la interacción conjunta de cristianos y judíos en un negocio común (Ladero Quesada, 35).

Algunos de estos casos se desvelan a partir de 1492 y casi todos ellos están motivados por confiscaciones de bienes, sobre los cuales, los protagonistas piden su devolución. Lo habitual es que todos aquellos condenados por el delito de herejía sean considerados conversos del judaísmo y malos cristianos, como si los llamados cristianos viejos no hubiesen sido condenados nunca por realizar prácticas heréticas. Ello nos presenta una realidad distorsionada ya que muchos investigadores únicamente tienen en cuenta las noticias que trasladan los registros inquisitoriales dando por válidas muchas de las informaciones allí vertidas. A nuestro entender hay mucho de exageración y hay tener en cuenta que incluso la propia Inquisición en su momento reconoció que se habían cometido excesos.

Por ejemplo, en Toro tenemos el caso de Gonzalo Gómez, condenado por hereje y cuyos bienes, a petición de Aldonza de Castilla, viuda de Rodrigo de Ulloa, son repartidos entre Rodrigo de Cisneros y Nicolás de Andújar. En ninguno de los documentos consultados (AGS Sello 149404,28; AGS Sello, 149407,11; AGS Sello 149407,12; AGS Sello 149410,5) se hace mención a otro hecho que no sea que los bienes de Gonzalo Gómez han sido confiscados y que a pesar de que tenía derecho a ellos el monasterio de San Esteban de Salamanca, Aldonza de Castilla tiene mucho interés en que se entreguen a estos dos vecinos de Toro que en ningún caso aparecen como conversos. Una prueba más de que el hecho de que en la documentación procedente de archivo aparezca que los bienes han sido confiscados por el delito de herejía sea motivo suficiente para adjudicar la naturaleza de converso y además de hereje, al demandado (Martín de Lera, 534-540).

Como he dicho al principio de mi exposición, a la hora de construir la biografía de nuestros protagonistas, debemos tener presentes a todos aquellos que de forma indirecta tengan relación con ellos, ya que pueden aportar luz sobre actividades realizadas, relaciones sociales, o desvelar en última instancia aspectos relevantes de sus vidas. En este caso para poder saber más sobre las circunstancias personales de los nombres que van a ir apareciendo,

vamos a seguir los pasos del receptor de los bienes de los condenados por el delito de herejía, Mateo Sánchez de Arévalo, implicado también en el caso anteriormente expuesto.

Si rastreamos las propiedades de Juan Rodríguez de Ledesma vamos a ver implicadas a varias personas a las que algunos investigadores consideran conversos. El primero, el propio Juan Rodríguez de Ledesma, que aparece condenado por herejía en una fecha muy temprana, 1476, por lo que debemos entender que la sentencia fue dictada, no por la Inquisición, sino por un tribunal ordinario y sin saber qué tipo de herejía cometió por lo que tampoco podemos dictaminar si su condena se debió a un comportamiento impropio de un cristiano o propio de un judaizante (AGS Sello 147606,444), pero ese mero dato hace pensar a M. F. Ladero Quesada (48) que Juan Rodríguez de Ledesma era converso.

Como consecuencia de la actividad del receptor de bienes, encontramos a otros implicados:

- Por un lado a Marcos de Valverde, a quien el receptor de los bienes de los condenados por herejía, Mateo Sánchez de Arévalo, le reclama unas casas en la colación de Santiago, que compró, hacía diecisiete años, a Juan de Luján y a su mujer, vecinos de Madrid, y que éstos a su vez habían comprado cinco años antes a Juan Rodríguez de Ledesma; es decir, unos bienes que en 1471 ya no estaban en posesión del condenado (AGS Sello 149405,375)
- Por otro Juan de Vega, que en 1484 compró al propio Juan Rodríguez de Ledesma otras casas en la colación de Santiago, en lo que parece a todas luces un delito de alzamiento de bienes por parte de Juan Rodríguez de Ledesma al tener los bienes y la hacienda embargados y pendientes de litigio y que Juan de Vega en 1494 solicita a los Reyes Católicos la confirmación de la posesión de los bienes (AGS Sello 149404,3) y sobre el que, sin embargo, no se plantea ninguna duda debido a su posición social.
- y por último a Diego Ramírez, que en 1495 reclama los bienes que le pertenecen de la herencia de su tío Nuño Ramírez de Zamora, entre los que se encuentran parte de los bienes confiscados a Juan Rodríguez de Ledesma y que obtuvo por merced del rey Fernando (AGS Sello 147604,2525) confirmada posteriormente por la reina Isabel coincidiendo con su nombramiento de Nuño Ramírez como Oidor de la Audiencia en 1476 (AGS Sello 147606,444). Se da la circunstancia de que Nuño Ramírez de Zamora fue condenado por hereje en "su memoria e fama". De nuevo este dato hace pensar que tanto Diego Ramírez como Nuño Ramírez eran conversos (Ladero Quesada, 48).

Si seguimos con nuestra investigación encontramos otro caso de adjudicación de conversión al matrimonio formado por Diego Pérez Orsino y Catalina de Guadalajara. Por una reclamación presentada por Catalina en 1493 (AGS Sello 149303,270; AGS Sello 149303,269; AGS Sello 149407,361) sabemos que en 1468 se casó con el bachiller Diego Pérez, juez ejecutor de la Hermandad en la provincia de Zamora, y que aportó como dote al matrimonio bienes por valor de 150.000 maravedís. Con la condena de su marido como hereje en 1492 (AGS Sello 149208,173) le fueron confiscados los bienes, incluida la dote, por Mateo Sánchez de Arévalo, y de nuevo tenemos el dato de la condena por herejía para ubicar a estos dos personajes dentro del colectivo converso (Ladero Quesada, 48). Por otro documento sabemos que además Diego Pérez Orsino hizo una donación de cierta cantidad de dinero para financiar la construcción de la Iglesia de Sayago en 1469. Desde luego si eran conversos, lo fueron en una fecha anterior al matrimonio y además se encontrarían integrados en la sociedad zamorana, como lo prueba el cargo que éste ocupaba hasta su destitución como juez ejecutor de la Hermandad en la provincia de Zamora, cargo para el que se nombró a Alfonso García Orejón, escribano de la ciudad.

Otro caso en donde está implicado Mateo Sánchez de Arévalo es el de los hijos, nietos y herederos de Inés González, difunta, que reclaman los bienes que este personaje había confiscado a Inés y que se están vendiendo en almoneda pública aunque según los herederos, fueron adquiridos por "derechos títulos". En el mismo documento se inserta una carta anterior

en donde los Reyes instan a Mateo Sánchez de Arévalo a que, mientras no haya sentencia definitiva, devuelva los bienes confiscados, enviándose carta al obispo de Zamora (AGS Sello 149407,1).

Para comprender las dudas que despiertan estos casos anteriores, debemos tener en cuenta una circunstancia. Entre septiembre y noviembre de 1494, los reyes ordenaron que se investigaran los pleitos entre distintas personas y el receptor de los bienes por el delito de herejía de los obispados de Salamanca, Zamora y Ciudad Rodrigo: Mateo Sánchez de Arévalo (AGS Sello 149409,282; AGS Sello 149411,491). Las quejas de los herederos, hijos y nietos, ligados o no a condenados por herejía, son numerosas, y todas ellas giran en torno a las confiscaciones de bienes que realiza Mateo Sánchez de Arévalo, algunos de los cuales fueron comprados hace más de 20 años, incluso a personas que cuando se realizó la compra venta no estaban ni siquiera condenados. La primera actuación de los reyes es que se investigue qué bienes son los heredados desde 20 años atrás, y si los poseedores anteriores eran "católicos" o no, y si se hallasen herederos directos de condenados, que se igualen para que en ningún caso pierdan la propiedad.

Un último caso decide a los Reyes Católicos a investigar a Mateo Sánchez de Arévalo. Pedro de Zamora, en 1495, actuando como procurador de Alonso, hijo de Antonio de Tordesillas y Aldonza Rodríguez, y de Teresa e Isabel Rodríguez, hijas de Rodrigo Azafranero, presenta una demanda para que les sean devueltos los bienes confiscados por Mateo Sánchez de Arévalo que eran de Rodrigo Azafranero (AGS Sello 149507,360), y cuya causa está pendiente de apelación ante la Inquisición. El 23 de febrero del año siguiente (AGS Sello 149602,169) se envía una carta a Mateo Sánchez de Arévalo, para que devuelva dichos bienes, ya que no pueden ser confiscados hasta que no haya sentencia definitiva, y ese mismo día también se manda una carta a Diego de Castro, para que se haga cargo de todos los pleitos comenzados ante los jueces de bienes confiscados por herejía en Zamora (AGS Sello 149602,168), destituyendo a Mateo Sánchez de Arévalo.

Posiblemente casos como el de Mateo Sánchez de Arévalo, confiscando bienes de forma indebida, haya provocado en los investigadores la idea de que todos de los personajes nombrados en la documentación, eran conversos, cuando en muchos, lo único que habían hecho era comprar bienes de antiguos conversos que habían sido condenados, y de los cuales en muchas ocasiones, no conocemos los nombres.

Conclusiones

De los cuarenta y un nombres recogidos en este trabajo, solo veintidós de ellos pueden ser reconocidos como conversos sin ningún género de duda. La imprecisión de los datos reflejados en la documentación y el hecho de que mucha de la información inquisitorial este aún sin leer, hace que los avances en este sentido sean mínimos a día de hoy. Como se ha podido comprobar no poseemos una relación onomástica completa, e incluso en algún caso, como el de Juan de la Peña, le puede ser atribuida más de una identidad judía.

Este hecho ha llevado a excesos por parte de la historiografía que, esperamos, sean subsanables en algunos casos con nuevas investigaciones. Mientras tanto, y a tenor los datos expuestos, ponemos en duda algunos de esos casos, sobre todo en los que se ha visto implicado el perceptor de los bienes de los condenados por el delito de herejía, Mateo Sánchez de Arévalo, y que también llamaron la atención de los reyes destituyéndolo de su puesto, no pudiendo decirse a ciencia cierta que todos los personajes implicados sean conversos.

Estas personas en muchas ocasiones fueron juzgadas o sus bienes confiscados sin motivo, dando pie a una catalogación indebida o al menos frívola y sin certeza, y merecen

como mínimo una duda razonable si no una rehabilitación, tal y como se reclamaba ante la Inquisición en su memoria y fama.

A continuación se relacionan los nombres de los personajes citados en el artículo.

a) Con identificación judía y cristiana:
- Fernando de Valencia, Abraham Valencia
- Maestre Fadrique, Abraham aben Rubí
- Fernand Pérez, Jacó de Medina
- Fernando de Miranda, Mosé Obadías
- Tomás, rabí Salomón
- Pedro Osorio, Ysaque aben Farax
- Luis Núñez Coronal, Yuçe Melamed
- Isabel Osorio, Reyna Corcos
- Juan de la Peña, Abraham Aban Vas, Abraham Abençali, Abraham Aben Baça

b) Solo con identificación judía:
- Yuda Corcos, su mujer y sus hijos

c) Solo con identificación cristiana:
- Clara (mujer de Tomás)
- Isabel Fernández (viuda de Simuel de Ámbar) y sus hijas
- Martín Alonso
- Fernand Gómez, su mujer e hijos
- Manuel Pérez
- Isabel Ferrandes (viuda de Simuel Gambuayo) y sus hijos
- Alonso de Zamora
- Juan de Zamora
- Juan de Valencia
- Martín Alonso
- Maese Pedro

A estos nombres habría que sumar la mujer de Fernand Gómez y los hijos de los que no se sabe ni nombre ni número.

d) De dudosa condición conversa:
- fray Juan de Santo Domingo
- Benito Ramires
- Gonzalo Gómez
- Rodrigo de Cisneros
- Nicolás de Andújar
- Juan Rodríguez de Ledesma
-Marcos de Valverde
- Diego Ramírez
- Nuño Ramírez
- Diego Pérez Orsino
- Catalina de Guadalajara
- herederos de Inés González
- Pedro de Zamora
- Alonso, hijo de Antonio de Tordesillas y Aldonza Rodríguez
- Teresa e Isabel Rodríguez, hijas de Rodrigo Azafranero

En muchos de estos casos hay que identificar a familias completas

Obras citadas

Amran, R. *Judíos y conversos en el reino de Castilla. Propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV-XVI).* Valladolid: Junta de Castilla y León, 2009.

Baer, Y. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Madrid: Altalena, 1981. 2 vols.

Beinart, H. *Los conversos ante el Tribunal de la Inquisición*. Barcelona: Riopiedras, 1983

--- *Los judíos en España*. Madrid: Mapfre, 1993.

--- "Vuelta de los judíos a España después de la expulsión". A. Alcalá ed. *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Valladolid: Ámbito, 1995. 181-194.

Benito Ruano, E. *Los orígenes del problema converso*. Barcelona: Albir, 1976.

Carrete Parrondo, Carlos. *Hebraístas judeoconversos en la Universidad de Salamanca (siglos XIV y XV)*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1983

Contreras, J. "Judíos, judaizantes y conversos en la Península Ibérica en los tiempos de la expulsión". A. Alcalá ed. *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Valladolid: Ámbito, 1995. 457-477.

Domínguez Ortiz, A. *Los judeoconversos en España y en América*. Madrid: Istmo, 1971.

--- *Los judeoconversos en la España Moderna*. Madrid: Mapfre, 1993.

García Casar, F. *El pasado judío de Zamora*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1992.

Ladero Quesada M.F. "Apuntes para la Historia de los judíos y los conversos de Zamora en la Edad Media (siglos XIII-XV) *Sefarad* 48-1 (1988): 29-57

Martialay Sacristán, Teresa. "Minorías y género: mujeres judías ante la justicia castellana" Rica Amrán y Antonio Cortijo Ocaña eds. *Minorías en la España medieval y moderna (ss. XV-XVII)*. Santa Bárbara: Publications of eHumanista, 2016. 245-256.

Martín de Lera, Antonio Jesús.- "La aljama judía de Toro (Zamora) y sus judeo conversos (1487-1494)", *Anuario del Instituto de Estudios Zamoranos Florian de Ocampo*, Zamora, (1989): 505-541.

Netanyahu, B. *Los marranos españoles. Desde finales del siglo XIV a principios del siglo XVI, según las fuentes hebreas de la época*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2002.

Pérez Castro, Federico. *El manuscrito apologético de Alfonso de Zamora.* Madrid-Barcelona: CSIC, 1950

Roth, C. *Los judíos secretos. Historia de los marranos.* Madrid: Altalena, 1979.

Sicroff, A.A. *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*. Madrid: Taurus, 1985.

Suárez Fernández, Luís.- *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*. Valladolid: CSIC, 1964

--- *La Expusión de los judíos de España*. Madrid: Mapfre, 1992.

Valdeón Baruque, J. "Motivaciones socioeconómicas de las fricciones entre viejocristianos, judíos y conversos". A. Alcalá ed. *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias* Valladolid: Ámbito, 1995. 69-88.

La voz femenina de una minoría: Las mujeres judías ante la justicia real castellana a finales del siglo XV

Diana Pelaz Flores[11]
(Universidad de Zaragoza-Grupo CEMA)

El estudio de las diferentes comunidades que integran un escenario social determinado viene marcado por la definición de la identidad que expresa cada uno de esos grupos de forma concreta. Una sociedad, al mirar hacia su interior, descubre los rasgos identitarios que la vertebran, la cohesionan y la dan entidad identitaria, generando hacia el exterior una mirada que la separa de aquellas que no comparten esos mismos rasgos. Surge entonces la dicotomía entre "mismidad" y "otredad", esto es, la distinción entre el "yo" y el "otro", reconocible por oposición a la identidad inicial. El estudio de la alteridad ha sido una preocupación constante en el conocimiento de las minorías, ya sean étnicas, culturales o religiosas, puesto que en la comprensión del discurso reside la explicación que da sentido a la percepción del "otro", como un ser distinto[12]. En el caso de la sociedad cristiana, judía y musulmana durante la Edad Media, se tratará de unas diferencias basadas en cuestiones religiosas y los rasgos culturales que se le asocian, los cuales se buscará borrar mediante la conversión a través del bautismo en un intento homogeneizador desde la preponderancia que el cristianismo trata de imponerles.

En ambas se inscribe, a su vez, una alteridad, esta vez marcada por el género: el sujeto femenino de cada una de esas dos identidades. Desde el punto de vista cuantitativo, las mujeres no pueden ser consideradas como una minoría, dado que se trata, al menos, de la mitad de la población en cualquier sociedad. Sin embargo, las diferencias establecidas en torno al género en el contexto social medieval conllevan, en primer lugar, la consideración hacia las mujeres como un sujeto legal distinto, que será interpretado como "un menor de edad", dependiente del padre, marido o varón más cercano que pueda ejercer como tutor en un momento determinado. Sin embargo, la existencia de una serie de conflictos judiciales que afectan particularmente a las mujeres puede arrojar luz acerca de su identidad y como se refleja en un contexto tan masculinizado como es el del ejercicio de la justicia, lo que plantea, a su vez, nuevos interrogantes a resolver en lo que atañe a las mujeres pertenecientes a la comunidad mosaica cuando las causas trascienden la justicia de la aljama.

En primer lugar, cabe preguntarse por la existencia de una consideración diferenciada acerca de las mujeres que comparecen ante los tribunales de la justicia real: ¿cuál es la categorización que tiene un mayor peso a la hora de caracterizar al personaje y el desarrollo del proceso? ¿es su condición sexual o su credo? Por otro lado, también plantea dificultades nuestra capacidad para acercarnos a su realidad más allá del testimonio judicial, dado que se trata de una visión parcial y tamizada de los sucesos acaecidos: ¿Hasta qué punto es posible tener acceso y conocer de primera mano un testimonio personal acerca de la mujer que

[11] Investigadora postdoctoral del programa estatal "Juan de la Cierva-Formación". Miembro del Grupo CEMA (Centro de Estudios Medievales de Aragón). Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto "Las transformaciones del Estado: Estructuras políticas, agentes sociales y discursos de legitimación en el reino de Aragón (siglos XIV-XV). Una perspectiva comparada" (HAR2015-68209-P), concedido por el Ministerio de Economía y Competitividad y dirigido por el profesor Carlos Laliena Corbera como investigador principal.

[12] El análisis de la alteridad ha sido atendido en el ámbito de los estudios sobre las comunidades religiosas medievales, fruto de esa dicotomía que se aprecia con respecto a la sociedad cristiana, en la que todas ellas se insertan, contemplándose estudios ya clásicos, como el de Eloy Benito Ruano (en especial, 62-112). En la definición de la alteridad se observa la creación de ese "otro", a veces admitido, y otras perseguido, por la comunidad que está en disposición de establecer esa frontera, y que impregna todos los órdenes de la vida medieval, también en lo que respecta al arte (Rodríguez Barral). Otros ejemplos que pueden destacarse entre los estudios más recientes al respecto son los de: Cano Pérez y García Arévalo; y Palmer, 33-52. Acerca de la creación de diferentes tipos de "otro" en la sociedad medieval, véase: Young Gregg.

comparece ante la Chancillería o que solicita el amparo de los reyes?[13] Finalmente, con el fin de precisar el peso que tiene el género en la conceptualización legal de las mujeres e intentar trazar puntos de conexión entre la realidad de cristianas y judías, será conveniente reflexionar para tratar de dar respuesta a una última cuestión: ¿Existieron diferenciales sustanciales entre mujeres cristianas y judías en el contexto judicial de la Castilla bajomedieval?

Caracterización de la mujer judía a través del contexto judicial

Los miembros de la comunidad mosaica contaban con sus propias estructuras e instituciones judiciales de acuerdo con el estatus que les había sido otorgado por los reyes de Castilla, lo que les permitía solucionar los conflictos internos que tuvieran lugar en el seno de la aljama (Roth; Suárez Bilbao). No obstante, el establecimiento de diferentes tipos de contactos entre cristianos y judíos en el ámbito de lo cotidiano redundaba en la posibilidad de que esas relaciones cristalizaran en conflictos que debían resolverse por vía judicial, marco de referencia en el que se centra este trabajo. De cara a la creación de una determinada imagen de la persona o personas que se enfrentan al proceso judicial, se pone en marcha la construcción de un perfil, aparentemente diferenciador, que busca el reconocimiento del sujeto. Esta estrategia responde a la configuración de una imagen idealizada que persigue generar un impacto concreto en quien se dispone a dictar la sentencia, con el fin de establecer un sentimiento de empatía hacia una u otra parte litigante. En el caso de las mujeres judías, su condición como miembros de la minoría hebraica será un claro objeto de manipulación por parte de los letrados castellanos, en su propósito por inclinar la balanza de uno u otro lado. Para ello se pondrá de manifiesto la ambivalencia con la que se puede moldear la pertenencia a la comunidad mosaica, ya sea a favor o en contra.

De este modo, se puede observar con total naturalidad la convivencia entre el término "judía" y apelativos antagónicos como: "miserable", "rica", "pobre" o "cabdalosa". Ejemplo de ello es el pleito librado entre Andrés García Monje y la judía Reina, ambos vecinos de Ciudad Real. El procurador de Reina alegará que ella no había podido "entrar en casa del dicho Andrés García e tomarle por fuerça los dichos sus bienes", dado que "la dicha su parte non hera tan poderosa seyendo judya e miserable" (ARChVa, Registro de Ejecutorias, 23, 12. Valladolid. 1489, julio, 16). De manera similar se argumentaba en el pleito entre Zabarida, judía, vecina de Medina de Pomar, con el arcediano de Oropesa y juez subconservador de la Universidad de Salamanca, Antón de Boas, aunque en esta ocasión el alegato se presenta como la introducción indirecta de la voz de Zabarida:

> Porque ella diz que es muger pobre e biuda e non teniendo quien por ella nin por sus fijos rresponda asín de los cosechar, lo qual todo se fazia derecho e por fuerça en perturbación de nuestra juredición rreal. (AGS, RGS, 1489, X, fol. 84. Burgos. 1489, octubre, 31)

En esta ocasión la impresión que se transmite de la vulnerabilidad de Zabarida y sus hijos adquiere un peso mayor, al subrayar la indefensión que le caracteriza como viuda y aún más, la incomprensión ante los motivos por los que sus hijos se veían obligados a comparecer ante la justicia. Tal como ella señala, ni su marido, ni ella, ni sus hijos habían incurrido en ningún delito o deuda, "seyendo commo son legos e subjetos a nuestra juredición rreal" y sin embargo, debido a una petición realizada por un estudiante de la Universidad de Salamanca,

[13] Esta problemática ya fue planteada por Gayatri Spivak en su estudio acerca de los "subalternos" y las posibilidades de oír su voz a través de la documentación de que se dispone de ellos, al no poder saber con seguridad si se trata de un razonamiento propio o, a pesar de haber sido formulado individualmente, si su voz no es más que lo que las estructuras de poder esperan que defiendan (Spivak, 271-313).

llamado Juan de Osma, habían sido emplazados ante la justicia real. La petición, que iba dirigida contra los sucesores "del judío Aguado", había conducido a todos los judíos que portaban ese nombre, a pesar de que "en la dicha villa muchos judíos que se llamavan aguados", lo que expone la utilización de una onomástica problemática en ocasiones, y los malentendidos que se podían derivar de ella (así como la posibilidad de argumentar que la elección de un determinado acusado se trataba de una confusión por este mismo motivo).

Por otro lado, la viudedad, así en las cristianas como en las mujeres de otras comunidades religiosas, era motivo de especial preocupación puesto que suponía un retroceso de sus capacidades económicas que, en ocasiones, podía provocar caer en la mendicidad ante la falta de bienes con que sustentarse. Por ello se trataba de una situación hacia la que la justicia mostraba una especial sensibilidad, concediéndoles mayor protección y derechos. Entre ellos figuraba la capacidad para trasladar sus litigios en primera instancia ante órganos judiciales superiores al que les correspondería de acuerdo a las competencias de cada instancia en el procedimiento legal. De este modo las viudas, al igual que otros desvalidos, podían recurrir a la jurisdicción del monarca si así lo consideraban oportuno, una prerrogativa que perduró en el tiempo y que aún era practicada en la Edad Moderna (Bouzada Gil, 218-237). Esta concesión, que señalaba a las viudas de la Corona de Castilla, se refería a las mujeres de la comunidad cristiana, aunque el incremento de las conversiones en los años finales de la decimoquinta centuria redundaron en que otras mujeres, como Beatriz González, vecina de Ágreda, también pudieran acogerse a ese mismo derecho. Beatriz, que había contraído matrimonio conforme al uso y costumbre de los judíos, con Ysaq Abenante, vecino de Berlanga, reclamaba a su suegro la posesión de su dote y arras, que ascendía a 60.000 mrs. y que, tras el fallecimiento de su esposo, acaecido en el reino de Portugal, tras haberse instalado allí una vez decretada la expulsión por los Reyes Católicos, le correspondían a ella, después de haber regresado a Castilla (AGS, (RGS, 1494, III, fol. 324. Medina del Campo. 1494, marzo, 11). Del proceso se puede deducir la existencia de una reclamación previa entre las partes, pero no es posible saber a ciencia cierta si esta reclamación había sido llevada ante la justicia local en primera instancia o si, por el contrario, se había optado por la vía de la justicia real de manera directa una vez instalada de nuevo en Castilla. En cualquier caso, puede pensarse que el dictamen emitido por la justicia real suponía un correctivo más eficaz contra la parte acusada, de cara a entregar con mayor docilidad la dote que era motivo de disputa. El hecho de que Beatriz acudiera ante la justicia real con el fin de hacer valer los derechos de que disponían las viudas cristianas, puede resultar clarificador acerca del nivel de conocimiento de los derechos judiciales de que disponían unas y otras, viéndose amparadas en consecuencia por el tribunal de la Chancillería y la justicia real en última instancia, en tanto que sancionadora de esos mismos derechos.

La manipulación de la imagen de la parte acusada y de la parte acusadora, así como ocurre con la caracterización más o menos favorable aprovechando la situación de una y otra, no se vinculan únicamente a la pobreza, como ya se ha avanzado con anterioridad. Por el contrario, aunque de manera secundaria, la riqueza también es susceptible de ser utilizada a la hora de caracterizar a las mujeres de la minoría judía y de constituir un elemento permeable en cuanto al significado que se le pretende dar a la hora de ser introducido en un determinado proceso judicial. Más concretamente, en el pleito tratado entre Doña Çer y Martín Tamajo, ambos vecinos de Aranda de Duero, se pretende que se retrase la ejecución de la sentencia, por la cual Martín Tamajo debía satisfacer la deuda de 5.440 mrs. que había contraído con Doña Çer, porque ella "era y es persona rrica e cabdalosa e tal que sy quiere le puede bien esperar por los dichos marauedis" (AGS, RGS, 1489, IX, fol. 106. Burgos. 1489, septiembre, 12). Ejemplos como el de Doña Çer indican, en consecuencia, la capacidad económica de las mujeres judías para emprender negocios económicos, –en este caso específico relacionados con el préstamo–, y su interés por hacer valer sus intereses de acuerdo a la legalidad vigente,

lo que ofrece una idea más precisa del nivel de inscripción en el tejido social de las mujeres judías.

Más allá de los diversos motivos que llevaban a las mujeres judías a comparecer ante los tribunales de los cristianos, y pese a la incapacidad para discernir cuáles son sus palabras y cuáles se ponen en su boca de manera indirecta, la documentación judicial desvela, siquiera en parte, nociones acerca de la autoconciencia femenina judía. Ofrece, por ejemplo, la posibilidad de tener acceso a la idiosincrasia femenina en relación a la justicia y a los límites que se establecen en las relaciones sociales entre los miembros de las comunidades que comparten un mismo espacio de interacción. Gracias a ello se observan reacciones como la de Sidonia, viuda de Jaro Halibe, vecina de Oña, quien acude a quejarse ante los Reyes Católicos debido al retraso que estaba acumulando una causa que ella había emprendido en su nombre y en el de sus hijos, y que consideraba que los alcaldes de Oña estaban posponiendo sin ningún motivo, demorando el dictamen de la sentencia en perjuicio de la parte de Sidonia (AGS, RGS, 1498, IX, fol. 94. Burgos. 1489, septiembre, 30). Por otro lado, también se da acceso al conocimiento de los roces generados a propósito de la convivencia cotidiana. Así ocurre en el caso del conflicto suscitado por la apertura de una puerta de mayores dimensiones de lo establecido por parte de Solor, judía, vecina de Arévalo, en perjuicio de la casa de Ceti, que había sufrido el derrumbe de una de las alas de su casa, lo que había generado una reclamación ante el tribunal de la Chancillería por parte del hijo de esta última, Jacobsillo (ARChVa, Real Ejecutoria, 41, 2. Valladolid. 1491, octubre, 12).

Como se comprobará en el apartado siguiente, las mujeres judías comparecían ante la justicia o bien junto con sus esposos o bien por sí mismas, con independencia del papel que jugaran en el proceso judicial. Aparecen participando en los negocios económicos familiares, o interactuando con sus vecinos a propósito de la utilización de sus posesiones e inmuebles. No faltan tampoco ocasiones para ver la participación femenina como pequeñas prestamistas, como ocurre en el caso de doña Inés, conversa, vecina de la villa de Manzanares, a la que María García y su marido, vecinos de Colmenar, habían empeñado un sartal de plata de 70 reales (antes de que se hubiera convertido), que posteriormente no les había sido devuelto por la susodicha (AGS, RGS, 1494, X, fol. 591. Madrid. 1494, diciembre, 3). No hay que olvidar que, al fin y al cabo, la documentación judicial es también un observatorio de la realidad social de la época, a través de las alteraciones que se producen en la vivencia cotidiana entre varones y mujeres.

Las mujeres judías ante la justicia real. Tipología de los pleitos.

Los motivos que impulsan la participación femenina de una manera directa no constituyen en lo sustancial, un elemento diferenciador entre cristianas y judías, un asunto que, probablemente, podría hacerse extensible a la realidad social de las mujeres musulmanas. Se trata, fundamentalmente, de reclamaciones de tipo económico, en las que en una proporción notable afectan de manera particular a los bienes patrimoniales de la mujer, y más en particular, a sus bienes dotales, a los que se añaden los delitos contra el honor. Ambas son causas judiciales con un amplio recorrido a lo largo del periodo medieval que también encontrará continuidad en la época moderna, por ser dos asuntos en los que las mujeres son especialmente vulnerables frente a la injerencia o el abuso de la población masculina.

La mujer en su contexto: de la dote a los negocios familiares

Los diferentes tipos de disputas económicas constituyen los motivos predilectos que llevan a los varones y mujeres del periodo medieval ante los tribunales de justicia, con independencia de la identidad religiosa a la que pertenezcan (Varona García, 337-368). En lo

tocante a las causas que, de manera específica, motivan la comparecencia de personas de uno u otro sexo, estas tampoco difieren en lo sustancial, salvo por el protagonismo nada desdeñable que cobran los bienes dotales como salvaguarda en el mantenimiento de las mujeres, que permite su conexión con una autoconsciencia clara y un conocimiento preciso de sus derechos con independencia de las decisiones que tomara su marido.

Los requerimientos relacionados con el disfrute y posesión de sus bienes eran una de las causas que impulsaban la comparecencia de las mujeres ante los tribunales y, en el caso de las mujeres judías, motivaban que llegaran a traspasar los límites de la justicia local en busca de soluciones más efectivas para sus propios intereses. La casuística judicial difumina las diferencias culturales entre cristianas y judías, debido a la constatación de una problemática semejante en la experiencia de unas y otras. Así, se documentan reclamaciones a la familia del marido para hacerse con el cobro de los bienes dotales tras la defunción de este último; la defensa de sus propiedades ante la mala gestión de los bienes familiares del esposo; o la negativa femenina a que se liquiden sus bienes como resultado de un concurso de acreedores debido a la mala gestión o al absentismo doméstico del marido. Un ejemplo de la última de esas situaciones fue la oposición que manifestó Urucera, vecina de Vitoria, cuando se incautaron los bienes de su esposo tras salir de la ciudad:

> E la dicha Orocera, judía, se opuso contra la dicha execuçión porque el dicho su marido se avsentó de la dicha çibdad de Vitoria, diciendo la dicha Orocera ser suyos los dichos vienes en que se fizo la dicha execución por virtud de su dote e casamiento e de çiertas arras que el dicho su marido le avía dado al tiempo que con él casó. (ARChVa, Real Ejecutoria, 4-19. Valladolid. 1486, julio, 9)

De nuevo se repite un procedimiento similar con las posesiones que correspondían a la dote y arras que debían pertenecer a Bienvenida, mujer de Yuce de Soto, vecina en ese momento de la villa de Roa. Como ella manifiesta ante los Reyes Católicos, su esposo y ella habían sido condenados a satisfacer las deudas contraídas con Simuel Blasco, a partir de los bienes de que disponía su marido en la villa de Aranda de Duero, dejando al margen los bienes que integraban su dote y arras, algo que no había sido respetado por el alguacil de la villa, Aparicio de Gormaz, "yendo contra el tenor de las cartas reales" (AGS, RGS, 1487, IX, fol. 25. Burgos. 1487, septiembre, 6). La situación de las mujeres ante las decisiones tomadas por sus maridos era un asunto frente al que la justicia se mostraba unánime en su amparo a la población femenina de acuerdo a las prescripciones legales al respecto (González Zalacaín 2013: 146-150). No obstante, las dificultades para que fueran respetadas por el brazo ejecutor de la justicia ordinaria de ciudades y villas redundaban una y otra vez en que las mujeres tuvieran que insistir ante los tribunales en la reivindicación de sus derechos para ser amparadas en la posesión de sus bienes, como solicitaron Doña Orocera o Doña Bienvenida.

La seguridad que aportaban los bienes dotales para las mujeres de la minoría judía motivaban con frecuencia su reclamación, incluso cuando la usurpación de esos bienes se había producido en el propio seno familiar. Los conflictos que se producen con ocasión del reparto de la herencia reflejan una problemática común, conforme a la cual la mujer tenía que hacer valer sus derechos a propósito de la reestructuración familiar que suponía la desaparición del cabeza de familia. Testimonios como el de Doña Ciabuena, judía, vecina de Toro, viuda de Rabí Abraham David, contra Rica y Daniel, vecinos de Villafranca de Duero, hijos del desaparecido esposo pero fruto de un matrimonio anterior, así lo corroboran. En esta ocasión la disputa nace de la diferente consideración que cada una de las partes concede a la parte central de la herencia de Rabí Abraham, a juzgar por la documentación derivada del pleito. Se trata de la propiedad de unas casas, situadas en la judería de la ciudad de Toro, colindantes con las casas de Rabí Za, por un lado, y por el otro con las casas de la Cofradía de

Santa María. Doña Ciabuena solicitaba su propiedad de cara a satisfacer la dote de 100.000 mrs. que su marido le había prometido al desposarse, mientras la parte contraria consideraba que el inmueble formaba parte de su herencia familiar. La obligación de satisfacer en primer lugar los bienes prometidos en el acuerdo matrimonial llevarán a que el fallo se produjera a favor de los intereses de Doña Ciabuena, señalando además que, en caso de que la cuantía de los 100.000 mrs. no se viera satisfecha con las casas, la parte contraria debería compensarla hasta que se alcanzara el valor total de la dote (ARChVa, Real Ejecutoria, 41, 38. Valladolid. 1491, noviembre, 24).

Un elemento que marca una diferencia fundamental en la realidad que separa a las mujeres cristianas de las judías viene dada por la conservación de las cartas de dote en las que quedaban detallados los bienes de la mujer a la hora de contraer matrimonio. Mientras su tenencia resulta extraña en el caso de las mujeres cristianas incluso entre la nobleza y la realeza, conservándose en raras excepciones y teniendo una escasa constancia de su redacción (más aún a medida que se desciende en el escalafón social), la conciencia de la importancia que juega el documento es un asunto central en la mentalidad de las mujeres de la comunidad hebraica. La redacción de la *ketubah* fijaba las condiciones del matrimonio y especificaba la promesa de fidelidad y protección, así física como económica, que el marido debía prestar a su esposa, además de señalar el ajuar que ella debía aportar (Cantera Montenegro 1989, 41-42). La posesión de este documento reforzaba el nivel de autoconciencia de la novia, al darle un instrumento físico en el que se contemplaba la seguridad legal y económica sobre la que descansaba el matrimonio.

Dado el valor pericial del documento como prueba a la hora de demostrar las pretensiones que se poseen sobre los bienes contenidos en el mismo, la introducción de las *ketubbot* en los procedimientos judiciales era un elemento muy importante a favor de los intereses femeninos. Sin embargo, al tratarse de un documento redactado en lengua hebrea y conforme a las leyes mosaicas, era susceptible de ser instrumentalizado para que se entendiera como un documento cuyo contenido no debía ser tomado en consideración. Los motivos que impulsan esta situación están conectados con la posibilidad de trasladar al documento los recelos que la minoría judía suscita como colectivo en el ideario cristiano de la Castilla bajomedieval. Si recurrimos de nuevo al pleito tratado entre Urucera y Pedro Hortiz de Orbina por una ejecución de bienes, se observa cómo ante la disposición de la vecina de Vitoria a que se contemplara lo contenido en su *ketubah*, el licenciado Maluenda, alcalde en la Audiencia, habría esbozado una clara argumentación en contra. Se manifestó, a propósito, que la escritura era "fyngyda e simulada" y, de forma más específica, que no "fyzose según derecho por ser escriptura fecha entre judíos" (ARChVa, Real Ejecutoria, 4, 19. Valladolid. 1486, julio, 9).

En consecuencia, puede decirse que la estrategia del licenciado Maluenda no era original, pero ni mucho menos podía ser respaldada como un impedimento firme contra el valor probatorio del documento. Incluso, es posible considerar que sus declaraciones contrarias al valor administrativo y probatorio del documento trataran de ser una justificación ante su primera decisión errónea frente a la judía vitoriana. En efecto, sus descalificativos contra la validez de la *ketubah* tuvieron lugar en la apelación que Urucera había emprendido tras haber una sentencia desfavorable dictada por el licenciado, y en la que él fue condenado al pago de las costas judiciales.

Más allá de este tipo de argumentos, no es infrecuente observar la utilización de las *ketubbot* como prueba judicial. Entre los casos que ya se han estudiado, se encuentran en el Archivo de la Real Chancillería de Valladolid fragmentos, como la *ketubah* de Doña Ester y Abraham Faro (ARChVa, Pergaminos, Carpeta 190/2. Valencia de Don Juan. 2ª mitad siglo XV), así como el traslado a la lengua romance de la denominada "*ketubah* de Valencia de Don Juan" (ARChV, Pleitos Civiles, Zarandona y Balboa (Olvidados), Caja 2490/3, fol. 27r.), testimonios estudiados y editados por Ricardo Muñoz Solla (2014: 343-368, en especial 354-

263). En esta misma línea se constata el aprovechamiento del carácter probatorio de una "carta de dote e arras escrita en judiego", que permitió comprobar la legítima posesión de dos pares de casas que pertenecían a Clara, y no a su hijo Mayr Merme, como este último pretendía (ARChVa, Registro de Ejecutorias, 17, 44. Valladolid. 1488, noviembre, 3). El hecho de que se conserven traducciones del contenido de los contratos matrimoniales llevados a cabo por las parejas judías da una idea clara acerca del reconocimiento de un tipo documental concreto, cuya utilización por parte de la comunidad judía es empleada con total normalidad y que constituye un elemento de juicio que ha de ser tenido en cuenta en pro de los derechos de la mujer a la hora de arrojar luz en un litigio.

Junto a las demandas realizadas para reclamar las posesiones que les corresponden por su matrimonio, otro de los escenarios que plantean la participación directa de las mujeres de la comunidad hebraica hace alusión a los negocios que compartían junto a sus maridos, así como a la gestión común de sus propiedades. Me referiré brevemente al pleito librado a instancias de la viuda de Yuce Amigo, Orovida, y el requerimiento llevado a cabo por Bienvenida, mujer de Yuce de Soto. En el primero de los casos, Orovida, vecina de Benavente, interpuso a través de su procurador una demanda a Alonso Portocarrero, regidor y vecino de Toro, en razón de los 35.000 mrs. que el que fuera alcaide de la fortaleza de Villalar se había obligado a pagar a su marido, durante el tiempo que él ejerció como recaudador (ARChVa, Real Ejecutoria, 21, 26. s/l. 1489, abril, s/d). Por su parte, el proceso que trataba Bienvenida contra Catalina González, mujer de Diego de Reyna, ambas vecinas de la villa de Aranda de Duero, con motivo del concurso de acreedores que tuvo lugar contra los bienes de Yuce de Soto, volvía a remitir a la dote como pieza clave en la argumentación judicial, aunque también daba otros detalles. De manera previa, el matrimonio formado por Bienvenida y Yuce de Soto se había obligado, de mancomún, a pagar al obispo de Osma hasta 100.000 mrs. de la renta de los pontificales de la villa de Aranda durante los años 1482 y 1483. Sin embargo, Yuce de Soto se había ausentado de la villa, incumpliendo esta obligación, mientras Bienvenida se había desplazado a la villa de Roa con todos los bienes muebles que les pertenecían. Su propósito no era sino el de intentar evitar la ejecución de sus bienes. Sin embargo, su actuación no fue impedimento para que su marido fuera conducido a la cárcel de Aranda y se embargaran todos sus bienes, resolviendo llevar a cabo un concurso de acreedores para poder pagar a sus fiadores. En todo caso, y de ahí el documento que se ha conservado al respecto, una vez más se insistirá en que Bienvenida perciba los bienes que formaban parte de su dote y arras, y posteriormente el resto de sus fiadores, siendo la siguiente en percibir la cantidad correspondiente Catalina González (AGS, RGS, 1485, VI, fol. 39. Valladolid. 1485, junio, 28).

En ocasiones, como le había ocurrido a Bienvenida, la responsabilidad familiar lleva a las mujeres a tener que reparar las malas decisiones tomadas por sus maridos, como revela el ejemplo de Doña Reyna, viuda de Isaq Hone. Junto a su hijo, le correspondía la liquidación de las deudas contraídas por el difunto, hecho del que ha quedado constancia precisamente por los limitados recursos con los que contaban para asumir los costes. Se trataba de una deuda de 1.100 mrs. con Mosén Tamano, 1.000 mrs. con la mujer de maestre Symuel, y otros 500 mrs. con Abraham Sevilleno, todos ellos vecinos de Ciudad Real. La única opción pasaba por liquidar sus bienes, aunque la premura solo redundaría en conseguir unos beneficios mucho más exiguos, argumento que fue utilizado para conseguir una prórroga y así venderlos de la manera adecuada:

> Ellos non pueden pagar por ser pobres syn aver de vender mal e barato vnas casas tenerías que tienen en la dicha çibdad pero de las quales aviendose de vender agora para pagar las dichas deudas no se faltaría la mitad de lo que vale. (AGS, RGS, 1480, III, fol. 972. Toledo. 1480, mayo, 27)

No faltan casos de mujeres que, una vez convertidas al cristianismo, reclaman la gestión de sus bienes, como se refleja en la carta de emplazamiento dada por los Reyes Católicos para resolver las deudas que varios miembros del concejo placentino habían contraído con un judío, del que solo se indica que se llamaba Salamón y, en consecuencia, con su esposa, María Álvarez, judía conversa, vecina del lugar de Solanos, que será quien reclame el cobro de esos bienes, tras regresar al municipio después de su conversión. El matrimonio, que habría vivido "en la villa de Valverde que es de[l] conde de Nieva, tenía arrendadas del dicho conde de Nieva çiertas rrentas en trezientas e treinta mil mrs.", rentas que mantuvo durante un año y cuatro meses, pero que, cuando se acercaba

> el tiempo que se querían partir, Fernán de Arria, contador del dicho conde, les demandó que le diesen cient de las dichas rrentas, que las quería para él e para vn Juan Gómez de la Fuente, alcalde de la dicha villa de Valverde, e que los satisfaría de su trabajo e de lo que se avía gastado en fazer las rrentas e las coger e rrecabdar. E diz quel dicho su marido le dio la dicha cuenta bien y verdadera e le dio y pagó todo lo que le debía, que no le alcançó saluo por doze mil mrs., los quales diz quel dicho su marido le dio e pagó en çiertas cabtas e en çinco mil mrs. en dinero, e en otras cosas de por su casa; e diz quel dicho contador nunca le quiso satisfacer cosa ninguna de su trabajo nin de lo que avía gastado e auido en fazer e rrecabdar las dichas rrentas. (AGS, RGS, 1494, VII, fol. 193. Segovia, 1494, julio, 6)

En la exposición realizada por María Álvarez, se especifica aún más el alcance del agravio que suponía la negativa a devolverle esos bienes, puesto que también le afectaban de manera directa, al haber tomado

> al dicho su marido e a ella dos pares de casas que tenía en la dicha villa e les vindió otras que así mismo tenía en la dicha villa por cinco mil e ochoçientos mrs. valiendo más de veynte mil mrs.; e diz que commo quiera que después que ella se convertió a nuestra santa fe católica, muchas vezes le ha rrequerido que le vuelva e rrestituya las dichas casas e le dé e satisfaga el trabajo que su marido pasó en cobrar las dichas rrentas e de la ganancia que en ellas se ovo, e diz que no lo ha querido nin quiere fazer. (AGS, RGS, 1494, VII, fol. 193. Segovia, 1494, julio, 6)

Las actuaciones de mancomún que llevan a cabo con sus maridos manifiestan abiertamente la presencia activa de las mujeres en los negocios emprendidos en el seno familiar y ponen sobre la pista de aquellas empresas en las que las mujeres pudieran embarcarse en sus propios negocios[14]. Esta realidad se refleja tímidamente en reclamaciones de tipo material, a propósito de la tenencia de determinados bienes derivados de empeños que después eran considerados usurpaciones y que terminaban con su comparecencia ante los tribunales, ya fuera como acusadas o como parte acusadora.

Las reclamaciones de bienes son habituales, como ya veíamos al mencionar el pleito que enfrentó a Andrés García Monje con la judía Reina, o como ocurrió también en la disputa entre Jaonilie e Yçra "el judío". En el primero de los casos, se trataba de la denuncia contra

[14] La colaboración entre marido y mujer trascendería todos los ámbitos de la vida cotidiana, entre los que se incluía la protección de las costumbres y la fe mosaica. La condena impuesta de manera conjunta al matrimonio formado por Abraham Bienveniste y su esposa, Orovida, así lo demuestra. La sanción vino impuesta por el inducimiento al que habían conducido a ciertos judíos conversos para que abandonaran su recién adquirida identidad cristiana y adoptaran de nuevo la religión judaica. AGS, RGS, 1485, VII, fol. 212. Córdoba. 1485, julio, 30.

Doña Reina por haberse hecho ilícitamente con "vna alfamar, e vna antecama, e quatro cabeçales, e dos mantas de panno blanco, e vna saya de muger de panno de palmilla de Cuenca, e vn par de pesebreras, e quatro maderos, e otros çiertos bienes", que se resolvió con la condena de Reina, obligada a pagar 3.000 mrs. por el valor de los mismos (ARChVa, Registro de Ejecutorias, 23, 12. Valladolid. 1489, julio, 16). Por su parte Jaonilie, judía, vecina "que solía ser" de Málaga, denunció al que apodaban "el judío", vecino de Llerena, por haberle despojado de "çiertas pieças de oro e seda, e otras cosas", por las que había sido condenado a una ejecución de bienes, motivo por el que se había ausentado de la localidad (AGS, RGS, 1490, III, fol. 499. Sevilla. 1490, marzo, 22). Este tipo de conflictos eran frecuentes entre varones y mujeres, judíos y cristianos, lo que da una idea acerca del grado de interacción social y la participación femenina en este tipo de negocios con total normalidad.

Un ejemplo más de este tipo de situaciones se encuentra en el pleito que se trató entre Urusol, mujer de Abca Fierro, con el recaudador Juan de la Rúa, todos ellos vecinos de la ciudad de Salamanca. En esta ocasión varios hombres enviados por el recaudador habían entrado en la casa de Urusol y Abca, haciéndose con "todo lo que en su casa hallaron, asy de rropas de vestir del dicho su marido" y suyas propias, "syn escriuir e syn mandamiento de alcalde", para satisfacer cierta suma que se le adeudaba por los que eran sus inquilinos en unas casas que él tenía en alquiler. Además de la alusión a la fuerza, como el mecanismo utilizado para tomar los bienes, no ha de ser pasado por alto que el acto se había cometido sin una notificación por parte de la justicia salmantina, de acuerdo al testimonio dado por Urusol, condiciones que serán utilizadas como atenuantes en el desarrollo del procedimiento judicial. Al hilo de la exposición de los hechos, se constata también la concepción del matrimonio como una empresa compartida por marido y mujer, así como la capacidad de esta última para responder ante una disputa de semejantes características, como indica al señalar que si existiera algún motivo para requerirles cualquier cantidad, "ge lo demandase, que ellos farían prestos de le dar fianças llanas e abonadas de le pagar lo que le deuiesen" (ARChVa, Real Ejecutoria, 12, 30. Valladolid. 1488, marzo, 30). Esto es, la voz de Urusol se presenta con la capacidad suficiente para responder por ella misma y por su marido, insistiendo en que se procediera conforme al curso habitual estipulado a la hora de satisfacer una demanda económica.

Aunque el arrendatario argumentaba que, conforme a la ley de la ciudad de Salamanca, tenía derecho a tomar las prendas que considerara oportunas, la mención a la dote que Urusol había recibido de su padre, Mosén de Cuéllar, y no poder justificar los métodos empleados a la hora de tomar los bienes, redundaron a favor de la parte agraviada. En consecuencia, el fallo de la sentencia supuso que Juan de la Rúa fuera condenado a restablecer el valor de los bienes que había tomado[15].

Como se ha señalado hasta ahora, la participación de las mujeres en negocios de tipo económico, ya sea junto a sus maridos, ya sea reclamando la gestión de sus bienes ante una situación adversa en la gestión del patrimonio familiar, no son un comportamiento excepcional. No obstante, también hay que tener en cuenta el emprendimiento de este tipo de actuaciones económicas por parte de mujeres, a juzgar por casos como el de Doña Vida, vecina del municipio alavés de Guevara, quien había realizado varios préstamos a favor de Juan Fernández de Lanclares, Juan Fernández Quejo, Fernando y Rodrigo Abad, Gonzalo, Pedro, Machi y Juan de Lanclares, todos ellos vecinos de Landano. La controversia entre las

[15] Los bienes cuyo valor debía restituir Juan de la Rúa eran los siguientes: "vna rropa de contray, e vna alfonbra de cinco varas (tachado: "e") nueva, e vn mantillo nuevo de contray, e vna sáuana de diez varas en que yua enbuelto, e más seis sauanas nuevas, e cinco pares de manteles rreales, e dos aluadraques, e media dozena de cabeçales, e dos sobremesas, e dos poyales, e vna alcatifa vsada, tres paramentos nuevos de parnal, e dos paramentos viejos, e vna sobremesa de caça, e almohadas, e dos mantas nuevas e vn alfranar, e otras muchas cosas" (ARChVa, Real Ejecutoria, 12, 30. Valladolid. 1488, marzo, 30).

partes había llegado a tal extremo que se optó por poner el pleito en manos de Juan López de Segura y Diego Muñoz de Lave, escribano de Vitoria, para que actuaran en calidad de jueces árbitros, dando por libres a los vecinos de Landano de sus obligaciones con Doña Vida. Si bien en un primer momento se había mostrado satisfecha con esta decisión, posteriormente había tomado ciertas prendas a los susodichos para cumplir con esas obligaciones contraídas previamente, originando la disputa que posteriormente trascendió ante el consejo de los Reyes Católicos (AGS, RGS, 1484, III, fol. 239. Ágreda. 1484, marzo, 8).

Una vez más no ha quedado constancia de la solución final adoptada para zanjar la disputa, pero el papel protagonista asumido en solitario por Doña Vida, al igual que la actitud demostrada por el resto de mujeres a las que se ha aludido previamente, no deja lugar a dudas acerca de su implicación en la vida económica familiar, entendida desde una perspectiva diversa. En el ámbito de la Corona de Aragón, donde la documentación resulta ser mucho más abundante, Cristina Pérez Galán ha documentado algunos casos de mujeres judías que llegaron a ocupar la categoría de "señoras mayoras", en la ciudad de Huesca, gracias a su participación en las empresas y negocios familiares, tras haberles sido concedidos plenos poderes y capacidad de administración por parte de sus maridos (Pérez Galán, 255). Aunque se trata de la casuística que registra mayores y más diversos resultados, es necesario valorar otra tipología delictiva en la que las mujeres se ven afectadas de manera específica. Los delitos contra el honor, además de aludir a un método extendido de violencia contra las mujeres, también pueden introducir condicionantes económicos a tener en cuenta, así como otro tipo de cuestiones de índole social, específicas de cada caso concreto. A partir de los casos consultados, a continuación se ofrecen algunas claves al respecto.

Delitos contra el honor

El fenómeno de la violencia contra las mujeres es un hecho, desgraciadamente, transversal a todas las sociedades, con independencia de la religión que se profese, la clase social a la que se pertenezca o, incluso, el periodo histórico que se esté analizando (Fuente Pérez, 261-306)[16]. En lo que respecta a la esfera de lo cotidiano, de las relaciones entre varones y mujeres, se trata de una violencia conyugal o de delitos contra el honor de las mujeres, cuando se refiere a relaciones forzosas vividas fuera del entorno matrimonial. Este último caso, que afecta por lo general a mujeres jóvenes, se ve asociado tanto a la capacidad del varón para oponer una mayor fuerza física o al engaño que suscitaban sus promesas de entablar una relación marital con la doncella en un futuro próximo.

Entre la documentación consultada se han localizado tres ejemplos particularmente interesantes, que aportan diferentes matices que singularizan una situación, hasta cierto punto, común en el día a día de la población femenina bajomedieval. El primero de ellos es el relativo al pleito que interpuso Misol, vecina de la ciudad de Zamora, contra Rabí Jaco Avemayor, hijo de Rabí Ça de Valladolid. Se trata de una demanda por estupro, donde al parecer fue el engaño, y no la violencia propiamente dicha, la falta legal que habría cometido Rabí Jaco:

> […] dixo que en vn día del mes de octubre del mes del ano que pasó del sennor de mil e quatroçientos e ochenta e syete annos, rreynantes nos en estos nuestros rreynos e señoríos, dixo la dicha Misol estando en vnas casas del dicho rrabi Ça de Valladolid,

[16] La violencia contra las mujeres es un tema que, desde diferentes enfoques y atendiendo a diferentes tipos de mujeres, ha preocupado a diferentes investigadoras en los últimos años, entre los que pueden señalarse los trabajos de Álvarez Bezos, en el contexto castellano; García Herrero, en el caso de las mujeres aragonesas; Fierro, en el ámbito musulmán; o la obra colectiva coordinada por: Fuente Pérez y Morán Martín, en la que se contienen diferentes casos y perspectivas de estudio acerca de la realidad de cristianas, judías y musulmanas.

> padre del dicho Rabi Jaco, las quales dizo que son en la judería de la dicha çibdad de Çamora, so çiertos lindes a donde la dicha Misol dize auía ydo a mostrar a labrar a sus hermanas del dicho rrabi Jaco, e qu'ella estando salua e segura en las dichas casas, dize el dicho rrabi Jaco vino e rremedió e por fuerça e contra su voluntad de la dicha Misol la corrompió e desfloró e estrupó su virginidad; e que después de lo aver asy fecho dize le dixo que se casaría con ella e que le auía dado palabra de casamiento, por lo qual e por aver asy cometido lo susodicho. (ARChVa, Registro de Ejecutorias, 37, 5. Valladolid. 1491, mayo, 4)

El relato se corresponde con el de la narración habitual en este tipo de circunstancias, donde una falsa promesa de matrimonio alienta el consentimiento femenino a la hora de mantener relaciones sexuales. No obstante, la introducción de una petición, al hilo del proceso, por parte del padre de Rabí Jaco, en el desarrollo del proceso, permite contrastar dos visiones contrapuestas de la causa que motiva el proceso judicial, en la que cada una de ellas considera que la parte contraria ha incurrido en engaño. Concretamente, el padre de Rabí Jaco, pese a la ausencia de su hijo en el pleito, alega que habría sido él quien habría sufrido el engaño doloso de Misol, quien habría aceptado mantener relaciones sexuales con él, para posteriormente forzar un matrimonio con Rabí Jaco, siendo ambos menores de edad. Más allá de la arenga paterna, y que finalmente se sentenciara que no fueron probadas "la fuerça nin las calidades", la ausencia de Rabí Jaco en el juicio conllevaba un delito de desobediencia y rebeldía por el que se le condenó a pagar –y a su padre, en su nombre–, 15.000 mrs. a Misol por el agravio cometido, además de otros 5.000 mrs. por las costas judiciales (Redondo Jarillo, 306-307).

Otro ejemplo sumamente interesante por las partes que se ven implicadas es la causa que se mantuvo entre Doña Vellida, judía, vecina de Trujillo, con el bachiller Diego Arias de Anaya, corregidor en la misma ciudad. En esta ocasión se deben distinguir dos asuntos: por un lado, el intento reiterado de Juan Ruiz, igualmente vecino de Trujillo, de conseguir que Doña Vellida accediera a mantener relaciones sexuales con él, y por otro, el castigo que le fue impuesto por la justicia de la ciudad, verdadero motivo de que compareciera buscando el apoyo de los Reyes Católicos:

> […] nos hizo rrelación por su petición que ante nos en el nuestro consejo presentó diciendo que ella fue endiregida e proseguida por muchas maneras de vn Juan Rruyz, vecino desa dicha çibdad e que con palabras e engaños que con ella traxo diz que la rrequirió de amores muchas veces e que muchos días se defendió dél e que al cabo quel dicho Juan Rruyz contra su voluntad, más por fuerça que por grado, diz que touo amores con ella e que a cabsa de no ser deshonrrada que le fue por fuerça decollar e que la rrequirió muchas veces que no entrase en su casa el qual diz que no curando dello de noche e de día non le podía echar de su casa fasta tanto que vos diz que le pre (sic) que le prendistes juntos a dos e que estando ansy presos que cometistes a dar tormento a la dicha donna Vellida por cuya cabsa diz que dixo quel dicho Juan Rruyz se echaua con ella e que estando ansy que dende a dos días syn la más oyr la fezistes cabalgar vn asno e dar de açottes (sic) por esa dicha çibdad e que la desterrastes perpetuamente e le condenastes en la mitad de sus biene (AGS, RGS, 1490, XII, fol. 221. Sevilla. 1490, diciembre, 31)

Pese a la negativa inicial de Doña Vellida, finalmente habría consentido en el mantenimiento de relaciones con Juan Ruiz, en contra de la negativa legal a que varones y

mujeres de diferente credo yacieran juntos (Cantera Montenegro 2005, 80-82)[17]. Este es el hecho que explica el posterior apresamiento y el riguroso castigo que se le impuso a la vecina de Trujillo, sometida al escarnio público, al destierro de la ciudad y al embargo de sus bienes. La severidad que se contemplaba, tanto por las leyes mosaicas como por la justicia de los cristianos con respecto a las relaciones sexuales entre miembros de ambas comunidades y más aún en lo relativo a los matrimonios mixtos, podía amparar el procedimiento llevado a cabo contra Vellida (de Antonio Rubio, 2009: 75-76). No obstante, el haberse visto forzada al establecimiento de esas relaciones ilícitas o la posibilidad de demostrar que se habían cometido desmanes contra su persona y bienes de acuerdo a una falta de veracidad en los acontecimientos que habían motivado el litigio, podían conseguir revertir, siquiera en parte, los agravios sufridos. De ahí que se cite ante el Consejo Real al ejecutor responsable de la sentencia, con el fin de conocer "la rrelación verdadera del caso", y realizar una nueva investigación que permitiera determinar la adecuación (o no) de lo dictaminado por la justicia local.

Por último, el tercero de los casos se refiere a un intento de agresión, pero la denunciante no será la doncella que se había visto en ese trance, sino su madre. Doña Aldonza, judía, vecina de Murcia, será quien actúe en nombre de su hija Gracia, y para ello decidirá comparecer ante la justicia de los Reyes Católicos, en busca de su apoyo. Del documento se desprende que Doña Aldonza había decidido dejar al margen a la justicia de la aljama a la hora de resolver la agresión que, "pospuesto el themor de la nuestra justicia", había cometido Mosén Aben Birel. Además de ser un rasgo indicativo de la desconfianza que depositaba en los jueces de su comunidad, su manera de proceder da pistas a la hora de reconocer en la identidad del agresor: la de un varón relacionado directa o indirectamente con los órganos de gobierno y/o de justicia de la aljama, y que, en consecuencia, podía provocar nuevos problemas a madre e hija en caso de acusarse ante las instituciones de la comunidad mosaica y no ver resuelta su denuncia de manera satisfactoria.

La manera de proceder de Doña Aldonza le hacía incurrir en un delito de malsinería, esto es, traición contra su propia comunidad al elevar una denuncia ante el tribunal de los gentiles contra otro miembro de la aljama sin ponerse a disposición de las leyes mosaicas, lo que conllevaba ser condenada a muerte (Suárez Fernández 2012, 33; Suárez Fernández 1998, 30). Por ello no es extraño que en su petición también solicitara protección tanto para ella como para su hija:

> Porque la dicha donna Aldonça <judía> se teme e rreçela que los juezes judíos por cabsa de se nos aver quexado le querrán fatigar o fazer algún danno nos vos mandamos que por esta cabsa non consyntades nin dedes lugar a que danno algún rresçiba. (AGS, RGS, 1489, XI, fol. 325. Real sobre Baza. 1489, noviembre, 23)

Lo que se está describiendo es una actuación desesperada por parte de una madre en defensa del honor de su hija, dispuesta incluso a enfrentarse a su comunidad y a tener que ausentarse por ello. Si bien es un testimonio aislado, del que no conocemos su resolución final, la actuación materna resulta muy elocuente. Por ello es necesario tomar en consideración la figura materna en el desarrollo de los procesos judiciales como un elemento

[17] El castigo hacia este tipo de relaciones se castigaba con dureza y así lo requerían tanto los cristianos como los judíos, quienes también podían solicitar, como comunidad, que se condenara la acción cometida por el miembro de la comunidad cristiana que hubiera incurrido en un delito semejante. De nuevo recurriendo al caso de la ciudad de Trujillo, en 1484, la aljama de la ciudad solicitó al Consejo Real que fuera castigado el alguacil de la ciudad por la relación adúltera que habría mantenido con una judía, también llamada Vellida, dictaminándose el apresamiento de ambos de inmediato, a la espera de ejecutar el castigo adecuado. AGS, RGS, 1484, III, fol. 139. Ágreda. 1484, marzo, 6.

clave a la hora de conformar la identidad de las mujeres judías en relación a sus familias y al papel que juegan dentro de las mismas.

La voz de la familia: la importancia de la figura materna

Aun brevemente, resulta inevitable hablar de la presencia de las mujeres judías en su papel de madres a la luz de la documentación judicial. La activa participación de la mujer en el cuidado y la educación de sus hijos iba mucho más allá de la construcción de un rol cultural, y así lo manifiesta la defensa y el apoyo que les prestan también durante su juventud y vida adulta, como se aprecia en la petición de Doña Aldonza para proteger su integridad y la de su hija. Su actitud demuestra el peso que adquiere su progenie a la hora de tratar de dar solución a sus problemas, lo que permite escuchar la voz femenina de la minoría judía con mayor claridad de acuerdo a un procedimiento de intermediación. El caso citado concede a la mujer, como madre, un papel protagonista, sensible a la situación en la que se encuentran cada uno de sus hijos, mientras la figura paterna aparece silente (a diferencia de lo que ocurrió en el pleito contra Rabí Jaco). La actitud de Doña Aldonza ofrece, en cualquier caso, una idea acerca de la visceralidad del vínculo y de la necesidad de ofrecer un testimonio contundente en pro de los intereses de los menores.

La pertenencia a un grupo familiar servía también, como ya se ha señalado, para que las mujeres se convirtieran en sujeto afectado por la actuación de sus maridos, viendo perjudicados sus bienes o sus personas. De manera similar ocurría cuando se trataba de un parentesco vertical, esto es, entre madre e hijos, como se observa en el procedimiento que se había seguido contra Masaltón, vecina de Ávila. De acuerdo al testimonio que ella habría ofrecido para ser liberada por la justicia de los Reyes Católicos, ella y sus hijos se habían endeudado con ciertos hombres de negocios, de acuerdo con su propio testimonio, tras haberles sido robada la mercancía cuando se disponían a llevarla a la ciudad de Ávila. Esto había provocado la huida de los hijos, antes de ser apresados por la justicia, lo que había provocado que fuera Masaltón la que sufriera el encarcelamiento en nombre de sus hijos y en el suyo propio, a la espera de que se resolviera la situación. En vista de la prolongación de su encierro, tratará de defenderse buscando el auxilio real:

> Por lo qual diz que ella fue presa e que ha tres meses poco más o menos tiempo que está presa en cadena lo qual diz que es contra la ley e hordenamiento rreal de nuestros rreynos en que se contiene que ningund judío nin judía non puedan ser presos sus cuerpos por debda que deuan e nos suplicó e pidió por merçed que cerca dello con rremedio de justicia la mandásemos proueer mandándola soltar de la dicha prisyon e que la dicha ley e ordenança a ella e a sus fijos fuese guardada e commo la nuestra merçed fuese; e nos touimoslo por bien. (AGS, RGS, 1475, III, fol. 283. Medina del Campo. 1475, marzo, 15)

Amparándose en lo contenido en el Ordenamiento de Alcalá (1348), solicitaba ser puesta en libertad de inmediato, al pertenecer a la minoría judía que, como ya dictaminara el rey Alfonso XI y confirmaran después los Reyes Católicos, quedaba bajo el manto de la Corona, al permanecer directamente bajo la jurisdicción del soberano (Ordenamiento de Alcalá 1847). Ya fuera por el conocimiento personal de la realidad legal o por la búsqueda de una solución que le permitiera poner fin a su encarcelamiento, el ejemplo de Masaltón resulta muy interesante porque da muestra de una conciencia personal fuerte y con gran voluntad para hacer valer sus derechos como miembro integrante de la minoría judía.

Conclusiones

La ausencia de declaraciones emitidas por las partes litigantes, de manera contundente y sin la intermediación de una voz externa, no permite tener un acceso directo a la palabra y la expresividad de las mujeres que se ven insertas en la causa judicial. La construcción formal de los tipos documentales que plasman el pleito o la petición realizada por las mujeres de la comunidad mosaica ante la justicia real castellana se convierte en un verdadero tamiz que solo revela el desarrollo del procedimiento y los términos en los que se encuentran las partes enfrentadas, pero no ofrece una idea precisa acerca de la capacidad de las mujeres para elaborar una argumentación propia; o, al menos, no es posible tener constancia de hasta dónde llega el saber de las mujeres a este respecto y dónde se entremezcla su voz con la del procurador que actúa en su nombre o cómo sus palabras son moldeadas por la persona que actúa como fedataria del pleito que se encuentra en curso. En todo caso, el análisis de los procesos judiciales en los que se ve involucrada la población femenina perteneciente a la comunidad judía sí posibilita conocer los motivos que impulsaban su comparecencia ante los tribunales, ya fuera como acusada o como acusadora, así como apreciar la configuración de una imagen arquetípica de la mujer judía.

El hondo calado conseguido por la imagen estereotípica de la población judía quedaba también inserto como una herramienta discursiva en la construcción de la representación judicial de la parte litigante que se viera afectada por esa situación social, cultural y religiosa de la que formaba parte. Esta se utiliza, a propósito, de forma común y poco original, con el fin de caracterizar al sujeto y despertar una sensibilidad determinada, ya fuera a favor o en contra, que ayudara a la hora de decantar la balanza de la justicia de uno u otro lado. A ello se unía la condición femenina de la parte en cuestión, lo que contribuía a redondear el argumento, de nuevo en positivo o negativo, de acuerdo a la doble consideración en torno al sexo femenino, como un ser engañoso, del que protegerse, o el argumento más habitual a nivel judicial, por el que se le reconoce como un ser débil e indefenso, al que debía procurársele amparo y posibilidades de sustento en caso de haberse visto estas vulneradas.

La diferencia que marcaba la naturaleza femenina contribuía a mitigar la dicotomía entre mujeres cristianas y judías en lo tocante a la casuística judicial por la que acudían ante los tribunales. En consecuencia, el género se introduce con fuerza como un elemento de conexión frente a otro tipo de diferencias, un procedimiento auspiciado por la alteridad existente entre quienes disponen de capacidad para entender en las diferentes etapas del procedimiento judicial y quienes comparecen ante ellos, ya se trate de una cuestión religiosa, social o de género.

En todo caso, a la hora de valorar las especificidades de los procesos en los que participan mujeres se observa, más allá de las diferencias religiosas, la homogeneidad de los motivos que suscitan la participación femenina. La casuística judicial puede agruparse de forma sintética de acuerdo a parámetros que señalan las mismas necesidades económicas de la mujer, también en relación a la unidad familiar en la que se inscribe y a la que quiere proteger, así como la problemática que supone la posibilidad de verse vulnerada por el mero hecho de ser mujer. Los puntos de encuentro que se documentan ilustran acerca de una problemática común en el terreno de la convivencia entre varones y mujeres, donde la religión no es la única frontera, ni la más fuerte, a la hora de distinguir a la población femenina en la heterogénea sociedad castellana bajomedieval.

Fuentes documentales inéditas

Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (ARChVa)
Pergaminos
Registro de Ejecutorias

Archivo General de Simancas (AGS)
Registro General del Sello (RGS)

Fuentes documentales publicadas

El Ordenamiento de Leyes que D. Alfonso XI hizo en las Cortes de Alcalá de Henares el año de mil trescientos y cuarenta y ocho. Ignacio Jordán de Asso y del Río y Miguel de Manuel y Rodríguez eds. Madrid: Librería de los Señores Viuda é hijos de D. Antonio Calleja, 1847.

Obras citadas

Álvarez Bezos, Mª Sabina. *Violencia contra las mujeres en la Castilla del final de la Edad Media.* Valladolid: Universidad de Valladolid, 2015.

de Antonio Rubio, Mª Gloria. "Judíos, conversos e Inquisición en Galicia (siglos XI-XVII)." *Cuadernos de Estudios Gallegos* LVI 122 (2009): 171-189.

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

Bouzada Gil, Mª Teresa. "El privilegio de las viudas en el Derecho castellano." *Cuadernos de Historia del Derecho* 4 (1997): 203-242.

Cano Pérez, Mª José, y García Arévalo, Tania María. "Nosotros, vosotros, ellos: relatos de viajeros judíos del siglo XV a la luz del concepto de alteridad." *Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 75-2 (2015): 299-316.

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

---. "Cristianos y judíos en la meseta norte castellana: la fractura del siglo XIII." En Yolanda Moreno Koch & Ricardo Izquierdo Benito coords. *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos. Afinidad y distanciamiento. XIII Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha.* Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2005. 45-87.

Fierro, Maribel. "Violence against Women in Andalusi Historial sources (Third/ninth-seventh/thirteenth centuries)." En Robert Gleave & István T. Kristó-Nagy eds. *Violence in Islamic thought from the Qur'ān to the Mongols*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2015. 155-174.

Fuente Pérez, Mª Jesús. *Velos y desvelos. Cristianas, musulmanas y judías en la España medieval.* Madrid: La esfera de los libros, 2006.

--- & Morán Martín, Remedios coords. *Raíces profundas. La violencia contra las mujeres (Antigüedad y Edad Media)*. Madrid: Polifemo, 2011.

García Herrero, Mª del Carmen. "La marital corrección. Un tipo de violencia aceptado en la Baja Edad Media." *Clío & Crimen: Revista del Centro de Historia del crimen de Durango* 5 (2008): 39-71.

González Zalacaín, Roberto José. "Conflictos por dotes y arras en la Castilla bajomedieval". En Mª Isabel del Val Valdivieso & Juan Francisco Jiménez Alcázar coords. *Las*

mujeres en la Edad Media. Murcia-Lorca: Sociedad Española de Estudios Medievales-Editum-CEM-CSIC-Ayuntamiento de Lorca-Región de Murcia, 2013. 145-151.
Muñoz Solla, Ricardo. "Dos *ketubbot* castellanas y otro fragmento hebrero del Archivo de la Real Chancillería de Valladolid." *Sefarad. Revista de estudios Hebraicos y Sefardíes* 74-2 (2014): 343-368.
Palmer, James T. "The Othernees of Non-Christians in the Early Middle Ages." *Studies in Church History* 51 (2015): 33-52.
Pérez Galán, Cristina. "Cristianas, judías y musulmanas en la ciudad de Huesca a finales de la Edad Media." *Aragón en la Edad Media* 27 (2016): 243-270.
Redondo Jarillo, Mª Cristina. "Delincuencia civil y criminal en las comunidades judías entre el Duero y el Tajo a fines de la Edad Media. Primera parte. Estudio." *Clío & Crimen* 7 (2010): 244-342.
Rodríguez Barral, Paulino. *La imagen del judío en la España medieval. El conflicto entre cristianismo y judaísmo en las artes visuales góticas.* Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2009.
Roth, Norman. "Dar una voz a los judíos: representación en la España Medieval." *Anuario de historia del derecho español* 56 (1986): 943-952.
Spivak, Gayatri. "Can the subaltern speak?." Cary Nelson & Lawrence Grossberg's eds. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: Univeristy of Illinois, 1988. 271-313.
Suárez Bilbao, Fernando. "La comunidad judía y los procedimientos judiciales en la Baja Edad Media." *Cuadernos de Historia del Derecho* 2 (1995): 99-132.
Suárez Fernández, Luis. "Claves históricas del problema judío en España medieval." Ana Mª López Álvarez y Ricardo Izquierdo Benito coords. *El legado inmaterial hispanojudío. VII Curso de la Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha.* Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1998. 15-77.
---. *La expulsión de los judíos: Un problema europeo.* Madrid: Planeta, 2012.
Varona García, Mª Antonia. "Judíos y moros ante la justicia de los Reyes Católicos. Cartas ejecutorias de la Real Chancillería de Valladolid (1476-1495)." Eufemio Lorenzo Sanz coord. *Proyección histórica de España en sus tres culturas, Castilla y León, América y el Mediterráneo. Actas del Congreso celebrado en Medina del Campo en 1991.* Valladolid: Junta de Castilla y León, 1993, vol. 1. 337-368.
Young Gregg, Joan. *Devils, Women, and Jews. Reflections of the Other in Medieval Sermon Stories.* Nueva York: State University of New York, 1997.

Mudéjares y moriscos

Espacios artesanales en la morería de Valladolid. Litigios por el trabajo y la venta de los productos de las alcallerías

Olatz Villanueva Zubizarreta[18]
(Universidad de Valladolid)

La destacada vocación de los mudéjares y moriscos de Valladolid a la alfarería, justifica que una vez más dediquemos un estudio específico a esta actividad. En concreto, en esta ocasión, la información de un pleito del Archivo de la Real Chancillería de Valladolid arroja datos excepcionales para conocer la estructura profesional del sector de la alcallería y la distribución y venta de sus elaboraciones.

La participación de los mudéjares en el tejido artesanal castellano

Los mudéjares castellanos participaron muy activamente en el tejido artesanal de la Corona de Castilla, hasta el punto de monopolizar prácticamente algunas actividades como las dedicadas a la construcción y a la elaboración de manufacturas varias. Seguramente, el bagaje profesional que los musulmanes inmigrados del mediodía peninsular trajeron consigo a las tierras del norte del Sistema Central fue un factor determinante en el desarrollo de sus ocupaciones, eminentemente productivas.

Las disposiciones legislativas encaminadas a preservar la diferenciación entre las tres culturas o religiones abrieron pronto un amplio abanico de prohibiciones que vetaban el contacto corporal, obligaban a la distinción física y limitaban también el desempeño de ciertas actividades profesionales, lo que podría haber favorecido en cierta medida la vocación mayoritaria de los mudéjares castellanos al desempeño de actividades artesanales.

Una disposición de Juan I en las Cortes celebradas en Valladolid en 1385 prohibía que judíos y musulmanes fueran oficiales, almojarifes (también lo habían hecho en las Cortes de Soria cinco años antes), contadores y recaudadores "nuestros nin de la reyna nin de los infantes nin de los condes e cavalleros e escuderos e dueñas e doncellas de los nuestros regnos nin de otro alguno dellos" (Carrasco, 167-169). Años después, en 1412, entre las leyes que la reina Catalina de Lancaster dictó contra judíos y musulmanes durante la minoría de edad de su hijo Juan II, se volvió a prohibir el ejercicio de éstos como especieros, boticarios, cirujanos y físicos, y que vendieran productos alimenticios en tiendas y puestos públicos (o privados) a los cristianos "so pena de dos mill maravedís, e más los cuerpos que sean de la mi merced, para que les mande dar pena corporal, según bien visto fuere e a la mi merced pluguiere"; e igualmente se volvió a insistir sobre la prohibición de ejercer como arrendadores, procuradores, almojarifes, mayordomos, arrendadores de rentas, corredores y cambiadores (*Ibidem*, 179 y 180). Más curioso resulta que en su artículo 20, estas leyes limitaran actividades artesanales y de servicios tradicionalmente desempeñadas por ellos mediante las que surtían a la sociedad castellana de productos de primera necesidad; se ordenaba así que "non sean albeytares, ni ferradores, ni carpinteros, ni jubeteros, ni sastres, ni tundidores, ni calzeteros, ni carniceros, ni pellejeros ni traperos de christianos ni de christianas, ni les vendan sapatos, ni jubones, ni calzas, ni cosan sus ropas, ni sus jubones ni otras cosas algunas" (*Ibidem,* 183). A mediados de siglo, Enrique IV volvió a dictar disposiciones varias

[18] 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.

sobre la relación con los miembros de estas minorías (Medina del Campo, 1465), entre ellas, nuevamente, la prohibición al desempeño de las actividades que se venían vetando desde las décadas pasadas (*Ibidem*, 196).

Seguramente la insistencia de los monarcas del siglo XV en prohibir la dedicación de judíos o moros a oficios relacionados, en particular, con la administración de rentas, la medicina o la producción y venta de alimentos a los cristianos, pone de manifiesto que su cumplimiento no siempre se produjo. Las disposiciones dadas por Isabel y Fernando en las Cortes de Toledo de 1480, volviendo sobre estas cuestiones y sobre la obligatoriedad a vivir apartadamente y a llevar distintivos propios para ser reconocidos en el seno de la sociedad castellana, como lo había mandado su abuela, son buena muestra del incumplimiento de las mismas en los compases finales de la presencia de judíos y moros en la sociedad castellana.

Ya fuera por las limitaciones impuestas por los gobernantes castellanos, ya por su tradición y pericia en determinados trabajos manuales, lo cierto es que los mudéjares castellanos destacaron y acapararon oficios relacionados con la construcción y la elaboración de productos manufacturados, personales y domésticos. Los datos disponibles avalan esta realidad tanto en las aljamas más populosas como en las de menor entidad. En Ávila, su comunidad musulmana (próxima al millar) se dedicaba mayoritariamente (en un 60%) a la construcción (carpinteros, albañiles y horneros-tejeros) (30%) y a la producción de elaboraciones fundamentalmente metálicas (caldereros, herreros y herradores) (18%) (Tapia, 69-72). En la aljama de Burgos, donde estarían avecindados unos 200 ó 300 mudéjares, también una parte importante de ellos se dedicaban a la construcción como alarifes, carpinteros y yeseros de reconocido prestigio (Torres Balbás). Entre las de menor población, como sería la abulense de El Barco de Ávila, con apenas algo más de un centenar de musulmanes, la mayor parte de ellos se dedicaban igualmente a la construcción (carpinteros, herreros, tejeros), a la zapatería, ollería y a las labores agrícolas (Jiménez Gadea, 198).

Esta tendencia a la especialización de los musulmanes del Duero en oficios relacionados con la construcción y las manufacturas también se registra en la ciudad de Valladolid. El estudio de su aljama musulmana cuenta ya con una dilatada tradición, lo que permite hoy un reconocimiento social, laboral y religioso del colectivo. Los registros arqueológico y textual nos informan de una población activa preferentemente dedicada a oficios relacionados con la construcción. La mayor parte de los moros de Valladolid eran carpinteros y parece, por la información disponible, que incluso monopolizaban esta actividad en la ciudad al menos desde el siglo XV. Participaban en la mayor parte de las obras de edificación que tenían lugar en la villa y en sus contornos, y puntualmente también en la ejecución de los armazones, suelos, techos y tabiques interiores. Mucha de la obra pública que se encargaba desde el Concejo recaía también en ellos, al igual que el peritaje de algunas de esas obras, (Gómez Renau; Villanueva 2007, 27-28), lo que propició que a finales de la Edad Media se nombrara a una treintena de carpinteros moros para formar el primer cuerpo de bomberos de la ciudad y que la reina Juana en 1515 les concedía un privilegio de exención de huéspedes y aposento de por vida (Villanueva 2015).

La alfarería fue otra de las ocupaciones monopolizadas por los musulmanes vallisoletanos. Con el traslado de la comunidad a la morería en 1412, los alfares medievales ubicados a lo largo de la calle de los Olleros (hoy Duque de la Victoria) se abandonaron y se desplazaron al nuevo barrio. Sin duda, la disponibilidad de un buen barro apto para la alfarería a orillas del Pisuerga (de naturaleza sedimentario) y en las primeras cuestas del páramo (calcáreo), propiciaron el desarrollo de un artesanado (mudéjar) que pronto monopolizó la producción local y la venta de sus elaboraciones en el alfoz (Moratinos y Villanueva; Villanueva 2009).

Las manufacturas del barro abarcan un variado y especializado sector dedicado a la producción de materiales de construcción y de manufacturas domésticas. Por un lado, tejeros

y ladrilleros fabricaban las tejas y ladrillos que sus colegas alarifes y carpinteros empleaban en la construcción de las obras contratadas. Por lo que sabemos, sus talleres se encontraban a las afueras de la ciudad, en la salida hacia la villa de Tudela de Duero, próximos a la población de la Cistérniga. Por su parte, la elaboración de menaje recaía en olleros, cantareros y alcalleres, una especialización que respondía a los diferentes tipos de ajuar que se requerían en el ámbito doméstico. Los olleros fabricaban recipientes para la cocina (ollas y cazuelas, principalmente) que requerían de unos barros que soportaran su exposición al fuego (resistentes al choque térmico). Los cantareros producían recipientes de despensa para el almacenaje de sólidos y líquidos (orzas, cántaros y cantarillas, tajadores, jarros y jarras), utilizando barros poco porosos y compactos (resistentes al choque mecánico).

Finalmente, la progresiva especialización de este sector (según la oferta y la demanda, y los cambios en los usos y los gustos) hizo que también hubiera artesanos dedicados exclusivamente a la elaboración de vajilla de mesa que a medida que avanzaba la Edad Media estaban constituidos por recipientes esmaltados (y por tanto, impermeabilizados), primero decorados en verde y manganeso y más tarde preferentemente en blanco y con discretos diseños en azul o verdes. Algunos de ellos, a partir de las primeras décadas del siglo XVI también compaginaron la elaboración de vajilla de mesa con la fabricación de azulejos que se destinaban a decorar los interiores de iglesias, monasterios y palacios (Moratinos).

La participación de los mudéjares y moriscos vallisoletanos en la alcallería castellana

Como decíamos, esta destacada vocación de los mudéjares y moriscos vallisoletanos a la alfarería justifica con nuevos datos dedicar un estudio específico a esta actividad.

En general, el estudio de este artesanado apenas ha suscitado interés en los medievalistas que tradicionalmente han orientado sus preferencias hacia el estudio de otras actividades artesanales que reportaron un mayor beneficio económico en la hacienda medieval o cuyos artífices tuvieron una mayor notoriedad social en el sector productivo castellano. La alfarería que, salvo algunas excepciones (sería el caso de la cerámica valenciana), no constituyó ni lo uno ni lo otro, se mantuvo relegada a un segundo plano en la investigación histórica, al tratarse de una actividad que no reportaba grandes dividendos (ni su materia prima ni su producto final eran especialmente gravosos) y que estuvo prácticamente monopolizada en las ciudades de la cuenca del Duero por la minoría mudéjar.

Sin embargo, los arqueólogos sí encontramos interés en su estudio; un interés diríamos que ineludible, que nacía de la necesidad de dotar a una disciplina joven, como era o es la Arqueología Medieval castellana, de un instrumento de reconocimiento y datación a su particular registro metodológico. Por ello, los primeros trabajos de cerámica medieval y moderna trataron exclusivamente de la caracterización y tipificación de las elaboraciones. Años más tarde, la línea de investigación sigue prácticamente la misma orientación, acaso porque aquella labor "arqueográfica" no ha concluido (nuevos descubrimientos obligan a reabrir o reajustar antiguas clasificaciones y dataciones), acaso porque el propio documento arqueológico se ve limitado en su valor diagnóstico para abordar otras cuestiones de índole más económica o social.

Las investigaciones arqueológicas y de archivo llevadas a cabo en Valladolid durante las últimas décadas han puesto de manifiesto, sin embargo, que la alfarería fue una actividad importante en el tejido productivo de la villa y que hoy podamos aportar información histórica excepcional sobre esta ocupación profesional.

Para la etapa medieval, prácticamente toda la información disponible sobre los talleres de alcallería procede de la arqueología, de la Arqueología Urbana practicada desde finales del siglo pasado en la ciudad de Valladolid. En particular, se ha podido intervenir en varios puntos de la antigua calle Olleros, pudiéndose excavar restos de varios alfares repartidos por

esa calle, aunque ninguna de esas intervenciones permitió documentar íntegramente un taller. En unos casos, se excavaron lo basureros donde se vertían las piezas defectuosas (rotas, pasadas de cocción, deformadas por un exceso de calor…) y en otros, los hornos donde se cocía la producción (como los de doble cámara y tiro directo, documentados al final de la calle, actual nº23) (Villanueva, 1998). Por lo tanto, no sabemos cómo era la distribución y las dimensiones de estos talleres, y el registro escrito, hasta la fecha, tampoco ha aportado datos al respecto.

En la época morisca, ya instalados los alfares de los mudéjares en la morería, la información es más completa. Por un lado, la arqueología ha vuelto a rescatar algunos de los obradores repartidos por la calle de la Carnicería o Alcallería. Como para la etapa anterior, tampoco se han excavado los talleres de forma íntegra y de nuevo son fundamentalmente los hornos lo documentado, de tipología similar a los de la calle Olleros. Por su parte, el registro escrito sí que ha aportado información sustancial para esta etapa, después de una larga etapa de investigación en los protocolos notariales del Archivo Histórico Provincial de Valladolid. Por ello sabemos que entre sus elaboraciones había platos, medios platos, escudillas, jarros, aceiteras, alburnias (o burnias), botes, concilias o albahaqueros. El barro empleado en ellas, de naturaleza calcárea y color blanquecino, procedía de los barreros del sur de la ciudad, en los caminos hacia Argales o hacia Simancas, junto a la vega del Pisuerga, de los pagos llamados de San Adrián, Linares, Perales o, incluso, de los Barreros. Los vedríos (esmaltes) los compraban a mercaderes o a otros alcalleres que en ocasiones se dedicaban a la venta de estos óxidos al resto de los oficiales: mayormente de plomo (transparente), estaño (blanco), "azul" (óxido de cobalto), almártaga (amarillo) y albaraya (¿?) (Moratinos y Villanueva).

Sobre la venta y comercialización de estos productos es sobre lo que menos información disponemos, sobre todo para la etapa medieval, la mudéjar. Los arqueólogos establecemos radios de comercialización de la cerámica en función de la localización de sus hallazgos: de la tipología de los productos en sus lugares de producción y de la de los lugares de consumo. Es justo reconocer que se trata de una cuestión en la que tenemos serias limitaciones, sobre todo porque el conocimiento de los lugares de producción es aún muy escaso. Para la etapa morisca, algunos contratos de compraventa permiten acercarnos un poco más a la cuestión, pero tampoco concluir nada por el momento.

Un pleito de la Real Chancillería de Valladolid que enfrentó a varios miembros de la generación de los bautizados, es decir de los que nacieron musulmanes (mudéjares) y murieron cristianos (moriscos), nos aporta información variada y muy interesante sobre algunas de estas cuestiones que nos preguntamos acerca del oficio de alcallería, y que no habíamos tenido respuesta hasta ahora. El litigio en cuestión enfrenta entre los años 1516 y 1520 a Francisco Andado, en ese momento yesero, contra María de Palacios y María de Bolaños, nietas y herederas de Diego Mejorado para el que trabajó en su taller durante 12 años y por lo que no recibió el pago correspondiente a esos años de servicio: "que den e paguen e satifagan al dicho Francisco Andado los dichos doze años de serbiçio que ovo servido e servió a los dichos Diego Mejorado e Florençia su muger o por ellos veynte e quatro mill maravedís a respeto de dos mill maravedís en cada vn año quel dicho mi parte meresçía e podía meresçer a justa e comunal estimación en cada vn año no lo an querido ni quieren faser en contienda de juyzio seyendo a ello tenudas obligadas de derecho" (A.R.Ch.V., Pleitos Civiles, Quevedo (F), Caja 4188.0004).

El taller de alcallería de Çulema Almejorado

El alcaller Çulema Almejorado (o Mejorado) casó con Florencia (fallecida hacia 1514) y tuvieron, por lo que sabemos, una única hija (María) que murió antes que su madre, y dos nietas, María de Palacios la moza y María de Bolaños que casó con el también alcaller Lope

del Trigo. Desconocemos dónde vivían en la morería, pero varios testigos que comparecen en el pleito dicen que "tenían fama de rycos". Así lo expresan Diego López de Alcañiz, su pariente Alejo Ramírez[19], que añade "que tenían mucha hasienda que valían más de tresientas mill maravedís" y Marcos de la Vega que detalla que dejaron a sus nietas "quatro pares de casas en el Barryo de Santa Marýa desta dicha villa de Valladolid e çiertas viñas en término desta dicha villa a donde dizen Valdeçiruelo e vna rybera en término desta dicha vylla, al río mayor a do dizen San Çebrián e otros muchos byenes muebles e axuares de casa de mucho valor" (A.R.Ch.V., Pleitos Civiles, Quevedo (F), Caja 4188.0004, fol. 114).

Es de suponer que esta posición desahogada fuera fruto de su actividad como alcaller. En 1494 participó junto a otra decena de alcalleres moros a instancias del Concejo de la villa en la elaboración de los caños para la traída de agua desde la huerta de las Marinas en Argales a la ciudad de Valladolid[20]. Cinco años más tarde, en 1499, el Libro de Actas de la ciudad recoge el 4 de septiembre la orden que el corregidor dio a los moros "que de oy fasta mediado el mes de otubre próximo tengan tapiada la morería por de partes de la Rronda" y "que les mandava e mandó que enpreden la dicha calle que está en començada a enpredar desde oy fasta ocho meses primeros siguientes". La tarea la encomendó a "Mahomad Muça, rregidor, e a Farax de la Rrúa, mayordomo de la dicha aljama, e a Mastre Alí Andado, e a Mastre Çulema Mejorado, e a Mahomad Alcalde, e a Maestre Yaya Carretón, e a Mastre Mahomad Carretón". Ello nos hace pensar que el maestre Mejorado ostentaba en ese momento un cargo en el seno de la aljama, acaso como veedor, teniendo en cuenta la organización interna de las aljamas castellanas, compuestas de un alcalde (en este caso, Muça), un mayordomo (Farax de la Rúa) y hasta siete veedores elegidos anualmente y encargados de la hacienda de la aljama (aquí se citan cinco representantes sin especificar que podrían desempeñar ese cargo: Ali Andado, Çulema Mejorado, Mahomad Alcalde, Yaya Carretón y Mahomad Carretón) (AMV, Libro de Actas I, 1499, septiembre, 4, f. 89r).

Desgraciadamente, no disponemos de más información sobre su vida y actividad hasta su muerte hacia 1510, salvo la que luego se desgranará en el pleito.

Por lo que respecta al otro protagonista del litigio, Francisco Andado, sabemos que pertenecía a una conocida familia dedicada a la construcción, en su mayoría compuesta por carpinteros y yeseros. Podría ser hijo de Pedro Andado, nombrado alarife de la villa en varias ocasiones a lo largo de la segunda década del siglo XVI[21] y que acaso fuera aquel maestre Ali Andado, nombrado alarife y veedor de las obras de la villa en 1500 (AMV, Libro de Actas I, 1500, mayo, 20, f. 284r-v) y que también aparecía junto a Mejorado en 1499 entre los representantes de la aljama ante el corregidor de la villa. Podría ser también hermano de Luis y Rodrigo, al menos, así se cita a estos tres personajes en un documento de 1533 (A.H.P.V., Protocolos, leg. 89, ff. 239r-240r). Por lo que dicen algunos testigos era además pariente de los Mejorado, sobrino.

Sabemos de él por otros documentos que en 1509, poco antes de iniciar este pleito, arrendó, intitulándose alcaller, unas casas en la calle Caminería del barrio de Santa María de otro morisco que se había ido a Granada, Gaspar de Peñafiel; la arrendó por tres años al

[19] Este alcaller, perteneciente a la conocida familia del sector, los Alcalde; era tío de sus nietas. Dice que eran hijas de un primo carnal suyo y primo segundo de Francisco Andado.

[20] El 12 de junio de 1497 mandaba librar al mayordomo de las obras Francisco de Ribadeneyra "a Caço Conde, e a maestre Homa e a Ramiro el Allcalde moros vecinos de esta villa siete mil mrs" y a los que dejó debiendo "a Faray Allcalde e Hamed Pabad e Aly Alyasar e a Çubema Mejorado e a Brayme Huzmyn e a Caço Herrero e a Mahomad Yadel moros alcalleres asy mismo vezynos desta dicha villa", "los quales son de mas de tres e mil quinientos mrs que se los ovyeron dado en cuenta de los dichos caños en veynte e dos días de setiembre del dicho año de noventa y quatro… que son todos los mrs que con los dichos moros se asentaron que se les ovyesen de dar por los dichos caños veynte mil e quinientos mrs" (Agapito y Revilla, 42).

[21] Al menos en 1512 (AMV, Libro de Actas III, 1512, marzo, 19, f. 621r) y en 1519 (AMV, Libro de Actas IV, 1519, septiembre, 7, f. 329r-v).

precio de veinte reales de plata cada año, firmando el acuerdo de su puño y letra (A.H.P.V., Protocolos, leg. 14065-I, ff. 408r-v). En años posteriores, ya de la década de los 30, se citan nuevamente sus casas en la calle Caminería (1531) (A.H.P.V., Protocolos, leg. 35, ff. 1016r-v) y en la calle Carnicería (1538) (A.H.P.V., leg. 13, f. 485r). No disponemos sin embargo de ninguna información de su actividad profesional, ni si continuó con su actividad alfarera antes de aparecer como yesero a finales de los años 30.

Como decíamos, el pleito arrancó el 14 de noviembre de 1516 cuando Francisco Andado demandó a las nietas del alcaller Diego Mejorado (antes Çulema) y Florencia, como sus herederas tras la muerte de la madre de éstas María de Palacios, porque alega que trabajó para aquél en el oficio de alcallería durante doce años y les reclamaba que le pagaran por lo que le correspondería de los años trabajados: 24.000 maravedíes, a razón de 2.000 por cada año trabajado.

En una primera ronda de preguntas, el interrogatorio a los testigos convocados por ambas partes se centró en aclarar la edad de Francisco Andado, el tiempo que estuvo sirviendo en la casa de Mejorado, si durante ese tiempo le enseñaron el oficio, si le dieron alojamiento, comida y vestido y el tiempo que duraba el periodo de aprendizaje del oficio. Fundamentalmente, por parte de las nietas, las preguntas iban encaminadas a demostrar (por edad, tiempo y modo de pago) si el paso de Andado por el taller de Mejorado fue de aprendiz, lo que vendría a demostrar que no le correspondería el pago que aquél reclamaba.

Por ello, se cita por ambas partes, a un buen número de alcalleres, que pudieran aclarar estas cuestiones. Entre otros, Diego Ramírez, de 38 años, pariente de las dos partes dentro del cuarto grado, declaró que vio "al dicho Francisco Andado sobrino del dicho Diego de la Mejorada en su casa e bido este testigo como les serbía de todo lo que le mandavan especialmente en el ofiçio de alcaylería e que sabe que estuvo grand tiempo el dicho Francisco Andado con ellos que podía ser fasta syete años e aún (...) más que menos e que es çierto que les serbía bien e lealmente porque nunca bido ni oyó dezir el contrario" (A.R.Ch. V., Pleitos Civiles, Quevedo (F), Caja 4188.0004, f. 29r). Por su parte, Francisco de Sandoval, de 56 años, confirmó que Andado sirvió en casa de Mejorado y que "le tomaron para mostrar el ofiçio porque era su sobrino" y "que a pareçer suyo a quinze años que salió de su casa (…) y lo sabe porque en el aquel tiempo se tornaron cristianos" (ff. 49-50). El también alcaller García Alcalde, de 50 años, pariente de Lope del Trigo y primo de Diego Ramírez apuntó además que "quando casó Lope del Trigo con la María de Florençia que se casaron seyendo moros el dicho Francisco Andado ya no estaba con el dicho Diego de Mejorada ni con la dicha María de Florençia e lo sabe porqueste testigo entraba e salía e conversaba mucho en casa del dicho Diego Mejorado e María de Florençia su mujer", pero que "mientras el dicho Francisco Andado estubo con el dicho Diego Mejorado e María de Florençia le daban de comer e beuer e bestyr e calçar porque la condición dellos hera tal que a los que bebían en su casa les daban muy conplidamente todo lo que avían de menester" (ff. 54-55).

En consecuencia, por lo que nos dicen varios testigos, parece que Andado era sobrino de Mejorado y que debió permanecer con él, poco más o menos, hasta 1502, fecha del bautismo obligatorio de los mudéjares castellanos.

En función de por quién comparecían, los testigos confirmaron que Andado trabajó sirviendo en el oficio de alcallería en casa de Mejorado y que lo hizo como aprendiz. En este sentido, los testigos (siempre alcalleres) confirmaron que el aprendizaje del oficio duraba cuatro años (hasta seis si el joven era de corta edad) y que a cambio no recibía sueldo alguno, sino alojamiento, manutención y vestido. Juan del Corral corroboró que "bio como el dicho Francisco Andado les serbía de alcaylería y en todo lo que le mandaban" (f. 27r), Juan Montero que "los sirbía muy bien en todo lo que mandavan e de alcayller también como oficial del dicho ofiçio" (f. 33r), Pedro de San Esteban que "sabe e a biso que quando algund moço entra por aprendiz de alcayler syrbe quatro o çinco porque le muestren el dicho ofiçio e

le dan al dicho moço de comer e beber e bestyr y calçar pero no a de ganar blanca en los dichos quatro o çinco años que ser abiene de servir" (f. 46) y Juan de Burgos, oficial de alcaller, que "se acostumbra que cada e quando que algund quiere aprender el ofiçio syrbe quatro o çinco años e avn queste testigo serbió por le aprender seyes años y de que entró a prender el dicho ofiçio hera de hedad de doze años y que en el tiempo de los dichos seyes años no ganó blanca más de quanto le daban de comer e beuer e bestyr e calças onestamente como aprendiz" (f. 58r).

Además, los testigos desvelaron que podía haber varios aprendices formándose al mismo tiempo, como fue el caso en tiempos en que estuvo Andado en aquel taller. Guiomar, viuda de Lázaro, declaró que vio "en casa del dicho Diego de Mejorado e de María de Florençia su muger tener en su casa algunos aprendizes para les mostra el ofiçio de alcayller e bido como servían syn ganar blanca sy no comer e beuer e bestyr e calçar quatro o çinco años como se igualaban pero de aquí no bajaba" (f. 60r) y el oficial Juan de Burgos que "sabe quel dicho Francisco Andado aprendió el ofiçio de alcayler lo que sabe en casa de Diego de la Mejorada e lo sabe porqueste testigo contrató çiertos días con el dicho Francisco Andado e supo del dicho Francisco Andado como avía aprendido el dicho ofiçio en su casa del dicho Diego de Mejorada" (f. 58-59).

El 12 de febrero de 1517, después de esta primera ronda de preguntas, la Chancillería dictó sentencia a favor de Andado, condenando a María de Palacios la Moza y a María de Bolaños a pagar a Francisco Andado el servicio que hizo a sus abuelos durante siete años, según lo tasaran dos personas nombradas por las partes. Cuatro días después, las nietas apelaron la sentencia y comenzó una nueva rueda de testigos y de preguntas.

Entonces, el interrogatorio se orientó a aclarar el trabajo encomendado a Andado en el taller de Mejorado, particularmente centrado en el aspecto de la venta, una cuestión de la que apenas tenemos información y que este documento clarifica bastante. La cuestión se centra ahora en saber "si los servía en el ofiçio de alcallería como su moço e criado e yba a las ferias con la mercaduría del alcallería e a todos los otros mandado e servicios". La declaración de ciertos testigos del oficio nos informa así de la venta de vajilla (vidriada) en ferias como la de Villalón y también en tiendas como la que Mejorado tenía en la villa de Medina del Campo.

Así, el alcaller Diego López Alcaniz, de 31 años, que no era pariente de los miembros de ninguna de las partes, apuntó que

> sabe que el dicho Françisco Andado bybyó e moró con los dichos Dyego Mejorado e Florençia su muger a su paresçer e a lo que se puede acordar por espaçio e tiempo de syete o ocho años poco más o menos tiempo e los servía e los servýa en el ofyçio de alcallería e en yr e benir a las ferias e mercados a lo vender e faser todas las otras cosas que le mandavan como su moço e criado e que esto que lo sabe porque ansý lo vio este testygo yendo e tratando muchas vezes con los dichos Diego Mejorado e su muger ansý en su casa como topándole en los caminos al dicho Françisco Andado yendo a vender la dicha mercaduría del ofiçio de alcallería a las feryas e mercados e gelo vio este testygo vender algunas vezes en la ferya de Villalón. (ff. 107-108)

El también oficial de alcallería Marcos de la Vega, de 60 años, declaró también que a Francisco Andado

> le vía muchas vezes yr a vender la fasienda de alcallería a mercados e a ferias porque vio que no tenían otro que lo hysiese e que a vn vez estando este testigo en la villa de Medyna del Campo por la feria de otubre no se acuerda qué tanto tienpo puede aver se le acuerda como el dicho Françisco Andado e su madre de la dicha Florençia muger del dicho Diego Mejorado estavan en ella vendyendo vidriado teniendo en ella

asentada su tyenda e vio que el dicho Françisco Andado yba a llevar la dicha mercadurýa como su criado e sirviente. (f. 113)

Finalmente, el 12 de febrero de 1518 se dicta sentencia nuevamente a favor de Andado, aunque reduciendo la cantidad que le debían pagar María de Palacios la Moza y María de Bolaños, quedándose en 1.500 maravedíes. Unos días después, el procurador de Andado apeló la sentencia, pero dos años después, en agosto de 1520, se confirmó la dictamen.

Conclusiones

Nos proponíamos en este trabajo contribuir al conocimiento de la organización del trabajo de los mudéjares y moriscos de Valladolid en la alcallería local. Aunque el registro arqueológico ha arrojado información sustancial sobre la tipología de las elaboraciones cerámicas, y hoy se reconocen sin dificultad las elaboraciones de estos artesanos, las cuestiones referidas a sus identidades y a la estructura laboral de la actividad registran aún notables lagunas. Y en este sentido, entendíamos que la información que desvela el litigio entre las herederas del alcaller Çulema Almejorado y Francisco Andado aportaba datos reveladores sobre las condiciones de acceso y formación al oficio de alcallería y las formas de distribución y venta de sus elaboraciones, además de la identidad de algunos de los alcalleres en activo en la ciudad de Valladolid en el tránsito de la Edad Media a la Moderna.

En definitiva, este pleito nos brinda la oportunidad de dar protagonismo histórico a una actividad modesta (desde el punto de vista social y económico) como es la alfarería, pero cuya actividad y elaboraciones resultaban vitales para el desarrollo de la vida cotidiana de la sociedad, en cualquier etapa de nuestro pasado. En el plano doméstico, los ajuares cerámicos cubren una necesidad básica de preparación, almacenaje y servicio de la alimentación, que los alfareros cubrían mediante sus elaboraciones. En el tránsito del Medievo a la Modernidad los cambios en los usos y gustos estéticos, en general, fueron asumidos por parte de estos artesanos, en particular, mediante su progresiva especialización técnica, profesional y material, como se desprende en este litigio.

El documento permite también conocer y ampliar la nómina de artesanos que participaron en el sector. Entre los testigos que son llamados a declarar en el pleito aparece un número significativo de alcalleres mudéjares y moriscos activos en la ciudad de Valladolid. Algunos de ellos, pertenecen a la reconocida familia de los Alcalde, a los que unían lazos de parentesco con los Mejorado y los Andado. Pertenecen a la misma generación, los testigos Diego Ramírez, García Alcalde y Alejo Ramírez (casado a su vez con Beatriz del Trigo, hermana de Lope, casado con María de Bolaños), primos en primer grado entre ellos y oficiales de alcallería (Villanueva, 2009). El resto de los citados fueron igualmente alcalleres, la mayoría moriscos avecindados en el Barrio de Santa María, en activo también durante las décadas de los 20 y 30: Juan de Corral, Juan Montero, Francisco Caballero, Francisco de Sandoval, Gaspar del Rincón, Juan de Burgos y Diego López. Sin duda, el reconocimiento de sus identidades puede servir para ampliar en un futuro el conocimiento de la alcallería morisca vallisoletana de las primeras décadas del siglo XVI.

El pleito ha servido también para conocer algunos detalles de la organización del oficio de alcallería, su estructuración laboral en maestros y oficiales, y la iniciación al mismo mediante servicios de aprendizaje no remunerados por períodos de entre cuatro y seis años, durante los cuales se gratificaba al joven con alojamiento, manutención y vestido. Durante ese período, los aprendices participaban en tareas varias de la producción en el taller, pero también, como hemos podido constatar, en la venta de las manufacturas elaboradas. Y en este sentido, ha sido esclarecedor conocer que los alcalleres vendían sus productos, además de en

sus talleres, tiendas y el mercado diario local (Villanueva 2005), en tiendas que también regentaban en otras villas como la importante plaza comercial de Medina del Campo o en afamadas ferias estacionales como la de octubre de la propia Medina del Campo o la de Villalón de Campos, a unos 60 kilómetros al norte de Valladolid.

Obras citadas

Apagito y Revilla, J. “Los abastecimientos de aguas de Valladolid. Apuntes históricos”. *Boletín de la Sociedad Castellana de Excursiones (1907-1908)* 3 (1984): 42-46.

Carrasco Martínez, A.I. *De la convivencia a la exclusión. Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos, siglos XIII-XVII*. Madrid: Sílex Ediciones, 2012.

Gómez Renau, M. “Alarifes musulmanes en Valladolid”. *Al-Andalus Magreb* 4 (1996): 223-238.

Jiménez Gadea, J. “Las inscripciones árabes de El Barco de Ávila”. En *De la alquería a la aljama*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2016. 195-222.

Moratinos García, M. “La azulejería: de la decoración andalusí a la estética renacentista”. En *El Arte Mudéjar en Valladolid*. Valladolid: Diputación de Valladolid, 2007. 35-46.

Moratinos García, M. y Villanueva Zubizarreta, O. “Los alcalleres moriscos vecinos de Valladolid”. *Actas VIIe Congrès International sur la Céramique Médievale en Méditerranée*. Atenas, 2003). 351-362.

Tapia Sánchez, S. de *La comunidad morisca de Ávila*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991.

Torres Balbás, L. “Actividades de los moros burgaleses en las artes y oficios de la construcci6n (siglos XIII - XV)”. *Crónica Arqueológica de la España musulmana* 34 (1954): 302-307.

Villanueva Zubizarreta, O. *Actividad alfarera en el Valladolid bajomedieval*. Studia Archaeologica 89. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1998.

Villanueva Zubizarreta, O. “Las olvidadas de una minoría: las mujeres moriscas castellanas”. En *Vivir siendo mujer a través de la Historia*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2005. 75-85.

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 y Instituto Universitario de Historia Simancas, 2015. 39-46.

Clientes, contratación y religión entre los carpinteros y albañiles moros castellanos

Luis Araus Ballesteros[22]
(Universidad de Valladolid)

1. Introducción

Hace tiempo que la historiografía desterró el lugar común de la baratura de la mano de obra musulmana frente a los artesanos cristianos. Sin embargo, apenas se conoce el funcionamiento del sector de la construcción desde el punto de vista de los mudéjares y de qué manera influía en ello profesar una u otra religión. La intención de este trabajo es realizar algunas aportaciones a partir de datos procedentes de las comunidades mudéjares de Ávila, Burgos, Segovia y Valladolid. Los mudéjares de la cuenca del río Duero constituyen un campo de estudio que está proporcionando notables resultados en los últimos años. Si bien su menor importancia numérica había hecho suponer que se encontraban prácticamente asimilados a la población cristiana a la altura del siglo XV, se ha podido comprobar que mantuvieron su religión y sus costumbres propias hasta el momento del bautismo. Su presencia en la sociedad castellana fue mayor de lo que a menudo se había pensado y dejaron una huella profunda en el patrimonio construido.

Atendiendo a la dimensión profesional de estas comunidades, lo que parece claro es que los mudéjares del Reino de Castilla se dedicaron mayoritariamente a menesteres artesanales, en buena medida debido a su asentamiento en los principales núcleos urbanos. Sabemos como por ejemplo en Ávila muchos de los moros trabajaban en la industria textil[23] y en Valladolid es especialmente notable su actividad alfarera (Villanueva Zubizarreta 1998). No faltan tampoco ejemplos de otros oficios mucho menos abundantes, como el de herrero (AGS, RGS, Leg. 148011,77) o el de albéitar (Araus Ballesteros en prensa).

Esta dedicación mayoritaria no implica que no se hallen moros labradores, sino sólo que su porcentaje era menor que el de menestrales. Se documentan fundamentalmente en Burgos (López Mata: 350-353) y en la villa de Arévalo (Tapia Sánchez 2011: 337). Igualmente, en muchos casos, la agricultura constituía una actividad secundaria y complementaria.[24]

Entre todas estas actividades, las relacionadas con la construcción ocupaban a una buena porción de los mudéjares castellanos, que se ha estimado en los casos de Ávila (Tapia Sánchez 1990: 247) y Valladolid (Rucquoi: 73) en torno a un tercio. En ese sentido hay que señalar la variedad de oficios que se pueden englobar dentro del sector constructivo, desde los fabricantes de tejas y ladrillos, hasta los carpinteros, yeseros o albañiles, ya fueran maestros, oficiales o peones. Sin embargo de esta importante presencia no se puede afirmar que los moros monopolizasen la fabricación de edificios en las ciudades castellanas, pues los cristianos están igualmente presentes en todo tipo de obras. No es vano recordar la trascendencia social y económica de la construcción, considerada como la principal actividad

[22] 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.

[23] De hecho debía constituir una industria notable ya que al parecer los paños se exportaban a Segovia, Toledo, Andalucía y Murcia. (Archivo General de Simancas [AGS], Registro del Sello de Corte [RGS], Leg. 150012, 97).

[24] Esto explica que muchos moros poseyeran viñas o pequeñas tierras de pan llevar en las inmediaciones de Valladolid, aunque se dedicaran de manera prioritaria a oficios artesanales.

no agrícola en la economía tradicional (Chaunu: 19). La edificación o el mantenimiento, aún de viviendas humildes, requiere de importantes recursos y abundante mano de obra.

Puesto que se trata de oficios ejercidos por castellanos de ambas religiones, la construcción, en muchas ocasiones pudo ser un espacio de contacto entre cristianos y musulmanes. A menudo las fuentes los muestran no sólo trabajando a la vez, sino incluso en las mismas cuadrillas. Quizás estemos ante un ejemplo de encuentro y de confrontación de creencias y costumbres, alejado de los debates intelectuales de las élites culturales y de los grandes intereses políticos y económicos, pero igualmente presente y cotidiano.

Sin embargo, pocas veces podemos hacer comparaciones estrictas y detalladas entre los oficiales de distinta religión, y más aún estudios estadísticos de cierto alcance, más allá de los realizados para instituciones concretas, como la Cofradía de Todos los Santos de Valladolid (Rucquoi), la Catedral de Burgos (MacKay) o el Hospital de San Lucas de esta misma ciudad (Casado Alonso). Estas investigaciones se han centrado en valorar los precios y salarios y son un punto de partida inexcusable. No obstante, nuestra intención va más por valorar otros aspectos menos cuantificables, como las formas de contratación, el calendario laboral o la alimentación de los artesanos.

2. La clientela de los artesanos mudéjares

Contemplar los clientes que encargan obra a los artesanos musulmanes puede ser muy expresivo de la valoración que se hace de ellos, al menos desde el punto de vista profesional. También nos sirve para agrupar las obras en las que trabajan, en vez de hacerlo tipológica o cronológicamente, o por talleres o autores. Tanto los comitentes como la envergadura o la duración de los encargos nos pueden dar una idea de la consideración que se les dispensa. No es posible, al menos por el momento, hacer un análisis cuantitativo, ya que las fuentes raramente lo permiten.

La gran mayoría de los comitentes eran cristianos, lo que no excluye que trabajasen para sus propios correligionarios, y también para los judíos, aunque este último caso no lo hayamos documentado. Vamos a hacer un repaso poniendo algunos ejemplos de obras construidas por mudéjares para distintos patronos cristianos en el ámbito de la cuenca del Duero a lo largo del siglo XV.

Monarquía

Partiendo de los estamentos más encumbrados, vamos a comenzar por los trabajos que la monarquía encarga a mudéjares. Desde finales del siglo XIV existen referencias a carpinteros moros burgaleses trabajando en diversos cometidos para los reyes (Villanueva Zubizarreta y Araus Ballesteros: 185-186). En el siglo siguiente, los datos aumentan y vamos a verlos trabajar en la decoración de residencias, en fortificaciones y como expertos en maquinaria militar. Enrique IV encargó unas importantes obras de ornamentación en el Alcázar de Segovia que incluyeron las salas llamadas de las Piñas y del Solio, esta última terminada en 1456 por un mudéjar llamado Xadel Alcalde (Torres Balbás 1943: 472). A este mismo maestro y a su taller se han atribuido los magníficos techos del convento de San Antonio el Real en la misma ciudad, levantado también por voluntad regia. La presencia de oficiales moros en los aposentos reales no desapareció durante el reinado siguiente, en el que sobresale la figura de Mahoma (luego llamado Jerónimo) de Palacios, carpintero en la corte de la reina Isabel, de origen aragonés. Circunscribiéndonos a los territorios al Norte del Sistema Central se encuentra a este zaragozano adecuando los aposentos reales en los monasterios de Santa Cruz y Ntra. Sra. del Parral en Segovia y en el Palacio Real de Medina del Campo donde la reina pasó sus últimos días (Domínguez Casas: 78-80). Sus labores van

desde levantar tabiques y abrir ventanas hasta armar el monumento de Jueves Santo e incluso fabricar el féretro para el cuerpo de doña Isabel.

También por encargo real, pero con un cometido bien distinto, trabajaron en el Castillo de la Mota en Medina del Campo, dos moros, Maestre Abadallah y el ingeniero Maestre Alí de Lerma entre 1480 y 1490 (Cooper: v. I.1, 202-203). Es posible que fueran de origen burgalés, tanto por el apellido Lerma, como por sus conocimientos de poliorcética, que parecen haber sido especialidad de los mudéjares de dicha ciudad (López Mata: 346). Tanto es así que la corona recurrió a ellos en multitud de campañas militares al menos desde tiempos de Enrique III, como recoge López Mata. Así, en 1446 Juan II mandó al concejo de Burgos que le enviase a varios maestros al real cerca de Atienza (Archivo Municipal de Burgos [AMB], Libro de Actas 11, f. 62r), o en 1476 la reina su hija reclamaba al ingeniero Mahomed al sitio de Toro.

Aristocracia

La aristocracia no fue distinta de la monarquía y no duda en encomendar construcciones a artesanos musulmanes cuando así le conviene. En 1431, en el testamento de Juana de Mendoza, viuda del Almirante, se habla de "dos cativos mios albanis que llaman Rodrigo Mozote e Alí e su hijo de Rodrigo Mozote, e dos carpinteros que llaman Alí e Guzmán (o Gusmín), e Alfonso el Negro, e su mujer Catalina, e otro mozo sobrino de Guzmán" (Castro: 25). Estos constructores se han relacionado con las iglesias de San Andrés de Aguilar de Campos, San Miguel de Villalón y quizás con otras también levantadas en señorío de los Enríquez, como Palenzuela (Duque Herrero y Pérez de Castro: 351). Por este mismo testamento sabemos que unos moros trabajaban en la obra de la iglesia de Santa María de Torrelobatón (Castro: 26). Al mismo tiempo, entre 1430 y 1438, el Señor de Valdecorneja encomendaba la muralla de su villa de Piedrahíta a unos obreros moros que había traído de la frontera de Granada (Monsalvo Antón: 513). Hay que resaltar el estrecho parentesco de ciertos elementos de las iglesias de Villalón y Aguilar de Campos con construcciones granadinas. Lo cual tal vez haya que relacionar con la campaña contra el reino nazarí que tuvo lugar en 1431 o con la actividad fronteriza de estos señores en las décadas previas, en especial del Almirante Alfonso Enríquez (Duque Herrero y Pérez de Castro: 352).

Unos años más adelante entre 1476 y 1477, el nuevo señor de Valdecorneja, ya duque de Alba, encargaría a una cuadrilla de mudéjares del Barco de Ávila diversas obras en sus castillos de Piedrahíta, Coria y San Felices de los Gallegos. Entre ellos se citan los nombres de Çulema Blanco, Alí de Piedrahíta y Yuçafe Montero (Cooper: v. I.1, 158-160). Estos musulmanes eran carpinteros y trabajaron conjuntamente con un cantero cristiano llamado Juan Carrera.

Una de las principales construcciones que se debe a manos mudéjares es el Castillo de Coca, comisionado por Alonso de Fonseca a mudéjares abulenses, inicialmente dirigidos por Maestre Farax y después por Alí Caro (Vasallo Toranzo 2014: 62). En esta ocasión fueron los maestros musulmanes quienes proyectaron el edificio y trabajaron en él entre 1488 y 1504. Teniendo en cuenta la calidad de la obra no extraña que sus constructores adquiriesen una excelente reputación y fueran llamados a dirigir la fortaleza de Casarrubios del Monte, donde trabajó Alí Caro recibiendo una elevada quitación (Cooper: I.1, 183). Además se advierten rasgos de su estilo en varias parroquiales de pueblos de la Moraña (Vasallo Toranzo 2014: 71) y quizás también en las capillas laterales de la de San Nicolás de Madrigal de las Altas Torres.

Otra de las grandes casas nobiliarias para las que trabajaron mudéjares son los condes de Haro, ejerciendo incluso oficios muy relevantes como el de mayordomo a finales del siglo XIV (Jular López-Alfaro). La relación de estos señores con los mudéjares durante todo el siglo XV debió de ser estrecha, afición que les reprocha el bohemio Tetzel en su relato del

viaje del barón de Rosmithal (García Mercadal: 277). En 1503 otro viajero centroeuropeo destaca la habilidad de los musulmanes que trabajaban para el conde de Haro y duque de Frías, Bernardino Fernández de Velasco, tanto en la construcción como en la decoración de las estancias palaciegas (Porras Gil: 395). Entre estos moros al servicio del Condestable tal vez se encontrara Alí de Francia, quien en 1496 y 1497 recibió ciertas cantidades por arreglos en la Casa del Cordón en Burgos (Domínguez Casas: 305) y en 1523 ya con el nombre de Juan, permanecía desempeñando su labor de carpintero (López Mata: 349).

Cabildos

Al igual que ocurre con la aristocracia, las fuentes privilegian a las grandes corporaciones, algunas dueñas de inmensos patrimonios. Es el caso de los cabildos de las iglesias mayores, que se contaban entre los principales propietarios de suelo urbano. Se han estudiado con mayor profundidad los de Burgos y Segovia, en cuya documentación se hallan mudéjares construyendo, reparando o tasando fundamentalmente viviendas.

Durante largos periodos del siglo los veedores de las obras de ambos cabildos fueron moros, con un acostamiento fijo no muy alto al que se sumaba el jornal por los días trabajados. Entre 1459 y 1468 Mahomad el Rojo cobraba 600 mrs. anuales del cabildo segoviano, a los que había que añadir diariamente 25 mrs. y otros 2 mrs. de manutención, cantidad propia de un maestro carpintero (López Díez: 179). Los canónigos burgaleses también confiaban la supervisión de sus propiedades a carpinteros moros, y así, al morir Lope de Córdoba en 1480 le sustituyó otro mudéjar llamado Yuça Hoçen, con idénticas condiciones (Archivo Capitular de la Catedral de Burgos [ACB], Registro [R] 14, f. 345v), es decir 100 mrs. anuales (MacKay: 192). Estos alarifes de los cabildos, además de actuar como árbitros y veedores, eran los preferidos a la hora de levantar nuevas construcciones, como el mismo Yuça Hoçen, que en 1482 hizo unas casas por 20.000 mrs. (ACB, R. 22, f. 58r). Lo que no impedía que simultáneamente se hicieran encargos similares a otros mudéjares de la ciudad, como Maestre Audalla (ACB, R. 22, f. 68r).

En Burgos resulta difícil hallar a moros trabajando en la catedral (Torres Balbás 1954: 198), aunque no existía ningún impedimento religioso al respecto, ya que en otros lugares podemos verlos incluso construyendo altares (Archivo Municipal de Valladolid [AMV], Hospital de Esgueva [HE], c. 287-07, f. 16r). No ocurre lo mismo en Segovia, donde los mudéjares trabajaron en diversas capillas de la iglesia mayor, tanto en el edificio como en el mobiliario, por ejemplo labrando varias sillas del coro (López Díez: 180).

Cofradías y hospitales

Otras instituciones de carácter religioso, como cofradías u hospitales, se comportan igual que los poderosos cabildos. Un caso interesante en este sentido es de la Cofradía de Todos los Santos de Valladolid, que administraba varias decenas de casas en la villa para sostenimiento de un hospital (Rucquoi: 67). Para el mantenimiento de la importante bodega que poseían y de los inmuebles urbanos, los cofrades contrataron a menudo a maestros moros, especialmente a dos hermanos llamados Homad y Çarçano. El primero, Homad, aparece en las cuentas de la institución entre 1439 y 1466, y su hermano Çarçano entre 1437 y 1455 (AMV, HE, C. 286, 287 y 288), pero no reciben un acostamiento anual, sino que solamente se les paga por los días que trabajan. Algo parecido ocurría en otra institución de mucha menor entidad como era el Hospital de Santa María la Real en Burgos, situado junto al Arco de San Martín (Martínez García 1981). En este caso, Maestre Braén de los Escudos hizo varias camas y arreglos de carpintería (Archivo General Diocesano de Burgos, Hospital de Santa María la Real, c. 26, Libro de Cuentas de la Congregación de la Real, ff. 94-95).

Concejos

Entre las corporaciones con mayor implicación en la construcción, tanto por ser en buena medida los encargados de reglamentarla, como por ser responsables de gran cantidad de edificios, se encuentran los concejos. Por ello, la actividad de los mudéjares en relación a los gobiernos municipales la vemos en estos dos ámbitos, en el arbitraje y supervisión de las construcciones particulares, y en la fabricación y mantenimiento de edificios por encargo del regimiento.

En lo referente a la supervisión de los edificios que se construyen, los concejos dictan normas generales en forma de ordenanzas o resuelven cuestiones particulares. Para ello existía el oficio de alarife o veedor, que a menudo ejercieron mudéjares, al menos en Valladolid, donde encontramos algunos en torno a 1500 (Gómez Renau: 71-72), especialmente de la familia Andado (Araus Ballesteros 2016: 138-139). En Ávila destaca en este mismo oficio la familia Perejil, cuyos miembros se conocen fundamentalmente durante el siglo XVI (Tapia Sánchez 1991: 190). Otro campo de acción fue la extinción de incendios, una especialidad de los mudéjares en varias ciudades castellanas, al menos en Burgos y en Valladolid, en este último caso estudiado por Olatz Villanueva Zubizarreta (2015). En esta villa treinta carpinteros moros estaban encargados de apagar los incendios a finales del siglo XV, y durante el siglo siguiente, sus descendientes moriscos ejercieron el mismo cometido hasta su expulsión del reino, a cambio de la exención de ciertos impuestos (Villanueva Zubizarreta 2015: 44). En Burgos ocurría otro tanto de lo mismo, de lo que existen referencias desde 1385 y llegan al menos hasta 1588 (López Mata: 346-348). Este sistema debía de resultar efectivo y el coste no sería gravoso para las arcas municipales, ya que en Medina del Campo también se estableció una cuadrilla de carpinteros cristianos y musulmanes después del incendio de 1491 (Villanueva Zubizarreta 2015: 39).

Como hemos señalado, los concejos tenían a su cargo importantes edificios e infraestructuras, entre las que sobresalen las murallas, necesitadas de un mantenimiento constante. En Ávila, "desde tiempo inmemorial" cada grupo social tenía encomendado una tarea con respecto a su cerca: los caballeros e hidalgos se encargan de rondarla de día, los pecheros de noche, los campesinos de la Tierra de la ciudad de suministrar los materiales para su reparación, los judíos del hierro, y los moros de poner el trabajo (Tapia Sánchez 1990: 249). Tal vez esta experiencia en el adobo de murallas hizo que el concejo de Medina del Campo reclamase a dos mudéjares abulenses para renovar la puerta de Salamanca en 1497. Sin embargo, esta experiencia no dio los frutos esperados, la obra falló y fue menester rehacerla (Cooper: I.1, 202-203). Mejor resultado dieron los trabajos mudéjares en los muros de Burgos, parte de los cuales todavía se tienen en pie, como los arcos de San Martín, San Esteban y Santa María (Torres Balbás: 125).

Durante el siglo XV muchas ciudades castellanas mejoraron sus abastecimientos de agua y construyeron nuevas fuentes para utilidad y ornato de las poblaciones. En estas obras, complejas y costosas, tampoco faltaron los maestros mudéjares. Así, en 1494 el concejo de Valladolid quiso conducir el agua hasta el Mercado desde unas fuentes que poseía a las afueras de la villa, para lo que se contrató al Maestre Yuça de Guadalajara. A pesar de que la obra fracasó, con él habrían de colaborar numerosos moros vallisoletanos fabricando los caños de barro y para allanar y hacer los movimientos de tierra necesarios (Agapito y Revilla: 249).

Universidades

Dos de las principales universidades de la Corona se encontraban al Norte del Sistema Central, las de Valladolid y Salamanca, ambas fundadas en el siglo XIII. En el último cuarto del siglo XV, el Estudio salmantino emprendió una reforma de sus escuelas, construyendo entre otras cosas una nueva librería. Para ello mandó buscar, desconocemos dónde, a dos moros, llamados Abrayme y Maestre Yuçafe pedrero, para que cerraran la bóveda de dicha pieza. Apenas se conocen mudéjares canteros, por lo que es especialmente lamentable la falta de más datos sobre este personaje. El techo lo terminaron 1479 y al año siguiente Fernando Gallego pintó sobre él sus famosas constelaciones (Beltrán de Heredia: 210-211).

Conventos y monasterios

Otros clientes que promovieron una importante actividad constructiva, tanto para albergue de sus comunidades, como el mantenimiento de inmuebles alquilados fueron los clérigos regulares. Sin embargo, no abundan los ejemplos en los que rastrear la actividad mudéjar, más bien resultan escasos, y no alcanzamos a determinar si fue así en realidad o se trata de una imagen que transmiten las fuentes.

Uno de estos ejemplos relevantes es el de la Cartuja del Paular, que formaba parte de la diócesis de Segovia. En esta casa, la primera de su orden en Castilla, trabajó entre 1406 y 1432 Abdurramén de Segovia, en el refectorio y dando unas trazas para el claustro (Guilbeau: 104 y 127). Muy interesante, aunque misterioso, es el yesero que decoró algunas dependencias del convento de Santa Clara de Astudillo y firmó con el nombre de Braymi, entre 1463 y 1470 (Lavado Paradinas: 28). A su mano se atribuyen otras yeserías en la iglesia y el claustro de las clarisas de Calabazanos. En Valladolid, también en el convento de Santa Clara trabajó en 1500 otro yesero homónimo, Brayme de Corral, en colaboración con el cantero Bartolomé de Solórzano, haciendo la plementería de la bóveda del coro (Vasallo Toranzo 2000: 169-170).

Particulares

Las obras que menos se han conservado fueron acaso las más abundantes; nos referimos a las viviendas, constantemente reformadas y sustituidas. A pesar de que supusieron el grueso de la actividad constructiva, apenas pueden atestiguarse documentalmente. Las oligarquías urbanas, al igual que la nobleza, procuran construirse casas que reflejen su papel social en los lugares más visibles de la ciudad. En 1498 los carpinteros Mofarrax de Móstoles y Brayme de la Rúa trabajaban en el palacio que se estaba construyendo el regidor Francisco de Valderrábanos frente a la catedral de Ávila (Tapia Sánchez 1990: 247). Por debajo los grupos dirigentes locales, otros vecinos también recurrieron a los artesanos moros, como un Sancho Pérez Machuca, en cuya casa y huerta de Arévalo trabajaron los hermanos Alí y Mahomad Alfaquí hacia 1480 (Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Pleitos Civiles, Alonso Rodríguez (D), c. 14, 4), Alí de Medina y su hijo Omar que construyeron las casas del espadero Juan de Padrones en Burgos en 1493 (López Mata: 348).

3. Contratación de los artesanos moros

Sobre los costes de la construcción, la contratación de la mano de obra y los salarios se pueden perfilar algunos aspectos con cierto detalle, mientras que otros permanecen todavía en la penumbra.

Los oficiales moros reciben encargos de muy diversa naturaleza, que pueden ir desde la concepción de un edificio de nueva planta a pequeñas modificaciones o arreglos. Junto a ello, los clientes también imponen las condiciones de los pagos en lo referente a la cuantía de las cantidades que pueden emplearse y en las modalidades en que han de efectuarse. Así, quizás la corona posea enormes cantidades de dinero, pero en ocasiones está limitada en cuanto a la disponibilidad de estos, porque no las haya cobrado todavía o porque las tenga empeñadas. Otro tanto puede decirse de instituciones o corporaciones, sometidas a sus propias reglamentaciones que imponen un procedimiento específico para la gestión de sus caudales.

A la hora de contratar los edificios o las reparaciones, si atendemos a cómo se organiza y cómo se paga a los trabajadores, podemos distinguir tres modalidades fundamentales, que serían a jornal, a destajo o a sueldo fijo. A pesar de ello, las condiciones varían según el tipo de obra a ejecutar, y con frecuencia se recurre a fórmulas mixtas.

La primera de ellas y tal vez la más frecuente, sería el trabajo por jornales, en función del tiempo trabajado, habitualmente por días. Este sistema exigiría un control directo por parte del comitente, por medio de un capataz o de un administrador de la obra. En cuanto a la selección de las cuadrillas, parece que solía correr por cuenta de los maestros, quienes ya dispondrían de oficiales de su confianza. Así ocurrió en el castillo de Arévalo en 1504, donde el contador Juan Velázquez envió al carpintero Juan Vélez a buscar oficiales a Ávila, de donde regresó con la cuadrilla dirigida por Francisco de Naharros (Cooper: vol. I-1, 194-199). El pago de los jornales a menudo se efectuaba diariamente al finalizar la jornada, tal como se señala en un memorial sobre la gestión de las obras del concejo de Valladolid, escrito también en 1504: "que los obreros no se pagan cada día y paganse con librança del corregidor o su lugarteniente o regidores, a cabsa de lo qual la villa trahe más caros los obreros que los otros vecinos della e no tales como se trahería si cada noche en la misma obra se pagase" (AGS, Cámara de Castilla, Pueblos, Leg. 21-2, I-5). Al trabajo se añadía la manutención a cargo del dueño de la obra, encargado de suministrar los alimentos o bien una cuantía equivalente.[25] MacKay (71) señalaba que el valor de los jornales podía variar a lo largo del año por la diferencia de horas de luz. No sabemos si se trataba de una costumbre general, especialmente cuando el trabajo se desarrolla en interiores o en bodegas, donde necesariamente hay que emplear luz artificial. Además, si bien ya en el siglo XVI, hay ocasiones en que se señalan asientos para comprar velas, incluso durante el verano, cuando los días son más largos, lo que hace suponer que se mantenía la actividad durante los periodos de oscuridad (Araus Ballesteros 2015: 132). Aún con todo, la construcción, especialmente las grandes obras, constituía una actividad estacional que se suspendía durante los meses más fríos.[26]

Un segundo método sería el destajo, consistente en contratar una determinada obra por un precio fijado de antemano. Este tipo de contratos apenas deja rastro en la documentación, pues a menudo se reducen al pago final al maestro que ha contratado la el trabajo. Como muestra, las casas que edificó el moro Beltrán para la Cofradía de Todos los Santos de Valladolid (Rucquoi: 67) en 1457 por 46.000 mrs.

La contratación del destajo podía ir precedida de una subasta a la baja, como medio para ahorrar costes, en la que incluso intervenía el promotor por medio de prometidos (Vasallo Toranzo 2015: 1750). A cambio del ahorro, el cliente ejercía un control menos directo y el artesano cuenta con mayor libertad de actuación. Por supuesto, no se hallaba exento de problemas cuando no se calculaban bien los costes por parte del contratista. Esto es

[25] En los libros de cuentas lo habitual es que aparezca una pequeña cantidad que se añade al jornal, pero sin especificar si se entrega en moneda o en alimentos. A mediados del siglo XV ascendía en torno a 1,5 mrs. diarios por obrero (AMV, HE, c. 287-6, f.15r).

[26] En el castillo de Arévalo se recogen partidas para adquirir estiércol con que proteger los muros durante el periodo en que no se labraba que iba desde Navidad al inicio de Cuaresma (AGS, CMC-I, Leg. 303, f. 7).

lo que ocurrió en 1474 con la bóveda de la librería de la Universidad de Salamanca, presupuestada por el maestro en 20.000 mrs, a los que habría que añadir los materiales y los obreros, suministrados por la institución. El maestre Yuça tuvo que pedir que se aumentase dicha cantidad alegando que no era suficiente y no podía hacer frente a la obra, a lo que el claustro se avino después de examinar el caso. A veces también la culminación de la construcción o el remate de ciertas partes se premiaban con una cantidad en metálico que se pagaba como recompensa al maestro, como ocurrió tras cerrar esta bóveda en 1479 (Beltrán de Heredia: 210-211).

Una tercera modalidad sería mantener un artesano contratado de forma permanente, generalmente un maestro con una quitación anual. En este caso el cliente tenía que poseer suficientes edificios que requiriesen obras más o menos constantes, de manera que el maestro estuviese disponible, aunque pudiera realizar otros trabajos. El ejemplo más acabado de este tipo de contrato sería el del maestro de obras catedralicio que gozaba de una alta consideración social y económica (Alonso Ruiz: 229-236). Estos contratos se establecían con instituciones o personajes con un amplio patrimonio o que están levantando un gran edificio cuya construcción se prolonga durante muchos años.

Así, por ejemplo, Mahomad de Palacios, fue maestro de las obras de carpintería de la reina Isabel desde al menos 1495 (Domínguez Casas: 75). El famoso Alí Caro se ajustó con Alonso de Fonseca por 1.500 mrs de quitación y 50 por cada día de trabajo, y con mejores condiciones aún, lo hizo con Gonzalo Chacón por 8.000 mrs. anuales y dos reales de jornal para la obra del castillo de Casarrubios del Monte desde 1496 (Vasallo 2014: 70).

Aunque la devaluación del maravedí dificulte las comparaciones, es mucha la distancia entre estas cantidades y lo que percibían de algunos cabildos catedralicios los carpinteros a su servicio. Sin duda los trabajos a ejecutar serían de muy distinta índole. Así, Mahomad el Rojo, recibía hasta 1468 del capítulo segoviano, 600 mrs. al año, además de su jornal. Lo mismo que le correspondería al cristiano que ocupó su puesto desde esa fecha. Menos generosos eran los canónigos de Burgos, quienes asignaron a sus maestros moros, primero Lope de Córdoba y luego Yuçaf Hoçem, 100 mrs. (MacKay: 192).

4. Calendario y alimentación

Los ritos son una parte fundamental de la expresión de una religión, la observación de determinados preceptos referentes a costumbres, fiestas o alimentos son el principal modo de distinción de los distintos credos. A finales del siglo XV, había que añadir el vestido y los barrios de residencia, separados y específicos. Todo ello apenas ha dejado huellas en lo referente a las cuestiones constructivas. Si en esta ocasión nos ocupamos de los artesanos de religión islámica, es cierto que en la documentación apenas hallamos elementos que los distingan de los cristianos más allá del nombre.

Las prescripciones alimentarias son una señal distintiva entre las religiones. Como ya hemos señalado, la comida podía formar parte del pago de los obreros, y a menudo corría por cuenta del promotor de la obra, por lo que debía tener presente la religión de los trabajadores. Raras veces se indica en qué consiste, pero algunas referencias puntuales pueden darnos una idea. La Cofradía de Todos los Santos de Valladolid, de la que ya hemos hablado, proporcionaba la manutención de los artesanos, normalmente se habla del almuerzo y la merienda, pero pocas veces sabemos en qué consistía. Una de estas es el 23 de abril de 1456, cuando se dio para merendar a los que ponían adobes, pan, vino, queso y rábanos (AMV, HE, c. 286-6, f. 18v). Toda esa semana estuvieron trabajando al menos dos mudéjares, Homa y su hijo, pero ese día cayó en viernes, por lo que debían encontrarse de descanso.

Unos años antes, en 1444, la cofradía había encargado un nuevo retablo, y a los trabajadores que lo asentaron, entre los que había un moro anónimo, se les obsequió con fruta

y vino (AMV, HE, c. 287-07, f. 16r). No podemos saber si lo bebió, pero la merienda fue la misma para cristianos y musulmanes. En Segovia, el cabildo de la catedral sí que dispensaba un trato especial a sus obreros musulmanes en lo referente a la alimentación y en vez de vino proporcionó aloja a unos maestros vallisoletanos que construían la tribuna del reloj en 1443 (López Díez 2005: 180).

En lo referente al calendario, las minorías religiosas estaban obligadas a respetar las festividades cristianas, y no podían trabajar al menos públicamente (Carrasco Manchado: 161) (Lopes de Barros: 316), lo cual era un inconveniente en el caso de la construcción, aunque buena parte de los elementos de carpintería podían fabricarse en el taller, incluidas armaduras de cubierta, y también fabricar ladrillos, tejas o adobes. De todas formas, la aplicación de estas normas generales estaba sujeta a ciertas variaciones dependiendo de los lugares y por ejemplo en Ávila, los mudéjares podían trabajar incluso con las puertas abiertas, siempre que se encontrasen en el interior de la morería (Torres Balbás 1954b: 42).

Además, por supuesto mantenían sus propias celebraciones, y en ocasiones lo encontramos en las fuentes escritas. Así, en 1467, el mayordomo de la catedral de Segovia señalaba en su libro de cuentas que no se dio almuerzo a Mahomad el Rojo por ser Ramadán (López Díez: 182). Con todo, parece que respetar un doble calendario festivo causaba perjuicios económicos, por lo que tal vez tuvieran que trabajar durante más horas, lo que puede explicar que en ocasiones percibieran jornales mayores que los trabajadores cristianos. Aunque de ser así, tampoco parece que fuese suficiente. En 1476 Maestre Abrayme se quejaba a la Universidad de Salamanca de que debido a las fiestas y a la falta de obreros perdía dinero porque la obra se dilataba más de lo previsto (Beltrán de Heredia: 210-211).

En este sentido, gracias a la documentación de la Cofradía de Todos los Santos de Valladolid, hemos podido reconstruir un mes de trabajo de un artesano mudéjar entre el 18 de abril y el 18 de mayo de 1440 (AMV, HE, c. 286-08, ff. 18r-19r) (Tabla 1). Durante estos días los hermanos carpinteros Homad y Çarçano estaban trabajando en la bodega de la cofradía y en unas casas en la Ollería. Como podemos ver, descansaron los viernes y los domingos, aunque el resto de trabajadores sólo lo hacía este último día. Además, este periodo es muy ilustrativo porque coinciden fiestas de diverso tipo, cristianas, musulmanas, y una entrada real. Por la parte cristiana están las fiestas de San Marcos y de la Invención de la Cruz, por la parte islámica la "Pascua de los Carneros", y por último entró Juan II en la villa, pero al no ser la primera vez que lo hacía, se mantuvo la actividad habitual.

Lunes	**Martes**	**Miércoles**	**Jueves**	**Viernes**	**Sábado**	**Domingo**
18 abril	19 abril	20 abril	21 abril	22 abril	23 abril	24 abril
25 San Marcos	26 abril	27 abril	28 abril	29 abril	30 abril	1 mayo
2 mayo	**3 Invención de la Sta. Cruz**	4 mayo	5 mayo	6 mayo	**7 Entrada del rey en la villa**	8 mayo
9 mayo	10 mayo	**11 Pascua de los Carneros**	12 mayo	13 mayo	14 mayo	15 mayo

16 mayo	17 mayo	18 mayo	19 mayo	20 mayo	21 mayo	22 mayo

Tabla 1. Calendario de trabajo de los artesanos mudéjares para la Cofradía de Todos los Santos de Valladolid en los meses de abril y mayo de 1440

Conclusiones

Recapitulando, en primer lugar queremos señalar que hemos de ser prudentes a la hora de extraer conclusiones por lo problemáticas que resultan las fuentes. En su mayoría se trata de referencias dispersas que tal vez, más que representar realidades, señalan algunas situaciones particulares, sobre las que pretendemos continuar investigando para tratar de ponderar su verdadero alcance.

Hecha esta salvedad, sí que se constatan algunos hechos notables en la mitad oriental de la cuenca del río Duero. En cuanto a la clientela, hemos podido ver su amplitud social, y otro tanto en cuanto a la tipología de las construcciones, que van desde enormes edificios completos a reparaciones puntuales en pequeñas viviendas. Estas últimas fueron acaso muy numerosas, pero a menudo el historiador apenas puede hallar constancia de ellas.

En cuanto a las formas de contratación, son similares a las que se practicaban con los artesanos cristianos. Otro tanto puede decirse de los salarios, que parecen depender del grado de especialización profesional, y en absoluto de la religión. Únicamente, la imposición de un doble calendario festivo puede entenderse como un verdadero perjuicio a las minorías religiosas, que veían así limitada su capacidad de obtener mayores rendimientos por su trabajo. También son muy escasos, en este territorio, los moros que alcanzaron los puestos más altos dentro de las actividades constructivas. Maestre Farax, Alí Caro o Mahoma de Palacios, quizás hayan de verse como excepciones dentro de un panorama profesional mucho más humilde.

Obras citadas

Agapito y Revilla, Juan. *Los abastecimientos de aguas de Valladolid*. Valladolid: Imprenta la Nueva Pincia, 1907.

Alonso Ruiz, Begoña. "El maestro de obras catedralicio en Castilla a finales del siglo XV". *Anales de Historia del Arte* 22 Núm. Especial (2012): 225-243.

Araus Ballesteros, Luis. "El sitio de las inmundicias. Un proceso judicial por un patio entre casas en la Castilla del siglo XVI". En Santiago Huerta y Paula Fuentes eds. *Actas del Noveno Congreso Nacional y Primer Congreso Internacional Hispanoamericano de Historia de la Construcción*. Madrid: Instituto Juan de Herrera, 2015. I, 125-136.

---. "Un alemán y un morisco. Alejo de Vahía y Francisco Andado en el convento de San Francisco de Valladolid". *Minorías en la España medieval y moderna (ss. XV-XVII*). Santa Bárbara: Universidad de California, 2016. 129-144.

---. "En el tiempo que todos ellos eran moros. Pervivencias islámicas en una familia morisca de Castilla la Vieja". En *Actas del XIII Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, en prensa.

Beltrán de Heredia, Vicente. *Cartulario de la Universidad de Salamanca. La Universidad en el Siglo de Oro. II*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1970.

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

Casado Alonso, Hilario. "La construction à Burgos à la fin du Moyen-Age, prix et salaries". *Cahiers de la Méditerranée* 31 (1985): 125-149.

Castro, Manuel de. *Real Monasterio de Santa Clara de Palencia II. Apéndice Documental*. Palencia: Imprenta Provincial, 1983.

Chaunu, Pierre. "Le bâtiment dans l'économie traditionelle". En *Le bâtiment. Enquête d'histoire économique XIV^e^-XIX^e^ siècles I*. Mouton: Université de Caen, 1971. 7-32.

Cooper, Edward. *Castillos Señoriales de la Corona de Castilla*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1991.

Domínguez Casas, Rafael. *Arte y etiqueta de los Reyes Católicos. Artistas, residencias, jardines y bosques*. Madrid: Alpuerto, 1993.

Duque Herrero, Carlos y Pérez de Castro, Ramón. "Génesis e influencia de dos templos mudéjares nobiliarios en el entorno terracampino: San Andrés de Aguilar de Campos y San Miguel de Villalón". En *Actas del Simposio Internacional de Mudejarismo. Mudéjares y moriscos, cambios sociales y culturales*. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses, 2004. 323-360.

García Mercadal, José. *Viajes de extranjeros por España y Portugal. Desde los tiempos más remotos hasta comienzos del siglo XIX. I.* Salamanca: Junta de Castilla y León, 1999.

Gómez Renau, Mar. *Comunidades marginadas en Valladolid. Mudéjares y moriscos*. Valladolid: Diputación Provincial, 1993.

Guilbeau, Phillip Jeffrey. *El Paular: Anatomy of a Charterhouse*. Tesis doctoral sin publicar. Universidad de Michigan, 2012.

Jular López-Alfaro, Cristina. "Los solares de don Haly. Liderazgo y registro escrito de la Casa de Velasco en el siglo XIV". *Studia Zamorensia* 12 (2013): 57-85.

Lavado Paradinas, Pedro José. "Un yesero mudéjar en los Monasterios de Clarisas de Astudillo y Calabazanos". *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses* 39 (1977): 19-33.

Lopes de Barros, Filomena. *Tempos e espaços de mouros. A minoria muçulmana no reino português (séculos XII a XV)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

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 Mata, Teófilo. "Morería y judería". *Boletín de la Real Academia de la Historia* 129 (1953): 335-384.

MacKay, Angus. *Moneda, precios y política en la Castilla del siglo XV*. Granada: Universidad de Sevilla, 2006 [1981].

Martínez García, Luis. *La asistencia a los pobres en Burgos en la Baja Edad Media. El Hospital de Santa María la Real*. Burgos: Diputación Provincial, 1981.

Monsalvo Antón, José María. "Las minorías religiosas. Mudéjares y judíos en el territorio abulense". En Gregorio del Ser Quijano coord. *Historia de Ávila IV. Edad Media (siglos XIV-XV, 2ª parte)*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 2009. 499-538.

Porras Gil, María Concepción. *De Bruselas a Toledo. El viaje de los archiduques Felipe y Juana*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2016.

Rucquoi, Adeline. "Le secteur privé du bâtiment en Castille septentrionale au XV^{e} siècle". *Razo. Cahiers du Centre d'Etudes Médiévales de Nice* 14 (1993): 67-84.

Tapia Sánchez, Serafín de. *La comunidad morisca de Ávila*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991.

---. "Personalidad étnica y trabajo artístico. Los mudéjares abulenses y su relación con las actividades de la construcción en el siglo XV". En Pedro Navascués Palacio y José Luis Gutiérrez Robledo eds. *Medievalismo y neomedievalismo en la arquitectura española. Aspectos generales*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990. 245-252.

---. "Los mudéjares de la Moraña y su legado cultural". En José Luis Gutiérrez Robledo dir. *Memoria mudéjar en la Moraña*. Ávila: ASODEMA, 2011. 329-358.

Torres Balbás, Leopoldo. "La sala del Solio en el Alcázar de Segovia". *Al-Andalus* VIII (1943): 470-473.

---. "Actividades de los moros burgaleses en las artes y oficios de la construcción". *Al-Andalus: revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada* 19 (1954a): 197-202.

---. *Algunos aspectos del mudejarismo urbano medieval*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1954b.

Vasallo Toranzo, Luis. "Bartolomé de Solórzano. Nuevos datos y obras". *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* 66 (2000): 163-180.

---. "El castillo de Coca y los Fonseca. Nuevas aportaciones y consideraciones sobre su arquitectura". *Anales de Historia del Arte* 24 (2014): 61-85)

---. "El «prometido» en las subastas a la baja de contratos de obras durante el siglo XVI". En Santiago Huerta y Paula Fuentes eds. *Actas del Noveno Congreso Nacional y Primer Congreso Internacional Hispanoamericano de Historia de la Construcción.* Madrid: Instituto Juan de Herrera, 2015. III, 1749-1756.

Villanueva Zubizarreta, Olatz. *Actividad alfarera en el Valladolid bajomedieval*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1998.

---. "«Los moros obligados al fuego» o el primer cuerpo de bomberos de Valladolid. En Eduardo Pedruelo Martín coord. *Matafuegos. 500 años de bomberos en Valladolid (1515-2015)*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 2015. 39-45.

Villanueva Zubizarreta, Olatz y Araus Ballesteros, Luis. "Espacios, identidades y relaciones de los musulmanes de la ciudad de Burgos durante su minoría mudéjar". En Ana Echevarría Arsuaga y Adela Fábregas García coords. *De la alquería a la aljama*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2016. 167-194.

Moros y moras en el entorno de Isabel la Católica[27]

Mª Isabel del Val Valdivieso
(Universidad de Valladolid)

La sociedad castellana del final de la Edad Media cuenta entre sus miembros con moros y judíos como es bien conocido. Dejando de lado la situación jurídica y los sentimientos que cada una de esas dos comunidades despierta, y por tanto su relación con la sociedad cristiana mayoritaria y la actitud de esta respecto a aquellas (Echevarría), hay que llamar la atención sobre algo evidente: para el sector predominante de esa sociedad encontrarse con personas de cualquiera de esos dos grupos debía de resultar familiar. Si nos centramos en los musulmanes, observamos que la existencia de comunidades mudéjares está muy extendida en la corona castellana, donde conservan su identidad islámica (Casassas et alii; Villanueva y Araus; Del Val); los encontramos así en numerosas villas y ciudades en las que su colaboración en distintos sectores laborales era reseñable, al menos en ciertas ocasiones. En este sentido puede recordarse el caso de los moros carpinteros vallisoletanos que ya en época de la reina Isabel constituyeron lo que podemos considerar el primer cuerpo de bomberos de la localidad (Villanueva). Además participan en determinados acontecimientos relevantes, como sucede en el caso de los plantos por la muerte del príncipe Juan en Ávila, en los que interviene de forma destacada la comunidad islámica (González Arce: 531). A esto hay que sumar la participación de músicos mudéjares en las fiestas del Corpus, tal y como se documenta en diferentes ciudades (Montes Romero Camacho 415), y el gusto por lo musulmán que se observa en la decoración y en la moda; en este último campo, además de prendas diversas, sobresalen bordados y adornos (González Marrero. *Un vestido*: 163); en el plano arquitectónico se puede recordar el gusto por lo mudéjar de la familia del Condestable, los Fernández de Velasco, que se manifiesta en la decoración de sus alcázares de Medina de Pomar y de los palacios que tienen en Burgos en la plaza del Mercado Mayor (Araus y Villanueva 185).

1.- El gusto por la estética morisca

Si se toma en consideración la continuada presencia de musulmanes y las relaciones que se mantienen con el reino nazarí, no sorprende el gusto por la moda morisca[28] que se observa en la segunda mitad del siglo XV entre nobles y reyes. Es en este siglo cuando resulta más visible, aunque hay precedentes anteriores, como es el caso de Juan I (Martínez). Ya en la segunda mitad de la decimoquinta centuria, la crónica del condestable Miguel Lucas de Iranzo proporciona datos al respecto, como cuando indica, en el contexto de la celebración de su boda, en 1461, que el Condestable salió a misa vistiendo "vn sayo de caualgar vestido, de muy fino paño amarillo, sobre un jubón de carmesy, y una capa azul con vn capirote morado e grana, tocado todo morisco e bien fecho". Dos años después, en el marco de las fiestas de Navidad, la crónica incluye la descripción de una fiesta en la que se representó una "burla morisca": la mitad de los caballeros participantes "fueron en ábito morisco, de baruas postizas, e los otros cristianos"; tras una breve representación celebraron un juego de cañas, finalizado el cual se representó el bautizo de los moros (Carriazo 52, 98-100 caps. V, X).

Por esos años, se observa lo mismo en la corte regia, donde tanto Enrique IV como su medio hermana Isabel demostraron participar del gusto por vestirse a la morisca. Esa

[27] El presente trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de investigación VA058U14 financiado por la Consejería de Educación de la Junta de Castilla y León.

[28] En su origen, el término "morisco" designa objetos, no personas, se trata de un adjetivo que se refiere a la manifestación exterior de la cultura mora que comparten ciertas modas cristianas (Carrasco Manchado 72).

circunstancia causaba sorpresa a algunos visitantes extranjeros, como lo expresa el barón de Rosmithal de Blatna cuando narra su encuentro con el rey en Segovia:

> Este mismo caballero llevó a mi Señor a una población distante una milla de cierta ciudad llamada Gabry (Segovia), en donde estaba a la sazón el rey de España. Quedó en ella mi Señor cinco días y envió a los señores Juan Frodner, Pittipeski, Muffel y a mi en busca del rey, para noticiarle su viaje y pedirle permiso para visitar su reino y para que le acompañase una escolta. El rey nos dio pronto audiencia, sentado en tierra sobre tapices a la usanza morisca; ofreció a todos la mano y oyó nuestra pretensión. (García Mercadal 27)

Sin duda esa forma de sentarse Enrique IV debía ser muy extraña a las costumbres de otros países; aunque en el caso del barón de Rostmital no es la primera vez que se enfrenta con lo que denomina "morisco", pues poco antes había pasado por Burgos donde ya había visto esa moda, puesto que en su narración dice que:

> En la ciudad reside ahora un poderoso conde que llevó a su palacio a mi señor y a sus compañeros, acudiendo también hermosas doncellas y señoras ricamente ataviadas a la usanza morisca, las cuales, en toda su raza y en sus comidas siguen dicha usanza. Unas y otras bailaban danzas muy lindas al estilo morisco, y todas eran morenas, de ojos negros, comían y bebían poco, saludaban alegres al señor y eran muy amables con los tudescos. (García Mercadal 277, 278)

Si nos fijamos en Isabel I podremos observar que manifiesta inclinación por la moda morisca, que vestían en algunas ocasiones tanto ella como su hijo e hijas. En su guardarropa había numerosas de esas prendas, entre ellas camisas y tocados (González Marrero. *Un vestido* 186-187), de ahí que abunden desembolsos para proveerse de ese tipo de objetos y productos. Por ejemplo, en 1484, entre los gastos que se hacen para vestir al príncipe Juan encontramos la compra de cuatro varas de terciopelo azul para "un sayón morisco" a mil maravedís la vara, lo que unido a lo que costó su confección supuso un desembolso de 4.850 maravedís. En 1487, en el apunte de un gasto de 3.150 maravedís para el embellecimiento de un tabardo, se incluye el bordado de once varas de letras moriscas en hilo de oro, así como el pago realizado al bordador Fernando de Covarrubias por un "sayo morisco" (De la Torre I 64, 166).

También las infantas participaban de esa moda como se observa a través de las cuentas que recogen las compras realizadas para ellas. Así vemos que, en 1484, uno de los vestidos de la infanta Isabel, de raso verde, fue adornado con "unas pieças, de fechura de çifras moriscas" que costaron 8.875 maravedís, y pesaron "syete marcos e seys onças e seys ochavas e quatro tomines". En 1488, entre lo que se compra para la infanta Catalina en Murcia figura "dos varas de raso verde para medio sayo morisco" cuyo precio fue 1.400 maravedís (De la Torre I 230, 257).

El gusto de la propia reina por vestir con ese estilo se refleja también en sus cuentas, en las que se recoge, por ejemplo, que en 1488, en Murcia, se compraron para ella 5 varas de brocado raso carmesí y 6 de terciopelo negro para un sayo morisco (De la Torre I 220); además es muy conocida la noticia que refiere cómo Isabel llegó al real de Íllora en 1489 vestida a la morisca ("Traía un brial de terciopelo, e debaxo unas faldetas de brocado e un capuz de grana vestido guarnecido, morisco, e un sombrero negro"), siendo recibida por Fernando, quien portaba una espada del mismo estilo (vestía "un sayo de brocado e unas corazas de brocado vestidas, e una espada morisca ceñida, muy rica") (Bernaldez 170 cap. LXXX).

Como vemos, no solo se trata de vestidos, también los adornos, aderezos y otros objetos son de estilo morisco, como muestran las fuentes (González Marrero *Tejidos* 51). Así encontramos que entre los apuntes de las cuentas de la reina de 1491 referentes al servicio del príncipe se consignan 661 maravedís gastados en "guarnesçer unas caveçadas moriscas e una barjoleta [bolsa cerrada] morisca, de botones e borlas de seda". El año anterior, 1490, las cuentas que recogen lo gastado por la reina en el ajuar que lleva la princesa Isabel cuando va a casarse con el príncipe de Portugal incluyen algunos objetos moriscos, en particular "una caldera grande, de plata blanca, con su asa, el çerco labrado de un follaje morisco" que costó 51.600 maravedís (De la Torre I 419, 349).

Junto a esto habría que recordar el gusto por la decoración arquitectónica, en la que también vemos aparecer aparejos mudéjares, aspecto del que no voy a ocuparme aquí, pero sobre el que hay amplia bibliografía; y el hecho de que esta moda sale de los límites peninsulares, aunque de forma limitada, como se desprende del hecho de que en un juego de jineta en el que participó Felipe de Absburgo, en su viaje de regreso a Flandes después de haber sido jurada Juana como heredera de Castilla y de Aragón, tanto él como el señor de Ligny fueron ataviados con "sayal de seda carmesí abierto a la morisca" (González Marrero. *Un vestido* 187).

2.- Transeúntes en la corte

Todo este gusto por lo que desde fuera del mundo hispano puede ser visto como el exotismo de lo musulmán se explica en Castilla por la continuada presencia durante siglos de la cultura y religión islámica, lo que proporciona cierta familiaridad con su forma de vestir y el tipo de adornos que utilizaba esa minoría castellana. A esto hay que unir la presencia más o menos ocasional de embajadas y visitas procedentes de territorios musulmanes, de Granada y del Norte de África, así como las noticias que llegaban de esas tierras. Recuérdese, por ejemplo, que el interés por la política africana y mediterránea lleva a que el rey Fernando tenga lazos de amistad con Túnez y Bugía, territorios con los que se mantiene una relación estrecha, como lo demuestra la presencia continuada de embajadores de los Reyes Católicos en Túnez en los años 90 del siglo XV (Suárez Fernández 28).

En el marco de estas relaciones, la costumbre de ofrecer regalos a los visitantes conforme a su rango, según establecen las normas de la cortesía al uso, permite que tengamos noticia de la estancia en la corte de algunos musulmanes a través de los libros de cuentas del tesorero Gonzalo de Baeza, que recogen los gastos de Isabel. Por ejemplo, por una cédula de la reina de enero de 1495 sabemos que a los "tres moros de Melilla" que llegaron a la corte y al intérprete Juan de Salcedo se les hizo merced de 24.000 maravedís para vestuario (De la Torre II 232). En abril de ese mismo año, una nómina recoge el gasto de 11.433 maravedís "por cierto vistuario que mando dar a cinco moros de Melilla que vinieron a su Alteza a la villa de Madrid"; en este caso conocemos algunos detalles: el "alguasil, moro, que vino con los susodichos" recibió 2 varas de terciopelo verde para un jubón, 7 varas y cuarta de londres morado para un sayo y capuz, unas calzas de escarlatín colorado, 4 varas de bretaña para una camisa y un bonete, lo que sumado al gasto en "hechuras e aparejos" ascendió a 5.471 maravedís; los otros cuatro moros recibieron en conjunto 25 varas de paño de Palencia azul para sayos y capuces, un jubón de fustán con sus aparejos a cada uno, y 10'5 varas de lienzo ancho para cuatro camisas, lo que unido a las "hechuras e aparejos" alcanzó la suma de 5.962 maravedís (De la Torre II 243), es decir, cada uno recibió el regalo apropiado a su rango y condición, ya que mientras el alguacil que encabeza la legación recibe regalos por un valor de 5.471 maravedís, el conjunto de sus cuatro acompañantes supone un gasto de 5.962 maravedís. Es cierto que no conocemos los presentes que trajeron los visitantes, pero sin duda

serían productos propios de su tierra y su cultura, lo que supone una evidente vía de entrada de objetos y estilos "moriscos" que alimentarían ese gusto en la corte y entre los nobles.

Todo esto favorece el contacto entre territorios y culturas, pero en este sentido lo principal son las conexiones establecidas con el reino nazarí. Más allá de la guerra, las relaciones que se mantienen con Granada implican el ir y venir de embajadores o visitantes y el intercambio de regalos. Centrando la atención exclusivamente en los gastos de la reina recogidos en las cuentas de Gonzalo de Baeza se observa que Isabel atendió este aspecto de sus obligaciones como soberana. En este sentido llama la atención los 320.085 maravedís empleados en regalos destinados en junio de 1484, cuando la guerra ya está en marcha, a la reina de Granada y a otras personas de ese reino. También en esta ocasión los presentes estuvieron a la altura de las personas a quienes iban destinados. En el caso de la reina granadina se le enviaron 20 varas de brocado raso (10 carmesí y 10 morado) que costaron 300 doblas (109.500 mrs) y 15 varas de raso verde (10.500 mrs), siendo Juan de Flores el encargado de llevar los presentes. Además se ofrecieron regalos a varios caballeros, ocho escuderos y tres peones del rey de Granada [vasallo de la reina, dice el apunte de Gonzalo de Baeza)] y a un "alhaqueque cristiano", lo que hace pensar en la necesidad de garantizar el entendimiento, procurar la redención de cautivos, y quizá el interés por procurar la conversión al cristianismo. Sea como sea, lo que se regala a estos personajes es también destacado: a Çidy Albucaçin, alférez del rey granadino, que en este momento es Muley Hazen, cinco varas de grana para hacer un capuz, 8 de terciopelo negro para un sayo, 2'5 de raso carmesí para un jubón, y 2'5 varas de aceituní "anaranjado de labores" para otro jubón, lo que costó 19.505 maravedís. Al alcaide de Cambil, al de Yeme, a Abrahen Robledo, al alfaquí Çidy Ali, a Çidy Mohamad el Beyne y a Abrahen de Mora, a cada uno, 5 varas de grana para un capuz, otras 8 de terciopelo negro para un sayo y 2'5 varas de aceituní anaranjado para un jubón; cada uno de estos lotes costó 16.130 maravedís. A Yuça de Robledo, Mahoma de Ronda, Zulema, escudero del alférez, al escudero del alcaide de Cambil, a Yuza, sobrino de Abrahen Robledo, al gomerí Alí, al alfaquí Hamet , al sillero Hamet y al "alhaqueque" Antón de la Parra, les regala la reina Isabel, a cada uno, 5 varas de paño de Londres azul para un capuz, otras 2 varas (sin especificar color) para un sayo y 2'5 varas de raso negro para un jubón, costando cada lote 4.440 maravedís; por último a "tres onbres de a pie de los dichos moros, con un acemilero", a cada uno, 5 varas de paño morado para un capuz y dos varas de palmilla para un sayo, costando cada vara 240 maravedís, es decir, en cada uno de ellos se gastaron 1.200 maravedís con lo que volvemos a ver cómo se marca el rango de los destinatarios de los presentes (De la Torrre I 47- 48).

3.- Mercedes para vestuario en favor de moros y moras

Los mencionados hasta aquí no son los únicos tipos de donaciones en ropa que realiza la reina a favor de algunos granadinos, como lo demuestra los 29.983 maravedís en seda y paño (5 varas y una sesma de terciopelo negro y 15 varas de "contray mayor") que ofreció al que fuera alcaide de Baza, Hamet Alohali, en 1490 (De la Torre I 392).[29] En este caso las razones fueron políticas y debieron estar relacionadas con el importante papel que en el proceso de rendición tuvo el beneficiario, quien además se pasó al servicio de los reyes castellanos tras la caída de Baza. Este alcaide, más allá de su rango y de las funciones propias de su cargo, desempeñó un activo y destacado papel en los momentos anteriores a la rendición de esa plaza a las tropas castellanas. La campaña de Baza fue especialmente intensa y larga, debido a la resistencia de los sitiados y al gran interés que tenían los reyes en conquistarla, dado que suponía un avance notable en el camino hacia su objetivo, la conquista de todo el

[29] Baza fue tomada a finales de 1489, por lo que hay que poner en relación ambos datos, lo que nos llevaría pensar en una "recompensa" por el bautismo o por la colaboración en la rendición.

reino de Granada. Cuando la empresa está a punto de finalizar y se inician conversaciones para acordar su rendición, primero, por decisión del gobernador de la ciudad,[30] Hamet Alohali fue el encargado de consultar el asunto con *El Zagal*; más tarde, en el momento del pacto de rendición, acompañó al gobernador de Baza en la entrega de rehenes:

> El caudillo e el alcayde vinieron a entregar los rehenes, fizieron reverençia al rey e la reyna, e se ofrecieron de les seruir en todo lo que les mandasen. E el rey e la reyna los reçibieron por suyos, e les mandaron fazer merçedes de dineros e ropas e cauallos e otras cosas. (Del Pulgar 427 cap. CCLIII)

Sin duda la merced de vestuario recogida en las cuentas de Baeza tiene estrecha relación con todo esto, aunque, por otras parte, hay que indicar que este personaje estuvo cautivo en algún momento, dado que en 1491 recibió 30.000 mrs por esa razón (Ladero Quesada *Los mudéjares […] Isabel I* 58).

En ocasiones, como acabamos de ver en el caso del alcaide de Baza, las mercedes premian los servicios recibidos, pero también encontramos abundantes ejemplos que parecen tener relación con la conversión de los musulmanes a la fe mayoritaria. La reina buscaba unificar todo el reino en el cristianismo, lo que la llevaría a buscar fórmulas favorecedoras de la recepción del bautismo[31]. Al margen de las medidas políticas adoptadas en el reino de Granada tras la conquista, parece que Isabel también practicaba, al menos en algunos casos, otra forma de actuar con respecto a algunas personas, a las que parece premiar por su decisión. Todo hace pensar que quienes se ven beneficiados por donaciones para vestuario realizadas por Isabel son personajes conocidos o relativamente próximos a ella y su entorno, o bien individuos o familias destacadas y conocidas en su lugar de residencia, con cierta influencia sobre el conjunto de sus vecinos para los que podían servir de ejemplo. De esta forma, además de responder a ese deseo de los reyes de contar con la colaboración de los mudéjares principales, con lo que buscan evitar la oposición de esta minoría, la acción regia tendría un amplio eco y un evidente sentido ejemplarizante.[32]

Lo vemos en las cuentas de Gonzalo de Baeza, en algunos apuntes en los que se especifican diversas donaciones de este tipo. Por ejemplo, una cédula del 11 de febrero de 1491 recoge la donación a "Juan de Almería e María, su mujer, que se tornaron cristianos, 5.000 maravedís de merçed para se vestir" (De la Torre I 268-269). Al año siguiente, el 5 de mayo, se concedieron 2.000 maravedís "para su vistuario" a Francisco y a Pedro "que se tornaron cristianos"; el 23 del mismo mes otro neoconverso, Juan de la Torre, recibió ciertas prendas de vestir: un capuz y un sayo "de londres", un jubón de fustán y unas calzas de cordallete [tejido basto de lana], todo lo cual costó 3.000 maravedís (De la Torre II 18, 27), y el 5 de junio una nómina de la reina consigna el gasto de 15.069 maravedís en "cierto paño e lienço" que se dio a Alvaro de Torres, alcaide de Castro de Oro, para vestir a tres mujeres y tres niñas que se habían hecho cristianas. Se trata de 10'5 varas de paño negro florete de Córdoba para mantillos; 24 varas de paño de palmilla para seis briales; 3 varas de paño pardillo de Segovia para cuatro "faldrillas"; 4 varas de frisa "para los aparejos"; y 54 varas de Bretaña para camisas; a eso hay que sumar los 764 maravedís que se pagó al "tundidor de hechuras de lo susodicho" (De la Torre II 30).

[30] Se trata del caudillo O Yahya al-Nayyar, quien tras la caída de Baza se bautizó y se integró en la nobleza castellana (Montes Romero-Camacho 427); se trata de la familia Granada Venegas que en el siglo XVII alcanzará el marquesado de Campotéjar (Peinado 263).

[31] Sobre problemas relativos a la conversión, Galán Sánchez. *Una sociedad en transición* 49-94.

[32] Véase al respecto, Ladero Quesada. *Los mudéjares […] Isabel I*: 58-61. Sobre el colaboracionismo mudéjar en el reino de Granada, Galán Sánchez *Los mudéjares* 260-282, 385-404.

También aparecen este tipo de donaciones en las cuentas del limosnero de la reina Pedro de Toledo, quien en 1480, del dinero procedente de las penas de la Cámara, pagó ciertos maravedís a una mujer "que se tornó cristiana" llamada "Eluirica". En 1487 entrega dos mil maravedís a cada uno a "Juan de Valençia e Califa, negros", uno de los cuales "se tornó cristiano", por sacar a tres personas de "tierra de moros". Además, estando en el real de Málaga, entregó en limosna vestidos a diez cristianos nuevos de Casares, dos varones, cuatro mujeres y cuatro niños; y a un padre y sus hijos, un niño y más de una niña, le entregó, también para su vestuario una vez convertidos, 1.180 maravedís (Benito Ruano 73, 79, 122, 123, 133, nº 95, 162, 665, 674, 814).

En estos casos puede pensarse que la merced viene a ayudar en los gastos necesarios para el cambio de vestuario que los conversos deberían realizar, ya que a partir del bautismo tenían que pasar a vestir a la cristiana con el fin de poner de manifiesto mediante el atuendo su nueva fe, un signo externo evidente del paso dado y la nueva condición de quien lo había dado. Por lo tanto, puede considerarse, en parte, un incentivo a la decisión de aceptar el bautismo con el que la reina beneficiaría a algunas personas que por alguna razón le fueran próximas o recomendadas; pero también puede ser una forma de manifestar el apoyo de la reina a los que se bautizan, en particular aquellos que, por ser conocidos en su comunidad, pudieran ejercer de ejemplo viviente y por tanto de modelo a imitar en lo relativo a adoptar el cristianismo y la autoridad de los reyes.

De las personas mencionadas hasta ahora desconocemos su filiación, lugar de residencia y las razones concretas por las que fueron favorecidas con ese tipo de donación, aunque hay que pensar que debía existir alguna vinculación particular, directa o indirecta, que lo justificara; y habría que ponerlo también en relación con la política de los reyes tendente a atraer y mantener a los mudéjares en su obediencia y evitar problemas, interés que les llevó a adoptar medidas favorecedoras de la vida de los integrantes de esa minoría, e incluso a permitir la residencia en tránsito en Castilla a los moros expulsados de Portugal en 1497 (Montes Romero-Camacho 409-417). Pero junto a esa actitud general y al profundo deseo de unificar a los castellanos en una sola fe, hay que resaltar que junto a esas personas a las que me he referido hasta ahora, hay otros moros y moras que aparecen en las cuentas isabelinas que, a juzgar por las noticias que se ofrecen, vivían en la corte, de forma continuada o temporal, o estaban muy próximos a ella, lo que les posiciona más cerca de la reina y su familia

4.- Moros y moras en el entorno doméstico de la reina Isabel

Más allá del gusto, las aficiones, las obligaciones políticas y cortesanas y el deseo de mostrar su favor hacia quienes abrazaban la fe cristiana, se puede afirmar que la Reina Católica contaba entre las personas que servían en su casa y corte, o que vivían en ese medio, con musulmanes de diferente condición y dedicación, alguno de los cuales también recibió el bautismo. Esta circunstancia, que se entrevé en las fuentes con mayor o menor claridad según los casos, pone sobre el tapete un aspecto de la vida en aquella sociedad que afecta a cuestiones estéticas, éticas y culturales, cuyo conocimiento puede aportar nueva luz para comprender la complejidad de las relaciones de la mayoría cristiana con la minoría mudéjar, además de la política isabelina al respecto.

Examinando los dos libros de cuentas publicados, los de Gonzalo de Baeza y Alonso de Morales, encontramos diversas noticias de muy distinta índole. Se menciona, por supuesto, a los infantes de Granada, pero aparecen además algunos moros y moras de distinta condición y oficio.

Como es bien conocido, en 1490 llegan a la corte los hijos de Muley Hazen y Soraya, los infantes Fernando y Juan de Granada, quienes se bautizaron en 1492 (Fernández Chaves 23-

34; López de Coca 599-691). Vivieron conforme a su rango en la corte de Isabel I, y podemos hacernos una idea de su estilo de vida a través de las cuentas de Gonzalo de Baeza; por ejemplo, una nómina de la reina de mayo de 1492 recoge gastos realizados por valor de 47.626 maravedís gastados en ropa y en dos mulas "con sus guarniciones, que su Alteza mandó dar a don Fernando e a don Juan, infantes, que eran moros e se tornaron cristianos"; el 2 de marzo de 1495 les entrega 20.000 maravedís en concepto de ayuda de costa; en 1496 tenían asignados para su mantenimiento y ayuda de costa 500.000 maravedís, cantidad que reciben en 1497 y que tenían asignada anualmente, ya que se repite en años sucesivos, indicándose en el caso de 1504 que correspondían 250.000 maravedís a cada uno; y también otros miembros de esa familia reciben diversas cantidades u obsequios, pues en junio de 1502 se entrega vestuario por valor de 61.950 maravedís a "doña Eluira e doña Ysabel, nietas de la reyna madre de los infantes don Fernando y don Juan" (De la Torre II 22, 238, 340,552-553 y 649).

Además de los infantes, otros musulmanes vivían también en la corte, entre ellos quienes estaban a su servicio. Así se constata en una nómina de la reina de junio de 1492, en la que se recogen gastos realizados en vestimentas para un grupo de mujeres, la mayor parte moras. Se trata de una nómina de 40.805 mrs. por la que se pagó, por orden de la reina, paños (y su tundido), lienzos y otras cosas para vestuario de seis moras que "se tornaron cristianas", así como a cuatro "mochachas", a Juana de Medina y a Marina Alonso, "ama de los ynfantes [de Granada] que se tornaron cristianos", todas los cuales estaban bajo la autoridad de Juana de Mendoza: A Juana de Medina, se le otorgaron 7 varas de contray para un tabardo de camino; 36'5 varas de florete negro de Córdoba para siete mantillos y cuatro mongiles a las muchachas; a Marina Alonso 7 varas de londres para una saya y un manto; 44 varas de palmilla para briales y 15 varas de frisa para "aparejos" de los briales, para las seis mujeres y cuatro muchachas; 60 varas de bretaña para camisas de las seis mujeres y cuatro jóvenes; y 24 varas de paño pardillo de Segovia para "faldrillas" de las seis mujeres (De la Torre II 28). Sin duda estas personas aportaron a la corte algunos rasgos de su propia cultura de origen, aunque una vez convertidas al cristianismo, lo mismo que los infantes, adoptaran la vestimenta y costumbres propios de la sociedad mayoritaria y dominante, la cristiana; algo fácil de comprender en su indudable deseo de integrarse en el nuevo medio al que habían llegado como consecuencia de la evolución política y el resultado de la guerra, pero también de las exigencias sociopolíticas del momento.

La reina contaba además con el servicio de trabajadores moros, conversos o no, de diversos sectores, que realizaban funciones a su servicio a diferentes niveles. En primer lugar destaca la liberación de cautivos, tarea en la que vemos interviniendo a alguno de ellos, al que conocemos por la recompensa que se le ofrece por su trabajo; es el caso de Hamete Celeguey que en 1495 recibe 10.000 maravedís "porque saco de allende ciertos cristianos cautivos" (De Andrés 10 nº 63).

Mención especial merecen los carpinteros, sector en el que destaca la población musulmana del reino como es bien conocido, a pesar de que algunas leyes, como el Ordenamiento de 1412, prohibieran entre otros la práctica de este oficio y los de albeitar, pellejero y herrador a los musulmanes castellanos (Ladero Quesada. *Los mudéjares de Castilla* 75).[33] La reina utiliza sus servicios siempre que es necesario. Entre ellos destacan, en los últimos años del reinado, varias personas con el apellido Palacios, uno de los cuales es vecino de Zaragoza, quien es citado únicamente por su apellido en las fuentes consultadas (De

[33] La carpintería es un sector en el que hay amplia presencia de mudéjares, como se constata por doquier, véase por ejemplo el caso ya citado de Valladolid (ver nota 2) y el de Guadalajara, donde hay curtidores, carpinteros, herreros, alcalleres y alarifes (Viñuales Ferreiro 508).

Andrés 268 nº 1718);[34] puede tratarse de Mohamed Palacios, ya converso en 1500 con el nombre de Jerónimo, que trabaja en la Aljafería de Zaragoza y en la Alhambra de Granada (Domínguez Casas 75-81).

Aunque no tenemos ningún dato que nos permita afirmarlo con seguridad, el hecho de que en las cuentas de Morales aparezca un Palacios, carpintero, del que no se dice que sea musulmán, y que trabaja, aunque no solo, en la Corona aragonesa, nos hace pensar que fuera este converso. Así mencionado, solo como "Palacios, carpintero", aparece por primera vez en octubre 1495 cuando se indica que lleva madera a Tudela para hacer unos aparadores y otras cosas en el palacio de Alfaro, y se dice también que trabaja en relación con la visita de la reina de Navarra; en noviembre de ese mismo año recibe en merced de la reina 2.000 maravedís; al mes siguiente firma un memorial sobre los gastos de "la obra de palacio"; en marzo y mayo de 1496 cobra por unas obras realizadas por orden de la reina en Amposta y en el monasterio de Santa María de Jesús de Tortosa; en julio del mismo año recibe 10.000 maravedís por unas obras realizadas en la iglesia de san Miguel de Almazán también por mandado de la reina; en abril de 1497 figura en una nómina cobrando "por unas obras que hizo" 5.440 maravedís; en diciembre de 1497 un "Palacios, carpintero" cobró 4.500 mrs. por las obras que estaba realizando en los palacios de Alcalá de Henares junto con Mohamad, "maestre, moro, vecino de Madrid"; en otros apuntes se dice que trabajó en el palacio de Alfaro y en relación con la visita de la reina de Navarra, y en otros que lo hizo en la Alhambra de Granada, alguna de estas últimas noticias carecen de fecha (De Andrés 12,18, 23, 37, 63, 79, 171,554, 604, 1054, 1055, 1056, 1098 nº 76, 119, 157, 243, 373, 486, 1116, 1454, 5948, 5951 [Alfaro], 5958 y 5964 [reina de Navarra], 6286 y 6288 [Alhambra]).

Con el nombre de Mohamed Palacios figura un carpintero que debió gozar de la confianza de la corte, ya que en agosto de 1497, por orden de la reina, entregó a Abraham Palacios 8 varas de contray para un capuz y un sayo (De Andrés 204 nº 1326). Dos años antes, en 1495, le encontramos recibiendo 39.078 maravedís para pagar a unos vecinos de Alfaro algunos materiales (madera, yeso y otras cosas) que había comprado para hacer un aposentamiento en esa villa para la reina de Navarra y por una obra que realizó en los palacios de Tarazona por orden de los reyes (De Andrés 17 nº 118); quizá es el mismo que en junio de 1496 trabaja por orden de la reina en unas obras en el aposentamiento real de Almazán (De Andrés 69 nº 411); y también el que aparece trabajando para los reyes en Tortosa en febrero y abril de ese mismo año (De Andrés 35, 51 nº 229, 289). Dadas las coincidencias de fechas trabajando en Alfaro, en la obra para la reina de Navarra en 1495 en Tortosa y en Almazán en 1496, puede pensarse que "Palacios carpintero" y este Mohamad son la misma persona; avalaría esta hipótesis el hecho de que el 10 de noviembre de 1495 Mohamad Palacios recibe un dinero para pagar los gastos de una obra en curso, y en el apunte siguiente se consigna una merced de la reina a Palacios, carpintero (De Andrés 17, 18 nº 118 y 119). Por tanto estaríamos ante una sola persona a la que las cuentas se refieren con el nombre de Mahamed Palacios o bien Palacios, carpintero, pero esto no se puede afirmar con seguridad.

Por otra parte, en las cuentas de Morales encontramos a "Palacios, moro carpintero" en repetidas ocasiones, sin nombre, por lo que es imposible saber si es la misma persona u otra diferente. Con esa denominación aparece trabajando en octubre de 1495 en el aposentamiento real en Tarazona, y en noviembre del mismo año en las obras que se hacen en el aposentamiento de la reina de Navarra; en marzo de 1497 cobra por la "costa y aparejo de los candelabros que se van a poner en la sala de palacio de la ciudad de Burgos"; en octubre de 1498 cobra lo que parece que adelantó en Zaragoza para la realización de unas "obras que hizo por mandado de la reina"; en mayo de 1499 recibe 50.000 maravedís por trabajos realizados en la Alhambra, a lo que hay que sumar otros 60.000 cobrados en julio por el

[34] Es un apunte de abril de 1498 en el que se dice que es moro vecino de Zaragoza y que ha trabajado en Alcalá de Henares en el monumento de Viernes Santo así como en el altar y estrados.

mismo concepto (De Andrés 16, 17, 155, 297, 341 nº 111, 112, 1010, 1904, 2198, 2202). También en este caso su presencia en las obras de Tarazona puede hacer pensar que se trata de Mohamed, pero no hay ningún otro dato que avale esta hipótesis.

Además tenemos a Sebastián Palacios, primo se Mohamad/Jerónimo Palacios (Domínguez Casas 81-82), que también aparece en las cuentas de Morales. En febrero de 1501 recibe de Isabel en merced 8 varas de paño negro y se hace mención a que ha realizado ciertas obras, pero no se especifica cuáles ni dónde (De Andrés 554, 604-605 nº 3559, 3781); por otras fuentes, tenemos noticia de que en 1508, Juana I recibe por su "carpintero a Sebastián Palacios" con una ración y quitación anual de 10.000 maravedís; dos meses después, en marzo de ese mismo año, el rey Fernando alude a los servicios que este Sebastián Palacios hizo a la reina Isabel y a él mismo, por lo que le había hecho diversas mercedes, entre ellas un Carmen en Granada.[35] Por último hay que indicar que entre las personas que reciben raciones o dineros en la despensa de la reina figura una "mujer de Palacios", que quizá podría ser la de alguno de estos carpinteros, o no (González Marrero *La Casa* 49).

La pregunta ante esta situación es cuántos carpinteros Palacios trabajaron en el entorno de Isabel y si todos pertenecen a la misma familia. Es difícil dar una respuesta, lo que parece claro es que trabajan en el entorno de la reina, que se encargan de ciertas obras de relevancia y que trabajan a las órdenes de Isabel, tanto en Castilla como en Aragón, por lo que se puede deducir de las cuentas de Morales.

Otros musulmanes trabajan para la reina, entre ellos el carpintero vecino de Ávila, Ayza, que realizó ocho candeleros "para las hachas de Todos los Santos" en 1497 (De Andrés 223 nº 1428). Mohamad, "maestre, moro, vecino de Madrid", que en diciembre de 1497, ya lo he indicado más arriba, cobra, lo mismo que "Palacios, carpintero", 4.500 mrs. por las obras que ambos hicieron en los palacios de Alcalá de Henares, no se dice que sea carpintero, pero podría deducirse este oficio por el contexto del apunte (De Andrés 227 nº 1454). Y también el vallisoletano Sancho Hamed (que seguramente es el mismo que es citado como Sancho Amete), que confeccionó y llevó unas esteras a Burgos en octubre de 1496 por lo que cobra 3.000 maravedís; mientras que en junio de 1497 cobró 25 reales de plata "porque cerró el corredor del aposentamiento de las damas y por una puerta que hizo con su cerradura en la escalera de la huerta y otras cosas por mandado de la reina en la villa de Medina del Campo" (De Andrés 119, 186 nº 770 y 1212).

El maestro carpintero vecino de Burgos Alí de Francia hace "unas cocinas […] por mandado de los reyes en el mercado de Burgos", parte de cuyo coste recibió en noviembre de 1496; unas obras "en palacio" (hay que entender que es el del Condestable en el que se aposentan los reyes) que cobra el mes siguiente; así como diversas obras en el aposentamiento de la reina en Burgos: las ventanas de palacio, platear y hacer los corcheles [cierre de libros], aparadores, puertas, ventanas y otras cosas que los reyes le mandaron; además se encargó de la provisión de materiales y de la mano de obra, ya que en 1497 se le entrega dinero para pagar la madera a los proveedores y dar 6 bisagras con sus cerraduras y otros aparejos y "hojas de lata", y para pagar a los carpinteros que se ocuparon "dello"; además realizó "unas puertas y otras cosas de carpintería que hizo por mandado de la reina en la casa de la Vega" por lo que recibió 5.000 maravedís el 3 de mayo de 1497 (De Andrés 130, 135, 161, 168, 176 nº 847, 881, 1052, 1101, 1147). Seguramente es el mismo que aparece como Micer Alí, vecino de Burgos, al que en abril de 1497 se le pagan unas obras realizadas, probablemente en el palacio de Burgos por orden de la reina (De Andrés 171 nº 1116). En tierras del reino de Toledo, a través de la documentación fiscal sabemos que en 1477 trabajan en el mundo de la construcción, pagados por la corte, al menos tres maestres moros de la misma familia, maestre Yuçaf, su hijo maestre Lope, y el hijo de éste, maestre Haçán, al que se denomina maestre

[35] Archivo General de Simancas, Cámara de Castilla, Cédulas, Libro 14, fols. 204r y 246v-247r. Agradezco a Germán Gamero Igea que me haya facilitado estos datos.

mayor de las obras de albañilería y carpintería de "aquende los puertos"; Lope figura como mayordomo de dichas obras y figura recibiendo una ración de 3.600 marevedís, que es la misma que cobra su hijo; en 1481 y en 1483 conocemos la existencia de un "maestre Lope moro" que tiene en Madrid un situado de 1.250 maravedís, podría ser el mismo carpintero, o no (Ortego. *Hacienda* 95, 241, 244). Aunque se trate de obras realizadas para el príncipe Juan, se pueden mencionar otros oficiales moros, como Carretón, un carpintero moro de Valladolid que ensayaló unas arcas (González Arce 157).

También tenemos documentado quien pudiera ser un maestre organero, Inza de Villavieja, al que se califica como "moro, maestre" que cobra en enero de 1497 930 maravedís "por una caja y otras cosas que hizo para los órganos" (De Andrés 141 nº 916). Y un albéitar, el moro Ynça, al que la reina encargó la compra de un plato de plata dorada para su cámara (De Andrés 189 nº 1229). Además, hay moros correos, como los que se envían a las Alpujarras en 1500; se trata de Daladín, del que el apunte dice expresamente que es moro, y de Agrehayre y Aben Aseyte, de los que no se indica su condición, a los que "la reina mandó ir con cartas a las Alpujarras sobre el levantamiento de los moros"; años antes, en 1493, otro moro, Abraham Cenete, llevó cartas de llamamiento de los reyes a Extremadura y el obispado de Badajoz (De Andrés 384, 298 nº 2491, 1910). En 1947 las cuentas incluyen pagos a Amete Alquitiz y a Zazen Ysta, a quienes se denomina "moros de la sal" (De Andrés 183 nº 1187). Encontramos igualmente, aunque esto sea quizá algo anecdótico, moros en la cárcel de la corte, tal y como se refleja en un apunte de Morales de 1501, en el que se especifica que se entregaron al alcaide de la cárcel real de la corte, Martín Ruiz, 9.696 maravedís por el gasto realizado para dar de comer a 16 moros que estuvieron 101 días en ella (De Andrés 637 nº 3945).

A esto habría que unir la posible presencia de moros en el séquito regio, tal y como invita a pensar una noticia sobre la entrega de vestuario de seda y grana, por un valor de 14.600 maravedís, a una persona del entorno del príncipe Juan, Hamete Zegrí. Y también proveedores de la corte; precisamente en el contexto de las honras fúnebres del príncipe, sabemos que se compró al moro Gibrebor 7 arrobas y 24'5 libras de cera, a 980 maravedís la arroba; y también que se compraron jergas y lutos a varias personas entre ellas a los moros Abdalé el Largo, Alí el Mozo, Alí el Viejo (de estos dos se dice que eran albéitar) y Gibí (González Arce 236, 315, 520).

Por último hay que tomar en consideración a los esclavos, en particular esclavas, de presencia continuada y habitual en la corte.[36] Parte de ellos podían ser naturales del Norte de África, pero también procederían del reino nazarí, pues no hay que olvidar que en algunos casos la población de ciertas localidades conquistadas fue sometida a la esclavitud. A este respecto puede mencionarse la noticia que aporta Valera sobre el regalo de cien esclavos al papa Inocencio VIII, treinta a la reina de Nápoles y otros treinta a la reina de Portugal, tras la toma de Málaga.[37] Otra vía de esclavitud para los musulmanes es el intento de huida del reino; esa pena ya se consignaba en el Ordenamiento de 1412 de la reina Catalina de Lancaster, y se mantiene en años sucesivos,, como lo demuestra que en 1479 los reyes donen al Adelantado de Andalucía, Pedro Enríquez, todos los "moros e moras mudéjares" que huyan del reino castellano (Ladero Quesada. *Los mudéjares […] Isabel I* 88-90 doc. 2). Además se

[36] Sobre la esclavitud en la época hay una amplia bibliografía, puede servir de ejemplo Domínguez Ortiz; Martín Casares y Delaigue Séris; Hernando; Salicrú i Lluch.

[37] Tras la toma de Málaga, los musulmanes de la ciudad pagaron un fuerte rescate, pero los reyes ordenaron que "los moros de Mijas e Osuna, e los del Ajarquía, e de la Garbia, e los gomeres, que podían ser hasta dos mil e quinientos, que fuesen todos cabtivos e perdiesen todo lo suyo; e asy se puso en obra"; de esos moros "enviaron al Sancto Padre Inocencio octavo cien moros bien guarnidos [….] E la reyna envió treinta esclavas doncellas, las más hermosas que allí se pudieron hallar, a la reyna de Napoles su prima; e a la reyna de Portugal treinta" (De Valera 272 cap. LXXXVIII).

compran, como lo hizo la reina en 1485 cuando gastó 30.000 maravedís en la adquisición de tres esclavas, dos para enviárselas a Fernando a Valencia y la otra para Juan de Alvarnáez (De la Torre I 84). Aunque no se dice expresamente, puede pensarse que fueran musulmanas.

De los esclavos de la reina y las infantas que son mencionados en las cuentas de Gonzalo de Baeza, la mayor parte mujeres, no se especifica procedencia ni religión, aunque en algún caso, excepcional, se dice que es cristiano, moro o negro. Así sucede en una nómina de 1483 en la que se recoge que "se hizo de bestyr a una negra de la ynfante" Isabel empleándose para ello 4 varas de palmilla azul para saya, 4 varas de paño pardillo para faldilla, 4 varas de Bretaña para cuerpos, mangas y camisas y 4 varas de lienzo para faldas de camisas, lo que sumado a lo que costó "tundir el paño e hechura de la saya y faldilla" supuso un gasto de 1.114 maravedís (De la Torre I, 28). Dos años después se gastan dos reales en zapatos para dos esclavas de la infanta Juana (De la Torre 111). Para vestuario de una esclava de María se compran en 1485 4 varas de paño verde para una saya y otras 4 para una faldrilla, 5 varas de frisa y 9 varas de naval para dos camisas; también se compran 8 varas de paño para un sayo y mongil para una esclava (probablemente otra) y 6 varas de naval para camisas (De la Torre I 113-115). En 1489, en una relación de gastos para vestir a diez esclavas y dos esclavos se consignan 465 maravedís por un jubón de fustán y unas clazas "para un moro marido de una de las esclavas"; ese mismo año hay referencia también a un esclavo cristiano negro (De la Torre I 263 y 266). Y en 1491 la infanta Catalina recibe de su madre 3 varas de paño y otras 3 de frisa para vestir a una esclava, lo que sumado a algunos aparejos "e fechuras" ascendió a 1.124 maravedís (De la Torre I 382).

Conclusión

Llegados a este punto, puede afirmarse que, según las fuentes consultadas en esta ocasión, en el entorno de Isabel aparecen moros y moras, de diferente categoría social, por motivos diversos y con distintas funciones en la corte[38].

En ocasiones son visitantes, entre ellos hay algunas personas de alta distinción, y también, como ya se ha indicado, otros de inferior categoría, que pueden ser, aunque no siempre, acompañantes de los primeros. A estos hay que sumar los infantes de Granada. Pero también hay algunas personas que están al servicio de la corte, particularmente mujeres. Y no faltan las esclavas, apreciadas, seguramente, más como ostentación de rango que por el trabajo o servicio que pudieran desempeñar. Por último hay que mencionar a diferentes trabajadores, en particular carpinteros, pero también representantes de otras profesiones, como el organero, el albéitar y los correos que aparecen en las cuentas de Baeza y Morales. Sin olvidar a los moros presos en la cárcel de la corte y los alfaqueques.

Pero por las cuentas analizadas desfilan además otros moros y moras que reciben mercedes, habitualmente para vestirse o calzarse. En este caso las noticias nos aportan nuevos datos respecto a la voluntad isabelina de lograr la conversión al cristianismo de todos los habitantes del reino, pues, salvo la reina de Granada y los transeúntes, se trata en casi todos los casos de entregas de telas y otras cosas destinadas al vestuario de moros y moras que se han convertido al cristianismo. Al no haber constancia, salvo excepciones, de que se trate de personas que hubieran realizado algún servicio especial a la reina y no ser, en general, personas destacadas por alguna razón expresa, en estos casos quizá estemos ante un premio a la conversión en forma de recursos para favorecer la aculturación, en el modo de vestir, de quienes hubieran recibido el bautismo; pero también ante un intento de ganarse la voluntad de quienes han abrazado la nueva fe. Se trata de casos excepcionales, que servirían de ejemplo

[38] Sobre la presencia de musulmanes en el entorno del rey Fernando véase, en esta misma obra, el capítulo de Germán Gamero Igea, titulado *Otra construcción de la sociedad cortesana: la integración en el servicio de los no-privilegiados. El ejemplo de los oficiales musulmanes en el séquito de Fernando el Católico*.

para atraer a los musulmanes y para otros conversos, mostrarían la magnanimidad de la reina, y sobre todo su voluntad de alcanzar ese objetivo de un reino con una sola fe. Pero también probablemente sería un modo de ganarse la voluntad de personas, con cierto ascendiente sobre sus convecinos, que pudieran contribuir a mantener en calma y en la obediencia a la corona a los conversos.

Obras citadas

Araus Ballesteros, Luis; Villanueva Zubizarreta, Olatz. "Espacios, identidades y relaciones de los musulmanes de la ciudad de Burgos durante su minoría mudéjar". Ana Echevarría Arsuaga y Adela Fábregas García coords. *De la alquería a la aljama*. Madrid: UNED, 2016. 167-193

Benito Ruano, Eloy ed. *El libro limosnero de Isabel la Católica*. Madrid, RAH, 1996.

Bernaldez, Andrés. *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*. edición y estudio de Manuel Gómez Moreno y Juan de M. Carriazo. Madrid: RAH, 1962.

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

Carriazo, Juan de Mata edición y estudio. *Hechos del condestable Miguel Lucas de Iranzo (crónica del siglo XV)*. Madrid: Espasa Calpe, 1940.

Casassas, Xavier; Villanueva, Olatz; De Tapia, Serafín; Jiménez, Javier; Echevarría, Ana. *De Ávila a La Meca. El relato del viaje de Omar Patun 1491-1495*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2017.

De Andrés Díaz, Rosana. *El último decenio del reinado de lsabel I a través de la tesorería de Alonso de Morales (1495-1504)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2004

De la Torre, Antonio; De la Torre, E. A. *Cuentas de Gonzalo de Baeza, tesorero de Isabel la Católica*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1955-1956. I y II.

De Valera, Diego. *Crónica de los Reyes Católicos*. Juan de M. Carriazo edición y estudio. Madrid: José Molina impresor, 1927.

Del Pulgar, Fernando. *Crónica de los Reyes Católicos*. Edición y estudio por Juan de Mata Carriazo. Madrid: Espasa Calpe, 1943. II.

Del Val Valdivieso, Mª Isabel. "Carta de privilegio y confirmación de Juana I […] a treinta casas de carpinteros del barrio de Santa María […]".En *Matafuegos. 500 años de bomberos de Valladolid*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 2015. 134-138.

Domínguez Casas, Rafael. *Arte y etiqueta de los Reyes Católicos. Artistas, residencias, jardines y bosques*. Madrid: Alpuerto, 1993.

Domínguez Ortiz, Antonio. "La esclavitud en Castilla durante la Edad Media". En *La esclavitud en Castilla en la Edad Moderna y otros estudios de marginados*. Granada: Editorial Comares, 2003.

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

─. *Una sociedad en transición: los granadinos de mudéjares a moriscos*. Granada: Universidad de Granada, 2010.

Garcia Mercadal, José ed. *Viajes de extranjeros por España y Portugal*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1999.

González Arce, José Damián. *La casa y corte del príncipe don Juan (1478-1497): economía y etiqueta en el palacio del hijo de los Reyes Católicos*. Sevilla: Sociedad Española de Estudios Medievales, 2016.

González Marrero, Mª del Cristo. "Tejidos, vestidos y modas. El gusto por lo extranjero en la casa y en la corte de Isabel la Católica". En *Los gustos y la moda a lo largo de la Historia*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 2014. 17-73

---. "Un vestido para cada ocasión: La indumentaria de la realeza bajomedieval como instrumento para la afirmación, la imitación y el boato. El ejemplo de Isabel I de Castilla". *Cuadernos del CEMyR* 22 (2015): 155-194.

---. *La casa de Isabel la Católica. Espacios domésticos y vida cotidiana*. Ávila: Diputación provincial, 2005.

Hernando, Josef. *Els Esclaus Islàmics a Barcelona: Blancs, Negres, Llors i Turcs. De L'esclavitud a la Llibertat (s. XIV)*. Barcelona: Anejos del Anuario de estudios medievales (CSIC), 2003.

Ladero Quesada, Miguel Ángel. *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*. Valladolid: Instituto de historia eclesiástica Isabel la Católica, 1969.

---. *Los mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza*. Granada: Universidad de Granada, 1989.

López de Coca Castañer, José Enrique. "Granada en el siglo XV: las postrimerías nazaríes a la luz de la probanza de los infantes Don Fernando y Don Juan". Emilio Cabrera Muñoz coord. *Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492). Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*. Córdoba: Diputación de Córdoba,1988. 599-642.

Manuel Fernández Chaves, "Entre la gracia y la justicia del rey. El linaje real de los infantes de Granada ante la rebelión y el castigo de los moriscos". *Ámbitos. Revista de estudios de ciencias sociales y humanidades* 22 (2009): 23-34.

Martín Casares, Aurelia; Delaigue Séris, María Cristina eds. *Cautivas y esclavas: el tráfico humano en el Mediterráneo*. Granada: Publicaciones de la Universidad de Granada, 2016.

Martínez, María. "La imagen del rey a través de la indumentaria: el ejemplo de Juan I de Castilla." *Bulletin Hispanique* 96/2 (1994): 277-287.

Montes Romero Camacho, Isabel. "Las comunidades mudéjares de la Corona de Castilla durante el siglo XV". En *Actas del VIII Simposio internacional de mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada*. Teruel: Centro de estudios mudéjares, 2002. 367-480.

Ortego Rico, Pablo. *Hacienda, poder real y sociedad en Toledo y su reino (siglos XV y principios del XVI)*. Madrid: Universidad Complutense, 2013. Tesis doctoral inédita (Apéndices).

---. *Poder financiero y gestión tributaria en Castilla: los agentes fiscales en Toledo y su reino (1429-1504)*. Madrid: Ministerio de Hacienda y Administraciones públicas – Instituto de estudios fiscales, 2015.

Peinado Santaella, Rafael Gerardo. "Los orígenes del marquesado de Campotéjar (1514-1632). Una contribución al estudio de los señoríos del reino de Granada." *Chronica Nova. Revista de Historia moderna de la Universidad de Granada* 17 (1989): 261-280.

Salicrú i Lluch, Roser. "La explotación de la mano de obra esclava en el Mediterráneo cristiano bajomedieval desde el observatorio catalano-aragonés". *Espacio, tiempo y forma* 23 (2010): 167-183.

Suárez Fernández, Luis. *Política internacional de Isabel la Católica. Estudio y documentos*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1969. III.

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

Villanueva Zubizarreta, Olatz; Araus Ballesteros, Luis. "La identidad musulmana de los mudéjares de la Cuenca del Duero a fines de la Edad Media. Aportaciones desde la aljama de Burgos." *Espacio, tiempo y forma* 27 (2014): 525-546.

Viñuales Ferreiro, Gonzalo. "Aproximación al estudio de la comunidad mudéjar de Guadalajara en la Edad Media". *Actas del X Simposio internacional de mudejarismo. 30 años de mudejarismo: memoria y futuro (1475-2005)*. Teruel: Centro de estudios mudéjares, 2007. 501-512.

Otra construcción de la sociedad cortesana: la integración en el servicio de los no-privilegiados. La presencia musulmana en el séquito del Rey Católico

Germán Gamero Igea
(Universidad de Valladolid)[39]

Introducción

La historiografía sobre las cortes ha experimentado a lo lago de los últimos años una notable evolución que permite al investigador contar con una amplia gama de situaciones y cronologías, tanto para la Edad Media como para la Modernidad. Gracias a ello es posible conocer tanto la composición y la articulación, así la dimensión ceremonial de los más diversos séquitos. Sin embargo una pregunta sigue planeando sobre los investigadores que se acercan a este sujeto de estudio: la definición, o al menos la delimitación, de lo que supone el sistema cortesano (Martínez Millán 2010, 4).

La particular relación entre público y privado, el carácter poroso de muchas de sus prácticas sociales y culturales, así como la diversidad de situaciones en el ejercicio del poder por parte del soberano proponen un abanico de escenarios no siempre fácil de clasificar ni circunscribir de una manera homogénea. En este sentido, uno de los principales problemas a los que se enfrenta el investigador de la Corte es la definición de sus efectivos. Analizados desde una perspectiva regional/nacional, de género, ideológica o religiosa, los cortesanos ofrecen una diversidad tan amplia como la propia situación de la Corte (Alonso Acero 2015; Gambra Gutiérrez&Labrador Arroyo 2010; García García, Álvarez-Ossorio Alvariño 2004; Labrador Arroyo 2007; Martínez Millán & Marçal Lourenço 2009; Martínez Millán&Rivero Rodríguez&Versteegen 2012; Rivero Rodríguez 2008). Sin embargo en la mayor parte de los casos, los investigadores sobre los espacios curiales se han detenido en las élites o el carácter elitista de los mismos. Entre los motivos que han provocado esta deriva se encuentran las evidentes razones de conservación documental. La nobleza, los grandes financieros, las cabezas de las grandes comunidades religiosas (entiéndase como episcopados, órdenes religiosas, o minorías religiosas) han copado de manera preferente, aunque no única, las páginas dedicadas a la Corte (Cañas Gálvez 2008).

En pocas ocasiones se tiene en cuenta el papel de aquellos cortesanos más modestos, los *oficios*, que suelen quedar relegados a un cajón de sastre o puestos en relación con el fin último de su presencia en la Corte: el ensalzamiento de la figura regia por medio de su participación en el boato y lujo regios.[40] Incluso su colaboración en el ensalzamiento de los "grandes" cortesanos es un campo de estudio todavía por explorar. Nuestro interés con este trabajo es precisamente mostrar el papel que tuvieron estos oficiales modestos desde una perspectiva específica. Apostando por la concepción de la Corte como una imagen del Estado (Stegmann 1978), consideramos que ésta fue capaz de englobar a los diferentes estratos

[39] El presente trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación "Islam medieval en Castilla y León: realidades, restos y recursos patrimoniales (siglos XIII-XVI)" (VA058U14) http://albergueweb.uva.es/islam-medieval-castilla-leon/ . Agradezco a las profesoras del Val Valdivieso y Villanueva Zubizarreta su inestimable colaboración.

Para este trabajo se han empleado las siguientes fuentes documentales Archivo de la Corona de Aragón (ACA), Real Patrimonio (RP) Maestre Racional (MR); Archivo del Reino de Valencia (ARV); Archivo General de Simancas (AGS) Cámara de Castilla (CCA) Cédulas (CED); Escribanía Mayor de Rentas (EMR), Mercedes y privilegios (MyP).

[40] Sobre el lujo cortesano, en especial en los reinados de los últimos representantes de las casas reales véase la bibliografía específica (Cañas Gálvez 2010; ID. 2011; ID. 2014; Checa Cremades&García 2005; González de Arce 2016; Ladero Quesada 1991; López Álvarez 2007; Redondo Cantera 2013; Vega Sobrino&Biñas Torres 2014; Vale 2001; Zalama 2012; ID. 2015; ID. 2017)

sociales que lo componían. Sin duda se trata de grupos y de funciones *subalternos* (Gramsci 1970), si bien su integración resulta imprescindible para el correcto funcionamiento del entramado cortesano. Para ello hemos escogido el ejemplo del séquito de Fernando el Católico, cuya riqueza documental y multiplicidad de situaciones (como rey titular, rey consorte, rey conquistador) nos permite obtener diferentes visiones de un escenario siempre complejo de escudriñar. En concreto nos detendremos en aquellos colaboradores de origen musulmán que la documentación nos permite considerar como colaboradores del rey de Aragón. Así, debe tenerse en cuenta que este mismo séquito ejemplifica la capacidad de los *moros* o descendientes de moros para integrarse en la sociedad política hasta alcanzar la alta nobleza castellana. Nos referimos a casos como los de Juan y Fernando de Granada, infantes nazaríes, cuya presencia en la Corte ha sido suficientemente destacada por la historiografía precedente (Rubiera Mata 1996; Soria Mesa 1997).

Nuestra intención es centrarnos en aquellos oficiales que ejemplifican un proceso mucho más amplio que transcurre desde su carácter de oficios *viles* a la hidalguía o a la simple consolidación de su posición en las ciudades de origen y en la Corte. Tras ello se valorará su papel en el carácter simbólico de su presencia en la el séquito regio como un aspecto que ellos aportan a la noción de servicio cortesano. Para ello se tendrá en cuenta no sólo su participación en la sociedad cortesana sino el complemento que supuso la presencia de *moros* extranjeros por medio de las diferentes delegaciones y embajadas.

La integración de los no privilegiados en el séquito regio: de la colaboración esporádica a la estabilidad del servicio

Uno de los principales problemas a la hora de analizar la permeabilidad del sistema cortesano, es la limitación que imponen las fuentes a la hora de documentar a los estratos medios e inferiores de la sociedad. En un reinado todavía itinerante como el del Rey Católico, cabe plantearse la importancia de la geografía a la hora de imponer ese límite, el elevado tren de vida que suponía seguir al cortejo regio, o la propia voluntad de los artesanos por permanecer en sus lugares (y talleres) de origen. Calibrando las presencias y ausencias en la documentación, creemos pueden destacarse tres situaciones diferenciadas que aportan ese límite "desde abajo" a la integración de los habitantes de los reinos a la Corte.

En un esquema de menor a mayor vinculación, la primera colaboración que puede observarse es la esporádica. La innumerable variedad de situaciones vividas en el desplazamiento de la Corte permite el contacto directo con los diferentes estratos sociales de los reinos. Cabe así destacar procesos como el ya mencionado por el investigador J. M. Nieto Soria acerca de la "exhibición" del rey (frente a la tendencia político-antropológica del *rey oculto;* Nieto Soria 1988). El objetivo de este trabajo no es considerar los diferentes modelos de presentación mayestática puestos en marcha por la pareja regia de Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla. Sin embargo sí resulta interesante apuntar cómo en las crónicas y en los textos de la época se hace referencia a la viveza de la imagen del rey entre los integrantes del conjunto de la población, o al menos de determinados espacios privilegiados en la geografía del poder bajomedieval ibérico. La obligatoriedad del *común* de participar en algunas ceremonias regias, como las entradas reales (en las que se incluía igualmente a los integrantes de las minorías religiosas) supone una primera toma de contacto, tal vez la más superficial pero sin duda efectiva, a la hora de establecer una relación rey-reinos cargada de significados (Carrasco Manchado 2003). A partir de este contacto el investigador debería tener en cuenta la capacidad de completar este contacto con la diversidad de situaciones en las que la vida cortesana se combinaba con la urbana.[41]

[41] Pensamos, por ejemplo en las celebraciones religiosas que, no por tener una dimensión dinástica (o monárquica) dejaron de poseer un contexto urbano. véase por ejemplo la celebración de las diferentes

Este contexto, en el que el mundo urbano y cortesano no resultan antagónicos sino complementarios, da pie, como indicábamos, a colaboraciones de tipo esporádico. Conviene destacar que dicha naturaleza no es exclusiva de las clases menos privilegiadas. Siguiendo una dinámica propia y ocupando cargos acorde a su dignidad puede observarse también cómo los desplazamientos cortesanos son motivo de la participación esporádica de las élites de los diferentes territorios en la vida cortesana.[42] El grupo que nos ocupa, los personajes de religión musulmana, no son una excepción en este panorama. Así, puede observarse su colaboración supliendo algunas de las necesidades de la Monarquía.[43] Sin que ello implicase una vinculación con el séquito regio, sí se observa el contacto de la corte con las comunidades musulmanas más importantes de los reinos a lo largo de los desplazamientos de los soberanos. Tal es el caso de los servicios prestados en 1495 por Yuseff Mossegui, moro barquero, que se encargaría de trasladar por el Ebro a la pareja regia junto con algunas pertenencias personales (ACA.RP.MR.Vol.876.fol.16r-v). La confianza depositada en la seguridad de las personas reales y en el control de los objetos materiales, se reforzaría con la custodia de bienes mucho más preciados. Nos referimos a la participación de Mahoma, moro de la comunidad del Vall de Segó (Valencia), en el traslado de una documentación esencial como son las cuentas del (difunto) rey Juan II de Aragón de Zaragoza a Valencia. Allí estas cuentas debían ser fiscalizadas por el Maestre Racional (ARV.Tesoreria Real.Vol.9815.fol.69v). Con ello se complementa la labor de correos, reconocida en el contexto de la Corona de Castilla por las investigaciones de M. I. del Val. Combinando ambas noticias consideramos que la función de correos regios no debió ser puntual en estos correligionarios, si bien las fuentes nos permiten tan sólo conocer datos aislados. De igual forma, en la misma compenetración con el ambiente de la Reina Católica, podría continuarse señalando otro tipo de situaciones al indicar cómo Fernando II se abasteció de algunos materiales (como por ejemplo, un cajón que sirviese como "archivo" para las escrituras de la Escribanía de Ración) de los carpinteros de la villa de Valladolid, en concreto de Alí Muleyma (ACA.RP.MR.Vol.802.fol.154r).

Ascendiendo en el grado de vinculación con la Corte, resulta interesante destacar la situación de diferentes artesanos que, a pesar de su fe mahometana, sirvieron como abastecedores de la Casa Real. Nuestro interés con ello es valorar hasta qué punto estos oficiales se diferenciaron de los cristianos. Para ello pueden distinguirse dos situaciones, partiendo ya desde este momento de la estabilidad en el servicio. La primera de ellas, que resulta de una menor cercanía al entorno del rey, es la del mero nombramiento como "abastecedor" regio. En este caso de nuevo la geografía juega un papel fundamental a la hora de determinar las condiciones que dicho servicio podía procurar. Así, se debe tener en cuenta la peculiaridad de cada una de las coronas bajo el cetro fernandino, así como la diferente legislación aplicable. En este caso es la Corona de Castilla de la que más información hemos logrado recopilar.[44] Cabe destacar que entre los escasos ejemplos de oficiales castellanos al

---

ceremonias de la monarquía en el estudio de Nogales Rincón (inédito, 649-654). Desde el punto de vista de la participación de la comunidad musulmana en la vida de la monarquía ya se ha destacado en el capítulo de M. I. del Val, su presencia en las exequias abulenses.

[42] Estos aspectos, y en especial su conexión con momentos de especial relevancia política (celebración de Cortes, desarrollo de ceremonias de especial significación política como enlaces dinásticos o firmas de paces, etc.) ha sido estudiados en mi tesis doctoral.

[43] Ya el estudio de la profesora Pelaz Flores destacó la colaboración particular de las parteras moras en la Corte de Juan II de Castilla (Pelaz Flores).

[44] Esto no implica que no se hayan documentado otros *oficios* manuales que servirían como abastecedores de la casa real en la Corona de Aragón, por su significación pueden destacarse oficiales como los proveedores de armas (espadas para el rey) como Pedro Rovira, natural de Barcelona (ACA.RP.MR.Vol.939.Fol.164r); o los valencianos Pedro Aragonés (ACA.RP.MR.Vol.939.Fol.77r); Juan de la Mata (ACA.RP.MR.Vol.939.Fol.77r), o Juan Esplugás (este último colchonero del rey; ACA.MR.Vol.920.fol.30r). Sin embargo su situación de privilegio debió ser ostensiblemente menor sobre todo si tenemos en cuenta que hasta la familia real debería

servicio de Fernando el Católico recompensados por mercedes vitalicias en la Corona de Castilla se encuentran los oficios manuales. Dicha afirmación tiene una validez especial durante el gobierno de Isabel I, pues la situación variaría (pero no en la dimensión que nos interesa hoy) al tomar Fernando II el control de la Cámara.

Una comparación de los registros conservados muestra el carácter estructural de algunos privilegios que se concedían a los artesanos por ser proveedores de la casa real y que consideramos pueden extenderse a aquellos de religión musulmana. En primer lugar, se establece el carácter vitalicio, y en todo el territorio, de la exención del pago de alcabala para cualquiera de sus tratos "que comprades o vendieredes" tocantes a su oficio (AGS.EMR.MyP.Leg.101.doc.34). Pero además, en la mayoría de los casos la documentación recoge la exención de cualquier tipo de derechos reales "non contribuyades en ningun qualquier tributos nin derramas nin repartimientos nin pechos nin derechos reales nin concejiles nin moneda, ni moneda forera, ni alcabalas de lo que vendades" (AGS.EMR.MyP.Leg.70.doc.65).[45] También en todos los casos se hace una especial mención a la excepción de estos mismos oficiales a contribuir en algunos deberes ciudadanos como la reparación de las torres y murallas o las rondas, entre otros.

Sin embargo esta colaboración permitiría no sólo la exención de derechos económicos. También suponía la posibilidad de un reconocimiento físico y/o simbólico (en nuestra opinión, a modo de una peculiar librea) del hogar del maestro artesano. Se trata del uso del emblema real, tanto en la casa como en la tienda del oficial (en la mayoría de los casos, suponemos sería el mismo establecimiento) por medio de "una tabla donde estén puestas las nuestras armas reales" (AGS.EMR.MyP.leg.43.doc.17). Por otra parte y como nuevo miembro de la Corte las cartas de nombramiento en el caso de *oficios* reconocen también una merced no menos beneficiosa, pero que goza igualmente de una importante simbología para la época. Se trata de la exención de huéspedes y de la obligatoriedad de contribuir con suministros a la Corte. Una vez más dicho privilegio sería extensible tanto alas casas de estos nuevos "cortesanos" como a sus talleres. Lamentablemente no hemos encontrado ninguna referencia a este tipo de privilegios a oficiales musulmanes si bien la documentación especifica que se trata una merced común a todos los *oficios* del rey, de donde se desprende que nuestros protagonistas también debieron gozar de estas peculiaridades. De hecho, lo consideramos un contexto necesario para valorar noticias como el ascenso a la hidalguía de algunos oficiales que previamente habían sido musulmanes. Tal es el caso de los moros *Palacios*, o de Ali Caro, que, una vez convertidos, recibirían de los reyes tal distinción (Domínguez Casas 1993). A nuestro parecer, este ascenso no es sino solo un cambio cuantitativo en la situación de privilegio que ya deberían ostentar desde su etapa como carpinteros de los reyes.

Continuando con nuestro esquema de progresiva vinculación con el servicio regio, creemos que el ejemplo de la familia Palacios puede servirnos como punto de partida para la consideración de la última de las situaciones de vinculación con la Corte. Hablamos del servicio efectivo y constante cerca del soberano. El análisis de esta situación nos permite comprobar algunos de los límites a los que se vio sometida la integración de los oficiales musulmanes, e incluso su diferencia con la Corte de la reina. En principio, y con sus propias restricciones, el servicio cortesano permitió la consolidación de los oficiales más humildes

pagar derechos como las Generalidades hasta el reinado de Carlos V. Para encontrarnos una exención remotamente semejante para los cortesanos tendríamos que esperar también hasta este reinado, cuando se generalizan las llamadas "cédulas de paso" que eximían el pago de los oficiales por expreso mandato regio.

[45] Otra formulación de este mismo concepto, se encuentra en el privilegio de Juan de Córdoba, cuchillero del rey en el que se le dice que "en toda vuestra vida seades franco e libre e quito e esento de pedidos e monedas e moneda forera, e yantares e martiniegas o lievas de pan e vino e derramas e velas e rondas e castillaje [...]" (AGS.EMR.MyP.Leg.52.doc.20-6)

dentro de la sociedad cortesana. Así, un primer aspecto que podría tenerse en cuenta es la consideración por parte de la Monarquía respecto aquellos oficiales menos favorecidos, y cuya estancia en la Corte debía suponer especiales dificultades económicas. En este caso destaca la concesión de numerosas mercedes, incluso sistemáticas, a determinados oficios. Tal vez el ejemplo más significativo sean las ayudas de costa libradas a las mujeres de la Corte, casi siempre en puestos poco lucrativos (barrenderas, lavanderas) o ayudantes de oficios *masculinos* (cosedoras, auxiliares del sastre; panaderas, dependientes orgánicamente del cocinero).[46] Otra perspectiva digna de valorarse es por medio de la promoción social. Al igual que los grandes nobles pudieron promocionar en la sociedad política por su servicios a la monarquía, el servicio manual (aunque más modesto) permitió abrir las puertas al ascenso social a los descendientes de los cortesanos menos favorecidos, o al menos permitió su continuidad en el servicio regio como un modo de vida. Es el caso de los hijos del sastre, que llegaron a desarrollar puestos en la Capilla regia (ACA.RP.MR.Vol.922.fol.11r), o del vástago del peletero, que ocupó el puesto de su padre al morir, entre otros (ACA.RP.MR.Vol.922.fol.22r).

Por lo que respecta a los oficiales musulmanes vinculados directamente con la Corte, al igual que en otros contextos bajomedievales (véase el reinado de Enrique III y Juan II para la Corona de Castilla),[47] en el caso de la Corte de Fernando el Católico priman los oficiales vinculados con el textil, verdadero objeto de lujo para las élites del momento. Ejemplo de ello es el servicio prestado por el zapatero y borceguillero Yuçe Bretón, *moro de la ciudad de Zaragoza* al que la documentación le sitúa cobrando 100 sueldos jaqueses en 1474 (ACA.RP.MR.Vol.954.fol.78r). También los cordoneros Çaçúm y Amalxinet, aparecen engrosando la lista de los oficiales de rey en 1497. Más adelante haremos referencia a las fechas en las que aparecen estos oficiales. Sin embargo por el momento base destacar que también los siempre valorados caballos moriscos contarían con el cuidado de algunos oficiales musulmanes en la Corte del soberano, destacando personajes como Amet Castrengo, moro albéitar (ACA.RP.MR.Vol.920.fol.117r).

Procedentes de una minoría religiosa, y vinculados a los oficios manuales, los cortesanos musulmanes de Fernando el Católico pertenecen al conjunto de los oficios manuales de la Corte y cabría esperar un trato semejante. Sin embargo su presencia en el entorno del rey resulta desigual. Al igual que los judíos (que participaron en la Corte fundamentalmente como corredores de oreja; ACA.RP.MR.Vol.939.Fol.162r), su caso supone uno de los límites a la integración cortesana. Su presencia se hace difícil de rastrear no sólo por ser pocos sino también por no recibir prácticamente mercedes que les permitiesen una mejora de su estatus (salvo en momentos muy específicos, como el cambio de religión, destacado ya por M. I. del Val). Así, no hemos podido documentar, para el caso fernandino, una distribución de mercedes semejante a la de las damas de la Corte de la reina Isabel. Sin duda esta situación puede achacarse a un deficiente estado de conservación documental o a la disparidad en la naturaleza de las fuentes consultadas. Sin embargo creemos que también debe tenerse muy en cuenta los roles de género y la prioridad que se da desde la Tesorería General

[46] Para este tipo de oficios, en los que también podemos encontrar hombres, destacan especialmente las ayudas que se les conceden para su mantenimiento en la Corte, en ocasiones las únicas noticias que tenemos acerca de su presencia en el servicio regio. Tal es el caso de las ayudas para el pago de una mula empleada en los desplazamientos de la panadera, Teresa Muñoz (ACA.RP.MR.Vol.876.fols.40r, 105v, 154r, 176r, 199r, 219r; *Ibid*.Vol.877.fol.20v; *Ibid*.Vol.878.fol.6v), la costurera, Isabel Guillén (*Ibid*. Vol.876.fols.135r, 148v, 198r, 213r, 220v; *Ibid*.Vol.877.fol.52v), o a Brígida de Alcocer, que adquiere, significativamente, el doble puesto de panadera y costurera en 1511 y a quien también se le concede esta merced que parece ser exclusiva de estas oficiales (*Ibid*.Vol.877.fol.205r; *Ibdid*.Vol.878.fol.28v, 69r, 153r, 172r bis).

[47] Una bibliografía específica sobre estos séquitos regios puede verse en (Cañas Glávez 2010; Nogales Rincón 2014)

de la reina a la damas (y no a los oficiales -varones-) de la Corte, en el contexto de su representación mayestática (González Marrero 2009).

Estas consideraciones, junto con la tan sólo apuntada cronología de servicio, nos permiten considerar una visión simbólica de la presencia de los oficiales musulmanes en la Corte del rey de Aragón. Si hasta ahora hemos visto cómo los oficiales musulmanes (como el resto de *oficios*) recibieron del servicio regio diferentes privilegios de tipo económico y simbólico, el resto de nuestra exposición versará sobre la impronta que ellos dejaron en el entorno regio. Sin embargo, para ello debemos ampliar nuestro sujeto de estudio, abarcando igualmente a aquellos que participaron de la vida cortesana sin ser oficiales del rey: los esclavos y los representantes de otros poderes o embajadores.

La dimensión simbólica y ceremonial de los musulmanes en una Corte soberana

La presencia de los musulmanes como oficiales regios aparece en la Corte de Fernando II con un motivo claro, el ceremonial. Una vez comprobada la existencia de un vínculo de servicio efectivo (aunque, como hemos visto, las noticias sean especialmente someras), destaca su relación con algunos de los momentos más representativos de la vida del rey. No consideramos que éste sea un aspecto específico de nuestra Corte sino que nuestras reflexiones deben completarse con el capítulo en este mismo volumen a cargo de M. I. del Val. En el caso del monarca aragonés pueden destacarse algunas peculiaridades. Así, la referencia a diciembre de 1474 (fecha del servicio del zapatero Yusef Bretón) nos lleva directamente a la celebración del ascenso al trono castellano tras el conocimiento del deceso de Enrique IV en Zaragoza.[48] Su presencia en los registros de los festejos en la Corte podría considerarse excepcional por lo inesperado del momento. En nuestro caso es algo que dudamos seriamente. Para ello debe tenerse en cuenta que esta misma dinámica ocurre durante la celebración de los esponsales del príncipe Juan en 1497, es decir, siendo el momento en el que aparecen reseñados los cordoneros moros del rey. En estas celebraciones, perfectamente organizadas para resaltar la pompa y boato de la Corte, se incluyen deliberadamente a los oficiales moros, pudiendo dar noticia incluso del moro Palacios, carpintero de Zaragoza que en estas fiestas parece vincularse más al rey de Aragón (su soberano) que a su gran comitente (la reina Isabel I).

En el diseño de la celebración de la majestad regia (consideremos tanto la fecha de 1474 como la de 1497) la participación de los oficiales musulmanes nos permite de nuevo ponderar los límites inclusivos de la Corte. Así, su presencia nos muestra a la Corte como un reflejo de la pluralidad del reino, y, en efecto, como una representación del Estado, o al menos de la colectividad, como defendíamos en la introducción de este texto. Noticias como estas, adquieren un gran valor, más aún puestas en relación con la ausencia de mercedes en momentos *ordinarios* de la monarquía. Suponen un ejemplo de cómo las fiestas reales no sólo implican una epifanía de la majestad regia y de la adhesión de los grandes linajes a la cabeza de la *res-púbica*. Aunque su vocabulario y sus formas tengan un carácter elitista (como se observa por ejemplo en el uso del ideal caballeresco), su trasfondo es mucho mas rico. Expresan también una manifestación (ritualizada, y tampoco es posible desentrañar hasta qué punto voluntaria) del conjunto de la sociedad y sirvientes del rey. Dicha situación las acerca a otros contextos, ya mencionados, como son las entradas reales y fiestas urbanas. La diferencia entre aquellas y estas celebraciones no es tan drástica, pues están llamadas a proyectar una imagen de consenso y ensalzamiento de la Monarquía, que incluye a los no-cristianos.[49] Esta

[48] La noticia de muerte llegaría el 18 de diciembre por la tarde según Luis Suárez (82).

[49] Cabe destacar que en la celebración de 1474, cuando todavía su presencia estaba permitida, puede documentarse la participación de un judío, Vidal Atzori, en la celebraciones (ACA.RP.MR.Vol.954.fol. 81v). Como venimos defendiendo la participación de los oficiales musulmanes no se diferencia de la de otros *oficios*

misma noción creemos puede complementarse a la situación vivida en la Corte de la reina, en donde la especificidad del grupo de mujeres acompañantes de la reina titular permite diferentes formas de expresión de este mismo concepto.

Así, retomamos la dimensión femenina del séquito la reina para considerar otro de los aspectos que la imagen de lo musulmán contenía en la sociedad bajomedieval cristiana (Lacarra). Se trata de su caracterización como *el otro,* como *lo exótico* o como *lo diferente.* Dicha imagen se encarnaría con especial fuerza en el desarrollo de la esclavitud doméstica en las cortes soberanas. Tratados como trofeos y bienes *maravillosos*, los esclavos y esclavas tendrían una especial presencia en las cortes bajomedievales, también ibéricas, como ya ha sido puesto de manifiesto en trabajos anteriores (Silleras). La Corte de Fernando no es una excepción a esta dinámica y pueden observarse diferentes tratos con moros esclavos tanto por parte del rey como de sus cortesanos. Para ello debe tenerse en cuenta que a todo el contenido social del esclavo como bien preciado (no como herramienta de trabajo) debería añadirse en el caso de Fernando II el peso que el ideal reconquistador tuvo en la formación de la imagen fernandina, y su uso, incluso, como elemento retórico en sus relaciones internacionales. Siendo la diplomacia un aspecto que trataremos a continuación, nos detendremos en primer lugar en lo que aconteció dentro de los muros de palacio. En este sentido sabemos que la reina le regalaría a su esposo algunas esclavas moras y que en general fueron un botín de guerra muy apreciado. Desde el punto de vista de los cortesanos del rey es posible mencionar una extensión de esta práctica entre los colaboradores regios. Así, Fernando II regalaría en 1508 a Alonso Cortés, su fiel sacristán mayor, un moro valenciano, que, condenado a muerte había huido a Vélez-Málaga. Si bien el soberano le perdonó la pena capital, ello no impidió que acabase sus días al servicio de este importante clérigo regio (AGS.CCA.CED.Libro 7.fol.201v). Ese mismo año el rey-gobernador donaría también a Alonso de Madrid, su ballestero de maza, un esclavo que pertenecía al fisco regio (AGS.CCA.CED.Libro17.fol.110v). En 1509 Fernando II concedía permiso a su embajador en Roma, Jerónimo Vich y a su mujer para la compra y traslado de una familia (padre, madre y dos hijos) de esclavos moros procedentes de Orán (AGS.CCA.CED.Libro 18.fol.85r-v). Incluso en 1510 Fernando II ordenaba al asistente de Sevilla que interviniese para que el Doctor de Carvajal (del Consejo Real) pudiera hacerse con un esclavo que antes había sido de Domingo García (AGS.CCA.CED.Libro 18.fol.384r), y en 1515 le hacía merced de una esclava negra que había huido de una legación diplomática islámica y que, encontrándose en Orán (bajo dominio cristiano) podía considerarse como parte del fisco regio (AGS.CCA.CED.Libro 13.fol. 136v-137r, 2ª numeración). Noticias como estas no aportan un comportamiento específico del rey Católico y sus cortesanos, sin embargo, referencias como la de 1515 sí pueden servirnos como puente para la consideración de otros musulmanes que, con otro estatus jurídico también participaron de la vida cortesana fernandina, como son los embajadores moros.

La actividad de estos personajes diplomáticos será la última de las tipologías referentes al mundo musulmán que analizaremos para el entorno del Rey Católico. Por la riqueza que implican las relaciones exteriores, su presencia goza de ciertas peculiaridades que le conceden este puesto de honor, diferenciado, sólo hasta cierto punto, del esquema que venimos desarrollando hasta ahora. Así, aunque parte de la vida cortesana, debe tenerse en cuenta que la actividad diplomática tuvo una evolución propia en las postrimerías de la Edad Media a consecuencia, entre otro factores, del aumento de la frecuencia del contacto con Italia. El desarrollo de embajadas permanentes, o de sistemas de compensación económica por estos servicios, alcanza en el reinado fernandino carta de naturaleza propia para la

serviles en la Corte. La presencia de otros oficiales de extracción humilde en estas celebraciones puede verse en la bibliografía específica (Gamero Igea, en prensa II). Lo mismo puede decirse acerca de la búsqueda del consenso por parte de la Monarquía bajomedieval (Nieto Soria 2010)

relación con los príncipes cristianos, pero, lo que resulta más reseñable, también pueden observarse estos comportamientos en relación con los soberanos musulmanes (Kubiaczyk). Con ello la presencia mahometana en el séquito fernandino pasa de la representación *del reino* a la representación *de los reinos* (musulmanes o africanos en este caso). Una vez más, los nuevos cortesanos, embajadores moros, gozaron de la particularidad de ser integrados en el sistema cortesano (y diplomático) mostrando su flexibilidad, pero también sus limitaciones.

Para llegar a este punto, del que podemos hablar a partir, aproximadamente, de 1512, convendría tener en cuenta algunos pasos intermedios que modificaron la situación de las legaciones internacionales musulmanas. El primero de ellos es la propia recepción de embajadas de autoridades islámicas propias de los reinos (las aljamas). Las noticias más conocidas tienen que ver con el solar castellano y especialmente con el granadino, como ya ha sido puesto de manifiesto en el caso de la Corte de la reina Isabel I. Así, a pesar de su carácter de soberano consorte sabemos que estas mismas legaciones sería atendidas por el Rey Católico, que también recibiría a delegados de las comunidades musulmanas de sus reinos patrimoniales.[50] Sin embargo, no sería el carácter continuado de esta relación el motivo cambio. Para contextualizar este proceso creemos necesario ponderar la evolución de la tradición aragonesa en relación al contacto con los poderes del Norte de África pero no de una manera superficial , sino compleja ya tendiendo a los diferentes cambios producidos en el Mediterráneo (Salicrú). Así es cierto que a pesar de la Guerra de Granada, los intereses fernandinos en el Norte de África se dejaron sentir con una misma intensidad, sino mayor, que en los reinados precedentes. Como ya hemos tenido ocasión de puntualizar en trabajos anteriores, dicho contacto se realizó mediante la recepción de embajadas, el envío de representantes o el intercambio de regalos, empleando el vocabulario propio de la época (Gamero Igea 2016). Así pues, resulta necesario puntualizar que en este conjunto de prácticas , en especial hasta la muerte de la reina se continuó con el deseo de marcar una relación desigual de superioridad de los cristianos frente a los musulmanes. Así pues, la herencia medieval supondría tan sólo un primer paso en relación al interés geopolítico por el control del mediterráneo, motivo por el cual pueden destacarse las mencionadas embajadas o algunos esfuerzos diplomáticos mayores como los que respectan a las conexiones con el *Sultán de Babilonia,* o con los custodios de lo Santos Lugares, por medio especialmente de la Orden Franciscana (García García).

Así, para entender el profundo cambio respecto a los embajadores musulmanes en la Corte creemos debe ponderarse la tradición aragonesa pero no frente al Norte de África sino respecto a Italia, y muy especialmente, Nápoles. Como ya han destacado otros autores, un halo italianizante impregnó no pocas de las manifestaciones ceremoniales del Rey Católico a partir del cambio de siglo, con motivo del viaje partenopeo. Nos parecen relevantes estos comportamientos en tanto que afectaron a las imágenes políticas de la monarquía. En este sentido destaca este nuevo vocabulario como recurso identitario frente *lo morisco* y *lo gótico.* Surgida en la ciudad eterna (pero asumida en el leguaje fernandino, a partir de 1506) la imagen de Fernando II como un nuevo emperador *alla romana* (y cristiano), conllevaría una nueva visión sobre el espacio geopolítico africano. Integrados en la ecúmene antigua, los viejos espacios musulmanes serían reconsiderados en el *mare nostrum,* y en el camino al nuevo objetivo imperial: Jerusalén y el turco.

Esta consideración del espacio musulmán, que en algunas ocasiones pretendería destronar al afán *reconquistador* (y goticista) que había imperado en las etapas precedentes del gobierno fernandino (y que seguirían todavía vivas en otros agentes políticos) tal vez facilitaran la asimilación de los señores musulmanes, y especialmente al rey de Argel como un soberano equiparable, diplomáticamente al resto de príncipes con los que Fernando II de

[50] Ejemplo de ello es el moro Zegrei, granadino, que recibe una merced de 3.650 mrs. en 1500, si bien desconocemos el motivo de su embajada en la Corte (ACA.RP.MR.Vol.876.fol.169r).

Aragón, estableció su red internacional. Ejemplo de ello supone la legación permanente que este soberano mantuvo en la Corte aragonesa entre 1512 y la muerte del rey. Por los registros de la escribanía de Ración sabemos que estaría compuesta no sólo por un embajador, sino por siete ayudantes e incluso algunos auxiliares o *lenguas* que también recibirían diferentes mercedes (no sólo de telas, también en ocasiones de bienes preciosos como vajilla) por parte del rey (ACA.RP.MR.Vol.878.fols.80v-81r, 107v-180r, 166r, 182v; *Ibid*.Vol.922.fol.34r). Sin embargo, y en siempre simbólico lenguaje de las relaciones internacionales no hemos logrado encontrar ciertas partidas que equiparasen a estos delegados con el resto del cuerpo diplomático residente en la Corte fernandina. Nos referimos a libranzas tales como el pago de "casas" (o lugares de residencia) o las asignaciones de moradas por parte de los oficiales reales en las llamadas "cédulas de aposentamiento".

Con este doble nivel de entendimiento se trasladaba a la arena internacional lo que hasta hacía poco había sido habitual en política interior. Aunque nunca se llegase a una equiparación total el nuevo escenario mediterráneo promovió el reconcomiendo de los musulmanes como un poder aliado en igualdad de condiciones que otros príncipes, rebajando el nivel de desequilibrio mostrado hasta entonces y abriendo canales de comunicación permanentes en el nuevo lenguaje de *la modernidad.*

Conclusiones

A lo largo de etas paginas se ha podido observar la variedad de situaciones que caracterizaron la presencia de los oficiales musulmanes en la Corte del Rey Católico. A pesar de los complejos procesos de índole religiosa que tuvieron lugar en el reinado de los últimos soberanos trastámaras, tanto en la política interior como en laexterior puede observarse la continua presencia de esta minoría, ya sea con carácter esporádico, ya con una colaboración permanente, en el entorno de nuestro soberano.

Con su discreta pero constante presencia, los personajes musulmanes que acompañaron al rey de Aragón participaron de la vida cortesana y de sus privilegio, no en igualdad de condiciones, pero sí en una proporción semejante, al resto de cortesanos. Su integración, nunca tan favorecedora como el resto el conjunto de oficiales (ya sea en el servicio regio, ya sea en la labor diplomática) nos permite hablar de la capacidad de los séquitos regios por reunir en su seno tanto a los privilegiados como a los no-privilegiados. Así, la imagen de la Corte no debe entenderse , o no es tan sólo, como una imagen del poder. También dentro de ella resultaba necesario plasmar el orden social, por axioma desigual, y no una imagen única del privilegio.

Si el desarrollo de la esclavitud es una situación indudable de recreación del poder cristiano sobre el musulmán, y del poder económico de las clases dirigentes sobre las menos favorecidas, la integración de los artesanos, e incluso de los artesanos de diferentes religiones (ya sean judíos o musulmanes) implica también la necesaria presencia de aquellos grupos menos favorecidos. Su expresa inclusión en las imágenes celebrativas de la monarquía (desde fuera, pero especialmente interesante en nuestro estudio desde dentro de la Corte) hace considerar la visión plural de este espacio de sociabilidad y la riqueza interna de nuestro sujeto de estudio que vendría complementada con la presencia de embajadores.

Obras citadas

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.

---. "La cámara de Juan II: vida privada, ceremonia y lujo en la Corte de Castilla a mediados del siglo XV." En Gambra Gutiérrez, A. y Labrador Arroyo, F. coords. E*volución y Estructura de la Casa Real de Castilla.* Madrid: Polifemo, 2010. 81-196. 1.

---. "La casa de Juan I de Castilla: aspectos domésticos y ámbitos privados de la realeza castellana a finales del siglo XIV (ca.1370-1390)." *En la España Medieval* 35 (2011): 133-180.

---. "«El libro de la cámara del conde, mi señor»: una fuente para el estudio del lujo en la corte de los condes de Plasencia a mediados del siglo XV (1453-1455)." *Historia.Instituciones.Documentos* 41 (2014): 99-145.

Carrasco Manchado, Ana Isabel. "La ceremonia de entrada real: ¿Un modelo castellano?." En González Jiménez, M. coord. *La Península Ibérica entre el Mediterráneo y el Atlántico siglos XIII-XV*. Cádiz: Sociedad de Estudios Medievales, 2006.

Checa Cremades, Fernando y García Bernardo coords. *El arte en la Corte de los Reyes Católicos. Rutas Artísticas a principios de la Edad Moderna*. Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2005.

Domínguez Casas, Rafael. *Arte y etiqueta de los Reyes Católicos: artistas, residencias, jardines y bosques*. Madrid: Alpuerto, 1993.

Gambra Gutiérrez, Andrés y Labrador Arroyo, Félix cords. *Evolución y estructura de la Casa Real de Castilla*. Madrid: Polifemo, 2010.

Gamero Igea, Germán. "Gift Exchange, Self-representation, and the Political Use of Objects During Ferdinand the Catholic's Reign." En Sowerby T. y Hennings J. eds. Practices of Diplomacy in the Early Modern World c.1410-1800. Londres: Routledge, 2017. 204-218.

García García, Luis. *Una embajada de los Reyes Católicos a Egipto según la legatio Babylonica y el Opus Epistolarum de Pedro Mártir de Anglería*. Valladolid: Sección de Historia Moderna Simancas, 1947.

García García, Bernardo José y Álvarez-Ossorio Alvariño, Antonio cords. *La monarquía de las naciones: patria, nación y naturaleza en la monarquía de España*. Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2004.

González de Arce, José Damián. *La casa y corte del príncipe don Juan (1478-1497): economía y etiqueta en el palacio del hijo de los Reyes Católicos*. Sevilla: Sociedad Española de Estudios Medievales, 2016.

González Marrero, María del Cristo. "Las mujeres de la Casa de Isabel la Católica." En Martínez Millán, J. y Marçal Lourenço, M. coords. *Las relaciones discretas entre las Monarquías Hispana y Portuguesa: Las Casas de las Reinas (siglos XV-XIX).* Madrid: Polifemo, 2009. 841-886. 2.

Gramsci, Antonio. *Apuntes sobre la historia de las clases subalternas. Criterios metódicos*. Méjico: Siglo XXI.

Kubiaczyk, Filip. "La política exterior de Fernando el Católico." En Centellas Salmero, R. coord. *Ferdinandus Rex Hispaniarum: príncipe del Renacimiento*. Zaragoza: Cortes de Aragón, 2006. 387-398.

Lacarra, José María. "Ideales de la vida en la España del siglo XV el caballero y el moro." *Aragón en la Edad Media* 5 (1983): 303-319

Ladero Quesada, Miguel Ángel. "Un año en la vida de Enrique IV, rey de Castilla." *En la España Medieval* 14 (1991): 237-274.

López Álvarez, Alejando. *Poder lujo y conflicto en la corte de los Austrias: coches, carrozas y sillas de mano, 1550-1700*. Madrid: Polifemo, 2007.
Martínez Millán, José. "La sustitución del sistema cortesano por el paradigma 'Esstado nacional' en las investigaciones históricas." *Libros de la Corte* 1 (2010): 4-16.
Martínez Millán, José y Marçal Lourençp, Maria Paula coords. Las relaciones discretas entre las Monarquías Hispana y Portuguesa: Las Casas de las Reinas. Madrid: Polifemo, 2009.
Martínez Millán, José, Rivero Rodríguez, Manuel y Versteengen, Gijs coords.La corte en Europa: política y religión (siglos XVI-XVIII). Madrid: Polifemo, 2012.
Nieto Soria, José Manuel. *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*. Madrid: Eudema, 1988.
---. "El consenso como representación en la monarquía de la Catilla Trastámara: contextos y prácticas." *Edad Media: Revista de Historia* 11 (2010): 37-62.
Nogales Rincón, David. La representación religiosa de la monarquía castellano-leonesa: la capilla real (1252-1504), Tesis Doctoral inédita defendidad en la Universidad complutense de Madrid, 2009.
---. "Un año en la corte de Enrique III de castilla (1397-1398)." *En la España Medieval* 37 (2014): 85-130.
Pelaz Flores, Diana. "«La parturienta te llama, oh partera morisca». El servicio de las parteras musulmanas en la Corte castellana del siglo XV a través de las crónicas y otros testimonios documentales." En Amran R. y Cortijo Ocaña, A. coords. Minorías en la España Medieval y Moderna (ss. XV-XVII). Santa Barbara: Publications of eHumanista, 2016. 182-193.
Redondo Cantera, María José. "Arte y sunuosidad en torno a la Emperatriz Isabel de Portugal." *Ars&Renovatio* 1 (2013): 109-147.
Rubiera Mata María José. "La familia morisca de los Muley-fez, príncipes meriníes e infantes de granada" *Sharq al Andalus* 13 (1996): 159-167.
Salicrú i Lluch, Roser. "La diplomacia y las embajadas como expresión de los contactos interculturales entre cristianos y musulmanes en el Mediteráneo occidental durante la Baja Edad Media." *Estudios de Historia de España* 9 (2007): 77-106.
Soria Mesa, Enrique. S*eñores y oligarcas: los señoríos del reino de Granda en la Edad Moderna*. Granada: Unviersidad de Granada, 1997.
Silleras Fernández, Nuria. "Nigra sum sed formosa: Black Slaves and Exotica in the Court of a Fourteenth-Century Aragonese Queen." *Medieval Encounters* 13 (2007): 546–565.
Stegmann, André. "La Corte. Saggio di definizione teorica." En Romani M.A. ed. *Le corti farnesiane di Parma e Piacenza (1545-1622)*.Roma: Biblioteca del Cinquecento, 1978, Vol. I: XXI-XXVI.
Suarez Fernández, Luis. *La conquista del trono*. Madrid: Rialp, 1989.
Vale, Malcolm. The Princely Court. Oxford: Oxford University Press, 2001.
Vegas Sobrino, Laura y Viñas Torres María Teresa. "Perfumadores, fruteros y confiteros: recipientes para exhibir el lujo sensorial entre la nobleza castellana del siglo XV." *Anales de Historia del Arte* 24 (2014): 577-592.
Zalama Rodríguez, Miguel Ángel. "Oro, perlas, brocados… La ostentación en el vestir en la corte de los Reyes Católicos." *Revista de estudios colombinos* 8 (2012):13-22.
---. "Fernando el Católico y las artes: pinturas y tapices." *Revista de estudios colombinos* 11 (2015): 7-28.
---. "Lujo y ostentación. El tesoro de María de Aragón y Castilla, esposa de Manuel I de Porgual." *Goya: Revista de arte* 358 (2017): 3-19.

Iconografías del perdón en la conversión de musulmanes al cristianismo en la Granada del siglo XVI

Agustín Martínez Peláez
(Universidad Rey Juan Carlos, Madrid)

Introducción

Tres son los aspectos que se pretenden reseñar con este escrito que intenta, de igual manera, seguir dejando abierto el debate, nunca concluido del significado de vivir en minorías en España entre los siglos XV al XVIII, e intentando dar una visión de ese estudio desde una enfoque que no ha sido, hasta ahora, el tradicional o común como pueden ser las crónicas, tratados, relaciones de sucesos, estudio de pliegos y fuentes patrimoniales, principalmente escritas, sino desde la perspectiva del arte, y dentro de éste, destacando el poder de la imagen.

El uso del arte en el proceso de conversión de musulmanes al cristianismo en Granada ha sido uno de los elementos menos tratados en relación con los factores que envuelven al denominado fenómeno morisco. El estudio más interesante al respecto apareció en el año 2007, a cargo de Felipe Pereda, *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del cuatrocientos*. En él se analizan las estrategias artísticas utilizadas en la zona granadina durante el periodo de los Reyes Católicos; entre ellas, la creación de unas esculturas de bulto redondo, pero también estampas de la imagen de la Virgen en sus diferentes tipologías, para lo que el autor escribe (Llopis, 377-392) como "adoctrinamiento morisco" y su uso hasta inicios del siglo XVI. Es decir, el uso positivo del arte con el fin de convertir de modo verdadero a dicho colectivo. Por otro lado, Juan Carles Gomis (123), presentó un año antes una hipótesis sobre el retablo mayor de Sant Jaume de Algemesí, centrada casi exclusivamente en la obligación de la conversión de los musulmanes ante la inminente expulsión, olvidando otros factores y autores que influyeron en el sentir político y religioso del momento. Y así, en 2010, Olivares Torres (113), publicará otro posible significado para esta escena que, según él, sería no tanto el miedo a una revuelta de las minorías moriscas sino el riesgo representado por ciertos posicionamientos heréticos por parte de algunos sectores de la población cristiana. Sin embargo, más allá de una lectura en clave determinista, hay que destacar la significación del martirio, la cual define el tormento padecido por causa de sus creencias y ratifica la verdad de una vida dedicada a la predicación. Por otro lado, la figura del escriba Josías venía a simbolizar la imagen del infiel verdadera y sinceramente convertido que es sacrificado por la fe, imagen que suponía para el Patriarca el ideal de la conversión general deseada para los moriscos, en este caso valencianos, y que no pudo llevar a cabo.

De hecho, resulta curioso que, mientras que en las relaciones de la evangelización morisca granadina se sabe que los cristianos iban repartiendo estampas y rosarios entre los niños (Pastore, 116), y que éstas tuvieron cierto efecto positivo entre los musulmanes; las noticias referentes al caso de Gandía, hablan también de la entrega de rosarios, pero, en lugar de imágenes, daban golosinas (Perceval, 116). Se conserva una carta, a fecha del 10 de marzo de 1565, de Juan de Ávila pidiendo a Pedro Guerrero que enviara libros e imágenes a los predicadores para que las utilizaran en sus campañas.

El uso del arte en la predicación tiene su origen en el período altomedieval, con la intención, entre otras, de transmitir valores didácticos y adoctrinadores. La imagen religiosa se entendía como un instrumento de persuasión orientado a conmover, a convencer al fiel. Ésta, no sólo estabilizaba la memoria, sino que movía a la empatía. Reconocidos pensadores como Lorenzo Palmireno (Llopis, 389), las recomendaban encarecidamente para el adoctrinamiento contraponiéndolas a la visión musulmana del arte. Esculturas o estampas,

como las que repartía Fray Hernando de Talavera; las propuestas de San Francisco de Borja pidiendo que se utilizaran copias de la imagen de la Virgen pintada por San Lucas y conservada en Santa María la Mayor de Roma; cualquier soporte iconográfico era bienvenido en el proceso predicador y de evangelización. No importaba tanto el autor de las mismas, sino la capacidad de comunicación que el hecho artístico suponía. Este impulso se vio ayudado por la instalación de imprentas que imprimían catecismos en árabe con imágenes (Dekoninck, 285), práctica que se extendió entre los siglos XVI y XVII con abundantes e interesantes ejemplos.

En cualquier caso, si bien los estudios sobre la minoría morisca granadina a través del arte son escasos, la historiografía histórica, que es más abundante, sigue teniendo lagunas importantes que tratar. Sin duda, los propios avatares del reino de Granada, su tardía incorporación a la corona de Castilla y los hechos producidos en los primeros años de su incorporación, hacen del estudio de los cristianos nuevos, un fenómeno no siempre comparable al resto de los moriscos peninsulares.

Tres son las obras principales para Sánchez Ramos (332) en la historiografía morisca granadina: la primera, la síntesis publicada en 1950 por Julio Caro Baroja, interesante, según este autor, desde el punto de vista social, que se vio años más tarde ampliada al campo religioso. La segunda, la publicación de Antonio Gallego y Burín junto a Alfonso Gamir Sandoval, que investigaba la reacción religiosa y una importante referencia sobre la vida cotidiana en esa ciudad. La tercera, desde una perspectiva general, aunque con alusiones directas al caso granadino, sería la publicación, ya clásica, de Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Aunque desde 2009, la referencia de estos estudios para él, la establecería el historiador Manuel Barrios Aguilera quien realizaría una síntesis actualizada ajustada con un gran contenido biblio-historiográfico que recogería textos e ilustraciones muy significativas para el enriquecimiento de los contenidos globales de esta investigación que plasmaría en formato de tesis doctoral.

Probablemente, el proceso histórico de la «Reconquista», necesita una revisión de algunos conceptos que empiecen por definir qué se entiende por coexistencia y convivencia, que reconozca que la tolerancia es un concepto vacío si no incluyen otros como los niveles de integración y el acercamiento, y por supuesto, que se introduzca la clave de la complejidad que permita enfrentarse a unas sociedades donde se interrelacionaban las manifestaciones de la violencia con las del acercamiento, el reconocimiento y respeto. Esta necesidad de aclarar los conceptos es cada vez más manifiesta, como puso de relieve la publicación en el año 2012 de la investigadora Ragnhild Johnsrud Zorgati (Díez Jorge, 47); es muy importante, antes de seguir avanzando en cuestiones particulares, aclarar qué se entiende por aculturación, qué se entiende por conversión o qué se entiende por híbrido y mestizaje.

La idea de Perdón y bautismo

Siguiendo a Ladero Quesada (68-69), se puede afirmar que, aunque legalmente se había creado una única sociedad en la Granada de finales del siglo XV, se permitió en un primer momento que los moriscos o cristianos nuevos conservasen algunas de sus peculiaridades como baños, vestimentas tradicionales o uso de su lengua, entre otras.

El primer arzobispo de Granada fue muy inteligente al utilizar esculturas marianas para buscar su apoyo y conversión, todo lo contrario de lo que sucediera en el resto de la Península, donde el estandarte de sus campañas fueron las cruces, una de las máximas aberraciones, según la teología musulmana, del catolicismo.

Bautismo de moriscos. Capilla Real de Granada

Éstas se convirtieron en símbolo de la opresión y ante ellas actuaron destrozándolas o vertiendo comentarios vejatorios (Cortés Peña, 48). A pesar de todo ello, los granadinos aceptaron el bautismo con fingimiento y repudio interior. Los moriscos se aferraron a su religión como parte del legado cultural de sus antecesores; el rechazo del cristianismo estaba íntimamente unido a la pertenencia de éste a otro círculo cultural distinto del suyo, que les había sido impuesto y que convivía con ellos por la fuerza de las armas vencedoras.

Ciertamente, Fray Hernando de Talavera empleó la persuasión, nunca la coacción ni otros medios que produjeran conversiones al cristianismo forzadas. Al actuar así seguía la línea más suave en las formas de las que venían elaborando en la teoría y la práctica misionales desde el siglo XIII y era además consecuente con sus propias ideas acerca del trato persuasivo que debía darse a los cristianos que caían en el error y, por lo tanto, mucho más a judíos, musulmanes y gentiles que habían nacido sin culpa suya en tal situación y en la ignorancia sobre cómo salir de ella. Otro aspecto que Talavera tomó muy en cuenta fue todo lo referente a la liturgia. Ensalzó celebraciones de sabor político-religioso, como la fiesta de la Toma de Granada. Dio acogida a una espiritualidad más popular mediante la creación de cofradías y hermandades (García Pedraza, 378) y mediante un lenguaje litúrgico que el pueblo pudiera asumir. Por la misma razón introdujo en el rito romano variantes de la liturgia mozárabe hispana, puso los oficios canonicales a unas horas a las que pudiera asistir más gente y utilizó el canto y la música sagrada como medio para conectar con ella.

Talavera quería superar la excesiva rigidez del pontificado romano y de su lenguaje oficial, el latín, desconocido por la mayoría de los fieles. La música, mediante órganos interpretando al estilo de la zambra morisca, y el idioma vernáculo, en el caso granadino el árabe, fueron otras herramientas importantes. Eran novedades litúrgicas de éxito, tanto que se recogieron en el concilio tridentino. No obstante, la conversión a la fe cristiana de musulmanes y judíos para que se formara "un único y verdadero pueblo de Dios" se entendía también dentro de una concepción apocalíptica de la Historia (Mackay, 333) que entonces

tenía cierto peso y difusión: según ella, la segunda venida de Cristo y el fin de los tiempos tendrían lugar después de tal conversión. Algunos consideraron que la conquista de Granada era el primer paso de aquel proceso, una auténtica "guerra del fin del mundo."

A partir de 1501, con la conversión forzosa de los mudéjares, nace la Granada morisca (Sánchez Ramos, 330). Un término despectivo acuñado por los cristianos viejos para designar a los conversos de musulmanes y para diferenciarse de los cristianos nuevos. Es importante analizar las elites musulmanas que se convirtieron. Muchos de ellos se debatieron entre la colaboración, como medio para salvar a su comunidad, y el colaboracionismo, como medio de ascenso; todo ello dentro del complejo juego de poderes de las nuevas estructuras administrativas que surgían, como los concejos.

Piezas claves en todo el entramado morisco son, sin duda también, el estudio de las familias aristocráticas nazaríes convertidas que se encumbraron en la nueva sociedad granadina, llegando, incluso, a autodenominarse hidalgos. Destacar entre ellas dentro de la propia familia real, los Muley-Fez, del príncipe Çidi Yahya al-Nayar, bautizado como don Pedro de Granada-Venegas, luego marqueses de Campotéjar; los hermanos del sultán Boabdil, o los infantes de Granada, entre otros.

En definitiva, la convivencia no fue en la práctica nada similar a las propuestas teóricas elaboradas: desde 1501 hasta 1510, se propuso una catequesis a mujeres y niños no cristianos. A partir de 1511, una promulgación de cédulas, regulación de las zambras, ritual del sacrificio de los animales, uso de armas blancas, limitaciones de vestimenta y prohibición de ejercer algunas profesiones. Se trataba de destruir las peculiaridades de la cultura morisca, ya que la persistencia de la misma hacía imposible la integración. Se abandonó la igualdad fiscal y los moriscos fueron sometidos al sistema de fardas, impuestos de los que estaban exentos los cristianos viejos.

Iconografía del Perdón para la Granada del siglo XVI

Los cristianos hicieron patente enseguida su deseo de señalar el nuevo poder a través de una arquitectura expresada básicamente en las trazas góticas, desde el punto de vista constructivo, pero utilizando el poder del arte y de la arquitectura con carácter simbólico y propagandístico. Si bien el peso de la población islámica, primero en un intento de convivencia pacífica y tolerante, y de absorción más o menos forzada después, insertó por medio de lo mudéjar un sesgo peculiar en lo artístico, aunque la experiencia tampoco era ajena a otros territorios conquistados en Andalucía ni a los propios dominios de Castilla y Aragón.

Las veintitrés parroquias creadas en Granada en 1501 por Pedro González de Mendoza, adoptaron fórmulas arquitectónicas híbridas en lo estilístico, donde gótico y renacimiento se dan la mano sobre una base mudéjar en los constructivo, sin olvidarse de un exclusivo revestimiento con otra arquitectura solemne y representativa de la monarquía cristiana que, dentro del gótico final en que se desenvuelve, por lo reiterativo y destacado de la emblemática real empleada, bien podría, con mayor propiedad que en otros lugares, denominarse "estilo Reyes Católicos". El haber ideado en principio la catedral como organismo gótico a semejanza de la de Toledo, llevando adjunta la singular Capilla Real para enterramiento de los reyes, todo ello sobre el solar de la mezquita mayor, resulta muy elocuente (Fernández López, 429-430). Pero además la fundación del Hospital, también llamado Real, como edificio público de gran envergadura e impacto urbanístico, junto a otras fundaciones religiosas como el monasterio de Santa Cruz la Real, Santa Isabel la Real o la Merced, distribuye estratégicamente por toda la ciudad el signo inequívoco del nuevo poder.

Históricamente, la arquitectura ha implicado e implica una instancia social que propició y consolidó las pautas sociales de separación o de encuentro, según las clases

sociales, o la religión, entre otros, a la que se perteneciera. Puertas y murallas han tenido, tradicionalmente para la Historia y la Historia del Arte, dos partes bien diferenciadas: funcionalidad y simbología: defensa, impuestos, control actividades y población, por un lado; celestial, terrenal, público, privado, religioso o profano, por otro. Según Elena Díez Jorge (133-134):

> La historiografía, desde el siglo XIX consideraba el arte mudéjar como el Arte de la Tolerancia. Se partía entonces de la consideración de que el mudéjar era un arte realizado por los mudéjares y que, esencialmente, los reyes cristianos les dejaron hacer obras a su manera; en este marco, la tolerancia era entendida como una virtud cristiana y como una permisividad de los vencedores hacia los vencidos.

Por otro lado, el mudéjar ha estado configurado tradicionalmente por una dialéctica simplista entre vencedores y vencidos: los vencedores dejan hacer a los vencidos sus modos y expresiones artísticas, máxima representación de la tolerancia; o bien los vencedores llevan el proceso de aculturación a su máxima expresión con la destrucción de las mezquitas para erigir las iglesias. De este modo, la presentación de una situación idílica de las diversas culturas, especialmente a través del arte, contrasta con la dialéctica de una sociedad violenta. A partir de la segunda mitad del siglo XX ha dominado la idea del mudéjar como un estilo híbrido entre lo islámico y el arte de los cristianos, un arte de mestizajes, aunque en muchas ocasiones manteniendo la teoría de un arte esencialmente de confluencia con una época fundamentalmente violenta.

En una comunidad tal, los hechos que puede señalar la historia son accidentes externos que no modifican su íntimo ser: leyes represivas, tentativas violentas, hechos en los que es inútil buscar una línea coherente. Aunque desde la conversión forzada de los moriscos hasta su expulsión transcurrió un siglo, no se puede introducir en este amplio período ninguna división, ninguna periodización con base científica, porque el sujeto no cambió; el morisco de 1609 era idéntico al de 1500, e incluso al mudéjar de varios siglos atrás. En ese mismo sentido la clave está en la concepción de familia morisca y el mantenimiento de su sentido original en el ámbito de lo privado del que habla Bernard Vincent en su libro, publicado en 1987, *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*. Es tratándose de esta minoría culta como hay que comprender una frase del profesor Hoenegger: "El morisco aceptó ser español en todo menos en la religión" (Domínguez Ortiz, 50).

Catedral: La Puerta del Perdón

Una inconfundible expresión de triunfo dominó y domina la catedral de Granada. Algunos investigadores, como Schmidt (Rosenthal, 111), afirman que ese triunfo debe limitarse a una victoria militar en favor de la propagación de la fe:

> No es este un templo en el que se enseñen los misterios sagrados de una religión sobrenatural, sino un monumento triunfal de la Iglesia terrenal.

Es cierto que en gratitud por la victoria de Granada los Reyes Católicos decidieron convertir este edificio en el escenario de un nuevo panteón real para ellos mismos y para sus descendientes. Con este fin construyeron la Capilla Real a lo largo del lado meridional de la futura catedral. Pero el emperador, al visitar la ciudad en 1526, consideró la Capilla Real demasiado estrecha y oscura y decidió ser enterrado con su familia en la capilla mayor de la nueva catedral. Las connotaciones militares y políticas de un panteón real en la ciudad recién conquistada parecen corroborar la interpretación de Schmidt. Y los símbolos reales colocados

en varias de las puertas principales del edificio, así como las agresivas campañas militares de la corona española a finales del siglo XV y durante todo el siglo XVI también parecen respaldar dicha interpretación.

Los combativos San Jorge y Santiago el Mayor, representado aquí como peregrino, junto con el yugo y las flechas, en la puerta del transepto que conduce a la Capilla Real, recuerdan las proezas políticas y militares de los victoriosos gobernantes. Asimismo, puede mencionarse el lema de Carlos V "Plus Ultra", legible en las cartelas suspendidas de las columnas de la puerta del Perdón, y el famoso grito de guerra de principios del siglo XVI: "Un monarca, un imperio y una espada", que, entendido en términos modernos, parece estar también totalmente exento de significado religioso.

Entre las declaraciones de triunfo más obvias de la catedral está su misma localización en el sitio anteriormente ocupado por la mezquita principal de la ciudad. Reclamar este lugar para la futura catedral fue el objetivo fundamental de la incursión nocturna de Fernando del Pulgar en 1490 en la todavía musulmana ciudad. Éste, hizo voto de entrar en la mezquita mayor y pegarle fuego, tomando así posesión de ella para transformarla en iglesia mayor (Bermúdez de Pedraza, 214v). Según Felipe de Guevara (39), era una costumbre antigua y universal que los vencedores enfatizaran la superioridad de una cultura sobre otra de esta manera. Una de las principales festividades de la catedral desde los primeros años era el dos de enero, el día de la rendición de Granada. Ese día la espada de Fernando y la corona y el cetro de Isabel, así como sus estandartes de guerra, eran llevados en procesión por toda la ciudad. Esa noche, todas las torres de las iglesias de la ciudad se inundaban de luz (Rosenthal, 135). *La Consueta de las Buenas Costumbres de la Catedral de Granada (1517-1518)*, en su folio 70, perfila las ceremonias que debían celebrarse ese día. La regularidad de estas procesiones durante los primeros años queda confirmada por el testamento de Doña Juana, *Allegationes, III, 1518*, folio 194 del Archivo de la Catedral.

Pero, aunque es cierto que en la catedral se conmemoraba la victoria de los Reyes Católicos y que en la actualidad aún se conservan algunos tesoros de esa campaña, ninguno de los trofeos es estrictamente militar. Uno de ellos fue una campana que lleva las armas de los reyes, situada en el campanario; es la más pequeña de las siete existentes, y dos inscripciones que acentúan más el carácter espiritual que el militar: "Esta es la victoria que conquista el mundo, nuestra Fe" y "He aquí la Cruz del Señor. Huyan sus enemigos: ha vencido el león de la tribu de Judá, la raíz de David, alleluya". Una referencia similar la representa la dedicación del siglo XVI de la capilla central de la girola, justo detrás del altar mayor, a Santiago Matamoros, patrón de España, que tan a menudo venía en ayuda de las tropas españolas en sus batallas contra los moros. Otra reminiscencia de la lucha por Granada es la escultura en madera policromada de Nuestra Señora de la Antigua, fechada en el siglo XV, y que aún se conserva en la catedral. La granada que sostiene el Niño con su mano debió tomarse como una promesa de victoria en el transcurso de la batalla y como un emblema de triunfo tras la caída de la ciudad (Trens, 67)

Una de las indicaciones más claras y directas de la celebración de la victoria de los cristianos sobre los musulmanes es la gran inscripción que se sitúa sobre la Puerta del Perdón. En ella, se alaba el sentido de justicia y de fe de los Reyes Católicos, así como la sabiduría del primer obispo, Hernando de Talavera. Al igual que otras referencias a la conquista de granada, esta inscripción afirma la naturaleza espiritual de su triunfo.

La Puerta del Perdón se abre al crucero principal en el extremo opuesto a la entrada de la Capilla Real y constituye un ejemplo particularmente rico del vocabulario utilizado por Siloe. Su parte inferior, terminada bajo la dirección de este artista, es una obra maestra del estilo plateresco. Se parece mucho a la entrada de Morlanes para la iglesia de Santa Engracia en Zaragoza, con las mismas columnas exentas pareadas que enmarcan dos niveles de hornacinas a cada lado del arco de entrada. En esta disposición general la Puerta del Perdón

recuerda al Arco de Caracalla en Tebessa, en el norte de África o al arco triunfal de Saint-Remy-en-Provence y, en sus pedestales y detalles arquitectónicos, es similar al Arco de Séptimo Severo en Roma, cuyos altos pedestales eran parcialmente visibles (Rosenthal, 115-116)

Diego de Siloe y Ambrosio de Vico. Puerta del Perdón. Catedral de Granada

Algunos otros rasgos enfatizan la referencia triunfal de la portada. La columna rodeada de guirnaldas era probablemente considerada como un motivo particularmente apropiado. Alberto Durero utilizó una columna con guirnaldas en el monumental grabado del arco de triunfo que hizo para el emperador Maximiliano en 1515. Hasta las figuras de la Fe y la Justicia que aparecen reclinadas en las enjutas de la Puerta del Perdón recuerdan a las victorias que ocupaban posiciones similares en los arcos de triunfo romanos. Ciertamente, en las enjutas de las puertas románicas y góticas aparecen pequeñas figuras, pero los vestidos y los tipos físicos de las figuras de Siloe aluden a modelos antiguos. Quizás la analogía más próxima se encuentra en las enjutas del Arco de Trajano en Benevento. En este tardío arco romano puede observarse la languidez de las figuras, el destacado relieve sobre la marcada recesión por encima de la arquivolta y un cupido junto a la figura femenina. Tanto las figuras de las virtudes, con su parecido a las victorias, como las columnas con guirnaldas de la Puerta del Perdón contribuyen a aumentar la referencia triunfa de su disposición general.

La riqueza escultural también contribuía a la solemnidad y magnificencia requerida por la importancia ceremonial de esta puerta del transepto. Todos los capiteles, frisos, pilastras y pedestales fueron profusamente esculpidos con fantásticos grutescos. Las criaturas fantásticas, en las que se combinan formas humanas, vegetales, pájaros y otras formas

animales, eran elementos que gozaban de gran favor en el vocabulario decorativo de los arquitectos plateresco españoles durante la primera mitad del siglo XVI. Estos motivos decorativos, derivados de modelos romanos tardíos, fueron utilizados por Pinturicchio en Roma y por Donato Bramante en Milán durante los últimos años del siglo XV y por Giuliano de Sangallo, Andrea Sansovino y diversos miembros de la escuela de Rafael a principios del siglo XVI en Roma. Bartolomé Ordóñez, el maestro español de los grutescos, pudo enseñar estos motivos a Siloe durante su colaboración poco antes de este último llegara a Burgos en 1519.

El escudo de Carlos V y el de los Reyes Católicos, colocados sobre los contrafuertes a cada lado de la puerta, son rasgos prominentes de esta entrada triunfal. Tanto en su tamaño como en su alto relieve recuerdan a los enormes escudos colocados en la capilla gótico-tardía de San Juan de los Reyes en Toledo.

La Promesa de Perdón

Además de la expresión de triunfo hay una clara promesa de perdón en el programa iconográfico de la catedral. Esa promesa es evidente en el nombre, Puerta del Perdón, que se dio a la entrada del transepto de la izquierda en el momento en la iglesia fue consagrada. Aunque esta puerta puede haber adquirido algún significado popular y típicamente local como refugio de la justicia civil, ese nombre deriva ciertamente de la anterior consagración oficial de la portada. Puertas principales dedicadas al Perdón se encuentran también en otras catedrales e iglesias españolas localizadas en zonas reconquistadas a los musulmanes. En el siglo XVI estas portadas expresaban un sentido cristiano de justicia hacia los infieles recién conquistados que estaban dispuestos a adoptar la fe cristiana.

Una puerta monumental con este nombre en la recientemente conquistada ciudad de Granada era una representación arquitectónica de la idea, entonces en boga en España, de que en el creciente imperio español lo no cristianos, incluidos musulmanes, judíos y amerindios, tenían que convertirse al cristianismo por convicción propia, adquirida a través de la luz natural de la razón otorgada a todos los hombres. Durante las negociaciones que condujeron a la rendición de la Alhambra, y con ella de todo el reino de Granada, los cristianos prometieron perdonar a los musulmanes y judíos conversos. Otra expresión de esta intención fue la celebración de la primera misa en la mezquita de la Alhambra ante una pequeña pintura de la Virgen de los Perdones (Rosenthal, 137-138). Rosenthal afirma que esa pintura fue cedida en 1491 por el Papa Inocencio VIII a la reina Isabel, pero nos remite a la fuente primaria de Francisco Bermúdez de Pedraza, y su libro *Antigüedad y Excelencias de Granada*, publicado en 1608, quien en su folio 234v, escribe que esa pintura había sido colocada en la última capilla del lado sur del deambulatorio, justo por encima de la estatua de Santiago Matamoros.

Más tarde, Talavera, insistió en que el clero aprendiera la lengua de los pueblos conquistados de modo que pudieran ser ganados para la causa de la Cristiandad. El arzobispo fue tan lejos en su actitud conciliadora que llegó a ser acusado de judaísmo. Fray Pedro de Écija, el primer vicario del importante monasterio de San Jerónimo de Granada, fue otro de los que consideró que la persuasión y el perdón debían caracterizar el trato con los no creyentes (Sigüenza, 306). En el contexto de esta actitud hacia los infieles conquistados en Granada dedicar una de las puertas principales de la catedral al Perdón era una clara alusión al perdón de los pecados, y más específicamente, al perdón de anteriores creencias y prácticas heréticas.

Las virtudes talladas en las enjutas, así como la inscripción en la Puerta del Perdón aluden a la fe y a la justicia con que los Reyes Católicos condujeron sus campañas militares y gobernaron la ciudad. La figura de la Justicia situada a la derecha, que sostiene una espada dirigida hacia arriba y apoyada en su hombro, es identificada por medio de una inscripción en

el pergamino sujetado por un pequeño ángel. La Justifica no porta una balanza, solo la espada, pero no hay ningún indicio de beligerancia en tanto que la figura no viste armadura y adopta una pose lánguida y un porte apacible.

La figura de la Justicia llevando solo la espada no era la representación más frecuente de esta virtud, pero fue utilizada, especialmente en Italia, a finales del siglo XV y principios del XVI. Cesare Ripa (109) no mencionaba ningún ejemplo de Justicia sin balanza, pero afirmaba que:

> La espada levantada significa que la Justicia no debe ser convencida por ninguna facción, ni por amistad, ni por odio.

Una idea en cierto modo similar de esta imagen de la Justicia se encuentra en la puerta de acceso a la torre de la catedral, esculpida en 1564 por Diego de Pesquera. En esta puerta, la Justicia, también solo con la espada, y la Prudencia sostienen una cartela sin inscripción sobre la que se sienta la Caridad.

En otra enjuta de la Puerta del Perdón hay una figura de la Fe, identificada por su atributo, el cáliz, y por una cartela con una inscripción sujetada por un ángel. Esta virtud enfatiza figurativamente la inscripción en la que se alaba la fe por la cual Isabel y Fernando obtuvieron la victoria para la cristiandad; pero a la vista de la iconografía del segundo cuerpo esta figura tiene otras connotaciones. Aunque Ambrosio de Vico, al realizar el segundo cuerpo en 1610, no siguió el vocabulario decorativo utilizado por Siloe en el cuerpo inferior, parece haber conservado la disposición general y el programa iconográfico del diseño de su predecesor. En las enjutas de ese cuerpo, justo por encima de las virtudes, hay dos profetas. El arpa identifica claramente al de la izquierda como David, a pesar de que la inscripción del pergamino que hay debajo de su arpa, "Benedictus fructus ventrix tui", procede del Nuevo Testamento (Lucas 1:43). El otro profeta, situado a la derecha, lleva la inscripción "Ecce virgo concipiet" seguida de "Isaz". La inscripción procede, desde luego, de Isaías 7:14, y la figura es probablemente Isaías. Ambos pasajes bíblicos se refieren a la Encarnación, de la cual se iba a colocar una imagen en la hornacina central del segundo cuerpo. La inscripción "Bendito es el fruto de tu vientre" (atribuida por San Lucas a Isabel) fue asignada a David porque Jesucristo pertenecía al linaje de David y era el prometido restaurador de su trono. El salmista era aceptado como profeta y precursor de Cristo y, además, se establecían varias relaciones tipológicas entre ambos.

Diego de Siloe. Puerta del Perdón. Catedral de Granada.
Detalle de las alegorías de la Fe y la Justicia

Los que diseñaron esta puerta pretendían quizás comparar al rey bíblico con los monarcas más representativos de la cristiandad, cuyos escudos de armas están situados a ambos lados de esta entrada. Y en otro intercambio entre los dos niveles, las virtudes, aunque relacionadas en primera instancia con los monarcas por medio de la inscripción, también pueden referirse al hecho de la Encarnación como evidencia de Justicia Divina. Jesús prometió un nuevo tipo de Justicia que ya no se basaría en el "ojo por ojo", sino en el Amor (Mateo, 5:38-48). Fray Luis de Granada, en su ensayo sobre la Encarnación, ensalzó la Justicia Divina con estas palabras: "Porque con la muerte deste inocentísimo cordero, que él no debía, fuimos librados de la que todos debíamos… y por el sacrificio de su pasión se nos dio perdón general de todos los pecados". La Encarnación, interpretada como promesa de Perdón, era en primer lugar una evidencia de la bondad y justicia divinas. La figura de la Fe también puede referirse a la fe que deben tener los creyentes para merecer el perdón otorgado por la Justicia Divina a través de la Encarnación.

No se sabe si en las hornacinas vacías iban a colocarse imágenes ni cuáles iban a ser, pero las figuras centrales del programa iconográfico de la Puerta del Perdón prometen justicia no solo por parte de los monarcas cristianos sino también del Dios de los cristianos.

La Capilla Real.
Panteón de los Reyes Católicos

El programa iconográfico del mausoleo real tiene un marcado carácter eclesiástico dado el importante protagonismo que asume el apostolado y los cuatro doctores, referencias a la doctrina cristina y al magisterio de la Iglesia que presumiblemente haya que relacionar con

el ideario religioso que presidió buena parte de la gestión de estado de los monarcas, con proyectos tan definidos como la reforma de las órdenes religiosas, la institución del tribunal de la Inquisición, la expulsión de los judíos, la conversión forzada de los mudéjares o el carácter de cruzada que asumió la conquista del reino de Granada (León Coloma, 79).

Los tondos de los lados mayores tienen un claro significado pascual: el bautismo como medio de participación del cristiano en la propia muerte de Cristo se argumenta como requisito para la obtención del beneficio de la resurrección. Mientras que los santos caballeros Jorge y Santiago constituyen referencias más directas a las personas de los monarcas y a sus reinos, siendo el primer patrón de la corona de Aragón y el segundo de la de Castilla.

Pero también es plausible el deseo de reivindicar un parangón entre los Reyes Católicos y sus patrones (Martínez Medina, 174), pues el dragón, símbolo tradicional de la herejía, y la "morisma infiel" contra los que Jorge y Santiago empuñaron sus espadas, fueron también el obsesivo blanco de las armas y decretos de los reyes.

Panteón de Juan la Loca y Felipe el Hermoso

El discurso iconográfico del mausoleo está ideado con planteamientos bastante convencionales como acredita la temática cristológica de los tondos, muy recurrente en los programas iconográficos sepulcrales. Sin embargo, en este caso, son nulas las referencias a la ahora, minoría musulmana y a la conquista de Granada; tan solo las divisas de sus padres, en el caso de Juana, y la repetición de los santos seleccionados, serían las señales más visibles. En el caso de Felipe, recuerda más a las aspiraciones de la casa de Habsburgo por la recuperación del ducado de Borgoña, de ahí la presencia de San Andrés, patrón de Borgoña y el collar de la orden en el pecho del monarca.

En este caso, el tema de la Epifanía establece intencionadamente la identificación de los reyes con los propios Reyes Magos y, consecuentemente, la participación trasladada del acto de adoración y ofrenda a Dios que éstos protagonizaron en vida. Tópico figurativo de los monumentos funerarios italianos y castellanos del siglo XV es el tema de las virtudes, argumento moralizante, aunque presumiblemente referido en clave apologética a las personas de los difuntos.

El contrato exigía completar el coro de las siete virtudes con las personificaciones de cinco dones del Espíritu Santo, tema éste más raro. Justifica en cierto modo el convencionalismo del discurso iconográfico las malogradas biografías de ambos monarcas que, con la prematura muerte del rey tras un breve reinado de verano y el confinamiento vitalicio de la reina en Tordesillas, no proporcionaban hechos conmemorables. Aun así, la heráldica, las divisas reales y los patrocinios hagiográficos que dividen simétricamente el mausoleo en dos zonas individualizadas y distintivas de cada uno de los soberanos, suministran una interesante afirmación dinástica, como ya se ha referido.

La Alhambra

En un espacio tan emblemático como la Alhambra, lo primero que cabe plantearse es cómo fue posible su integración en el marco general de aquella nueva realidad histórica y cultural que sucede a la ciudad musulmana. La que fuera sede de la corte de la Granada nazarí, no sólo quedó al margen de cualquier intento de destrucción, sino que además, consta que desde el primer momento mereció un cuidado especial a través de un amplio proceso de restauración de lo que se encontraba en peores circunstancias, y de conservación de todo el conjunto, lo que puede considerarse, a la vista de los resultados obtenidos, como uno de los primeros proyectos de tutela patrimonial, entendido éste desde el reconocimiento de sus

valores históricos, políticos, arquitectónicos y culturales en tanto que expresión singular y única de la civilización islámica (Domínguez Casas, 5).

Los Reyes Católicos pusieron de manifiesto, desde el primer momento, un claro propósito de conservación de todo el conjunto.

En primer lugar, se impone la necesidad de mantener la que había sido sede de la corte de los reyes nazaritas, en tanto que expresión y representación de un importante centro político, probablemente el que más en los últimos decenios de la Edad Media. No cabe duda de que detrás de este propósito hay una apuesta por convertir a la Alhambra en un símbolo de poder y triunfo sobre el Islam. Se puede hablar, por tanto, de un testimonio de su victoria en el marco de lo que constituyó uno de los pilares fundamentales sobre los que se cimentó el proyecto político que representa la unión dinástica y matrimonial de los Reyes Católicos que pasaba por la unicidad religiosa de sus reinos y territorios.

Integración de elementos pictóricos y decorativos en la Alhambra

En segundo lugar, la conservación de la Alhambra en cuanto mantenimiento de unas estructuras ya existentes podría interpretarse también como una forma de hacer ver a la población granadina que el deseo de los nuevos gobernantes pasaba por la continuidad, por lo menos al principio, de algunos de los aspectos que habían conformado su realidad anterior. Algunas de las medidas puestas en marcha por los monarcas y sus inmediatos colaboradores no hacen sino apostar por un punto de encuentro entre ambas sociedades, entre ambas culturas, a las que la Alhambra daría cobijo bajo un mismo escenario.

Por otro lado, no cabe duda de que no debieron faltar motivos de carácter práctico y utilitario. La Alhambra, a pesar del deterioro que había sufrido desde que comenzó el cerco a la ciudad por parte de las tropas cristianas, lo que obligó a abandonar ciertas tareas y cuidados propios y adecuados a su condición de sede de la corte, no obstante, permitió a los nuevos gobernantes disponer de una serie de recursos que evitaron, inicialmente, inversiones más sustanciosas.

Utilidad, símbolo de su victoria y compromiso con respecto a lo pactado en las capitulaciones marcarán el inicio de la Alhambra cristiana y el signo general de las actuaciones que, a través de personajes como Íñigo López de Mendoza, los Reyes Católicos llevan a ella durante su reinado, convirtiendo a todo el conjunto en una especie de microcosmos, de relativa autosuficiencia, que llega a conformar una ciudad dentro de la propia ciudad de Granada.

Algunos de los ejemplos más significativos de la transformación de símbolos lo podemos encontrar en el arco rebajado de la Puerta de Hierro o del Arrabal, donde figura un relieve rectangular de piedra, algo deteriorado en la actualidad, donde se distingue el escudo de los Reyes Católicos soportado por el águila de San Juan Evangelista y flanqueado por sus conocidas divisas personales: "Yugo-Tanto Monta" y "Flechas". Las mismas armas y divisas se ven en la Puerta de la Justicia, en el pedestal donde hacia 1501 hizo colocar la reina una bella escultura de la Virgen con el Niño, obra de Roberto Alemán, con la que rubricó definitivamente la cristianización del recinto de la Alhambra. El yugo y las flechas, las columnas de Hércules y el "Non Plus Ultra", estos dos últimos, ya de época de Carlos V, junto al águila bicéfala, serán elementos decorativos reiterativos que irán decorando los palacios de las Alhambra a lo largo del siglo XVI.

Artesonados mudéjares con decoración cristiana en la Alhambra

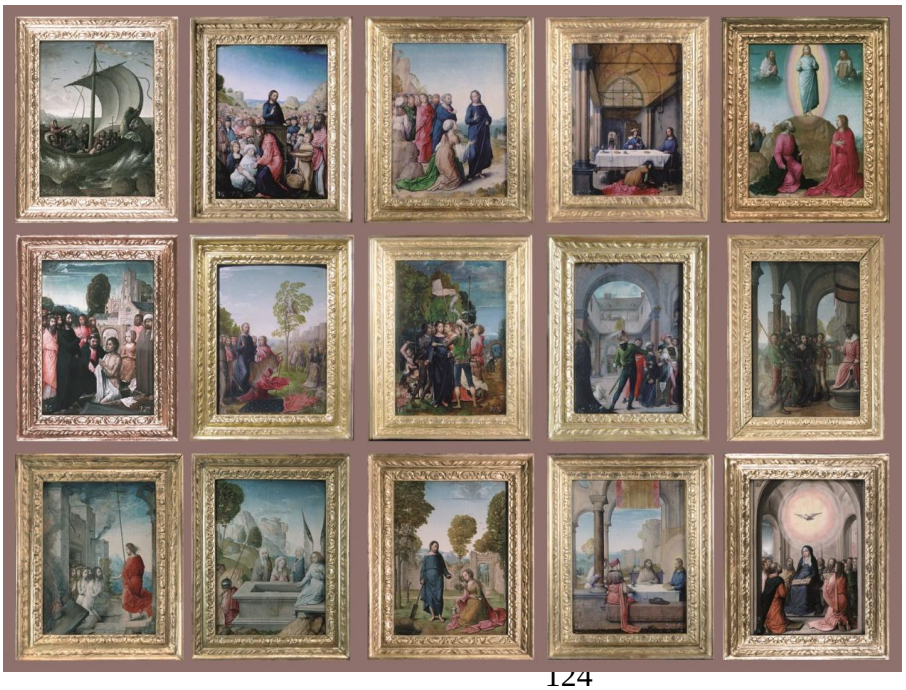
Definitivamente, el cambio de imagen en Granada, sin duda, llega a partir de 1501, tras los primeros bautismos. Para los edificios parroquiales se van a aprovechar, en primera instancia, las mezquitas existentes, convirtiéndolas en improvisados templos cristianos, con las mínimas intervenciones necesarias para erradicar su funcionamiento herético, bendiciéndolas y acomodándolas a la nueva liturgia, para lo que se disponen tribunas, altares, torres o en su caso el campanario si carecían de él y poco más. Las múltiples necesidades a atender, como la de costear las campanas y los objetos litúrgicos, y la escasa población cristiana, impedían una intervención más radical.

La pobreza y el general desconsuelo de las iglesias, curas y feligreses de las comarcas afectadas por la rebelión debieron remover las conciencias de la comitiva. Acostumbrados al espectáculo de las grandes obras como la Catedral, el retablo de San Jerónimo, la Colegiata de los jesuitas y otros conventos, o incluso la fachada de la Chancillería que por los mismos años

de la visita se levantaban con especial lujo y dispendio, sus retinas su ánimo debieron encogerse ante el descubrimiento de un mundo para muchos apenas sospechado, revelándose indignados ante la monumentalidad de los templos de Loja o las Siete Villas (Gómez-Moreno Calera, 311).

Fray Hernando de Talavera tomará como referencia a San Gregorio Magno, y su C*arta a Sereno*, obispo de Marsella, en la defensa de las imágenes como "Biblia del Pueblo", uniendo así el mundo pagano con el cristianismo, reinterpretando los principios del Concilio de Elvira, del que erróneamente se creía promovía la condenación de las imágenes, cuando en realidad lo que desaconseja es confundir estos principios con idolatría. Siguiendo estas directrices, las representaciones plásticas serán el recurso idóneo para la nueva evangelización de Granada; una evangelización fundamentalmente cristocéntrica, pero lejana ya de los conceptos medievales del Cristo Pantocrátor, como defenderá Manuel Salvador Sánchez Aparicio en sus artículos dedicados a la Virgen de las Angustias de Granada en la publicación, más divulgativa que científica, de la revista digital *La Hornacina* durante el año 2010.

Para la ciudad, son insuficientes las imágenes devocionales que los reyes traían consigo, pero esa escasez de ejemplos icónicos favoreció que ésta se convirtiera en un núcleo artístico destacado de la España del siglo XV y XVI, siendo pionera en la creación y profusión de imágenes talladas y esculpidas, principalmente de tipología mariana. El propio pintor de la reina, Juan de Flandes, podría haber realizado una original composición, atendiendo a diversas fuentes a las que alude Patrimonio Nacional, dueño del llamado *Políptico de Isabel la Católica* en la tabla correspondiente a la *Multiplicación de los panes y los peces*, que reflejaría el espíritu, entre iluminado y utópico de estos años trascendentales en Granada a finales del siglo XV. De una forma que no encuentra justificación en la tradición iconográfica de este pasaje, el artista convirtió el tema de esta pintura en una historia de la predicación de Jesús. Entre los personajes secundarios que presenta se reconoce la población multirracial de la ciudad: cristianos, judíos y musulmanes de raza árabe y negra, todos agolpados en torno al púlpito desde el que Jesús les dirige la palabra. Lo más sorprende de esta pintura es que, además, la reina misma asiste entre la multitud a la predicación, sentada a la morisca inmediatamente detrás de una mujer musulmana que, aparentemente convencida por la predicación de Jesús, ofrece con los brazos extendidos a su hijo pequeño a los apóstoles, un gesto de dramática ostentación que había sido utilizado en la tradición pictórica para representar la voluntaria presentación de la conversión.



Políptico de Isabel la Católica. Palacio Real. Madrid
Detalle de la segunda tabla desde la izquierda en la primera fila

A modo de conclusión: las disposiciones de Carlos V y Felipe II

Con motivo de la visita del emperador a Granada en 1526, los prelados insistieron en la necesidad de revisar el modelo granadino. Atendidas sus demandas se constituyó la junta de teólogos de la Capilla Real en la que se concluyó en la necesidad de establecer un programa global de inculturación de los moriscos. Para ello, la comunidad morisca, a través de sus interlocutores, logró frenar la introducción de la inquisición, si bien sería con la subida al poder de Felipe II, cuando definitivamente los donativos de los cristianos nuevos no valdrían para frenar el programa de asimilación (Sánchez Ramos, 333-334).

Los antiguos mudéjares de la corona de Castilla fueron obligados a convertirse al cristianismo en 1502 y los de la corona de Aragón se vieron forzados a lo mismo en 1525. En esas zonas en las que localmente no eran una minoría, los moriscos, además de su credo, conservaron plenamente vivas su lengua, escrita y hablada, y sus usos y costumbres, lo que no se avenía con una sociedad que estaba en vías de confesionalización como era la cristiana vieja. En su *Viaje por España*, Andrea Navagero describe así las diferencias de los que poblaban Granada:

> Los moriscos hablan su antigua y nativa lengua, y son muy pocos los que quieren aprender el castellano; son cristianos medio por fuerza y están poco instruidos en las cosas de la fe, pues se pone en ello tan poca diligencia, porque es más provechoso a los clérigos que estén así y no de otra manera; por esto, en secreto o son tan moros como antes, o no tienen ninguna fe; son además muy enemigos de los españoles, de los cuales no son en verdad muy bien tratados. Todas las mujeres visten a la morisca, que es un traje muy fantástico.

Andrea Navagero, escritor y diplomático italiano, fue cronista oficial de la República de Venecia y embajador de ésta ante Carlos V y Francisco I de Francia. Su estancia en España la redacta él mismo en un magnífico relato de viaje que, según Farinelli, fue publicado en Venecia en 1563. También se la cuenta al geógrafo Giambattista Ramusio en cinco cartas que le escribe desde España. Años más tarde ambos relatos fueron traducidos al castellano por Antonio María Fabié, de la Academia de la Historia, edición a la que siguieron otras muchas hasta la actualidad.

Los intentos de integración por medio de la teoría de la misión y la educación de los más jóvenes que se había pactado con sus autoridades no dieron resultado y los moriscos mantuvieron, así, su alteridad doblemente, primero en lo religioso, después en lo cultural y consuetudinario. Además, fueron acusados de colaborar con los turcos favoreciendo los ataques corsarios que los berberiscos lanzaban contra las costas del Mediterráneo. La consecuencia directa de su no integración fue la expulsión de los moriscos granadinos después de la revuelta alpujarreña de 1568-1570. Unos setenta y cinco mil fueron repartidos por las tierras de la corona de Castilla, donde ya vivían pequeños grupos de moriscos descendientes de los antiguos mudéjares castellanos, y sus lugares de origen fueron repoblados con cristianos viejos (Bouza, 110)

La deportación de los moriscos del reino de Granada tampoco resolvió el problema, sino que, por el contrario, vino a agravarlo quedando la población repartida por un espacio del todo ajeno en el que un grupo desintegrado e irreconocible como comunidad sí que estaba verdaderamente condenado a la exclusión. La definitiva expulsión de 1609 fue el resultado de esa exclusión; los moriscos habían perdido su espacio y debían abandonar el de los otros. Sólo en Valencia y Aragón, donde, en su mayoría, eran vasallos de tierras de señorío, la nobleza intentó evitar su salida. Los nobles adoptaron esta posición, sin duda, porque la expulsión les acarreaba grandes pérdidas económicas, pero también porque los moriscos estaban allí como sus vasallos. Formaban parte del señorío y éste era un espacio cuya realidad sí que era reconocida en una sociedad de estados.

Obras citadas

Bermúdez de Pedraza, Francisco. *Historia eclesiástica, principios y progresos de la ciudad, y religión católica de Granada*. Granada, 1637.

Bouza, Fernando. "De otomanos, chinos y moriscos. Nuevas poblaciones de espartanos en tiempos de Carlos II." *Negociar la obediencia: autoridad y consentimiento en el mundo ibérico en la Edad Moderna*. Granada: Comares, 2013.

Cortés Peña, Antonio Luis. "Musulmanes y cristianos: la imposibilidad de una convivencia." *Arbor CLXXVIII* 701 (2004): 48.

Dekoninck, Ralph. *Ad imaginem: Status, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du XVIIe siècle*. Ginebra: Librairie Droz, 2005.

Díez Jorge, Elena. *Arte y multiculturalidad en Granada en el siglo XVI. El papel de las imágenes en el período mudéjar hasta la expulsión de los moriscos*. Granada: Universidad, 2014.

Domínguez Casas, R. *Arte y etiqueta de los Reyes Católicos: artistas, residencias, jardines y bosques.* Madrid: Alpuerto, 1993.

Domínguez Ortiz, Antonio. "Notas para una sociología de los moriscos españoles." *MEAH* 11 (1962): 39-54.

Fernández López, José. *La España gótica*. Andalucía. Madrid: Ediciones Encuentro, 1992.

Franco Llopis, Borja. "Evangelización, arte y conflictividad social: la conversión morisca en la vertiente mediterránea." *Pedralbes. Revista de Historia Moderna* 28 (2008): 377-392.

García Pedraza, Amalia. López Muñoz, Miguel Luis. "Cofradías y moriscos en la Granada del siglo XVI (1500-1568)." *Disidencias y exilios en la España moderna*. Alicante: Universidad, 1997. 378-380.

Gómez-Moreno Calera, José Manuel. "Arte y marginación. Las iglesias de Granada a fines del siglo XVI." *La religiosidad popular y Almería*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2004. 311.

Gomis Corell, Joan Carles. *L'obra pictòrica de Francesc Ribalta a Algemesí*, Algemesí: Institut Municipal de Cultura d'Algemesí, 2006.

Guevara, Felipe de. *Comentario de la Pintura y pintores antiguos*. Madrid: Ahal, 2016.

Ladero Quesada, Miguel Ángel. "Mudéjares y repobladores en el Reino de Granada (1485.1501)." *Cuadernos de Historia Moderna* 13 (1992): 68-69.

León Coloma, Miguel Ángel. "Los mausoleos reales y la cripta." *El libro de la Capilla Real*. Granada: Miguel Sánchez, 1994. 79.

Mackay, Angus. "Andalucía y la guerra del fin del mundo." *V Coloquio de Historia Medieval de Andalucía* (1988): 329-342.

Martínez Medina, Javier. *El retablo mayor de la Capilla Real. La unidad religioso-política del moderno estado español*. Granada: Universidad, 1988.

Olivares Torres, Enric. "Nuevas lecturas en torno al retablo mayor de San Jaime de Algemesí." *IMAGO Revista de emblemática y cultura visual* 2 (2010): 113.

Palmireno, Llorenç. *El estudioso de la aldea. Añadiose en esta segunda impresión el borrador y la declaración de lo que el cristiano ve en los sagrados templos*. Valencia: Pedro de Huete, 1571.

Pastore, Stefania, *Il Vangelo e la Spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2003.

Pereda, Felipe. *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del cuatrocientos*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2007.

Perceval, José María. “Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII.” *Instituto de Estudios Almerienses* 15 (1997): 116.

Ripa, Cesare. *Iconología o vero descrittione dell’imagini universali cavate dall’antichita*. Roma, 1953.

Rosenthal, Earl E. *La Catedral de Granada. Un estudio sobre el Renacimiento español*. Granada: Universidad, 1990.

Sánchez Aparicio, Manuel Salvador. “La Virgen de las Angustias: devoción de la Granada del seiscientos (I).” *La Hornacina* (2010): s.p.

Sánchez Ramos, Valeriano. “Importancia historiográfica de los moriscos granadinos.” *AHIg* 18 (2009): 332.

---. “Importancia historiográfica de los moriscos granadinos.” *AHIg* 18 (2009): 330.

---. “Importancia historiográfica de los moriscos granadinos.” *AHIg* 18 (2009): 333-334.

Sigüenza, J. “Historia de la orden de San Jerónimo.” *Nueva biblioteca de autores españoles* 12 (1909-1928): 306.

Trens M., María. *Iconografía de la Virgen en el arte español*. Madrid: Plus Ultra. 1946.

El proceso de integración de la aristocracia nazarí (S.XV-XVII): entre los partidarios de la aculturación y los defensores de la identidad morisca.

Hamza Zekri
(Université de Picardie Jules Verne-Amiens)

El presente trabajo se articulará sobre el estudio de dos posturas al inicio antagónicas, frente a la nueva realidad política religiosa del reino de Granada tras la desaparición del reino nazarí. Estudiaremos atentamente, dos posturas de la aristocracia nazarí que escogió quedarse en la península ibérica y por continuación abrazar la religión cristiana e integrarse a la nueva sociedad granadina. Participando de este modo, a lo que los historiadores han identificado como *la castellanización del reino de Granada*.

El análisis que se expone en adelante es posible gracias a la profusión de estudios y ediciones de fuentes que se han realizado en las últimas décadas, resultado del trabajo de eminentes especialistas.

1. Identificación del fenómeno

Ante el proyecto de homogenización religiosa y política del reino de Granada instaurado por los Reyes Católicos, observamos que la élite granadina se ha polarizado en dos corrientes sensiblemente opuestas. Un bando que escogía la integración sin la menor resistencia ni crítica, una conducta asimilista que proyecta borrar el pasado islámico para incorporarse plenamente en la corona castellana. Esa línea fue defendida por grandes linajes nobles nazaríes tal como los Granada Venegas. Como antítesis de la teoría asimiladora, surge el perfil de Francisco Muley Núñez, defensor de la identidad morisca con su famoso *Memorial*, un alegato contra las medidas restrictivas hacia la población musulmana.

2. Estudio de la terminología

Antes de entrar en el estudio de las dos tendencias antagónicas mencionados anteriormente. Queremos arrojar luz sobre la terminología usada por los especialistas a la hora de estudiar el presente tema. Ante todo, hay que señalar que el vocablo «morisco», se presenta como una apelación exógena. En efecto, es la Corona castellana que ha bautizado así a la población musulmana peninsular tras la conversión de la misma a la religión cristiana (Maíllo Salgado, 159). De este modo, se inicia un proceso de alienación y creación de una identidad exógena. Sin embargo, la misma población adopta ese término para identificarse o presentarse. Tal comportamiento fue bien analizado por Francisco Márquez Villanueva (1991) en cuanto a la fatalidad de la población musulmana que "Trataba de hacer oír su voz por todos los medios".

Otro léxico interesante a resaltar, lo encontramos al hablar del fenómeno de integración de la aristocracia ex-nazarí. En efecto, los historiadores han identificado ese proceso de adhesión a las nuevas normas dictadas por la corona castellana como Colaboracionismo. Sin embargo, encontramos una cierta ambivalencia e indeterminación con el vocabulario utilizado por los especialistas entre dos vocablos; colaboracionista y/o colaboradores.

Constatamos esa ambigüedad léxica, en los trabajos de Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent sobre los moriscos y la élite de ésta. El primero se ha inclinado a usar la palabra colaboracionista refiriéndose a la oligarquía nazarí, afirmando que "Todo o casi todos

ellos fueron lo que, en lenguaje actual llamaríamos colaboracionistas. Uno por interés, otros quizás por convicción […]" (Domínguez Ortiz 1974, 247-254). En contraste, el segundo matiza el uso de su colega prefiriendo usar el término de colaborador: "*On avait privilégié le terme colaboracionista même si personnellement j'avais retenu celui de colaborador sans suffisamment m'expliquer*" (Vincent 1995, 133-135).

Según nuestras indagaciones, la terminología la más acertada fue defendida por Valeriano Sánchez Ramos. Haciendo una distinción semántica en relación a los dos términos utilizados. El colaboracionista, es la persona que adhiere al lado del poder por intereses políticos o económicos, compartiendo así la definición anterior de Domínguez Ortiz. Mientras que, el colaborador, es la persona que está convencida de no tener otra alternativa que participar en la nueva sociedad granadina, poniendo todos esfuerzos en fin de preservar la identidad morisca (Sánchez Ramos, 613-327).

A partir del estudio preliminar que hemos hecho en cuanto al estudio léxico y semántico del fenómeno del Colaboracionismo de la población granadina. Podemos afirmar que los dos ejemplos que trataremos de estudiar a continuación representan el posicionamiento de la oligarquía ex-nazarí entre colaboracionistas y colaboradores.

3. Los portavoces de la integración por la aculturación: ejemplo de la Casa de Granada Venegas.

La historia de la creación y el asentamiento de la Casa de Granada Venegas nos parece el ejemplo patente de lo que ha diagnosticado Enrique Soria Mesa (1995, 213-221) como una "ansía integradora" de la élite morisca. En efecto, como lo veremos en adelante los protagonistas de esa Casa han elaborado y conseguido una serie de estrategias propagandísticas para integrarse plenamente en las altas esferas de la aristocracia castellana. Desde las primeras actuaciones de los padres de la dinastía, Sidi Yahya al-Nayyar (Pedro de Granada) y Ali Omar Ibn Nazar (Alonso Venegas) hasta la quinta generación representada por Pedro de Granada Venegas de Mendoza. El objetivo estriba en la creación de una nueva historia y por consiguiente una nueva identidad. Podemos esquematizar nuestro propósito como una serie de situaciones que culmina con el reconocimiento rotundo y pleno de la dicha Casa en el seno de los Grandes de la corona castellana. Basaremos nuestro análisis sobre la abundante documentación de la Casa de Granada Venegas caracterizada por su carga propagandística.

3.1 Conversión al cristianismo

El primer eslabón de la integración por la aculturación reside en la conversión del padre de la dinastía, Yahya al-Nayyar bautizado Pedro de Granada. Es obviamente, una condición *sine qua non* para incorporarse en la nueva sociedad castellano-cristiana. Es muy llamativo como la historia oficial relata esa mutación de religión que señala en realidad el cambio de bando de los vencidos, los nazaríes, a los vencedores, los castellanos. En efecto en los dos fragmentos que citaremos a continuación sacados respectivamente, de la semblanza de Don Pedro de Granada, insertada como continuación de los *Claros Varones de Castilla* de Hernando del Pulgar[51], y el manuscrito anónimo "Origen de la casa de Granada", relatan la conversión del noble nazarí como un acontecimiento milagroso, tras una aparición del Apóstol San Pedro;

[51] En el Manuscrito 7867 de La BNE (fols 88V y 89V), encontramos dos semblanzas de Don Pedro de Granada y Don Alonso de Granada Venegas, que pretenden formar parte de los *Claros Varones de Castilla* y por consiguiente escitas por Hernando del Pulgar. Esa versión es muy refutada como lo afirma Jesús Domínguez Bordona en su edición crítica de Claros Varones de Castilla (154).

> […] se determino de poner el Remedio del çerco en el trançe de una batalla, y saliendo a dalla con esta determinación pareçio casso milagrosso que ubo muchos que certificaron abersel apareçido el apóstol san pedro y una cruz en el ayre, que le amonesto que se conbirtiesse a nuestra santa fe católica, que le quería Dios por ynstrumento deste efecto, y desde aquel punto obro tanto con el este milagro, que çessaron los continuos tiros de artillería y arabuçes y peleas ordinarias de que fue testigo, y determino ser christiano […] Don Pedro se hizo su asiento en que el rey Catolico le reçiuio por su vasallo con tratamiento de los grandes caualleros del Rey. (*Claros Varones de Castilla* 100r)

> Don Pedro de Granada el primero, a quien nuestro señor milagrosamente por medio del apóstol San Pedro, a quien un ayo christiano le avía dado por devoto, trujo a su santo conocimiento y fe cathólica. (Origen de la casa de Granada 1r)

> Y unos dizen que vio una cruz muy resplandeciente en el aire y que la tenía una visión de un santo con unas llaves en la mano, que juzgaron por esto ser san Pedro y que le avía amonestado en su lengua entregase las llaves de la ciudad al señor Rey Católico y se hiziese cristiano. (Origen de la casa de Granada 25 r/v)

Según los documentos que acabamos de citar, la conversión ocurrió durante el asedio de Baza, un episodio central en la evolución de la guerra de Granada hacía la desaparición definitiva del reino nazarí. La conversión de Yahya Al-Nayar parece ser el desenlace de cinco meses de sitio, poniéndolo así uno de los protagonistas del éxito de la empresa de los Reyes Católicos. Una primera señal de colaboracionismo que marca los primeros albores de la fundación de la Casa de Granada Venegas. No obstante, los estudios de varios especialistas contestan el marco temporal de esa conversión. Los trabajos de Angel Galán Sanchez, nos permiten afirmar que el acontecimiento no ocurrió durante el asedio de Baza sino más tarde alrededor de 1500, momento donde hubo una conversión masiva de notables granadinos (Galán Sánchez, 264). El posicionamiento de la conversión durante el sitio de Baza, otorga más legitimidad a la empresa integradora de Yahya Al-Nayar. Sin embargo, esa maniobra no fue suficiente para quitar todas las connotaciones de oportunismo que rodea la conversión.

3.2 Fabricación genealógica

El segundo eslabón tiene como meta contextualizar y asentar la conversión del noble nazarí y su sumisión a la corona castellana. El argumento principal de la estrategia de la Casa de Granada Venegas estriba en la demostración histórica que aquella conversión del padre de la dinastía se presenta como un regreso a los orígenes de la Casa que toman raíces en la época visigoda, tal como lo notifica el autor de la semblanza de Pedro de Granada:

> Don Pedro de granada […] fue del ynfante çelin, del linaje de los Reyes de granada, que proçedieron de los Reyes de aragon, Çaragoza, de los godos. (*Claros Varones de Castilla* 89v)

A partir de ese origen incierto y dudoso, se elabora todo un argumentario genealógico que tenía como función realzar esa estirpe real godo, legitimando de este modo al rango que ansiaban los fundadores de la Casa. En esta perspectiva, el "Origen de la Casa de Granada" nos afirma que la génesis de la Casa empieza por: "*un príncipe del linaje de los godos que vino a ser de Zaragoza en el año del señor de setezientos y sesenta y zinco y posseyeron aquel*

Reyno asta el año demill ziento y diez" (Origen de la Casa de Granada 1r). No obstante esa rama goda se ve continuada por Ibn Hud y sus descendientes hasta llegar a Yahaya Al-Nayar :

> […] de Zaragoza prozedio el Rey Abenhut que en época del Señor Rey D. Fernando el Santo fue el ultimo Rey de Andaluzia y puso la silla real en granada aquien mataron los suyos a trayzion en Almería y quedaron sus dezendientes en continuas guerras con los del linaje de Benalamar Alcayde de Arjona y con los de Aben Farache Alcayde de Malaga que hera también de su familia hasta que el año de mil quatrozientos treinta y dos en época del Señor Rey D.Juan el segundo con su ayuda y de muchos caualleros christianos contra el Reyno de Granada y este Rey hubo por hijo a Benzilin Infante de Almería que fue padre de D.Pedro de Granada[…] (Origen de la Casa de Granada 1r).

Ese continuum genealógico sirve para resaltar la supervivencia del linaje de los Granada Venegas durante más de ocho siglos y medio, manteniéndose siempre en las altas esferas del poder. El memorial genealógico pone el acento sobre la relación continua de vasallaje de los ancestros de Granada hacia la corona castellana, dando el ejemplo del reinado breve de Yusuf IV, un descendiente de Ibn-Hud. Ese monarca alcanza una posición importante en la propaganda genealógica, ya que es el único de la estirpe que pudo subir al trono de Granada. Su entronización y su vasallaje oficial hacia el monarca castellano Juan II, otorga ya un precedente prefecto para el colaboracionismo de su nieto, Yahya Al Nayar; con los Reyes Católicos.

El memorial añade otro argumento de esa continuidad de la dinastía desde los tiempos de los godos hasta el reino nazarí de Granada en el mantenimiento de las mismas heráldicas:

> Las ysignias y armas de los reyes de Zaragoza de que vsaron en sus edificios y pendones fue vna banda azul campo de plata y la color de la banda mudaron sus subzesores más de quatrozientos años después como lo refieren grandes autores y sebe en los edificios antiguos y cassas reales de Granada y en uno de los quartos de la Alhambra (Origen de la casa de Granada 2v-3r).

Todo ese abanico argumentativo ha servido para demostrar que el colaboracionismo y la conversión de la Casa de Granada Venegas era movida por una sincera voluntad de volver a sus orígenes godo-cristianos que han sido mantenidas durante ocho siglos y medio en un cripto-estatus.

3.3 Privilegios reales

El tercer eslabón se presenta en la obtención de ventajas correspondientes a su estatuto real. Eso se concretiza en los privilegios reales concedidos por la corona castellana al padre de la dinastía y por continuación a sus descendientes. La conversión del noble nazarí fue recompensada por los Reyes Católicos, nombrándole "Alguacil de Granada"[52] adjuntada a una retribución monetaria estimada a 200.000 maravedíes (Ladero Quesada, 351). Además, de gozar de una merced real que permitía a Pedro de Granada ser acompañado de una guardia personal de siete hombres armados (García Luján, 47). El conjunto de las mercedes fue mantenido y ampliado por las generaciones posteriores de la Casa como la concesión real al primer marqués de Campotéjar, don Pedro de Granada Venegas de andar en silla o en carruaje y de la posibilidad de celebrar misa en la capilla real de Generalife.

[52] Carta de privilegio rodado a Pedro de Granada Venegas, alguacil de Granada, confirmando las capitulaciones asentadas entre los Reyes Católicos y Boabdil para la entrega de Granada, fechadas en el Real de la Vega de Granada, el 25 de noviembre de 1491, para que se guarden y cumplan, Signatura L.1672; CF, Archivo Municipal de Granada.

3.4 Alianzas matrimoniales

El cuarto eslabón que la Casa ha alcanzado es la consolidación de esos privilegios reales con la instauración de una política matrimonial que tenía como fin afianzar un prestigio social, mediante la contratación de matrimonios con las casas más prestigiosas castellanas. De hecho, Pedro de Granada se casó en segundas nupcias con doña Elvira de Sandoval, hija de don Juan de Sandoval y nieta de Diego Gómez de Sandoval, primer conde de Castro. El segundo fundador de la Casa, Alonso de Granada Venegas, contrató matrimonio con doña Juana de Mendoza, dama de la reina Isabel I de Castilla y nieta del cardenal don Pedro González de Mendoza. La unión tuvo un gran prestigio con la bendición de los Reyes Católicos como padrinos de éste.

Las uniones matrimoniales con la oligarquía castellana era una de las preocupaciones de cada generación de la estirpe de la Casa Granada Venegas. Podemos comprobarlo con las alianzas obtenidas por don Alonso de Granada Venegas al momento de casar a sus primogénitos. En efecto, don García se unió a doña Guiomar de Alarcón, hija del alcaide de Mondújar y veinticuatro[53] de Granada con el prestigio de ser sobrino del secretario Hernando de Zafra y estar emparentado con los marqueses de Mondéjar. Doña Leonor se casó con don Luis Maza, alguacil mayor de la Real Chancillería. Por último, las nupcias de don Pedro con doña María Rengifo y Ávila, heredera del Comendador Gil Vázquez Rengifo (Enrique Sonn Mesa 1992, 59-60). Al resultado de esas uniones con la alta nobleza castellana, además de la ascensión social, reside en la intención nítida de romper definitivamente con el pasado linaje musulmán.

3.5 Patrimonio territorial

El quinto eslabón se presenta en la adquisición de un poder económico mediante la acumulación de tierras granadinas. Tras la alta posición social obtenida como consecuencia de las mercedes reales y las alianzas matrimoniales. Los dueños de la Casa, desde su fundador emprendieron una política territorial con el objetivo de alcanzar un importante territorio homogéneo y al final un título nobiliario. Entre 1489 a 1493, Pedro de Granada logró juntar bajo su mando varias propiedades en las alquerías de Pechina y Huércal. Alonso, su hijo continuó la faena de su padre ampliando el territorio a 11.000 fanegas de tierra en Campotéjar y Dehensas Viejas (Luna Diaz, 1989, 201). La culminación de la política territorial de la Casa se manifiesta en la obtención por don Pedro de Granada Venegas y Manrique de Mendoza del título tan anhelado de Marqués de Campotéjar por el rey Felipe IV (García Luján, 47).

3.6 Órdenes militares

Tras la exitosa ascensión social resultado de los matrimonios con los Grandes de Castilla y la obtención de la jurisdicción señorial de Campotéjar. El último eslabón para el arraigamiento de la Casa como una de las prestigiosas y poderosas Casas Castellanas se materializa en la entrada de los varones de la casa en Órdenes Militares. Todos los varones del linaje pertenecían al Órden de Santiago, desde Pedro de Granada y su hijo Alonso que lucían en los campos de batallas contra sus antiguos correligionarios en el fin de la guerra de Granada y en las revueltas moriscas (1568-1570) y otras empresas bélicas de la corona castellana, tal como lo relata el autor de la semblanza de Alonso de Granada Venegas:

> Fue de los mas abetaxados Capitanes de su tiempo gano la batalla de la Bega y siete banderas a los moros bençió al rey de argel en la mar quemo la carraça negrona fue

[53] Cargo propio de unas corporaciones municipales de Andalucía, equivalente al de regidor.

por coronel a la toma de Oran fue a la jornada de peñón. (*Claros Varones de Castilla* 101r)

Pero el mayor galardón militar obtenido por la Casa, se debe al ingreso de Pedro de Granada Venegas Manrique de Mendoza en la Órden militar más prestigioso y selectivo; la órden de Alcántara. El origen converso del linaje que a primera instancia debería ser un impedimento a la entrada en las órdenes militares, fue eclipsado por el prestigio social y el poder económico que gozaba la Casa de Granada Venegas (Soria Mesa 1992, 63).

Una prueba irrefutable que la serie de estrategias iniciadas por Pedro de Granada, seguidas y desarrolladas por sus descendientes han logrado el ideal de una integración total a las nuevas normas de la sociedad cristiano-castellana, borrando todas las huellas de un pasado musulmán nazarí.

4. Los portavoces de la integración por medio de la protección de la identidad morisca: el ejemplo del *Memorial* de Francisco Nuñez Muley

Tal como lo hemos señalado al inicio del presente trabajo, no toda la oligarquía nazarí adoptó la aculturación como medio de integración a la nueva realidad granadina, sin expresar la menor resistencia o critica a la política asimiladora de la corona castellana. Los estudios de varios especialistas (Vincent 1995, 135) nos revelan la presencia de una parte de notables moriscos que expresaron o intentaron expresar por lo menos su desaprobación hacia las medidas restrictivas tal como Alonso del Castillo (Darío Cabanelas 1991) o Miguel de Luna (Márquez Villanueva, 45-79).

Hemos escogido para nuestro propósito de estudiar otra figura de los notables moriscos que han intentado de encontrar una corriente de integración guardando la cultura de sus antepasados. Este personaje pertenece a lo que Rolena Adorno (225-245) ha calificado como "la ciudad letrada". Nos estamos refiriendo, evidentemente, al notable granadino Francisco Núñez Muley y su famoso *Memorial*[54].

Francisco Núñez Muley, se ha destacado por su activa actuación hacia la protección de la población morisca y la conservación de su cultura como una cultura regionalista intrínseca a la tierra granadina. Ese descendiente de los benimerines, nacido en las postrimerías del reino nazarí, disfrutó de una posición social alta en las cortes de los reyes de Castilla desde los Reyes Católicos, pasando por Carlos I hasta el reinado de Felipe II. Conocido como el paje del primer arzobispo de Granada, Hernando de Talavera, abrazó plenamente la línea de su preceptor que consistía en la conversión por la persuasión.

Sin embargo, la llegada del Cardenal Cisneros a la capital del Duero en octubre de 1499, señaló un giro radical en la política de la corona hacia la población musulmana. Desde ese momento, el método de la persuasión fue sustituido por otra filosofía basada en la conversión forzosa y masiva. Esto engendró las revueltas del Albaicín de diciembre de 1499, que dieron motivo a la abolición de las generosas capitulaciones de 1491 y la promulgación de la real cédula de 12 de febrero de 1502, que imponía la conversión o la expulsión. A partir de ese acontecimiento, se sigue unas series de prohibiciones y restricciones que atacaron a los signos exteriores de la cultura musulmana. En 1526, tras la visita de Carlos I a Granada, se reconoció oficialmente las conversiones, aboliendo el culto musulmán en los reinos de Aragón y Valencia.

[54] El manuscrito del *Memorial* se encuentra en la BNE catalogado como mss 6176 (R.29), fols.311-331. El texto fue publicado por la primera vez por Foulche-Delbosc (205-239). Y luego por Garrard (168-226). Para el presente trabajo hemos escogido la versión publicada como apéndice al artículo de José María Martin Ruiz (398-402). Esa misma versión fue tomada de la versión insertada por Luis del Mármol Carvajal.

Se sigue un periodo de oscilación entre represión y asimilación hasta el año 1565, donde se celebró un sínodo provincial en Granada, donde los obispos exhortaban a aplicar de una manera efectiva la serie de leyes de conversión forzosa promulgadas desde el año 1502. Esa petición tuvo una buena recepción durante la asamblea de teólogos, juristas y militares celebrada en Madrid en 1566. La junta de notables promulgó un edicto bajo el consentimiento del rey Felipe II contra las costumbres moriscas (Domínguez Ortiz, Vincent 1985, 32-33).

Ante esas nuevas normas restrictivas, Francisco Núñez Muley escribió un *Memorial* bajo forma de un alegato a la defensa de la cultura morisca granadina, refutando punto por punto las pragmáticas del edicto de noviembre de 1566, puesto en aplicación por Pedro de Deza, presidente de la Chancillería de Granada. Las prohibiciones impuestas fueron recusadas con un abanico de argumentos, presentadas como cuerpo del delito desmintiendo de ese modo la validez del dicho edicto como lo veremos más adelante.

Pero antes de estudiar el desarrollo argumentativo del *Memorial*, queremos señalar el éxplicit del mismo, donde el autor expresa su entera adhesión y su integridad a la Corona castellana, situando sus quejas y críticas en una voluntad inalterable de proteger los miembros de su comunidad;

> No quiera Dios que lo que aquí he dicho sea con malicia, porque mi intención ha sido y es buena. Siempre he servido á Dios nuestro señor, y á la corona real, y á los naturales deste reino, procurando su bien; esta es de mi sangre, y no lo puedo negar, y mas há de sesenta años que trato destos negocios; en todas las ocasiones he sido unos de los nombrados. (*Memorial* 402)

Esa semblanza de su doble perfil entre servidor de la monarquía castellana y defensor de la población morisca granadina le otorga una legitimidad y una fuerte resonancia a su discurso. Antes de debatir sobre la pertinencia de los argumentos presentados por los partidarios de la eliminación de todas las señas de la cultura morisca. El autor del *Memorial* nos presenta un breve recorrido de todas las medidas restrictivas impuestas tras el giro radical de la política real hacia la población morisca llevada por el Cardinal Cisneros y continuadas por sus sucesores. Toda esa introducción histórica sirve para demostrar el fracaso de la política de la represión y las consecuencias graves que puedan ocurrir al aplicar las pragmáticas de 1566:

> Quien mirare las nuevas prémáticas por defuera, pareceránle cosa fácil de cumplir; mas las dificultades que traen consigo son muy grandes, las cuales diré á vuestra señoría por extenso, para que compadeciéndose deste miserable pueblo, se apiade dél con amor y caridad, y le favorezca con su majestad, como lo han hecho siempre los presidentes pasados. (*Memorial* 399)

4.1 Prohibición de vestirse a la morisca

Desde las primeras prohibiciones se ha atacado a la manera de vestir de la población morisca. El primer índice de su cultura musulmana y por consiguiente un peligro a la homogeneidad religiosa. Un traje que suscita sospechas sobre la sinceridad de las conversiones. En ese punto, el paje de Hernando de Talavera defiende con energía que el traje de la población granadina tiene sus raíces en una tradición provincial depurada de toda religiosidad musulmana, afirmando de este modo: “Nuestro hábito cuanto á las mujeres no es de moros; es traje de provincia como en Castilla […]” (*Memorial* 399).

De hecho, al argumento que consiste en que el vestimento morisco es una prueba de un comportamiento criptomusulman carece de veracidad. No obstante, el autor del alegato

añade a su retórica la caricia del argumentario vestimentario puesto que: "[…] los cristianos, clérigos y legos de Suria y de Egipto vestidos á la turquesa, con tocas y cafetanes hasta en piés; hablan arábigo y turqueso, no saben latin ni romance, y con todo eso son cristianos." (*Memorial* 399).

4.2 Prohibición de la celebración de fiestas y zambras

Siguiendo la misma línea de defensa, que se cuaja en el particularismo granadino, el autor del manifiesto demuestra que el modo de festejar de su población se registra en una "costumbre de provincia" propia a la región granadina, atestando que "En Africa ni en Turquia no hay estas zambras es costumbre de provincia, y si fuese ceremonia de seta, cierto es que todo había de ser una mesma manera" (*Memorial* 400). La máxima prueba de su alegación es el uso del primer arzobispo de Granada apodado por el "arzobispo santo" de las zambras en las ceremonias litúrgicas católicas donde "[…] decía misa cantada, en lugar de órganos, que no los había, respondían las zambras, y le acompañaban de su posada á la iglesia. Acuerdome que cuando en la misa se volvia al pueblo, en lugar de de Dominus vobiscum, decía en arábigo Y bara ficun, y luego respondia la zambra" (*Memorial* 400).

4.3 Prohibición del uso de la alheña

Se añade a esas interdicciones, al uso de la alheña por las mujeres considerado como un ritual religioso musulmán, lo que Francisco Muley Núñez niega categóricamente certificando que no es "[…] sino costumbre para limpiarse las cabezas y porque saca cualquier suciedad dellas y es cosa saludable" (*Memorial* 400). De hecho, al hecho de alheñarse se puede considerarse solamente como una peculiaridad higiénica ajena a cualquier connotación religiosa.

4.4 Prohibición de utilizar los baños '*hammam*'

Otra costumbre higiénica que se quiere eliminar es el uso de los *hammam* por su hipotético carácter religioso. Añadido a eso, la sospecha de que ese espacio de encuentro fuera un lugar de inmundicias y de copulación. A todo eso el autor del *Memorial* descredita las acusaciones apostillando que si "los baños son minas de inmundicias; la ceremonia ó rito del moro requiere limpieza y soledad. ¿Cómo han de ir á hacerla en parte sospechosa? Formáronse los baños para limpieza de los cuerpos, y decir que se juntan allí las mujeres con los hombres, es cosa de no creer, porque donde acuden tantas, nada habría secreto […]" (*Memorial* 401).

4.5 Prohibición de llevar al velo para las mujeres

En este apartado, se ataca otra vez a la peculiar forma de vestirse de la población morisca y precisamente al velo que llevan las mujeres. Para los autores de las pragmáticas se considera como un símbolo de la religión musulmana y por consiguiente una prueba de la falsa conversión al cristianismo. El defensor de la cultura morisca intenta de justificar ese modo de vestimento como una manera de castidad y piedad, unos valores integrantes a la religión católica y no como una señal de una pertenencia a la religión musulmana.

4.6 Prohibición de usar los sobrenombres (اللقب)

Abolir el método árabe de nombramiento de los individuos, tiene como fin desposeer la población morisca de su herencia y pasado musulmán y sustituirla por una nueva identidad virgen. De este modo, se consolida la conversión al cristianismo bautizándose por un patronímico castellano o castellanizado. El *Memorial* advierte que aplicar esa medida provocaría una consecuencia grave que consistía en la pérdida de un eslabón de la historia de la monarquía castellana:

> ¿De qué sirve que se pierdan las memorias? Que bien considerado, aumentan la gloria y ensalzamiento de los Católicos Reyes que Conquistaron este reino. Esta intención y voluntad fue la de sus altezas y del Emperador, que está en gloria; para estos se sustentan los ricos alcázares de la Alhambra y otros menores en la mesma forma que estaban en tiempo de los reyes moros, porque siempre manifestasen su poder por memoria y trofeo de los conquistadores. (*Memorial* 401)

4.7 Prohibición de tener gacis y esclavos:

La restricción sigue las recomendaciones de las conclusiones de la asamblea de obispos de 1565 donde se sospechaba que los gacis y esclavos que pertenecían a la población morisca podrían ser un factor de aumento numérico de ésta. El *Memorial* lo niega, acusando los clérigos de pura difamación de los hechos;

> Decir que crece la nación morisca con ellos, es pasión de quien lo dice, porque habiendo informado á su majestad en las cortes de Toledo que había mas de veinte mil esclavos negros en este reino en poder de los naturales vino á parar en menos de cuatrocientos, y al presente no hay cien licencias para poderlos tener. Esto salió también de los clérigos, y ellos han sido después los abonadores de los que los tienen, y los que han sacado interés dello. (*Memorial* 402)

4.8 Prohibición del uso de la lengua árabe

La pragmática la más polémica y la que hizo correr ríos de tinta, toca al vínculo de comunicación de la población morisca; el árabe. La existencia de una lengua otra que el castellano, la lengua de los antiguos reinos musulmanes peninsulares, era considerado un peligro absoluto a la empresa de homogenización y unificación religiosa. A estas acusaciones, el defensor de la cultura morisca intenta de demostrar que el uso del árabe no lleva en sí ninguna connotación religiosa sino un particularismo regional, interrogándose sobre la imposibilidad de poner en práctica el dicho edicto: "¿Cómo se ha de quitar á la gente su lengua natural, con que nacieron y se criaron? Los egipcios, surianos, malteses y otras gentes cristianas, en arábigo hablan, leen y escriben, y son cristianos como nosotros[…]".

Además de la exposición de hechos que desmientan el supuesto peligro de mantener la lengua árabe, el memorialista desvela el auténtico objetivo de la dicha restricción: "Claro está ser este un artículo inventado para nuestra destrucción, pues no habiendo quien enseñe la lengua aljamía, quieren que la aprenden por fuerza, y que dejen la que tienen tan sabida, y dar ocasión á penas y achaques, y á que viendo los naturales que no pueden llevar tanto gravamen, de miedo de las penas dejen la tierra, y se vayan perdidos á otras partes y se hagan monfíes" (*Memorial* 402).

En síntesis, a la luz del estudio del *Memorial* de Francisco Núñez Muley, podemos afirmar que el dicho texto se puede considerar como un manifiesto de la *vox populi* expresada

bajo la pluma del notable morisco. Toda la labor de Francisco Núñez Muley fue dictada por la voluntad inquebrantable de proteger el patrimonio cultural e identitario de la población morisca, presentándose como un miembro activo de aquella comunidad. El texto está lleno de expresiones cargadas de significado a su adhesión plena y entera a la cultura de sus conciudadanos, utilizando la primera persona de plural y adjetivos posesivos, tal como: "nuestra nación, nuestro hábito, somos perseguidos de la justicia eclesiástica, mi sangre".

El hilo conductor de su alegato se estriba en la demostración por una serie de ejemplos y comparaciones que la población morisca es "natural" de la tierra granadina y por consiguiente tiene el derecho pleno como otras poblaciones del reinado de guardar y conservar sus costumbres consideradas como regionalistas. De hecho, toda la argumentación elaborada sobre la presentación de la población morisca y su cultura como un elemento ajeno a la sociedad castellana se ve severamente desmentida.

Conclusión

En resumidas cuentas, en el presente trabajo hemos intentado de analizar el posicionamiento de la aristocracia granadina ex-nazarí ante el proyecto real de castellanización del antiguo reino nazarí. Hemos destacados dos corrientes de pensamientos opuestas, entre los asimilistas y los protectores de la identidad morisca. Tomando como muestra de estudio, el programa de aculturación de la Casa de Granada Venegas y el activismo enérgico de Francisco Núñez Muley para la salvaguarda de la cultura morisca. Cada uno de los protagonistas de esas dos ideologías han utilizado su prestigio social para hacer oír su voz. Al final, a pesar de este "tira y afloja", sería la aculturación aquella que ganaría la batalla, teniendo como epílogo la expulsión de los moriscos de tierras peninsulares.

Obras citadas

Manuscritos

BN Madrid, *Claros Varones de Castilla* de Hernando del Pulgar, mss 7867, fols 63r-111v.
Real Academia de la Historia, *Origen de la casa de Granada*, mss B-86, colección Salazar y Castro.

Estudios

Adorno, Rolena, *Cronista y príncipe. La obra de Guaman Poma de Ayala*, Lima: Pontifica universidad, 1992.
Darío Cabanelas Rodríguez. *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada: Patronato de la Alhambra y Generalife, D.L, 1991.
Domínguez Ortiz, Antonio. *"*Algunos documentos sobre moriscos granadinos*",* En *Miscelánea de Estudios dedicados al profesor Antonio Marín Ocete*, Granada: Universidad Caja de Ahorros y Monte de piedad, 1974. I, 247-254.
---, Vincent, Bernard. *Historia de los moriscos*, Madrid: Alianza Editorial, S, A, 1985.
Foulche-Delbosc, Raymond. "Memorial de Fransico Núñez Muley". *Revue Hispanique* (1899): 205-239.
Galán Sánchez, Ángel. *Los mudéjares del reino de Granada*, Granada: Universidad de Granada, 1991.
García Luján, José Antonio. "La memoria escrita de la casa de Granada: el archivo del marquesado de campotéjar (s.XV-1643)." *Historia, Instituciones, Documentos* 40 (2013): 35-79.
Garrard, Kenneth. "The Original Memorial of Don Francisco Núñez Muley". *Atlante* 4 (1954): 168-226.
Ladero Quesada, Miguel Ángel. *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*. Valladolid: Instituto Isabel la Católica, 1969.
Luna Diaz, Juan Andrés. "Repoblación y gran propriedad en la región de los montes de Granada durante el siglo XVI. El cortijo." *Chronica Nova* 17 (1989): 171-204.
Maíllo Salgado, Felipe. *Vocabulario de historia árabe e islámica*, Madrid: Ed Akal, S.A., 1996.
Mármol Carvajal, Luis del. *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2015.
Martin Ruiz, José María. "Politica y moral en el siglo de oro: el Memorial del morisco Francisco Nuñez Muley". *Baetica. Estudios de Arte, geografía e Historia* 17 (1995): 391-402.
Márquez Villanueva. Francisco, *el Problema morisco (desde otras laderas)*. Madrid: Libertarias, 1991.
Sánchez Ramos, Valeriano. "Los Moriscos que ganaron la guerra" En Abdeljelil Temimi. *Mélanges Louis Cardaillac.* Zaghouan: Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information (FTERSI), 1995. II, 613.627.
Soria Mesa, Enrique. "Una versión genealógica del ansía integradora de la élite morisca: el origen de la Casa de Granada." *Sharq al-Andalus* 12 (1995):213-221.
---. "De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglos XV-XVII." *Areas: Revista internacional de ciencias sociales* 14 (1992): 51-64.
Vincent, Bernard. ''Et quelques voix de plus: de Francisco Núñez Muley à Fatima Ratal''. *Sharq al-Andalus* 12 (1995): 131-145.

Indios

Las singularidades de los pleitos de indios

Antonio Bádenas Zamora
(Universidad Rey Juan Carlos)

1. Justificación y delimitación del tema

Dado que el elemento subjetivo de esta investigación lo constituye la población indígena que vivía en los territorios del llamado Nuevo Mundo, durante la larga etapa de predominio español, a primera vista se podría pensar que el tema elegido es inadecuado por su incompatibilidad con el concepto "minoría"; y ello, porque dicho grupo social era notablemente superior al de los europeos que protagonizaron el descubrimiento y posterior colonización de América. Sin embargo, esta razonable objeción se desvanece si admitimos que en la actualidad, además del tradicional rasgo demográfico, existen otros métodos válidos para conceptualizar el término "minoría".

En efecto, como es sabido, el encuentro de ambos mundos trajo como resultado la absoluta hegemonía cultural y religiosa de los españoles frente a las poblaciones aborígenes, lo que convirtió a los indios, con independencia de su mayor número, en un grupo minoritario dentro de la Monarquía Hispánica, sujeto a una fuerza coercitiva superior ejercida desde las nuevas estructuras coloniales. Es precisamente este criterio el que, dejando al margen los valores numéricos y centrando la atención en otros aspectos también pertinentes, como son la desigualdad, la discriminación o la marginalidad de los grupos sociales, a nuestro entender, permite justificar la integración de los indios de la América española dentro del concepto "minorías".

De ahí que hayamos convertido a los justiciables de condición indígena (con exclusión de los caciques y demás señores principales de las comunidades nativas) en el objeto central de nuestro estudio para, a la vista de la información obrante en las principales fuentes doctrinales y normativas del Derecho indiano de los siglos XVI y XVII, aproximarnos al trato legal efectivo que en la práctica judicial les dispensó la Corona española, cuando tenían que recurrir ante la Administración de justicia colonial para hacer valer sus derechos.

2. Cuestión previa

El tratamiento jurídico a dar a la población nativa que habitaba las tierras del Nuevo Mundo, desde el principio fue objeto de un intenso debate doctrinal, en el que participaron activamente personajes tan célebres como Bartolomé de las Casas, Ginés de Sepúlveda o Francisco de Vitoria. A ello, sin duda, contribuyó el estado de alarma que se creó por las frecuentes iniquidades que sufrían los indios por parte de los conquistadores españoles (Castañeda 1971; García Gallo, 743-756).

Para lograr que los naturales fueran respetados como vasallos libres de la Corona española, a partir de mediados del siglo XVI se fue consolidando una doctrina jurídica, en cuya virtud los nativos americanos, con independencia de cualquier otra circunstancia, pasaron a ser equiparados a la categoría legal de "personas miserables" del derecho castellano, dado su manifiesta incapacidad jurídica para gobernarse y defenderse; lo cual, justificó la creación de distintas instituciones oficiales encargadas de protegerles de los potenciales abusos que podían padecer a causa de su patente inferioridad social ((Dougnac, 313-366; Díaz Couelo 2001; Cebreiros, 469-489; Cunill, 2011).

3. La condición legal de *miserabiles personae*

3.1. Origen

El estatus jurídico de "persona miserable" originariamente fue elaborado por juristas medievales europeos –y posteriormente seguida por los jurisconsultos indianos–, a la luz del *Ius Commune*, con ocasión de desarrollar doctrinalmente una Constitución imperial romana, signada en el año 334 por el emperador Constantino (Cuena 2006, 159), que reconocía a los pobres y demás personas desfavorecidas o *miserables*, como los enfermos incurables, las viudas o los menores, determinadas prerrogativas de carácter procesal en los términos que seguidamente se expresan:

> Si contra pupilos, viudas, atacados de enfermedad incurable, y débiles, se hubiere impetrado el juicio de nuestra lenidad, no sean compelidas dichas personas por ninguno de nuestros jueces á presentarse á nuestra comitiva. Por el contrario, prueben su fortuna en el litigio en la provincia en que se hallan el litigante y los testigos ó los instrumentos, y procurese con todo cuidado, que no se vean forzados á salir de los limites de sus provincias. Mas si los pupilos, ó las viudas, ú otras personas miserables por injuria de la fortuna hubieren suplicado el juicio de nuestra serenidad, principalmente cuando tienen gran temor al poder de alguien, sean obligados sus adversarios á presentarse á nuestro exámen. (Códex Iustinianus, III, 14, ley única)[55]

El vocablo "miserables", que emplea la ley constantiniana, era un concepto abierto y, por tanto, impreciso. Por eso la doctrina jurídica indiana procuró delimitarlo. Fruto de esta inquietud, el obispo agustino fray Gaspar de Villarroel, siguiendo a San Isidoro de Sevilla, incluye en esta expresión a todas las personas que perdieron la felicidad. Por su parte, el fiscal de Lima, Gabriel Álvarez de Velasco, identifica a los miserables con todos aquellos cuya naturaleza mueve a la misericordia (Cebreiros, 470-475). Apartándose de estos significados un tanto vagos, el oidor de la Audiencia de Lima y miembro de los Consejos de Castilla y de Indias, Juan de Solórzano Pereira, ofrece, quizás, una interpretación más asumible, al referir que "miserables personas se reputan, y llaman todas aquellas de quien naturalmente nos comparecemos por su estado, calidad y trabajos" (Solórzano, 2, 28,1).

Pero, sin perjuicio del valor de estas definiciones, y de otras muchas que se formularon, lo cierto es que todas las personas incluidas en esta categoría necesitaban protección legal para poder ejercer con efectividad sus derechos (Castañeda, 253-258).

3.2. Persona miserable, ergo indio americano

Uno de los primeros testimonios, incluyendo expresamente a la población indígena en la condición de personas miserables, lo hallamos en el ámbito del alto clero indiano; en concreto, en la petición que, en fecha 19 de octubre de 1545, suscribe Bartolomé de las Casas, en su condición de obispo de Chiapas, conjuntamente con el obispo de Nicaragua, Antonio de Valdivieso, y el obispo de Guatemala, Francisco Marroquín, dirigida a la Audiencia de los Confines, para que se reconozca que:

[55] En esta ley imperial, de dudosa vigencia, se recogen dos tipos de prerrogativas procesales en beneficio de los justiciables miserables. Por una parte, se les reconoce el derecho a no salir de sus provincias para litigar, aunque hubiesen sido demandados ante el emperador; y, por otra, se impone la obligación a sus colitigantes de comparecer ante el tribunal imperial, especialmente, ante el temor de algún adversario poderoso (Robles, 102-105).

> […] los dichos obispos pueden según derecho conocer y determinar de las causas tocantes á los indios naturales de las provincias de sus obispados como de causas de personas miserables y muy miserables privilegiadas por la ley divina y por la santa y universal iglesia, en especial de los agravios y fuerças y opresiones que se le hazen, como pastores y protectores que son de todos ellos. (Casas, n. XXIII, 199-205)

Este criterio es, igualmente, secundado de forma pacífica por los jurisconsultos más relevantes del Nuevo Mundo (Andrés y Amezua, 248-249). Así, el Presidente interino de la Real Audiencia y obispo de Quito, Alonso de la Peña Montenegro, justificaba que "los Indios sean personas miserables […] pues en ellos se hallan juntas y recopiladas todas las miserias […] hallase la falta de capacidad de los pupilos, la fragilidad de las viudas, y […] hallase la imposibilidad de los enfermos"; por ello, "deben gozar de los Privilegios de tales", a fin de protegerles ante los abusos que soportaban (lib. II, tra. I, prólg., 138). Por su parte, el influyente jurista indiano Solórzano, al amparo de la doctrina de Inocencio IV y Gregorio López, señala que la razón de considerar a los indios personas miserables radica, fundamentalmente, en su condición de neófitos o "recién convertidos á la Fé, á los quales se concede este título, y todos los privilegios, y favores, que andan con él" (Solórzano, 2, 28,3).
Esta equiparación doctrinal de los indios al estatus de persona miserable fue seguida de una abundante legislación –real y eclesiástica– especialmente recogida en la Recopilación General de Indias de 1680 (Rec. Ind.). La asimilación aparece por vez primera en una Ordenanza de Audiencia de 1563, prescrita por Felipe II, donde se habla de sacar a los nativos de su "miserable estado", a causa de la gentilidad en la que viven, y conducirlos a la Santa fe y vasallaje del Rey mediante buenos tratos y cuidados (Oliveros, 118), intensificándose a partir de 1580. En este sentido, sirvan de ejemplo:

-La Real Cédula de 17 de mayo de 1582, destinada a los prelados americanos recordándoles su obligación de proteger a los indios por ser "personas miserables y de tan débil natural que fácilmente se hallan molestados y oprimidos, é nuestra voluntad es que no padezcan vejaciones, y tengan el remedio y amparo conveniente por cuantas vías sean posibles" (Cuevas, 259), y
-La Real Cédula de 1 de noviembre de 1583, dirigida a la Audiencia del Nuevo Reino de Granada, ordenando la recuperación de las cédulas sobre el buen tratamiento de los indios, ante los malos tratos y abusos que estos sufren "pues son tan miserables que sin resistir a las violencias que les hacen, ni pedir justicia se ofrecen humildes a trabajos de que se sigue su muerte" (Konetzke, 551).

Esta identificación de la miserabilidad con la personalidad jurídica del indio quedó plenamente arraigada desde los primeros años del siglo XVII, tal y como lo corroboran las subsiguientes fuentes doctrinales y legislativas indianas de la época (Oliveros, 119).
Asimismo, la consideración de miserable a los nativos del Nuevo Mundo, conllevó la necesidad de nombrarles una persona para que los protegiera de los abusos que sufrían, pues su naturaleza indefensa los asimilaba jurídicamente a los menores –los *minores* de 25 años del derecho romano– de la Ley de Constantino (Cuena 2006, 163). Así lo pone de manifiesto el letrado y Procurador General del reino de Perú, Juan Ortiz de Cervantes, quien en un Memorial remitido al rey en 1619, decía:

> […] fiendo defta calidad de fer pupilos, y miserables, que por tales gozan del privilegio de los menores en el Reyno, jufto es que fe pongan en tutela, y en curaduría inmediata de ellos, dandoles quien los govierne, ampare y defienda. (Ortiz, fol. 14, nº 128)

Aunque la función protectora de los naturales incumbía, con carácter general, a todas las autoridades relacionadas con las Indias, en un principio el encargo recae en los obispos, pero más tarde esta labor de protección es asumida por los fiscales de las Audiencias (Ballesteros, 625 y 628-629). En este contexto, surgirá la figura del Protector General de Indios (Dougnac, 317), cuyas competencias se asemejaban al tutor o curador, tal y como se infiere de las palabras de fray Juan de Vivero, con ocasión de pedir al rey el nombramiento de protector general:

> […] para defensa destos mismos indios, que todos somos a pelarlos y pedirles cosas, y no hay nadie que mire por ellos. Es muy necesario esto por muchos efectos, y pues ellos son dados por menores y Vuestra majestad es su tutor y amparador. (Castañeda, 33-34)

4. Privilegios jurídicos

Conforme refieren las fuentes doctrinales y legislativas examinadas, el estatus jurídico de persona miserable otorgaba a los indios litigantes el goce de una serie de prerrogativas a semejanza de menores, pobres y rústicos (Oliveros, 118). No obstante, los tratadistas de la época no llegaron a fijar el número cierto y determinado de estos privilegios (Andrés y Amezua, 251-253), por lo que, a continuación, hemos recurrido a seleccionar los que hemos entendido más significativos dentro de los ordenes civil, penal y procesal.

4.1. De orden civil

En la América española tuvieron plena vigencia las disposiciones legislativas, doctrinales y consuetudinarias que regían en Castilla; por lo que, en principio, los indios al tener reconocida la consideración de hombres libres y vasallos de la Corona (Las Leyes Nuevas, 11-12), además de sus propias costumbres y normas, en tanto no contravinieran la religión y las leyes españolas (Oliveros, 117), podían hacer uso del derecho privado castellano, si bien con ciertas restricciones jurídicas y alguna ventaja especial, so pretexto de protegerles y resguardar sus derechos (Suárez, 249-255). Como consecuencia de esta última circunstancia, en el ámbito del derecho civil, los aborígenes americanos, entre otras, fueron favorecidos con las ventajas siguientes:

a. A los naturales les fue de aplicación el beneficio de origen romano de la restitución *in integrum*; y, en su mérito, podían lograr la revocación de los negocios jurídicos celebrados, salvo que hubieran contado con la asistencia y/o consentimiento de su protector general o particular (Solórzano, 2, 28, 25, 42 y 44). Esta institución castellana, en la práctica devino en un instrumento muy útil para los litigantes indios, pues a través de la restitución podían hacer efectivos buena parte de los restantes privilegios que tenían reconocidos (Cuena 2006, 163-165).

b. Para evitar que los indios fuesen engañados en perjuicio de sus Haciendas, se estableció una serie de garantías tendentes a proteger su patrimonio en caso de enajenación. A tal efecto, se previno que, en las ventas de bienes inmuebles, antes había que realizar treinta pregones durante treinta días y, en las de bienes muebles, treinta pregones durante nueve días (Rec. Ind. VI, 1, 27).

c. Por último, procede reseñar que las disposiciones testamentarias de los nativos no requerían del consentimiento de los protectores y estaban exentas de las solemnidades castellanas (Dougnac, 324); gozando, además, de libertad de forma, por lo que no precisaban de la intervención de escribanos ni testigos (Solórzano, 2, 28, 55).

4.2. De orden penal

El Derecho punitivo que rigió en las Indias, en general fue menos riguroso para la población indígena que para los españoles, pues se presuponía que los naturales desconocían el significado de lo que era delito y pecado (Aranda, 482). Dicha diferencia de trato se manifestó en las prerrogativas que siguen:

a. Derecho a recibir penas moderadas, salvo en caso de crímenes atroces, pues, en opinión de los tratadistas hispano-indianos, los nativos no actuaban con pleno conocimiento (Andrés y Amezua, 257-262). En concordancia con este parecer, el jurista y eclesiástico Alonso de la Peña Montenegro dice:

La rusticidad y simplicidad que tienen los Indios, obligan á los Jueces usen de toda piedad posible en castigar sus delitos […] porque como obran el mal con imperfecto conocimiento, tienen menos de voluntario y libre: con que la malicia es menos, y así la pena también ha de ser menor que la que se da a los que obran mal con perfecto conocimiento (lib. II, tra. I, secc. II, nº 1).

A mayor abundamiento, al amparo de lo prevenido por una disposición dada por el emperador Carlos I el 12 de julio de 1530, determinados crímenes serian considerados impunes si su autor era de condición indígena: "Que entre los indios no se tenga por delito para hacer proceso palabras de injuria ni riñas en que no intervinieren armas" (Rec. Ind. V, 10, 11).

Por el contrario, en caso de ser víctimas de los delitos de injurias, ofensas o malos tratos, sus autores (españoles) serian castigados de oficio y con más severidad, tal y como dispuso Felipe II en fecha 19 de diciembre de 1593:

> Ordenamos y mandamos, que sean castigados con mayor rigor los españoles que injuriaren, ú ofendieren, ó maltrataren á indios, que si los mismos delitos se cometieren contra españoles, y los declaramos por delitos públicos. (Rec. Ind. VI, 10, 21)

b. Asimismo, Solórzano nos informa que por despacho de 20 de junio de 1609, dando respuesta a una duda planteada por la Real Audiencia de Lima, a los querellantes de condición indígena se les declaró exentos del pago de la denominada fianza de calumnia, "pues no es justo que en causas de Indios, y personas miserables, que prosiguen el castigo, y la justicia de sus injurias, ó de los suyos, sean necesarias fianzas" (2, 28, 40).

4.3. De orden procesal

Las leyes procedimentales que se aplicaron en los tribunales de justicia indianos tomaron como modelo el Derecho castellano y las pautas pergeñadas por sus prácticos (García León, 55). Siendo, precisamente, dicho sistema ritual resultante el que sería objeto de las mejoras procesales que se arbitraron para intentar beneficiar al justiciable indígena; y cuya selección, a continuación, referenciamos:

a. Para reforzar su protección procesal, los litigantes indios gozaban de fuero mixto, por lo que a su elección podían entablar sus demandas tanto en los tribunales laicos como en los eclesiásticos (Andrés y Amezua, 252-253; Castañeda, 304-311).

b. Uno de los privilegios estelares de los naturales americanos fue considerar sus pleitos casos de Corte (*casus curiae*), al igual que los miserables castellanos (Dougnac, 316, 321; Albornoz, 79). En la práctica judicial de Castilla, tenía esta calificación el asunto litigioso de naturaleza civil o criminal cuya competencia jurisdiccional, por razón de la materia a enjuiciar

o de la condición de los pleiteantes, recaía desde el inicio de la litis en el rey o en los jueces de la Corte, con independencia del fuero o domicilio de los justiciables. Y ello, de tratarse de litigantes miserables, para ampararles de los abusos a los que estaban expuestos.[56]

Dicho beneficio procesal, arraigaba su origen en la citada Constitución del emperador Constantino y, posteriormente, fue recibida y reproducida casi a la letra en las Partidas del Rey Sabio (Partidas, III, 3, 5; III, 18, 41 y III, 23, 20); por lo que, en su consecuencia, los pleitos de los pobres y demás personas miserables de Castilla pasaron a tener la consideración legal de casos de Corte; cuya competencia jurisdiccional, tras las reformas llevadas a cabo en el fecundo reinado de los Reyes Católicos, recayó desde la primera instancia en el Consejo, las Chancillerías o las Audiencias, según los casos (Monterroso, V, I, ff. 58; Villadiego, 26).

En América, por traslación del Derecho castellano, las Reales Audiencias que se fundan asumen en primera instancia la competencia jurisdiccional sobre los casos de Corte (Rec. Ind. II, 15, 17; Reimundin, 79). Aunque se ordenó que las Audiencias de Indias no podían enjuiciar más casos de Corte que los previstos en las leyes castellanas (Rec. Ind. II, 15, 72); sin embargo, en la práctica el Derecho Indiano amplió la nómina, añadiendo a la larga lista de casos de Corte los juicios de indios, al ser asimilada la población indígena con las personas desvalidas o miserables de Castilla; y todo ello, a fin de protegerlos procesalmente de los atropellos a los que estaban sujetos por mor de su manifiesta inferioridad social (Cuena 2006, 162; Ballesteros, 624; Castañeda, 303). Asimismo, el ejercicio de la expresada prerrogativa procesal estaba gravado con una serie de impedimentos. Unos atendían al objeto y naturaleza de la contienda judicial. Así, por este concepto estaban excluidos los litigios por cuantía inferior a 10.000 maravedíes en España o 60.000 maravedíes en las Indias, los que afectasen al fisco real, los juicios ejecutivos, los feudales y las causas criminales. Otras excepciones eran de tipo personal, de tal suerte que quedaba vedada la sustanciación de la litis por caso de Corte cuando ambos colitigantes eran acreedores de este beneficio o cuando el que demandaba contra un privilegiado, que no había hecho valer su situación, no gozaba de ese derecho (Elizondo, 1786, 76-78 y 255-259; 1788, 1-9; Hevia Bolaños, 48-52).

De conformidad con lo dispuesto para las Reales Audiencias de Lima y México, los alcaldes de la Sala del Crimen eran los magistrados encargados de administrar justicia en primera instancia. A tal fin, se ordenó que asistieran a la plaza mayor los martes, jueves y sábados por la tarde y allí juzgasen todos los asuntos civiles y criminales, incluidos los casos de Corte, que se entablaran dentro de un radio de cinco leguas (Rec. Ind. II, 17, 1 y II, 19, 2). Sin embargo, esta competencia territorial en la praxis fue objeto de discrepancias entre los oidores y alcaldes del crimen de la Audiencia de México, pues éstos últimos pretendían extender su jurisdicción fuera de las cinco leguas marcadas, al igual que "dhos Oidores los acostumbraban a hacer en casos de corte, y tambien enlo que se ofrece entre Indios". Informado de esta discordia el rey Felipe II, por Cédula de de 23 de julio de 1571, intervino y mandó que:

> […] dhos Oidores, y Alcaldes del crimen enlo tocante al vso, y exercicio desus oficios guardasen lo dispuesto, y ordenado por las leyes delos reynos de S.M., y ordenanzas delas audiencias de Valladolid y Granada sin exceder delo en ellas contenido: y en quanto a las diferencias que ocurriesen entre los indios de Nueva España no hiciesen los referidos Alcaldes casos de corte fuera de las cinco leguas dela ciudad de Mexico,

[56] El contexto histórico-jurídico en el que se originan los llamados casos de Corte coincide con el proceso de afianzamiento del poder regio que, al amparo de la Recepción del *Ius Commune*, se inicia en la Castilla medieval y desemboca a principios del siglo XVI con el carácter absoluto que definirá a la Monarquía hispana hasta las primeras décadas del siglo XIX (Bádenas, 524-536).

sino fuese en graves, y aviendo consultado primero con el Virrey. (Encinas, 38, f. 211, 159)

No obstante lo anterior, a medida que se fueron dictando otras disposiciones protectoras en beneficio de los nativos, en la práctica forense el recurso a los casos de Corte, por parte de los indios, fue cayendo en desuso (Dougnac, 321-322).

c. A fin de facilitar su acceso a la justicia, se dispuso que los pleitos de los litigantes indios debían ser sumarios y breves (Rec. Ind. II, 15, 83 y V, 10, 10), guardando en lo posible sus usos y costumbres (González de San Segundo, 299-305). Asimismo, para evitar que por su ignorancia cometieran perjurio, fueron eximidos de prestar juramento (Dougnac, 322); y para favorecer su compresión, se les reconoció el derecho a valerse de intérpretes en sus juicios:

> Que la declaración e interpretación de la lengua de los indios se haga por dos intérpretes juntos o cada uno por sí y en ello provean las audiencias lo que más convenga. (Zorita, I, 4, 3)

Con el mismo propósito tuitivo, se les otorgó libertad para presentar pruebas en cualquier momento procesal, incluso fuera del plazo previsto. Solórzano, por su parte, confirma esta prerrogativa, reconociendo que los indios: "pueden venir, decir y alegar contra los instrumentos que hubieren presentado y contra las confesiones que sus abogados hubieren hecho […] y pedir nueva prueba y presentar nuevos testigos después de hecha la publicación" (2, 28, 25). Igualmente, fueron beneficiados con la posibilidad de revocar sus decisiones en cualquier instante del proceso, sin ser por ello tachados de contumaces judiciales (Álvarez de Velasco, 3, q. 5, n 43-44).

d. También fueron agraciados con la exención o, en su caso, reducción de las costas y gastos procesales (González de San Segundo, 337-339); lo cual, en la práctica se concretó estableciendo para los escribanos el expreso deber de no cobrar aranceles a los litigantes indios para que "*no dejen de seguir sus pleitos y causas"* (Rec. Ind. V, 8, 25); facilitando su derecho a recurrir, a través de la exoneración del pago de las fianzas prevenidas en las apelaciones y recursos (Aranda Mendíaz, 512-513); y, desde mediados del siglo XVII, mediante el reconocimiento del derecho a usar en sus juicios papel sellado gratis (Castañeda, 328) o de módico coste.[57]

e. Finalmente, el derecho a la defensa técnica de los nativos también se intentó garantizar disponiendo limitaciones arancelarias a los procuradores (Cunill, 236), y reconociéndoles la defensa gratuita a cargo de los Abogados de pobres asalariados por las Audiencias indianas (Bermúdez, 1040) o, en su caso, el derecho a que los demás Letrados les "lleven muy moderadas pagas" (Rec. Ind. II, 24, 25).

5. Efectividad y valoración final

5.1. Fracaso de la función tuitora de los protectores oficiales

La indeterminación inicial de las atribuciones del oficio de protector de indios, a la postre, contribuyó a su ineficacia. Posteriormente, esta labor es asumida por los fiscales y desde mediados del siglo XVI la función protectora, ya reglada, recae en otros oficiales laicos

[57] Tras la reforma tributaria que en 1636 impulsa Felipe IV para sanear la hacienda real, todas las actuaciones judiciales debían extenderse en alguna de las clases de papel sellado que al efecto se creaba. Los justiciables pobres no se liberaron de este gravamen, aunque fueron objeto de un trato singular, al establecerse un papel sellado especial de precio reducido. Dicho cambio legislativo, que llega a la América española en 1638 y entra en vigor en 1640, respecto al uso del papel sellado por los indios preveía un tratamiento similar al de los litigantes pobres españoles (Baltar, 553-560).

(generalmente no letrados), extendiéndose en 1575 a toda la América española. Sin embargo, la eficacia de su gestión, en defensa de los naturales, y su rectitud de conducta dejaron mucho de desear. De ahí que Felipe II, por Real Cédula de 27 de mayo de 1582, dirigida a los Virreyes y Audiencias de México y Perú, ordenara su supresión por el "notable daño y perjuicio de los dichos indios" (Encinas, IV, fol. 333). No obstante, el rey se vio obligado a restablecer el oficio en 1589 por los muchos daños que se habían seguido a los indios tras su eliminación. Los problemas por su mal funcionamiento se mantienen durante el siglo XVII hasta que en el siglo XVIII son suprimidos de *facto* y sustituidos por el Fiscal del Crimen. En suma, la falta de eficacia de los protectores oficiales, en la praxis motivó que muchos indios se vieran obligados a desplazarse a la capital para solucionar personalmente sus pleitos; y ello, en claro perjuicio de su salud y haciendas (Cuena 1988).

5.2. Habitual falta de honestidad del personal judicial

Tanto el visitador de la Audiencia de Nueva España, Tello de Sandoval, como el oidor Alonso de Zorita, atribuían a la población indígena un desmedido afán pleiteísta, del que los letrados solían aprovecharse para sacarles el dinero mediante interminables litigios (Cunill, 235). Haciéndose eco de ello, el virrey de Nueva España, y más tarde de Perú, Luis de Velasco el 5 de junio de 1590 envía al rey una carta, indicando lo que sigue:

De grande inconveniente es los muchos solicitadores que hay en esta real audiencia, mestizos y gente que entiende a los indios; los cuales por su facilidad inducen a traer pleitos, de que son amigos; porque, como los traen los principales, echan derramas entre los miserables indios (Paso, 175).

5.3. Sistemática inobservancia de la legislación indiana protectora de los indios

En el año 1563 el visitador Jerónimo Valderrama expresaba al rey su alarma ante el generalizado incumplimiento de las normas por parte de las distintas autoridades de Nueva España, empleando para ello esta elocuente reflexión: "harto bien ordenadas están las cosas de este reino por cédulas y provisiones, si se guardasen" (Scholes y Adams, VII, 8, 41). En efecto, lo españoles al socaire de éste extendido comportamiento, favorecido sin duda por la larga distancia con la metrópoli, no solían observar el cumplimiento de las leyes y, en la práctica, los indios quedaban sin defensa (Castañeda, 20). Buen testimonio de ello lo encontramos en las palabras del marqués de Mancera, Pedro Álvarez de Toledo, a la sazón virrey del Perú (1639-1648), incluidas en el Memorial que preparó a su sucesor, a saber:

Materia es esta fácil en los despachos, órdenes y resoluciones, pero en la execución muy dificultosa. Tienen por enemigos estos pobres Indios la codicia de sus Corregidores, de sus Curas y de sus Caciques, todos atentos á enriquecer de su sudor; era menester el celo y la autoridad de un Virrey para cada uno; en fee de la distancia se trampea la obediencia, y ni hay fuerça ni perseverancia para proponer segunda vez la quexa (Polo, 7).

En conclusión, el resultado de la información suministrada por las distintas fuentes consultadas, nos conduce a sostener que la Corona española tuvo la aparente voluntad de otorgar especial protección a los justiciables indios, sirviéndose para ello de la ficción jurídica de considerarles, por vía analógica con el derecho castellano, personas miserables. De ahí la abundante normativa que en este sentido se promulgó. No obstante esto, la efectividad de dicha acción legislativa en la praxis forense fue muy deficiente, por lo que la tutela jurídica pretendida, a través de las referidas prerrogativas, generalmente debió quedar vacía de contenido o, en el mejor de los casos, severamente mermada.

Obras citadas

Albornoz Vásquez, María Eugenia, "Casos de corte y privilegios de pobreza: lenguajes jurídicos coloniales y republicanos para el rescate de derechos especiales en el momento de litigar. Chile, 1700-1874." *Signos Históricos* 32 (2014): 48-85.

Álvarez de Velasco, Gabriel, *Tractatus de privilegiis pauperum, et miserabilium personarum*, 3. *De privilegiis miserabilium personarum*. Matriti: viduam Ildephonfi Martin, 1636.

Andrés Santos, Francisco J. y Amezua Amezua, Luis C., "La moderación de la pena en el caso de las *personae miserabiles* en el pensamiento jurídico hispano-americano de los siglos XVI y XVII." *Revista de Historia del Derecho* 45 (2013): 245-264.

Aranda Mendíaz, Manuel, *La acción tuitiva de la Corona española en relación con los indígenas americanos*. Madrid: Universidad de las Palmas/Universidad Rey Juan Carlos, 2016. Vol. I.

Bádenas Zamora, Antonio, "Consideraciones acerca de la supresión de los casos de Corte." *Anuario de historia del derecho español* 82 (2012): 521-560.

Baltar Rodríguez, Juan Francisco, "Notas sobre la introducción y desarrollo de la renta del papel sellado en la Monarquía española." *Anuario de historia del derecho español* 66 (1996): 519-560.

Ballesteros, Pio, "Los indios y sus litigios según la Recopilación de 1680." *Revista de Indias* (Madrid), VI (1945): 607-633.

Bermúdez Aznar, Agustín, "La abogacía de pobres en Indias." *Anuario de historia del derecho español* 50 (1980): 1039-1054.

Casas, Bartolomé de las, *Obras Completas*: *Cartas y memoriales*. Madrid: Alianza Editorial. Edición de Paulino Castañeda, 1995. Vol. 13.

Castañeda Delgado, Paulino, "La condición miserable del indio y sus privilegios." *Anuario de estudios americanos* 28 (1971): 245-335.

Cebreiros Álvarez, Eduardo, "La condición jurídica de los indios y el Derecho Común: un ejemplo del favor protectionis". En *Panta rei: Studi dedicati a Manlio Bellomo*. Roma: Orazio Condorelli (Ed.), 2004. 469-489.

Códex Iustinianus, III, 14, ley única. En García del Corral, Ildefonso, *Cuerpo del Derecho Civil Romano a doble texto, traducido al castellano del latín*. Barcelona: Jaime Molinas, editor, 1894. I, 337.

Cuena Boy, Francisco, "Utilización pragmática del derecho romano en dos memoriales indianos del siglo XVII sobre el protector de indios." *Revista de estudios histórico-jurídicos* 20 (1988): 107-142.

---. "Especialidades procesales de los indios y su sustrato romanístico." *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña* 10 (2006):157-167.

Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*. Tlalpan (México): Imprenta del Asilo Patricio Sanz, 1921. Vol. I.

Cunill, Caroline, "El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI." *Cuadernos inter.c.a.mbio* 9 (2011): 229-248.

Díaz Couelo, José María, "El ius commune y los privilegios de los indígenas en la América española." *Revista de historia del derecho* 29 (2001): 267-306.

Dougnac Rodríguez, Antonio, *Manual de historia del derecho indiano.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

Elizondo, Francisco Antonio de, *Práctica universal forense de los Tribunales de España y de las Indias*. Madrid: Imprenta Viuda de Ibarra, Hijos y Cía., 1786. t. IV. Madrid: Imprenta de D. Pedro Marín, 1788. Vol. VI.

Encinas, Diego de, *Cedulario Indiano.* Madrid: Cultura Hispánica, 1945. Estudio preliminar e índices de Alfonso García Gallo. Facsímil de la edición única de 1596. 4 vols.

García Gallo, Alfonso, "La condición jurídica del indio". En *Los orígenes españoles de las instituciones americanas*. *Estudios de Derecho Indiano*. Madrid: Ed. Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, 1987: 743-756. Vol. II.

García León, Susana, *La justicia en la Nueva España: Criminalidad y arbitrio judicial en la Mixteca Alta (Siglos XVI-XVII)*. Madrid: Dykinson, 2012.

González de San Segundo, Miguel Ángel, *Un mestizaje jurídico: el derecho indiano de los indígenas (Estudios de Historia del Derecho).* Madrid: Universidad Complutense, 1995.

Hevia Bolaños, Juan de, *Curia Philipica*. Madrid: Oficina de Ramón Ruiz, 1797 (ed. facsímil Lex Nova, Valladolid 1989). Vol. I.

Konetzke, Richard, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1953. Vol. I.

Las Leyes Nuevas de 1542-1543. Ordenanzas para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios. Edición, estudio y notas de A. Muro Orejón. Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1961.

Monterroso y Alvarado, Gabriel de, *Pratica (sic) civil y criminal, y instrucción de escrivanos: dividida en nueve tratados* […]. Madrid: Pedro Madrigal, 1591.

Oliveros, Martha Norma, "La construcción jurídica del régimen tutelar del indio." *Revista del Instituto de Historia del Derecho Ricardo Levene* 18 (1967): 103-128.

Ortiz de Cervantes, Iuan, *Memorial que presenta a su Magestad […] sobre Pedir remedio del daño, y disminución de los Indios: y propone ser medio eficaz la perpetuidad de Encomiendas.* Madrid: 1619.

Paso y Troncoso, Francisco del, *Epistolario de Nueva España, 1505-1818*. México: Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, 1940. Vol. XI.

Peña Montenegro, Alonso de la, *Itinerario para párrocos de indios*. Madrid: Oficina de Pedro Marín, 1771.

Polo, José Toribio, *Memorias de los virreyes del Perú, Marqués de Mancera y Conde de Salvatierra*. Lima: Imprenta del Estado, 1899.

Recopilación de las Leyes de los reinos de Indias. Mandadas imprimir y publicar por la Magestad católica del rei Don Carlos II. Madrid: Boix, editor, 1841. 4 vols.

Reimundin, Ricardo, *Antecedentes históricos del derecho procesal indiano*. Tucuman: Ministerio de Educación de la Nación, 1953.

Robles Reyes, José Ramón, *La competencia jurisdiccional y judicial en Roma.* Murcia: Universidad de Murcia, 2003.

Scholes, F. V. y Adams, E. B., *Documentos para la Historia del México Colonial, Cartas del licenciado Jerónimo Valderrama y otros documentos sobre su visita al gobierno de Nueva España, 1563-1565*. México: José Porrúa, 1961. Vol. VII.

Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio. En *Los Códigos españoles concordados y anotados.* Madrid: Imprenta de Rivadeneyra, 1848. Vols. I, II y IV.

Solórzano Pereira, Juan de, *Política Indiana*. Madrid: Imprenta Real de la Gazeta, 1776. t. I.

Suárez Romero, Miguel Ángel, "La situación jurídica del indio durante la conquista española en América. Una visión de la incipiente doctrina, y legislación de la época tendiente al reconocimiento de derechos humanos." *Revista de la Facultad de Derecho de México* 242 (2004): 229-260.

Villadiego Vascuñana y Montoya, Alonso de, *Instrucción política, y práctica judicial, conforme al estilo de los Consejos, Audiencias, y Tribunales de Corte y otros ordinarios del Reyno*. Madrid: Impresor Antonio Pérez, 1747.

Zorita, Alonso de, A. Estudio crítico a cargo de Beatriz Bernal (edición facsímil del manuscrito existente en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid). *Leyes y ordenanzas reales de las Indias del Mar Océano, por las cuales primeramente se han de librar todos los pleitos civiles y criminales de aquellas partes (1574).* México: Miguel Ángel Porrúa, 1983. 2 vols.

.

Experiencias americanas de los jesuitas en las misiones de indios

Esther Ruiz Simón
(Universidad Rey Juan Carlos)

1. Introducción

El modelo de inserción de los jesuitas en las misiones de indios se basó fundamentalmente en aprehender la cultura de los pueblos con los que trabajaban, gracias a ellos tenemos cuantiosa información sobre las mismas lo que nos permite hacer un estudio en profundidad de las diferentes realidades en las que se movieron desde su creación, a mediados del siglo XVI, hasta su expulsión de Europa y de los territorios de ultramar, a finales del siglo XVIII.

Los jesuitas desde su fundación tuvieron un carácter misional que se plasmó en todas sus obras y empresas. La historiografía tradicional ha primado el carácter educativo de los mismos sobre el misional: La educación ocupó un lugar destacado, a ella se consagraron como actividad referente en Europa, mientras que en los territorios europeos no continentales atendieron también otras necesidades de las poblaciones originarias de los mismos. Cubriendo estas necesidades surgieron sus misiones, siempre a la sombra de su labor educadora. Sin embargo, actualmente hay una corriente que está revisando estos conceptos sobre los principios que regían las actividades jesuíticas (O´Malley 2014, Wright 2005 o Bangert 1972) y están poniendo de relieve la importancia de la misión desde los inicios mismos de la Orden –toman como referencia el cuarto voto de obediencia directa al Papa y la figura de S. Francisco Javier para poder justificar ese carácter misional primigenio y global a toda la Orden y a todas sus actividades.- La disposición a la voluntad papal es el origen de la acción misionera, de la apertura al mundo, tal como la entendió Francisco Javier en su camino a Oriente.

Para hacer efectiva esta misión los jesuitas empezaron a trabajar con una serie de normas y de principios que aplicaron sin importar la época, el lugar en el que estaban y las gentes con las que se mezclaban. Entre estos principios destaca el de *accomodatio* (Coello, Burrieza y Moreno 2012, 21). Ésta regla, en la que profundizaremos más adelante, les permitió a los jesuitas entrar en las sociedades y transformarlas, entendiéndolas y trabajándolas desde dentro. En Asia, especialmente en los grandes imperios como el chino o el japonés, su incursión siguió unas pautas de interacción diferentes a las que siguieron en el caso americano. La organización sociopolítica asiática les llevó a tratar con las altas esferas de la sociedad para poder permear en el resto de capas sociales. En América su presencia, tardía, les llevó a ubicarse generalmente en dos tipos de zonas: las ciudades y las misiones, en los territorios sin asentamientos europeos o con poca presencia de los mismos, y, en muchos casos, en zonas dónde el resto de órdenes religiosas, llegadas con los inicios de la conquista de los territorios, no estaban asentadas.

En el caso americano, en las áreas urbanas los jesuitas siguieron un patrón de asentamiento similar al que siguieron en Europa, fundaron casas y colegios. En las áreas rurales o más alejadas de núcleos urbanos se establecieron allí dónde que no había presencia del resto de órdenes religiosas, bien porque no llegaron, como en el caso de Brasil o Paraguay, o bien porque las otras órdenes abandonaron esa plaza, el caso de Juli. Fundaron misiones, trabajaron con los indios y dejaron una huella que aún pervive en el imaginario colectivo.

En estas zonas rurales, especialmente en las misiones o reducciones, el proceso de penetración y asentamiento estuvo ligado a un proceso de inculturación o aculturación[58], en el

[58] Esta terminología está ligada a la distinta posición desde la que analicemos el fenómeno en cuestión. Desde la perspectiva de los jesuitas, existiría un proceso de inculturación en el que los propios padres asumen ciertos preceptos de la cultura indígena y la adaptan a la suya propia. Son embargo, desde la perspectiva indígena se

que los jesuitas respetaron algunos elementos de las sociedades indígenas y europeizaron otros mientras que los indígenas asumieron la pérdida de parte de su identidad cultural y modificaron o mantuvieron algunos aspectos. De la mezcla de ambos procesos o condicionantes surgieron nuevas sociedades sincréticas "bajo el auspicio, la supervisión y la guía de la Compañía de Jesús". (O´Malley 2014, 68).

En las misiones jesuitas no hubo uniformidad, cada una tenía una personalidad definida por las costumbres de los pueblos, sus características, su cultura y tradiciones. En el caso americano se pone de manifiesto que existen muchos condicionantes, no instalaron "un orden sin fisuras, homogéneo y cerrado en el que los indígenas tuvieron escasa participación*"* (Wilde 2012), muy al contrario, los indios americanos eran parte activa en los procesos que se iniciaban, eso sí, siempre bajo la supervisión de los jesuitas. Sin embargo, sus resultados fueron diversos. Hubo misiones reconocidas o exitosas, como es el caso de las misiones guaraníes, mientras que otras finalizaron siendo un rotundo fracaso –véase las primeras incursiones jesuitas en América del Norte o el caso Lavalette (Borda Lapebie 1997) que llevo a la prohibición de la Orden en la Francia del siglo XVIII.-

Este artículo está enfocado a analizar la acción de los jesuitas en tres espacios de América del Sur muy concretos y relacionados entre sí: las aldeias brasileñas, la misión de Juli en Perú y las misiones guaraníes que se conformaron en la provincia jesuita del Paraguay.

2. La misión en el centro de la acción

La Compañía de Jesús nació en un momento de cambio en Europa. Por un lado, se estaban configurando las nuevas estructuras de poder que estaban variando el equilibrio establecido durante la etapa histórica anterior. Por otro lado, la aparición de los territorios de ultramar, que se incorporaron en esta época principalmente a las coronas de Portugal y Castilla, a las que luego se les unieron el resto de monarquías europeas, y que dieron un nuevo impulso a las potencias marítimas, inaugurando un nuevo espacio y nuevos escenarios de expansión y conflicto en el ámbito internacional. Paralelamente a esta expansión surgieron nuevos conceptos, especialmente en el ámbito del derecho de gentes[59], que se iban a aplicar en estos territorios y que los jesuitas iban a tener muy presentes a la hora de realizar su misión.

Este contexto influyó decisivamente en el carácter de esta Nueva Orden, que se puso, consciente o inconscientemente, a la cabeza de los movimientos contrarreformados del mundo conocido y a los de evangelización del Nuevo Mundo. Para ello se enfocaron en dos áreas fundamentales de acción e implantación tanto en Europa como en los territorios de Ultramar: las misiones, la conversión de las poblaciones autóctonas, y la educación, de europeos y de no europeos[60]. En función de las necesidades de cada territorio optaron, se concentraron y dieron más importancia a una labor sobre la otra.

---

trataría de un proceso de aculturación en el que van abandonando sus propios preceptos y asumiendo los que les vienen dados por el propio proceso evangelizador que lideran los jesuitas. En este aspecto, hablar de uno u otro término no está exento de una realidad repetida durante la Historia: la imposición cultural que ejercen los conquistadores sobre los conquistados.

[59] En el caso de la Corona española los nuevos territorios traen consigo nuevas almas que misionar, nueva mano de obra para trabajar y nuevas concepciones sobre la categorización del ser humano que dan pábulo, en el caso español, a un intenso debate sobre éstos nuevos actores, sobre su naturaleza y sus derechos y a un corpus legislativo que, durante el primer siglo de conquista, sobre todo, busca la protección de las nuevas poblaciones y su asimilación legal a la población peninsular.

[60] La labor de los jesuitas no se circunscribe únicamente a estos campos de actuación. No sólo fueron educadores o misioneros, consiguieron entrar, formar y aconsejar a las élites y a las Coronas del mundo católico desde los diferentes puestos que ocuparon: confesores, tutores, asesores… como el P. Borja o P. Mariana.

Su acción, en general, fue eminentemente globalizadora (Coello, Burrieza y Moreno 2012, 108) y, a la vez, individualizada para cada colegio, casa o misión. En general, sus actividades transcendieron las fronteras formales de los territorios, las estructuras de los Estados, sistemas sociales y unificaron criterios de actuación. En el territorio americano se plasmó en

> un proceso civilizador global para las Indias Occidentales en el que no sólo contribuyeron con la fundación de colegios, sino también con la formación de bibliotecas, la petición y desarrollo de las imprentas, la elaboración de catecismos, vocabularios, diccionarios y gramáticas de las lenguas indígenas[61].

El sistema de funcionamiento que siguieron los jesuitas estaba enfocado en trabajar tanto en ciudades como en entornos rurales (O´Malley 2014, 78). En el caso americano en dichos entornos rurales, se combinaba un modelo de expansión y movimiento con otro de asentamiento. Buscaban aquellos lugares dónde ir y dónde establecerse de modo permanente para poder realizar su labor con los indios (Bangert 1972, 257). De ahí, por ejemplo, la importancia de las misiones jesuitas como elementos de delimitación fronteriza, lo que para algunos autores significa que, las misiones jesuíticas se configuraban como *misiones de fronteras*, con todo lo que la carga que esta configuración suponía en unos territorios sin presencia civil, asumiendo en ciertas ocasiones una labor defensiva (Palacios y Zoffoli, 1991) de las fronteras de los imperios y de defensa de las poblaciones fronterizas.

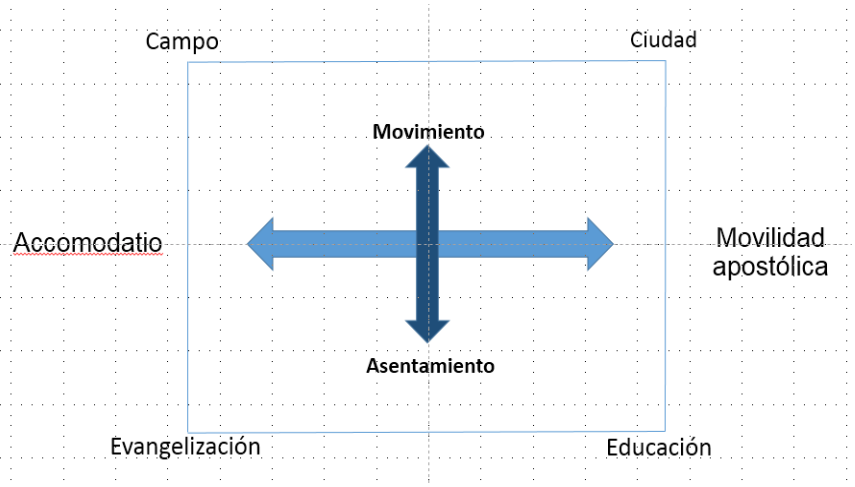


Figura 1: Resumen de la estrategia de trabajo de los jesuitas. Fuente: Elaboración propia

Los jesuitas además utilizaron en el Nuevo Mundo un modelo de autogestión, basado en redistribución equitativa de las rentas entre ambos espacios (selva/pueblo y ciudad). Así, aquellas actividades más lucrativas servían para financiar las que no lo eran tanto o necesitaban una inversión mayor debido a su bajo retorno económico[62].

Tradicionalmente, la historiografía (Furlong 1942, Borges Morán 1992, Negrín Fajardo 2011), reconocía la educación como el elemento vertebrador de la acción de los

[61]Coello, Burrieza y Moreno 2012, 108.

[62] Este modelo redistributivo en términos generales fue un modelo exitoso de gestión de recursos económicos, reinversión y distribución de los mismos para las propias misiones o para el resto de actividades jesuíticas como el mantenimiento de las casas, de los colegios o la fundación de nuevos enclaves o misiones. No es de extrañar que estas actividades económicas y, sobre todo, la gestión de las mismas fuese objeto de suspicacias y recelos por parte de los sectores económicos que vieron a los jesuitas como potenciales competidores con sus productos o directamente enemigos que les privaban del acceso a la mano de obra barata (codiciada en la América de la época).

jesuitas, su primera y tradicional función. Sin embargo, una revisión en profundidad de los documentos fundacionales de la Compañía de Jesús (la Formula Vivendi y las Constituciones) ha abierto una discusión al respecto, autores como O´Malley, (O´Malley 1993, 2005 y 2014) defienden que "la misión es el elemento fundacional de la Compañía de Jesús". Esta nueva visión se basa en tres elementos fundamentales:

- El cuarto voto o *circa misiones* de obediencia directa al Papa: abre la labor misional al orbe católico conocido. Deben ir allí dónde el Papá los necesite para realizar las labores que el Papa considere necesarias. Para los jesuitas este voto implica una disposición directa a la voluntad del Papa y, por tanto, a la labor misional que se les encomiende. El cuarto voto se convierte así en la base del carisma misional de la Compañía de Jesús.
- Esta labor misional se ve refrendada por la gran apuesta que hacen los jesuitas por aumentar con sus obras la "Gloria del Creador", de ahí que su lema *Ad Maiorem Dei Gloriam (AMDG)* contextualice la realidad sobre la que ellos van a trabajar: más almas, más gloria, es decir, más misión.
- Desde esta perspectiva, la educación pasa a formar parte de la labor misional (O´Malley 2014) no tiene un rango propio en la estructura funcional de los jesuitas, al contrario, podemos decir que se convierte en una consecuencia de su acción misional. La instalación de los colegios, *su Ratio Studiorum*, es una actividad secundaria, ligada a la tarea misional y aceptada por los jesuitas como tal. Se rompe así con la visión tradicional que ven en el surgimiento de la actividad educativa de los jesuitas el principal elemento fundacional.

3. Características misionales de los jesuitas

Desde el Nacimiento del Cristianismo, los distintos Credos asociados a este fenómeno religioso han tenido como objetivo la extensión de su fe. Para ello han utilizado todas las herramientas que estaban a su alcance y las han combinado con las diferentes características de sus religiones, sus órdenes o sus intereses[63].

En este sentido los jesuitas van a seguir con esta tradición, pero van a incorporar dos principios propios encargados de guiar su actividad misional:

- Principio de *Accomodatio* (Coello, Burrieza y Moreno 2012, 21) o de Inculturación, surge con las primeras misiones y es el elemento diferenciador de la actividad misional jesuítica y del éxito obtenido en la misma, especialmente en los territorios extraeuropeos[64] de Asia y América del Sur.

  Con este principio los jesuitas pretendían una inmersión total y profunda en las culturas con las que iban a trabajar. Desde su perspectiva, era necesario un conocimiento exhaustivo de las mismas para poder tener éxito en su misión.

  Los jesuitas de la época debían conocer el idioma, formarse sobre las culturas con las que habían entrado en contacto, adquirir el mayor conocimiento de las mismas para desde dentro empezar su labor misionera. No concebían una misión alejada de la

[63] En el mundo católico las diferentes órdenes religiosas han tenido un papel importante, especialmente a partir del S. XVI. La Reforma y los Nuevos territorios dieron un nuevo impulso a la evangelización y, por tanto a la labor misionera. Además, tanto en el mundo reformado como en el contrarreformado la extensión de la fe, la lucha contra la herejía o expansión de nuevas ideas y la educación están en el centro de esta nueva labor misional.

[64] Entiéndase por territorios extraeuropeos aquellos que, formando parte de los territorios que conforman las coronas europeas, no están localizados en territorio continental europeo.

realidad sobre la que trabajaban, puesto que, para ellos, la base sobre la que debían trabajar era la estructura de esas sociedades. Conocer esa estructura implicaba mezclarse con ella, conocerla y adaptarse para poder predicar su fe de acuerdo con los usos y principios de las sociedades de origen.

La experiencia de los diferentes jesuitas, sus éxitos y sus fracasos, formó parte del acervo misional con el que se formaron y trabajaron. La correspondencia entre los padres jesuitas[65] así lo atestigua y nos da información sobre la labor que debían realizar los jesuitas para poder entrar en contacto con las culturas y aprehender de las mismas. Lo corroboran los documentos[66] de los padres en los que se da cumplida información sobre cómo debían actuar, cuales habían sido los pasos o procedimientos seguidos o las características de las culturas con las que estaban trabajando.

La labor de lingüistas como el P. Anchieta[67] o el mismo P. Acosta[68] son fundamentales para este fin debido a que, con sus obras, mantuvieron el legado cultural indígena, permitieron un conocimiento del idioma y de las culturas con las que trabajaron y facilitaron a sus compañeros imbuirse de las en Brasil y el Perú, respectivamente.

- Principio de movilidad apostólica*:* Ligado al cuarto voto, debían ir allí dónde el Papa les solicitase. En el mundo ibérico esta movilidad estaba directamente relacionada con el Derecho de Patronato que confería a los reyes el *Regio Patronato* [69]. Los jesuitas no sólo se ponían por obligación al servicio del Papado si no, también, al servicio de los intereses de las Coronas. No es de extrañar que, en el caso portugués, sea el propio rey quién les encomiende los nuevos territorios de las Indias Occidentales desde el origen de la Compañía. Su presencia en los territorios portugueses estaba ligada a la de las ciudades de nueva fundación con incursiones en los territorios selváticos o por conquistar.

  En el caso de la Corona de Castilla, su presencia en el Nuevo Mundo estaba vinculada a los espacios dónde las otras órdenes religiosas no tenían presencia o en territorios en los que la presencia de autoridades civiles era exigua o inexistente. De ahí que los jesuitas se asentasen tanto en ciudades dónde tenían sus casas y colegios como en *misiones de fronteras* (Palacios y Zoffoli, 1991).

[65] La Colección Mata Linares en la Real Academia de Historia cuenta con abundante información sobre las actividades de los jesuitas, las instrucciones que debían seguir, las solicitudes realizadas a la Corona, entre otras.

[66] Las cartas que se conservan en la Real Academia de la Historia, la colección Mata Linares tiene cuantiosa información sobre las diferentes disposiciones de los padres jesuitas: su visión de los indios, su posición sobre cuestiones que no son estrictamente de su competencia, directrices de organización, de visitas, etc…

[67] El P. Anchieta fue Superior del Orden en Brasil en la segunda mitad del siglo XVI. Gracias a su labor hay un salto cualitativo en los misioneros jesuitas en Brasil. Su obra, especialmente la dedicada a la lengua tupí, permitió mantener el legado de los indios y facilitó la inculturación de los jesuitas que llegaron posteriormente.

[68] El P.Acosta fue Provincial del Perú en la época del Virrey Toledo a finales del s. XVI. Asentó la presencia jesuita en la zona con la aceptación de misiones como la de Juli y, sobre todo, impuso la visión y el trato que se debía dispensar a los indios, especial mención merece su iniciativa para poder traducir el catecismo católico y el brevario a la lengua de los indios. Sus obras principales *Historia natural y moral de las Indias* y *De procuranda indorum salute* nos acercan a la América que él descubrió.

[69] El *Regio Patronato* es un conjunto de prerrogativas otorgados por el Papado a los reyes católicos europeos (Castilla data de 1508 y en Portugal de 1506). Uno de estos privilegios estaba el de nombrar misioneros o autoridades eclesiales. En el caso americano, la Corona tenía el monopolio de los nuevos territorios, todo lo que acontecía a efectos de fe pasaba por la Corona, no había una relación directa del Papado con la Iglesia americana.

4. Características misioneras de los jesuitas en Brasil

Los jesuitas, auspiciados por el rey Juan III de Portugal, desembarcan en los territorios de ultramar a la vez que en Roma se están aprobando los elementos fundacionales de la nueva Orden.

En Brasil, a los jesuitas se asentaron siguiendo dos patrones. El primero de ellos ligado directamente con la implantación de los portugueses en las ciudades costeras, inicialmente en las ciudades de Salvador de Bahía, y más adelante en Río de Janeiro y San Vicente. En estas ciudades, crearon casas, noviciados y fundaron colegios, en los terrenos anejos a las mismas. Cubrían así su misión pastoral, el cuidado de las almas (Bangert 1972), y su misión educativa. En el interior lo primordial para ellos era conocer la cultura, el idioma y las costumbres de las poblaciones con las que iban a trabajar, el éxito de su trabajo en esta zona dependía en gran medida de dicho conocimiento. Desarrollaron su misión de evangelización mediante incursiones puntuales y periódicas al interior del territorio[70] y a través del establecimiento de misiones permanentes o aldeias, especialmente en la zona norte del Gran Maranhao y del Pará.

Especial mención merecen las aldeias, su nacimiento y configuración son el primer exponente de la labor misionera jesuítica de acuerdo a los postulados propios de la Orden de los que hemos hablado anteriormente[71].

Las aldeias, son asentamientos permanentes, en espacios acotados, en los que se aisló a las poblaciones indígenas con las que iban a trabajar los jesuitas[72]. Surgieron como una respuesta novedosa a la realidad misional y a la necesidad de evangelización desde una perspectiva adaptada al mundo indígena americano. Esta nueva realidad obligaba a los jesuitas a agrupar en lugares permanentes los indígenas con los que trabajaban. Estos asentamientos tenían un doble objetivo:

- Una evangelización más efectiva de estas poblaciones.
- Protección de los indios, alejarlos de los abusos a los que eran sometidos, tanto de encomenderos españoles como de los esclavistas y bandeirantes portugueses que operaban con total impunidad.

En la documentación de la época el P. Nóbrega y el P. Vieira hablan sobre las mismas. Para el primero las aldeias se constituyen con el "modo de ordenar la vida de los indios*"*[73]. Para el P. Vieira éstas se constituyen como "los puestos de frontera frente a la barbarie".*[74]* La realidad es que esta experiencia fue el origen de las reducciones jesuíticas en el mundo americano, innovadoras en la forma y tradicionales en el fondo dieron lugar a un nuevo modelo de evangelización que llegaría a su culmen con las reducciones guaraníes.

La organización de las aldeias en el mundo portugués giraba en torno a la figura del padre. Éstos tenían una labor pastoral muy definida en la que no había cabida para las tareas

[70] Leite, 1938 se refiere a ellas como *entradas o misiones volantes.* Su objetivo era la toma de contacto con los indígenas del interior.

[71] Las aldeias como concepto misional son el referente de las misiones jesuíticas guaraníes. Fueron las primeras que aislaron al indio del entorno, en espacios acotados y permanentes en los que trabajaban con ellos.

[72] O´Malley 2014 define las "reducciones" como "*asentamientos permanentes" con* los siguientes 4 fines:

- protección de los indios de los comerciantes de esclavos,
- enseñanza de métodos técnicos para que pudieran sustentar por sí mismos,
- pagar los onerosos impuestos
- crear un ambiente propicio para la práctica del catolicismo

[73] Chambouleyron 2000 en Negro S. y Marzal M.coords. 2000.

[74] Gómez 2000 en Negro S. y Marzal M. coords. 2000.

administrativas. Los indios mantenían cierta autonomía al configurarse como entidades semimunicipales en las que una de las principales atribuciones, la administración de justicia en primera instancia, estaba en manos de los propios aldeanos.

Funcionalmente, a efectos de la Compañía de Jesús, cada aldeia estaba directamente ligada a un colegio o casa jesuítica. Los padres, atendían espiritualmente a una media de 2 a 4 aldeias, dependiendo del período del que estemos hablando, debido, sobre todo a la gran dureza del entorno en el que trabajaban.[75]

5. Características generales en la América Española

La conquista de los territorios americanos en el caso de la Corona de Castilla no está exenta de controversias y paradojas. Los mismos que cometen abusos con las poblaciones originarias son los que deben estar sometido a una legislación amplia, rica y avanzada que defiende los derechos de esas nuevas poblaciones[76].

Bajo el amparo de dicha legislación, los jesuitas empezaron a trabajar, especialmente se centraron en las Ordenanzas de 1573, dictadas por Felipe II; abogaban por una implantación pacífica en los nuevos territorios conquistados, haciendo especial énfasis en la labor de las órdenes religiosas. Estas ordenanzas daban una serie de instrucciones sobre cómo debían organizarse las ciudades en los territorios americanos, dicho modelo es el que tomaron los jesuitas en sus misiones de la provincia de Paraguay.

En el caso español, al contrario que en el portugués, los jesuitas fueron la última orden religiosa que llegó al continente, éste hecho les obligó a ubicarse en las zonas no controladas por el resto de órdenes y en zonas de nuevo poblamiento o descubrimiento como es el caso de Juli, de dónde salieron los dominicos, o la provincia de Paraguay, de nueva creación y dónde los jesuitas desarrollaron su labor a partir del s. XVII.

El modelo que siguieron en el mundo hispánico fue el mismo que en el caso portugués, mantuvieron la dualidad campo ciudad, se asentaron en los entornos urbanos dónde, como ya hemos visto, se centraron en su labor pastoral y educativa a través de la creación de casas, noviciados, colegios etc… y se fueron al interior, a la zona selvática y rural dónde desarrollaron una ingente labor evangelizadora, ya fuese mediante misiones volantes, en las que se adentraban en territorios, convertían indios y volvían a su centro o misiones de asentamiento, en las que crearon un auténtico sistema urbano y de desarrollo autosostenible mezclado con su labor misional, como es el caso de las misiones guaraníes.

6. Características misioneras en el Virreinato del Perú

Los jesuitas se instalaron en Perú a partir de 1568, 8 años después de su llegada, en 1576 se trasladaron a la Misión de Juli. Dicha misión estaba ubicada en la altiplanicie del Lago Titicaca: Los dominicos fueron los primeros en trabajar en esa zona y los encargados de su fundación. Desde el inicio dicha fundación era considerada la "quintaesencia cultural y moral de los misioneros" (Helmer, 1983), sin embargo, la labor de los dominicos fue decayendo y con ella su esplendor. Aun así, si algo caracterizó la misión de Juli, fue su férrea oposición a la mita y a los tributos obligatorios que tenían que pagar los indígenas. Esta oposición se basaba en la limitación misional que suponía la salida de los indios para cumplir con sus obligaciones y que se traducía en una pérdida de almas, bien porque no conseguían

[75] Para saber más Castelnau L´Estole 2000 habla sobre la dureza del trabajo de los jesuitas en las aldeias.

[76] Además de todas las leyes dictadas durante el s. XVI a favor de los indígenas, encontramos también la Escuela de Salamanca y su aportación al derecho natural y al derecho de gentes.

sobrevivir a los trabajos impuestos o porque no volvían a sus lugares de origen y se quedaban en las ciudades o centros mineros como mano de obra.

La llegada de los jesuitas Juli, les permitió tener un centro de formación misional para sus padres, especialmente en lenguas: Todos los jesuitas que llegaban al continente pasaban por la misión dónde eran formados. Además, es en Juli dónde instalaron la primera imprenta, el objetivo original de la misma era ayudar en las tareas formativas de los misioneros.

Respecto a la labor con los indios, a éstos le proveyeron de atención integral tanto material como espiritual, incorporando así un nuevo elemento al trabajo que habían desarrollado en las aldeias. Iniciaron aquí un modelo que fue reproducido más adelante en las misiones guaraníes, tal como queda reflejado en las instrucciones del Padre Torres a propósito de cómo debían organizar la misiones en la provincia paraguaya.

Sin embargo, la misión de Juli mantuvo una serie de estructuras heredadas de la época dominica que fueron en detrimento de la misma y que no permitieron a los jesuitas lograr la eficacia que se les suponía.

7. Características misioneras en la provincia de Paraguay

Antes de la fundación de la provincia jesuítica del Paraguay en 1607, los jesuitas habían hecho incursiones mediante misiones volantes en la zona, gracias a ellas deciden asentarse en esta zona y empezar a trabajar de un modo definitivo con las poblaciones.

Se establecieron en los denominados 30 pueblos guaraníes en la zona limítrofe entre los territorios españoles y portugueses, éste hecho condicionó su existencia debido a dos factores fundamentales:

- Las presiones de los bandeirantes portugueses[77] y de los colonos españoles. Los primeros hacían incursiones en territorio español con el objetivo de obtener mano de obra esclava que llevaban a Brasil[78]. Los segundos por la necesidad que tenían de mano de obra indígena que trabajase sus tierras y, sobre todo, porque con el paso del tiempo las misiones jesuíticas consiguieron una cota de éxito económico que llegaron a hacerle la competencia con sus productos y en sus mercados[79].

- Las presiones propias en la frontera y aquellas derivadas de los diferentes tratados firmados por España y Portugal, especialmente en el siglo XVIII.

Aun así, con los problemas derivados de su situación geopolítica, con las amenazas externas que se cernían sobre las mismas y con las dificultades propias de la zona y los medios de los que disponían, las misiones jesuíticas fueron el gran referente de la acción de la Compañía de Jesús en el continente americano, ni los colegios, las casas o la acción pastoral pudieron opacar su labor en los casi dos siglos que duró esta experiencia.

---

[77] Uno de los hitos más importantes de esta lucha con los bandeirantes fue la batalla de Mbororé 1641, dónde los guaraníes habitantes de las misiones jesuitas derrotaron a los bandeirantes.

[78] Es importante aclarar que la unión de las coronas española y portuguesa bajo el reinado de Felipe II y hasta 1640 fue aprovechada por los portugueses para hacerse con territorio que, de acuerdo con el Tratado de Tordesillas 1494, era propiedad de la Corona de Castilla. Una vez se produjo la disolución de las Coronas, dichos territorios fueron adheridos de facto a la corona portuguesa.

[79] De acuerdo a Cardiel, 1994, la producción de hierba mate y las estancias ganaderas, entre otras actividades económicas, fue una de las causas de enemista con los terratenientes lo que provocó airadas protestas de éstos antes las autoridades civiles. La realidad es que el sistema de producción jesuítico fue muy eficiente, el sistema de autogestión les permitió tener unos costes de producción bajos. A ello se sumó una productividad bastante buena y, sobre todo, un sistema de inversión de beneficios en el propio negocio.

Quizás el éxito de la misma se debió a la acertada combinación que se hizo del componente religioso, de conversión de almas, con un componente meramente social de mejora de las condiciones de vida de los guaraníes[80], éste último innovador en los siglo XVII y XVIII, por cuanto hay una concepción del indio y del trabajo de campo que transciende la mentalidad misional de la época, dejándola como actividad secundaria.

Las misiones guaraníes al conformarse tomaron los elementos exitosos de las anteriores experiencias de las aldeias y de Juli, desecharon o reconfiguraron los aspectos negativos y adaptaron los positivos a la nueva situación de tal modo que los 30 pueblos consiguieron una organización eficiente basada en:

- Una explotación económica rentable basada en el autoabastecimiento
- Socialmente organizada en la que paulatinamente se fueron introduciendo usos occidentales como la incorporación a la vida activa de los pueblos a grupos excluidos como las viudas o la erradicación de la poligamía.
- Moralmente sus convicciones fueron reorientadas hacia el catolicismo
- Culturalmente se consiguió un sincretismo del que dan muestra el arte, la arquitectura, la música e incluso la imprenta elementos europeos que convivían con otros meramente guaraníes como las lenguas, las casas comunales, los espacios amplios y abiertos, el uso del agua y el conocimiento de los ríos y del territorio…

Para conseguirlo se apoyaron en la figura de los caciques, la organización municipal se basaba en el cabildo y en los usos de los indios, así, las autoridades indígenas siempre tuvieron un papel destacado en los pueblos y mantuvieron su función y su poder.

El trabajo se organizaba en función de la finalidad del mismo, había un trabajo familiar, los indios trabajaban para abastecer a su familia, todos colaboraban en el mismo, uno comunal o mantuvieron el sistema de trabajo obligatorio impuesto por las autoridades españolas, sin embargo, a diferencia de Juli, éste no fue una debilidad manifiesta.

Quizá lo más novedoso para la época es que proveyeron a los pueblos de instalaciones educativas y sanitarias, consiguiendo aumentar la calidad de vida de los pobladores.

8. Conclusiones

Los jesuitas en América llegaron con el objetivo de misionar, de convertir almas siguiendo el ejemplo de Javier, sin embargo, crearon un sistema de implantación que no sólo se centró en el aspecto propiamente evangelizador, si no que abarcó mucho más. Se instalaron en la selva y en la ciudad, fundaron casas, colegios, noviciados, trabajaron con las élites, trabajaron con los criollos, hijos de caciques, con indios no occidentalizados.

Captaron y generaron recursos para sus obras, fueron eficientes en el uso de los mismos creando estructuras de autoabastecimiento y reinversión de excedentes que les permitió necesitar muy poca ayuda externa para sus actividades.

Se enfrentaron a los poderes fácticos existentes con mayor o menor suerte en función de la zona y la actividad teniendo siempre presente sus principios y su ideario.

[80] El éxito de las misiones radica en la asimilación de los guaraníes a sus misiones. Si bien, en términos antropológicos podemos hablar de un proceso de aculturación, lo cierto es que dentro del mismo y teniendo en cuentas las costumbres y características de la época, el mismo fue un proceso relativamente respetuoso con la singularidad cultural guaraní en el que, en términos actuales, hablaríamos de un proceso de desarrollo en el que se consiguió una mejora sustancial de las condiciones de vida mediante el acceso a la educación, sostenible, de mejora de las condiciones económicas y de habitabilidad, eficaz en la gestión de los recursos y eficiente en la ejecución.

Asumieron la cultura de los pueblos en los que estuvieron, se preocuparon por formarse, por conocer el mundo en el que iban a trabajar.

Con el tiempo y la experiencia en el terreno, fueron adaptando su método de trabajo y consiguieron crear una experiencia novedosa hasta el momento en el trabajo con los indios, su éxito radicó en el aislamiento al que voluntariamente confinaron a los indios y que les permitió mantenerlos alejados de los peligros y las amenazas que sobre ellos se cernían. Sin embargo, este aislamiento, al final, jugó en detrimento de los propios indios a los que no se les permitió conocer el mundo que los rodeaba. Se les sacó de su entorno, se les modificó su cultura con procesos parciales o totales de aculturación y no se les dieron las herramientas para ser completamente autónomos.

De hecho, el paternalismo con el que fueron tratados en ciertos aspectos terminaron por hacerlos totalmente dependientes de los padres jesuitas, no consiguieron independizarse de ellos y de su presencia, con lo cual, la expulsión de los mismos trajo consigo la extinción de toda la obra misional de los jesuitas en América.

Obras citadas

Armani, Alberto.*Ciudad de Dios y Ciudad del Sol: El "Estado" jesuita de los Guaraníes (1609-1768)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

Bangert, William V. *A History of the Society of Jesus*. Missouri: Institute of Jesuit Sources, 1972.

Bollini Horacio. *Arte en las Misiones Jesuíticas: los espejos del mundo jesuítico-Guaraní*: Buenos Aires: ed. Corregidor, 2007.

Bonilla, Heraclio ed. *El sistema colonial en la América Española*. Barcelona: Editorial Crítica, 1991.

Borda Lapébie, Juan Miguel. *El sentimiento antijesuita en la Francia del siglo XVIII y la expulsión de la Compañía de Jesús*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense, 1997.

Borges Morán, Pedro dir. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas: siglos XV-XIX*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo, 1992.

---. *El envío de misioneros a América durante la época española*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1977.

---. *Misión y civilización en América*. Madrid: Alhambra, 1987.

Bösl, Antonio Eduardo. *Una joya en la selva boliviana*. Zarauz: Itxaropena,1987.

Burrieza Sánchez, Javier. *Jesuitas En Indias: Entre La Utopía Y El Conflicto: Trabajos Y Misiones De La Compañía De Jesús En La América Moderna*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2007.

Cardiel José. *Compendio de la historia del Paraguay: 1780*. Ed. Mariluz Urquijo. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1984.

Cardiel, José. *Las misiones del Paraguay*. Ed. Héctor Sáinz Ollero. Madrid: Historia 16, 1989.

Cardiel, José. *Breve relación de las misiones del Paraguay*. Ed. Ernesto J. A. Maeder Buenos Aires: Ediciones Theoría, Secretaría de Cultura de la Nación, 1994.

Castelnau-L'Estoile Charlotte de. *Missions d'evangelisation et circulation des savoirs : XVIe-XVIIIe siécle*. Madrid: Casa de Velázquez, 2011.

Castelnau-L'Estoile, Charlotte de. *Les Ouvriers D'Une Vigne Stérile: Les Jésuites Et La Conversion Des Indiens Au Brésil, 1580-1620*. Paris: Centre culturel Calouste Gulbenkian/ Lisbonne:Commission nationale pour les commémorations des découvertes portugaises, 2000.

Chambouleyron Rafael. *Povoamento, Ocupação e Agricultura na Amazônia Colonial, 1640-1706*. Belém-Pará: Açaí, 2001.

Coello, Alexandre, Burrieza Javier & Moreno Doris eds. *Jesuitas e Imperios de Ultramar, Siglos XVI-XX*. Madrid: Sílex, 2012.

Coello de la Rosa, Alexandre & Hampe Martínez, Teodoro eds. *Escritura, imaginación política y la Compañía de Jesús en América Latina (Siglos XVI-XVIII*). Barcelona: Bellaterra, 2011.

Egido, Teófanes. *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*. Madrid: Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos. Marcial Pons Historia, 2004.

Ezran, Maurice. *Une Colonisation Douce: Les missions du Paraguay: Les lendemains qui ont Chanté*. Paris: L'Harmattan, 1989.

Feito Rodríguez, Honorio. *Diccionario de historia de España*. Madrid: Aldebarán, 2008.

Furlong, Guillermo. *Los jesuitas: su origen, su espíritu, su obra. La Compañía de Jesús a través de los cuatro siglos de su existencia: veintisiete de septiembre, 1540-1940*. Buenos Aires: Imprenta Luis L. Gotelli, 1942.

Gálvez, Lucía. G*uaraníes y jesuitas de la tierra sin mal al paraíso*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1995.
Haubert, Maxime. *La vida cotidiana de los indios y jesuitas en las misiones del Paraguay*. Madrid: Temas de Hoy, 1991.
Helmer, Marie. "Juli (1576-1604) et les premières expériences missionaries des jésuites au Perou". *Eglise et Politique en Amérique hispanique*, Burdeos: Presses Universitaires de Bordeaux, 1984: 107-131.
---. "Juli, un experimento misionero de los jesuitas en el altiplano andino (siglo XVI)". *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 12, (1982-1983):191-216.
Hernández Palomo José Jesús y Moreno Jeria Rodrigo. L*a misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; 2005.
Klaiber, Jeffrey: *Los jesuitas en América Latina, 1549-2000: 450 años de inculturación, defensa de los derechos humanos y testimonio profético*. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007.
Laborie Jean Claude and Lima A. *La mission jésuite du Brésil: lettres et autres documents (1549-1570).* Paris: Chandeigne, 1998.
Larguía, A. *Misiones Orientales: La provincia perdida*. Buenos Aires: Corregidor, 2000.
Leite, Serafín. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Portugalia, 1938.
López Herrera, Salvador. *El Padre José de Anchieta, fundador de Sao Paulo de Piratininga*. Madrid: Cultura Hispánica, 1954.
Maeder Ernesto JA y Gutiérrez Ramón *Atlas territorial y urbano de las misiones jesuíticas de guaraníes: Argentina, Paraguay y Brasil [Atlas territorial e urbano das missoes jesuíticas dos guaranis: Argentina, Paraguay e Brasil]*. Sevilla: Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico; 2010.
Maeder Ernesto JA. *Misiones del Paraguay: conflictos y disolución de la sociedad guaraní (1768-1850).* Madrid: MAPFRE, 1992.
Maldavsky, Aliocha. *Vocaciones inciertas: misión y misioneros en la provincia jesuitica del Perú en los siglos XVIy XVIII*. Sevilla: CSIC/Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2012.
Martínez Millán José, Pizarro Llorente Henar & Jiménez Pablo Esther dirs. *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII).* Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2012.
Marzal, Manuel y Bacigalupo, Luis, eds. *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica, 1549-1773.* Lima: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Francés de Estudios Andinos, Universidad del Pacífico, 2007.
Mauro, Frédréric & Souza María de. *Le Brésil du XVe siécle à la fin du XVIIIe siècle.* Paris: Editions Sedes, 1997.
Melià, Bartomeu. *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad de Asunción, 1988.
Mota, Carlos Guillherme. *Historia de Brasil: una interpretación*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2009.
Muratori, Ludovico Antonio. *El Cristianismo Feliz En Las Misiones De Los Padres De La Compañia De Jesús En Paraguay*. Santiago de Chile: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 1997.
Negrín Fajardo, Olegario coord. *Historia de la educación*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2011.
Negro, Sonia & Marzal, Manuel. *Un reino en la frontera. Las misiones jesuíticas en la América colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Quito: Ediciones ABYA-YALA, 2000.

O'Malley, JohnW. y Bailey Gauvin Alexandre (eds.). *The Jesuits and the arts 1540-1773*. Philadelphia: Saint Joseph's University Press, 2005.
---. *Historia de los jesuitas: desde Ignacio hasta el presente.* Bilbao: Mensajero, 2014.
---. *The First Jesuits.* Cambridge: Harvard University, 1993.
Orella Martínez, José Luis. *La construcción del paraíso: España y los indios de América*. Madrid: Every View, 2010.
Palacios Silvio y Zoffoli Ena. *Gloria y tragedia de las misiones guaraníes: historia de las reducciones Jesuíticas durante los siglos XVII y XVIII en el Río de la Plata*. Bilbao: Mensajero, 1991.
Pallas, Geronymo. *Misión a las Indias: de Roma a Lima: La "Misión a las Indias", 1619: (Razón y Visión de una peregrinación sin retorno).* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2006.
Real Academia de la Historia (RAH) Colección Mata Linares
Rosas Moscoso, Fernando. *Del Río de La Plata al Amazonas: el Perú y el Brasil, en la época de la dominación ibérica*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2008.
Santos Hernández, Ángel. *Los jesuitas en América.* Madrid: Mapfre, 1992
Soares de Lima Carlos. *La patria misionera: la civilización jesuítico-guaraní y su influencia en el pensamiento artiguist*a. Montevideo: Linardi y Risso, 2007.
Tamayo, José. *Nuevo compendio de Historia del Peru*. Lima: Universidad Ricardo Palma Editorial Universitaria, 2010.
Vargas Ugarte, Rubén. *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Burgos: IMp. Aldecoa, 1963
Wilde, Guillermo (ed.*). Saberes de la conversión: jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la Cristiandad*. Buenos Aires: SB, cop. 2011.
Wright, Jonathan: *Los Jesuitas: una historia de los "soldados de Dios*". Barcelona: Random House Mondadori, 2005.

Reflexiones sobre las minorías

Los moriscos como herejes y apóstatas.
Apuntes para una lectura heresiológica de la *cuerstión morisca*

Constanza Cavallero
(IMHICIHU-CONICET ;
Instituto de Historia de España, Universidad de Buenos Aires)

Dentro de la Iglesia romana funciona hoy en día un dicasterio, llamado Congregación para la Doctrina de la Fe, que se ocupa de juzgar delitos mayores (herejía, apostasía, cisma, faltas graves contra la moral)[81]. Estos "delitos", en nuestro siglo, son meramente canónicos y también, por lo tanto, es canónica la sanción que recae sobre ellos: excomunión *latae sententiae*, negación de exequias eclesiásticas, incapacidad de recibir las órdenes sagradas y, en caso de ser necesario, remoción del oficio eclesiástico (*Código de Derecho Canónico* 1983, cánones 1364, 696, 1184, 1041 y 194). Actualmente, en países democráticos y liberales, es impensable concebir el involucramiento abierto de las autoridades civiles en la vigilancia de la fe y la religiosidad de los ciudadanos tanto como dotar de algún tipo de legitimidad a castigos por "delitos de fe" que afecten la vida, las posesiones o el estatus jurídico de una persona. Tales "delitos" incumben únicamente a una comunidad de creyentes y no escapan de la esfera particular, diferenciada, que hoy concebimos como 'religión'. El Concilio Vaticano II mismo, ratificando el rol que le cabe hoy en día a la fe, sostuvo expresamente que la misión de la Iglesia romana "no es de orden político, económico o social" sino "de orden religioso" y que la Iglesia "no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno" (*Gadium et spes* 1965, 19, 39).

La historia de la *secularización* –por llamar de algún modo al proceso de desagregación creciente entre la 'religión', por un lado, y la 'política', la 'economía', la moral, por el otro, con las consecuencias que este proceso ha conllevado–es la de un proceso lento, escalonado[82]. Entre sus hitos indiscutibles, los historiadores suelen ubicar el nominalismo, el Gran Cisma y el conciliarismo, el Renacimiento, la expansión geográfica de 'Occidente', la Reforma, la revolución científica, la Ilustración, las revoluciones burguesas (movimientos que

[81] En el *Código de Derecho Canónico*, tales delitos son definidos del siguiente modo: "Se llama herejía la negación pertinaz, después de recibido el bautismo, de una verdad que ha de creerse con fe divina y católica, o la duda pertinaz sobre la misma; apostasía es el rechazo total de la fe cristiana; cisma, el rechazo de la sujeción al Sumo Pontífice o de la comunión con los miembros de la Iglesia a él sometidos", can. 751 (se puede consultar *online*, en el siguiente sitio: http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_INDEX.HTM). La *Congregatio pro Doctrina fidei* es el órgano encargado de establecer las *Normae de gravioribus delictis* (ver cánones 1405 y 1362 y, también, la "Breve relación sobre los cambios introducidos en las *Normae de gravioribus delictis* reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe", de 2010, en el siguiente enlace: http://www.vatican.va/resources/resources_rel-modifiche_sp.html).

[82] Entre algunos de sus corolarios –o, tal vez, rasgos definitorios– podemos encontrar la transformación de las Escrituras y los sistemas de creencia en meras "supersticiones" y el paso de una organización religiosa a una organización ética de las prácticas sociales donde la ética –y ya no la teología– juzga y clasifica los comportamientos (de Certeau, 12, 149-152; ver también Geffré, 229 y ss). Uno de los debates clave respecto de la Edad Moderna, sobre todo el que se ocupa de su genealogía, ha girado en torno del concepto de 'secularización': me refiero al que opuso, por un lado, a Karl Schmitt, el teórico de la teología política (y a autores como Karl Löwith, defensor, también, de la noción de 'Modernidad' como secularización de la historia cristiana de salvación, según la cual el *eschaton* se torna inmanente) y, por el otro, a Hans Blumenberg, quien, en su obra *Die Legitimitat der Neuzeit*, concibió a la Modernidad como negación de la escatología cristiana, como una era poseedora de una legitimidad propia, *no* construida sobre motivos ajenos (es decir, teológicos). Blumenberg habla de una continuidad de funciones pero no de contenidos. A la tesis de la *secularización*, opone una nueva tesis, la de la *reocupación*. Sostiene el autor: "*what mainly occurred in the process that is interpreted as secularization… should be described not as* transpositions *of authentically theological contents into secularized alienation from their origin but rather as the* reoccupation *of answer positions that had become vacant and whose corresponding questions could not be eliminated*" (Hammill, 91).

acompañan, todos ellos, la transición del mundo feudal y cristiano de duración milenaria al mundo contemporáneo, laico y capitalista que habitamos).

Mi interés en el presente trabajo es atender a un hito de importancia que también ha marcado la temprana Modernidad europea a la luz de este proceso "secularizador": la expulsión de los moriscos de los reinos ibéricos (1609-1614). ¿Por qué? Porque creo posible reconocer en este acontecimiento un jalón de relevancia dentro del complejo entramado de hechos y decires que condujo al "desencantamiento del mundo". Partiendo de esta idea de cuño weberiano, Marcel Gauchet definió en pocas palabras cuál fue la originalidad radical del mundo Occidental en estos siglos: la reincorporación, dentro la actividad humana, del elemento sagrado que hasta entonces la había modelado desde el exterior (Gauchet, 9). Me interesa aquí señalar que los debates y las decisiones que culminaron en la expulsión de los moriscos –que, paradójicamente, fue presentada como la mayor hazaña del católico Felipe III– se inscriben dentro de esta operación de lenta "reubicación" o "absorción" del fenómeno religioso que caracterizó la historia de Europa, *grosso modo*, entre los siglos XV y XVIII.

El estudio del exilio obligatorio y masivo de los moriscos de los reinos ibéricos en el temprano siglo XVII permite, además, poner el foco en dos elementos que no han sido los más atendidos a la hora de explicar la "absorción" de lo sagrado: en primer lugar, las transformaciones ocurridas dentro del mundo católico, fiel a Roma, en la era de las Reformas; en segundo lugar, los conflictos generados por la subsistencia de credos no-cristianos –en este caso, la fe islámica– dentro de Europa. Ninguna de estas cuestiones refiere de modo *directo* al problema de la Reforma Protestante ni a la lucha inter-confesional cristiana. Pese a ello, pienso que son igualmente fundamentales para mejor comprender el mencionado proceso "secularizador". En otras palabras: estudiar qué sucede con el tratamiento de judíos, moros, judeoconversos y moriscos en estos siglos es tan legítimo, a efectos de descifrar los entramados de este proceso, como lo es el abordaje de la puja entre diversas confesiones de raigambre evangélica tras el quiebre de la cristiandad o, por caso, el impacto de las nuevas "idolatrías" que develó la expansión ultramarina del Viejo Mundo y la conquista de pueblos y territorios incógnitos. Me interesa aquí plantear –como hipótesis de partida, de cara a trabajos futuros– que la presencia de los moriscos en la Península muestra tensiones y profundas contradicciones que son causa y efecto, a un tiempo, del proceso de abandono de la "religión" como marco de referencia exterior de las acciones humanas o, en otras palabras, del lento abandono de la 'heterotomía' (es decir, siguiendo al mencionado Gauchet, de la gradual relegación de la consideración de la fe religiosa como fundamento metafísico –anterior, exterior, dado e inalterable– del ordenamiento de la sociedad).

Sostengo, por último, que los agentes, los criterios y los canales de definición y castigo de la herejía ofrecen un abordaje privilegiado para el estudio de dichas transformaciones, una interesante puerta de entrada. Hoy en día, como hemos dicho, la definición y sanción de la herejía son meramente canónicas y afectan sólo a la esfera de la "religión". ¿*Cómo* y *quién* define y castiga la herejía en las postrimerías del siglo XVI? ¿Qué problemas suscita, en particular, la herejía del cripto-islamismo –o la abierta apostasía de los moriscos– en un clima de fuerte debate teológico e intensa puja política? ¿Cómo se entrelaza la "cuestión morisca" con las controversias existentes en la temprana Modernidad entre reformados y contrarreformados y, no menos importante, entre monarquías católicas y Roma?

La irrefutabilidad del valor de las aguas bautismales

La cuestión morisca puso en vilo categorías delineadas en el transcurso de la Edad Media para lidiar con la disidencia de opinión y la diferencia cultural: 'herejía', 'apostasía', 'infidelidad'. Los moriscos, ¿eran efectivamente cristianos? ¿Eran infieles, herejes o após-

tatas? Saldar esta cuestión era el primer paso, ineludible, para determinar luego cómo lidiar con ellos. No obstante, responder estas preguntas trajo a remolque profundos debates.

La controversia, inicialmente, giró en torno de la validez o invalidez del bautismo de los moros. ¿Fue válido el sacramento conferido a los musulmanes de modo masivo y con violencia? Isabelle Poutrin ha estudiado en detalle esta cuestión desde el punto de vista del derecho canónico. Mostró, acertadamente, que un momento clave en la definición de la cuestión fue 1525. Este año fue escenario, a la vez, de la expulsión de los moros de la Corona de Aragón y de la ratificación de los bautismos de los cristianos nuevos de moros, sobre todo de aquellos más polémicos: los bautismos forzosos y masivos ocurridos en Valencia, en 1521, durante el levantamiento de las Germanías (la gran masa de los moriscos castellanos, por su parte, ya se habían convertido entre 1499 y 1502). Investigaciones y deliberaciones mediante, una junta de juristas y teólogos sentenció en Madrid, en el mencionado año de 1525, la validez de aquellas prácticas sacramentales. Los puntos sopesados fueron condensados en la obra de un jurista valenciano, Fernando de Loazes, titulada *Perutilis et singularis questio seu tractatus super nova paganorum regni Valentie conversione*. Fue clave la distinción escolástica entre *coerción absoluta* y *condicional* (que admitía como una elección de la voluntad la opción por el bautismo incluso cuando el fin era, únicamente, eludir la muerte o el exilio). También lo fue la herencia canónica: el canon *De iudeis* del IV Concilio de Toledo (por el cual las conversiones forzadas de judíos en tiempos de Sisebuto habían sido consideradas válidas) y canónes sucesivos que se pronunciaban en la misma línea (canon *Maiores*, canon *Contra christianos*). Un último argumento de peso fue la ponderación de la doctrina sacramental de la Iglesia por encima de los fueros reales que protegían a los musulmanes de Valencia y les habían permitido, hasta entonces, vivir en su Ley (Poutrin 2012, 113-169; Poutrin 2008; Goñi Gaztambide; Benítez Sánchez-Blanco 2001, 76-84). Además, como bien indica Poutrin, cuestionar la validez de las conversiones de 1521 alegando el uso de la fuerza o del terror implicaba poner en duda, también, las conversiones masivas de 1391, de 1492 y de 1499-1502 e incluso la labor inquisitorial, que desde la década de 1480 no había sido otra que perseguir judaizantes (Poutrin 2008, 851).

Ahora bien, esta decisión, si bien se ajustaba a la tradición doctrinal, acarreó problemas sociales insalvables y vivos debates político-teológicos. ¿Por qué? Porque gran parte de la sociedad morisca nunca abandonó el islam o, al menos, nunca fue asimilada por la sociedad "cristianovieja". Esta innegable realidad impactó en los debates sobre Indias (en donde se intentó no repetir el error de las conversiones forzadas, evitando la disociación entre fe como condición jurídica y fe como creencia íntima), dividió aguas respecto de la conveniencia de bautizar a las nuevas generaciones de moriscos, levantó la oposición de aquellos señores que "protegían" a sus moriscos y provocó violentas insurrecciones de poblaciones enteras, que muchas veces no se reconocían como cristianas, como fue el caso del levantamiento de Vall de Uxo, Valencia, en 1568 (Poutrin 2012, 248 y ss.; Bernabé Pons, 46-48; Poutrin 2008, 823).

El transcurso del siglo XVI mostró, cada vez más claramente, que habría sido más simple si esos bautismos primigenios no hubiesen sido considerados válidos: tanto la persistencia de los moriscos en la Península –como infieles pacíficos, sumisos a la Corona– cuanto el desenlace de la expulsión –como infieles peligrosos, rebeldes a la Corona– habrían sido decisiones menos polémicas. Esto es así porque la noción misma de 'infidelidad' (categoría que no tiene relevancia alguna en el Derecho Canónico actual) definía una esfera de influencia del poder secular que escapaba del control directo de la Iglesia. Sujetos al poder de un príncipe cristiano o vencidos en "guerra justa", judíos y moros podían (y pudieron, en efecto) ser tolerados o echados de diversos reinos cristianos en la Edad Media por mera decisión monárquica, más allá de que los argumentos dados –en el caso de las expulsiones– se imbricaran en todos los casos con asuntos de fe (Roth, 271-316; Menache; Mundill, 145-166). Técnicamente, el infiel no estaba sometido a las leyes de la Iglesia ni a la jurisdicción de

Papas, obispos e inquisidores[83]. Pero este no era el caso en tiempos de Felipe III: los moriscos eran considerados cristianos por su bautismo y, si renegaban de la fe, eran apóstatas o herejes. No escapaban, al menos en la teoría, de la jurisdicción directa del poder eclesiástico.

Ahora bien, pese a los reparos que imponía el hecho de que los moriscos eran efectivamente cristianos para que el príncipe pudiera desterrarlos de la cristiandad, uno de los apologetas más acérrimos de la expulsión, el dominico Jaime Bleda, defendía a rajatabla la doctrina que condensaba el tratado de Loazes: más allá de toda circunstancia, al "vis baptizari?", los moros habían respondido "volo" (Bleda 1610, *Tractatus* II, § II, 135-156; Peset y Hernández, 241-243). También Bleda se oponía a la posibilidad de que los hijos de los moriscos no fuesen bautizados, más allá de su esperable apostasía, siguiendo lo fijado por la doctrina eclesiástica. ¿Cómo es posible explicar esta postura? Poutrin dice que lo que hacía era seguir a pie juntillas la tradición del derecho canónico y que, además, el dominico temía que la negación de la validez de los bautismos abonara el argumento de los señores que protegían a los moriscos que vivían bajo su jurisdicción: si *no* eran cristianos jurídicamente, eran moros que podían vivir legítimamente bajo el régimen de tolerancia condicional que se le concedía anteriormente a los mudéjares[84].

A la interpretación de la mencionada autora, me gustaría agregar dos cosas. En primer lugar, la intuición de que el mantenimiento a rajatabla de la validez del bautismo no puede desligarse, tampoco, de los debates en torno al sacramento que atravesaron el siglo XVI y a la defensa del realismo sacramental en el siglo de las Reformas. La obligación de bautizar a los recién nacidos –que se debatió ampliamente en cuanto a los moriscos– había sido reforzada por Trento en clara oposición a las posturas anabaptistas (Prosperi, 118). Y detrás de la defensa del bautismo del neonato se subsumía, además, la refutación de todo aquello que defendía aquella rama más paradigmática de la "reforma radical": la fe como pura opción de la voluntad, la defensa de la libertad de culto, el abandono de todo tipo de proselitismo o impulso evangelizador, la absoluta diferenciación entre fe y poder temporal (Williams, 336-356). Además, la defensa del bautismo, en tanto *sacramento*, en tanto canal de gracia *per se*, envolvía cuestiones teológicas –fuertemente contestadas por los protestantes– vinculadas a la mediación sacerdotal y al tan cuestionado valor de las obras, que se convirtieron en pilares intocables del mundo contrarreformado[85].

En segundo lugar, no es del todo preciso afirmar que el discurso de los apologistas de la expulsión –que definía a los moriscos como herejes, apóstatas o infieles en sentido laxo– siguiera en todo y a pie juntillas la tradición canónica. Digo esto, primeramente, porque la

[83] Cierto es que teólogos, canonistas, prelados y pontífices se pronunciaron sobre los modos en que los príncipes debían atraer a judíos y gentiles a la fe de la Iglesia. Fijaron normas que debían ser impuestas a estos últimos, cuando habitaban tierras cristianas, y se pronunciaron sobre la pertinencia o no –según el caso– de guerrear contra ellos. Con todo, la capacidad de la Iglesia de definir el destino de estos "infieles" era *mediada*: el grado de eficacia que pudiera alcanzar al respecto dependía siempre, en última instancia, del poder y la voluntad de los gobernantes seculares (Poutrin 1012, 17-18, 24, 34-35).

[84] Como sintetiza Poutrin (2008), el derecho romano y el derecho canónico preveía un régimen de protección legal de las minorías. Este régimen se apoyaba sobre (a) la *lex christianis* de 423, (b) una carta de Gregorio Magno al obispo napolitano, de 602, que ponderaba los "medios dulces" para atraer a los paganos a la fe (texto que luego se incluiría en el *Decreto* de Graciano como canon *Qui sincera*) y (c) una carta del papa Alejandro II a los obispos ibéricos, del siglo IX (que luego también formó parte del *Decreto* de Graciano, bajo el nombre de canon *Dispar*). En ella se diferenciaba entre los judíos, minoría que vivía en dócil sujeción dentro de los reinos cristianos, y los enemigos de la fe, los sarracenos de Al-Ándalus. Sólo a estos últimos era justo y lícito combatir (*Decretum*, c. 23, q. 8, c. 11). Un reconocido canonista, Oldrade de Ponte, condensaba en el siglo XVI el meollo de esta doctrina, a saber, que la pertenencia a otra religión no era causa suficiente para guerrear contra los infieles. Era necesario también atender a su conducta, al modo en que se comportaban respecto de los cristianos (Zacour, 20-25, 29-30).

[85] Estos asuntos aparecen también, por supuesto, en los debaes respecto de la Eucaristía (Williams, 50-66; Van Amberg; Gómez Navarro).

herejía/apostasía, en el plano jurídico, se definía por sentencia eclesiástica y tras un proceso reglamentado; no podía aplicarse *ipso facto* a un colectivo numeroso, sin emplear los procedimientos establecidos[86]. Luego, porque la herejía o apostasía recalcitrante, la de los "hereges pertinaces" –como los llama el Patriarca Ribera– no era penada por el derecho con el destierro sino con la muerte (Benítez Sánchez-Blanco 2001, 364; Fernández Giménez, 174; Poutrin 2012, 248). Ante el fracaso del proceso de integración de los moriscos, considerado una verdadera encrucijada, los promotores de la expulsión (como el mencionado Jaime Bleda o Juan de Ribera), prefirieron no innovar en materia sacramental (dogmática), pero sí intentaron hacerlo, a mi entender, en los modos de *definir* y *castigar* la herejía (Benítez Sánchez-Blanco 2001, 373, 387).

Las innovaciones propuestas, a mi entender, envolvían una contradicción de criterios (lo que nos habla, a su vez, del valor transicional del período en cuestión): se reforzaba como criterio de *ingreso* a la Iglesia el *estatuto jurídico-doctrinal* que confería el bautismo (aún cuando se reconocía –y lamentaba– el uso de la coerción y la falta de adhesión personal del nuevo-converso a la fe de Cristo) y, al mismo tiempo, se habilitaba como criterio de *egreso* de la Iglesia, al proponer la expulsión, la (falta de) *adhesión personal* a la fe, suspendiendo los procedimientos jurídicos tradicionales.

En este sentido, es posible afirmar que la "cuestión morisca" puso de manifiesto, con una magnitud inédita, la dificultad inherente al bautismo y, sobre todo, a la pertenencia misma a una Iglesia que pretende ser, a la vez, comunidad espiritual y fundamento del orden político-social: los dos efectos esperados del bautismo, admisión dentro de la Iglesia y recepción de la gracia, no iban siempre de la mano. La posibilidad de que ambos efectos no fueran siempre simultáneos no era una novedad para la teología, puesto que ya estaba presente en las *Sentencias* de Pedro Lombardo (Poutrin 2008, 838). Sí sería una novedad, no obstante, que el problema de la falta de adhesión interna a la fe de Cristo de una porción entera de la población, su rechazo consciente de la gracia, se considerara irreparable con las herramientas tradicionales –catecismo, penitencia, inquisición– y se convirtiera en una verdadera encrucijada.

Si bien la justificación formal de la expulsión de 1609 –en razón de los problemas que envolvía defirnir y castigar a los moriscos como herejes o apóstatas– apeló a las nociones de 'traición', de *laesa maiestatis humanae* (y no divina) y de "seguridad" del Estado (Benítez Sánchez-Blanco 2016, 103; 2001, 366-369), lo cierto es que la acusación de herejía/apostasía que recaía sobre los moriscos estuvo muy presente en los debates previos a la decisión monárquica de destierro obligado, figuró en los bandos de expulsión y fue clave en la legitimación de una medida semejante.

Es importante, a mi entender, ahondar con más detalle en las tensiones que puso en juego la "cuestión morisca". Creo que refieren a las limitaciones u obsolescencias de la tradición canónica y, también, a los cambios que, a lo largo del siglo XVI, experimentaron la teología y la política. Estas tensiones pueden ser expresión, incluso, de las grandes transformaciones que caracterizan la temprana Modernidad:

(a) la ponderación del valor de los *cuerpos* sobre el destino de las *almas* e, incluso, de un valor *ético* sobre una verdad de *fe*;

[86] La herejía es un "fenómeno institucional": emerge cuando una institución religiosa tiene la voluntad y capacidad de regir los discursos, las interpretaciones y las prácticas colectivas y un aparato construido para identificar herejes (Berlinerblau, 334, 340). El aparato construido para hacerlo, en el caso de la Iglesia de Roma, se apoyaba en un extenso *corpus* doctrinal y normativo que posibilitaba la identificación y sanción de los considerados herejes pero, al mismo tiempo, fijaba ciertos límites dentro de los cuales era posible actuar (Benítez Sánchez-Blanco 2016, 103).

(b) la aceptación de la dimensión voluntaria, íntima, personal e individual de la adhesión a la fe como elemento clave de pertenencia a una comunidad que se pretende "confesional";

(c) una atención mayor al cuidado del territorio del Estado en formación ("proto-nacional", por llamarlo de algún modo) que al cuidado de la comunidad 'universal' de fieles, de la Iglesia *in membris*.

La definición de la herejía

La voluntad, cada vez más firme a lo largo del siglo XVI, de definir como herejes o apóstatas a los moriscos que habitaban suelo hispano está marcada por el proceso de confesionalización y formación de los Estados modernos. Entidades políticas de aquellos tiempos habían atravesado o atravesarían guerras de religión de tal magnitud que obligaron al establecimiento de paces, treguas o edictos de tolerancia para lograr el restablecimiento de la paz: en 1555 se firmó la Paz de Augsburgo, en 1598 se promulgó el Edicto de Nantes, en 1609 se acordó la Tregua de los Doce Años y, en el caso inglés, en 1689 se firmaría el Acta de Tolerancia. La Corona hispana se había visto envuelta en, al menos, dos de aquellas decisiones: la de 1555 y la de 1609. Fue poco después de firmada esta última, es decir, la tregua con las Provincias rebeldes, que la Corona hispana emitió los bandos de expulsión de los moriscos: dicha tregua había debilitado su imagen de bastión del catolicismo y, al mismo tiempo, robustecido o aliviado los recursos disponibles para acometer una empresa semejante. La expulsión de los moriscos ha sido interpretada por la historiografía como un intento de la monarquía de Felipe III de demostrar de inmediato y de modo contundente que, pese al acuerdo firmado con los "herejes" del norte, era una acérrima defensora de la fe católica y no aceptaba en modo alguno la "libertad de conciencia" –al menos no dentro de *su* territorio– (de Bunes, 47; Feros, 69-70; Benítez Sánchez-Blanco 2001, 374 y ss.). Una vez que se había instruido a los moriscos en la doctrina cristiana, pasar por alto sus herejías implicaba concederles tal libertad *de facto*, una libertad demasiado cara para la reputación de la monarquía[87].

La lucha contra la "libertad" de los moriscos no se expresaba únicamente en la oposición a la pervivencia del islam sino también a ideas heterodoxas (como que cada cual se salvaba en su fe) o a la despreocupación manifiesta por los dioses (Halperin Donghi, 105-106; *Schwartz*, 62-69; García-Arenal, Part III). No era una lucha entre poderes políticos constituidos, enfrentados por motivos de fe, ni una lucha entre cristianos por sutilezas dogmáticas. Aun así, la cuestión morisca, masiva y persistente, puso en tensión dentro del mundo católico la geminación (inherente al cristianismo, al menos desde el siglo IV) entre creencia como convicción interna y creencia como imposición externa, norma social, ley compulsiva, estatuto jurídico[88].

---

[87] Poutrin cita un pasaje de la documentación de una junta realizada en 1595 para debatir la instrucción de los moriscos (BNE, ms. 10388, 188r.). Allí algunos decían que era problemático suspender de modo provisional los castigos que se debía infligir a los herejes porque "sería permitirles en este tiempo libertad de consciencia y que fuesen herejes" (Poutrin 2011, 115).

[88] Esta tensión aparece en el "*non crederem Evangelio nisi quia ecclesiae catholicae credo*" de San Agustín y de modo muy claro en las *Etimologías* de Isidoro: "*Inde ergo haeresis, dicta Graeca voce, ex interpretatione electionis, qua quisque arbitrio suo ad instituenda, sive ad suscipienda quaelibet ipse sibi elegit. Nobis vero nihil ex nostro arbitrio inducere licet, sed nec eligere quod aliqui de arbitrio suo induxerit. Apostolos Dei habemus auctores, qui nec ipsi quicquam ex suo arbitrio, quod inducerent, elegerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus adsignaverunt*" (Isidoro de Sevilla, I, 690). Podemos decir lo mismo del entusiasmo de la Escolástica en el conocimiento racional como vía de confirmación de lo revelado e incluso, acercándonos más al tema que aquí nos ocupa, podemos descubrir esa geminación en la obra del erasmista Bernardo Pérez de Chinchón. En su *Antialcorano*, sostiene que quien rechaza las enseñanzas de Cristo es quien sigue su "loca voluntad" (Pérez de Chinchón, 92).

¿Por qué digo esto? Primero, por el *qué* de la herejía: la herejía de los moriscos, pese a la definición canónica del crimen (error de *opinión*), no se definía mayormente sino en términos de *comportamientos* (éstos, en teoría, permitían *presumir* la existencia de una opinión). La "inflación" del concepto de 'herejía' no es una novedad del siglo XVI. En otro trabajo he estudiado, de hecho, en qué medida la construcción discursiva del 'hereje judaizante' en Castilla, durante el siglo XV, se nutrió de deslizamientos del lenguaje heresiológico de época tardomedieval –por ejemplo, de la noción de *factum hereticale* y de la categoría de *fama*–. En el siglo XVI, la herejía/apostasía de los moriscos, tan intrincada con la *diferencia cultural*, ponía nuevamente en primer plano, de modo patente, la difícil equiparación entre fuero interno y fuero externo, lo íntimo y lo público, el creer y el hacer, el pensamiento y la práctica, la fe y la norma social. Se impuso, en pocas palabras, un cristianismo *poco paulino*: costumbres, tradiciones, hechos, herencia genealógica –como hablar una lengua, vestir de determinado modo, ingerir ciertos alimentos, evitar otros, tener ascendencia mora– fueron vistos como causas legítimas de represión y persecución[89]. Algunas voces se levantaron contra ello: el noble morisco Francisco Núñez Muley, antes de la guerra de las Alpujarras, escribió su célebre *memorandum* en el cual sostenía que algunos usos de los "naturales del reino de Granada" no eran prácticas islámicas sino meras costumbres (Núñez Muley). También hubo intentos, por ejemplo, de resguardar la lengua arábiga de las sospechas que recaían sobre ella monstrándola capaz de vehiculizar la Palabra divina (la célebre invención de los Libros Plúmbeos y la práctica de exorcismos en árabe son dos ejemplos de ello) (Barrios Aguilera, 19 y *passim*; Rodríguez Mediano y García-Arenal, 339-402). No obstante, el solapamiento creciente de ambas esferas (solapamiento que encontramos en la Peninsula ya en el siglo XV –e , incluso, en tiempos visigodos– respecto de la cuestión judeoconversa) muestra cuán profundamente la fe funcionó como vehículo principal de disciplinamiento y homogeneización social en la era de las Reformas. La preocupación por el control del fuero interno, por la "herejía mental", sin duda se acentuó en la Europa toda en esos tiempos, escenario de un temor inédito a la simulación en general y a la simulación "religiosa" en particular (Chiffoleau; Perez Zagorin 1996). Del afán controlador dan cuenta los múltiples dispositivos creados para combatir a esta última: tribunales de la fe (no sólo la Santa Inquisición en la Europa Mediterránea sino también el Consistorio calvinista, la Cámara Ardiente francesa o la *High Commission* anglicana), leyes segregatorias, campañas de catequización, elaboración de registros genealógicos y estatutos de "limpieza de sangre", refinamiento de los principios teológicos del discernimiento de espíritus, atención renovada al sacramento de la confesión, elaboración de índices de libros prohibidos, etc. (Eliav-Feldon, 16; Hernández Franco; Campagne).

En segundo lugar: el *quién* de la herejía. Otro gran problema que envuelve la definición del error de los moriscos como herético es el de *quién* lo define como tal. La "cuestión morisca" expresa, en este sentido, un conflicto de poder característico de la Baja Edad Media y la temprana Modernidad: la tensión entre los Estados en proceso de formación y la Iglesia (convertida esta, a su vez, en Estado papal). La Reforma Protestante fue, entre otras cosas, *una* manifestación histórica, la más significativa talvez, de estas tensiones entre Estados. Pero los duelos fueron también muy fuertes *dentro* del universo de reinos que permanecieron fieles a Roma. Sabemos que Carlos V estaba mucho más preocupado por los movimientos de Francisco I que por Lutero y que al rey francés lo inquietaba mucho más el emperador que el

[89] Para demostrar la apostasía de los moriscos, Jaime Bleda, por ejemplo, señala como indicios de su error el hecho de no beber vino, de evitar la carne de cerdo, de ayunar en ramadán, circuncidarse, reírse o distraerse durante la misa, atentar contra cruces, no solicitar la Eucaristía o no confesar sus pecados (sobre todo lo hace en el primer tratado de su *Defensio*.) Dice expresamente que la apostasía de los moriscos se manifiesta en hechos y no en palabras u opiniones pero aclara que "por los frutos conoceréis…" (Peset y Hernández, 240; Bleda 2010, I, 25-118).

turco (a quien, de hecho, se ganó como aliado). Sabemos que las tropas del católico monarca Habsburgo saquearon Roma, la Ciudad Eterna, en 1527 y que sicarios del emperador se vieron envueltos, veinte años después, en la muerte de Pier Luigi Farnese, hijo Pablo III. El Papado, por su parte, estaba más preocupado por mantener a raya el poder de los Austria que por los reformados alemanes y la mayoría de los reinos católicos, sobre todo Francia, más deseos de resguardar las libertades de las Iglesias "nacionales" que por aceptar e implementar los mandatos de Trento. Estas pujas de poder perduran a lo largo de la temprana Modernidad y se cuelan en los debates sobre la expulsión de los moriscos. En su *Corónica de los moros de España* (1618), el ya mencionado Bleda dice que, cuando le presentó un memorial de su apología de la expulsión (*Defensio fidei*) a Clemente VIII, éste respondió planteando lo siguiente: si los españoles eran tan fuertes pese al problema morisco, ¿qué pasaría si se viesen librados de él? (Bleda 1618, 891)[90]. Estas pujas de poder entre príncipes se conjugan, además, con otros tantos conflictos que atravesaban el mundo católico de la época e influyeron, también, en el devenir de la controversia sobre los moriscos: disputas entre obispos e inquisidores, por caso, o entre órdenes religiosas (dominicos contra jesuitas) (Broggio).

Fidelidades cruzadas e intereses particulares influyeron en los pronunciamientos y los silencios de la jerarquía de la Iglesia católica y de los distintos actores implicados en el debate sobre herejía y heterodoxia (poderes episcopales, órdenes religiosas, inquisidores, príncipes). Y esta puja de poderes no es menor, porque el hereje era hereje formalmente cuando la autoridad eclesiástica lo calificaba como tal, cuando recalcitraba en un error o negaba pertinazmente una verdad tenida como irrefutable. Para que exista un hereje, debía haber una autoridad que lo corrigiera y, ante la repetición del error, sancionara su crimen. En un contexto de enfrentamientos de semejante envergadura –y, aclaro nuevamente, no sólo conflictos por la multiplicación de iglesias reformadas sino, también, dentro del catolicismo mismo– la sentencia de herejía e, incluso, la dilucidación misma de la ortodoxia (la otra cara de la moneda) se vieron obstaculizadas.

Menciono algunos ejemplos de estos conflictos, los vinculados con la "cuestión morisca" que aquí nos ocupa. En primer lugar, en el plano teológico-político, la alternancia –fallida y constantemente discutida– entre distintos medios para lidiar con el error de los moriscos (catecismo, penitencia, inquisición). Escoger una solución sobre otras daba primacía a un actor y un procedimiento sobre otros.Y, en el plano doctrinal-eclesiológico, esto se conjugaba con los profundos debates tridentinos respecto del lugar del poder episcopal en la Iglesia (hay que mencionar, además, la participación activa y de peso de obispos hispanos, andaluces –como Pedro Guerrero o Martín Pérez de Ayala–, en los debates conciliares al respecto). En segundo lugar, en el plano dogmático, podríamos mencionar como ejemplo la puja existente entre la Corona hispana y Roma respecto de la condenación o no de la doctrina de la gracia de Luis de Molina y respecto de la definición del dogma de la Inmaculada Concepción (Broggio, 162-163). La cuestión morisca se vio envuelta en este asunto de modo directo: los ya mencionados Libros Plúmbeos fueron una arremetida a favor de la Inmaculada Concepción, sobre la cual el papado no se pronunciaba (dichos libros, además, podían ser vistos como un desafío al mandato tridentino de atenerse al latín como única lengua sagrada) (Martínez Medina).

Un último problema, fundamental para este trabajo, que deja entrever la competencia de poderes, es que Roma nunca se pronunció de modo deliberado respecto de los procedimientos a seguir con los moriscos en tiempos previos a la expulsión (Pastore).

[90] Dice: "si estando vosotros los españoles dessa suerte oprimidos con esse freno, y rodeados de enemigos, no ay quien se averigue con vosotros, que seria, si os viessedes libres?"; también cuenta más adelante Bleda otra respuesta que obtuvo su delegación por parte del papado: "huvo quien dixo, que el pretender, que son apostatas los Moriscos, y que deven ser echados de España, es capricho suyo; y esto ultimo tan grande desvario" (Bleda 1618, 964).

Si bien la definición formal de la población de conversos de moro como herejes/apóstatas nunca llegó (no fue posible), sí se instaló ese diagnóstico, ese juicio sobre ellos, en la "opinión pública". Y de debatió, en consecuencia, cómo solucionar el problema, cómo corregir, cómo castigar.

El castigo de la herejía

Llegamos entonces al segundo problema fundamental: cómo se dirimió el *castigo* del presunto crimen de los moriscos. Creo que estudiar esta cuestión es de enorme relevancia porque permite insertar la "cuestión morisca" dentro de dos historias de mayor alcance, profundamente interrelacionadas.

En primer lugar, dentro de la historia de los debates respecto de la legitimidad del castigo letal de los herejes que atravesó el siglo XVI. Ya Erasmo se había pronunciado al respecto en las primeras décadas del siglo (Coroleu, 87, 89) pero fue, sin duda, la polémica generada por la condena de Miguel Servet la que provocó la literatura más clara y explícita sobre el tema (Alcalá; Bainton; Castellio). Pese a posturas semejantes (y pese a la presión, en los hechos, que implicaba la transformación de herejes notorios en ministros de Iglesias competidoras y la desafección de reinos y principados de la tutela de Roma), la doctrina heresiológica del catolicismo romano no se vio modificada en la letra. Ahora bien, al atender al problema morisco, llama la atención que, incluso los defensores más tenaces de la culpabilidad de los moriscos no pidieran como castigo la muerte sino la expulsión. Es decir, no sólo el humanista Pedro de Valencia sostuvo que la muerte de una población entera de apóstatas, pese a su licitud, era el remedio odioso y cruel que utilizaban "los cobardes, y los inhumanos y tiranos" (Valencia, 98)[91], sino que una medida semejante era considerada feroz por casi todos los actores (por caso, personajes como Bleda o Fonseca). ¿Es un cambio de época? Pese a la crueldad inmensa de la expulsión forzada de los moriscos, se estaba lejos de la masacre de Béziers de julio de 1209, en la cruzada contra los albigenses, y de la célebre frase "¡Matadlos a todos. Dios reconocerá a los suyos!" atribuida al inquisidor Arnaldo Amalric. Se estaba lejos, también, de otra masacre más reciente, la ocurrida en la Noche de San Bartolomé de 1572, que se cobró la vida de miles de hugonotes (y, también, de la frase –más profana– que salió esta vez de la boca de un rey, Carlos IX: "¡Matadlos a todos, para que no quede ni uno solo que me lo pueda reprochar!"). En 1609, continuaba vigente el precepto de que los herejes impenitentes debían ser expulsados del mundo por su delito. No obstante ello, en 1609, los más intransigentes buscaban eliminarlos, simplemente, de los territorios hispánicos. Y así fue, pese a que "lo lícito" y "lo justo" era condenar a los herejes irreconciliables, si se probaba que lo eran. No obstante, la definicion de la herejía, como vimos, era muy complicada en lo referido a los moriscos y, además, la matanza masiva traía a remolque cuestiones éticas. Expulsarlos aparecía como una medida menos cruel, un "mal menor". Lo paradójico es que esta opción envolvía problemas teológicos de dificíl resolución. Uno era principal: ¿qué pasaría con las almas de esos cristianos?[92]

En segundo lugar, atender al castigo dado a los moriscos refiere también a la historia del complejo vínculo entre poder eclesiástico (quien juzgaba la herejía) y poder secular (quien

[91] Dice luego: "Mientras no constare de común culpa de toda su comunidad, no se les puede hacer guerra, ni darles muerte ni castigo general" (Valencia, 101).

[92] Cito dos ejemplos de que esta cuestión estaba presente en los debates de comienzos del s. XVII: el dominico y confesor real Jerónimo Javierre, que hasta último momento abogó por los intentos de evangelización, sostuvo en el plenario del Consejo de Estado de enero de 1608, meses antes de fallecer, que, en caso de que los moriscos fuesen expulsados, era necesario prohibirles que fueran a "tierras de moros", como un modo de tranquilizar la conciencia (Benítez Sánchez-Blanco 2001, 373). Años antes, en una Junta de enero de 1603, el Duque de Lerma había afirmado, también, que los moriscos eras cristianos bautizados y que, por lo tanto, no se los podía expulsar, porque implicaba tratarlos como meros infieles (Feros, 80).

debía castigarla) en la temprana Modernidad. Ya dijimos que, en el siglo XVI, movimientos *heréticos* a ojos de Roma tuvieron la fuerza suficiente para sobrevivir sin ser castigados e incluso para transformarse en Iglesias. Esto fue posible porque contaron con el apoyo de poderes políticos constituidos (es decir, quienes en teoría debían perseguirlas estuvieron dispuestos a –o deseosos de– romper relaciones con Roma) (Oberman, 34-40; de Certeau, 130)[93]. La tendencia resultante fue, ciertamente, la profundización del proceso de *confesionalización*. Pero el binomio Iglesia-Estado, la alianza entre institución eclesiástica y poder secular, no fue siempre tan simple como indica este modelo. ¿Por qué? En primer lugar, porque la proliferación de confesiones y sectas reluctantes hizo que muchas veces existieran *varias* Iglesias dentro de *un* Estado; en segundo lugar, porque la delimitación creciente de los territorios y las prerrogativas de los Estados hizo que dentro de *una* Iglesia de pretensiones universales se refugiaran *varios* Estados celosos de su autonomía y sus fronteras. En el primer caso, podemos ubicar a Francia entre 1598 y 1685 (año, este último, de la revocación del Edicto de Nantes), a las Provincias Unidas o a Inglaterra luego del Acta de Tolerancia de 1689. En el segundo caso, a la Iglesia católica, con múltiples estados en su seno (los estados pontificios, España, Francia, Portugal, Venecia…).

En los casos en que un Estado tuvo que admitir diversas Iglesias en su interior –pienso– el envolvimiento del poder civil en la represión de la disidencia se veía limitado: los focos de definición de la ortodoxia podían ser múltiples (esto no implica, desde ya, que estos Estados no pudieran combatir, por ejemplo, el ateísmo o determinadas formas "excesivas" de religiosidad, alegando la defensa del orden público). ¿Qué sucedía en el caso opuesto, cuando una misma Iglesia contenía en su seno diversos estados? Dentro del mundo católico apostólico romano, los textos heresiológicos continuaron afirmando que los príncipes tenían la responsablidad de perseguir la herejía (Pinto Crespo)[94]. Y, dado que la definición de la ortodoxia –lo que crea, como contrapartida, la herejía– seguía estando en manos de Roma, la *ratio* del accionar de los príncipes en materia de fe estaba, en teoría, *fuera* del Estado. Es decir, en estos casos, los canales de definición última de las verdades de la fe y las heterodoxias no coincidían tampoco con la autoridad civil –no estaban *dentro* o *bajo*, como en el primer caso, sino más bien *fuera* o *sobre*–. Aun en España, con la presencia del Tribunal de la Suprema, la monarquía debía lidiar con el poder de Roma (que, luego de Trento, intentó imponerse con renovado vigor) y la Inquisición misma debía atenerse a las reglas del derecho canónico.

Las tensiones entre Iglesia-institución y Corona, entonces, no se manifiestan únicamente en el terreno de la la *definición* de la herejía sino también en el *castigo* de la disidencia. Veamos algunas de estas tensiones a partir, por supuesto, del caso morisco.

En primer lugar, salta a la vista la dificultad de plantear "soluciones" que resultasen legítimas. Jaime Bleda, por ejemplo, se niega a considerar como meros infieles a los moriscos, situándolos dentro de la jurisdicción de la Iglesia[95]. No obstante ello, propone su expulsión con una dudosa sentencia eclesiástica, masiva, que eludiera el tratamiento de cada caso en particular (las sentencias colectivas estarían avaladas por los obispos y dos testigos de cada lugar; la herejía en cuestión sería considerada "notoria", como había sido la de Lutero, de modo que no se necesitaba reunir pruebas de cada caso concreto) (Peset y Hernández,

[93] De Certeau cita allí a Dupront y su idea de que la transformación progresiva de la herejía en confesión, de la confesión en iglesia y del hereje notorio en ministro de una esa nueva iglesia es el mayor hecho moderno.

[94] El autor cita, por ejemplo, un pasaje del *De haereticis in genere* de Conrado Bruno que reza lo siguiente: "*Habent autem principes et potestas saecularis authoritatem puniendi haereticos, tam divino quam humano iure*" (Pinto Crespo, 299).

[95] Prueba de esto es el hecho de que, en su *Defensio fidei*, Bleda rechazara la posibilidad de que se pudiera dejar a los moriscos vivir en su secta, como si fuesen los antiguos mudéjares, y, también, que se opusiera a la sugerencia de fray Luis Beltrán, entre otros, de dejar se bautizar a los "morisquillos". El bautismo que habían recibido era imborrable (Poutrin 2011, 114).

246). Defiende a rajatabla la validez del bautismo de los moriscos pero argumenta a favor de la expulsión alegando el *Canon dispar*, ¡que aludía a verdaderos infieles, no a cristianos bautizados! En esta línea, invoca la noción de "guerra justa" (en razón de la "ilegítima" conquista árabe de *Hispania* en tiempos remotos) olvidando, nuevamente, que los moriscos, por el bautismo, ya no eran moros (Bleda 1610, III, 286-308).

En segundo lugar, lo inédito de la situación y la encrucijada generada obliga a recurrir, finalmente, a una solución innovadora. Poutrin afirma que, para los consejeros de Felipe III, "la expulsión presentaba la ventaja de ser una práctica difundida y bastante frecuente en los Estados cristianos" y que los precedentes históricos (expulsión de los judíos de la Península, de Saboya, de Francia y de Inglatera) eran "garantías de la seguridad (para la consciencia real) de tal decisión" (cita como prueba el *Tractatus de Judæis et de allis infidelibus* de Marquardo de Susanis, escrito c. 1578 y muy influyente en la segunda mitad del s. XVI, por su justificación de la expulsión de los judíos de los reinos hispanos, de Saboya, de Francia y de Inglatera, entre los siglos XII y XV, en razón de sus malos designios y crímenes rituales contra los cristianos) (Poutrin 2011, 118). Pero, en mi opinión, esto no es así. Esos antecedentes –más alla de sus usos retóricos, políticos e ideológicos– no eran equiparables: ninguna de esas expulsiones exilió pueblos enteros de cristianos bautizados, como en el caso morisco, y ninguna de esas expulsiones negó la alternativa de la conversión (opción que no estuvo presente en 1609). La expulsión de los moriscos fue obligatoria, no una difícil elección entre dos males. La conversión existió como opción para los hugonotes en 1685 y el exilio existió como opción en 1555, cuando la Paz de Augsburgo impuso a todos los súbditos el deber de adoptar la religión de su príncipe, pero les permitió cambiar de príncipe, mudarse a principados vecinos. En 1609 no había opción.

En tercer lugar, lo irresoluble del asunto en términos tradicionales salta a la vista cuando, finalmente, se aduce como motivo de la expulsión la lesa majestad humana y la seguridad del reino (es decir, la medida del rey se presenta como preventiva, no como punitiva). El Patriarca Ribera, Marcos de Guadalajara o Damián Fonseca, por ejemplo, sostuvieron que la presencia de los moriscos atentaba contra la seguridad del reino o insistieron en su carácter de traidores (Pastore, 146-147; Poutrin 2011, 113). Esta idea caló ondo: los bandos de expulsión se apoyaron en ella y no en la supuesta herejía, apostasía o infidelidad colectiva (difíciles de demostrar y de punir a partir de los procedimientos establecidos)[96]. A diferencia de la última expulsión que había tenido lugar en la Península, la de 1525, no hubo bula papal alguna que acompañara la decisión real. La diferencia es clara: la bula *Idcirco nostris* del 15 de mayo de 1524 (Poutrin 2008, 822) no sólo había avalado sino incluso instigado la decisión del emperador. En la cuarta parte de la *Defensio fidei*, añadida a la obra por su autor, Bleda, *luego* de la expulsión, el dominico intentaba mostrar que el rey "no se ha inmiscuido en cosa eclesiástica", sino que había usado la legítima defensa contra los enemigos de los cristianos. Decía que la decisión del rey se había visto motivada por la apostasía de los moriscos pero que éstos no habían sido combatidos en tanto herejes declarados. Además, el rey no debía siquiera revelar sus razones y, en este sentido, la potestad suprema de los reyes aparecía subrayada (lo mismo había acontecido cuando los franciscanos menores habían sido expulsados a instancias de Cisneros) (Peset y Hernández, 249). Años después, en su *Corónica* sobre la expulsión de 1618, Bleda mencionará, en un apartado titulado "Los delitos generales de los moriscos, que pedian a bozes su expulsion", crímenes de los moriscos, además de la apostasía, que no eran asimilables a esta última: homicidios, secuestros, conspiraciones, familiaridad con el turco (Peset y Hernández, 241; Bleda 1618, 896-900). Este modo de

[96] Guadalajara, en su *Memoriable expulsión* (Pamplona, 1613), sostuvo que la expulsión "no se executó en los moriscos como hereges, sino como enemigos comunes del nombre cristiano, y proditores de España. Bien sabel los Cathólicos Príncipes, que no pueden hazer guerra a los hereges libremente, con título de que son hereges, hasta que estén declarados por tales de la Curia Eclesiástica" (Pastore, 146).

subsanar las contradicciones del asunto buscó quizás presentar a la Corona como agente capaz de suplir imposibilidades de la Iglesia. Bleda, en este sentido, sostuvo lo siguiente: "quedándose estos moriscos en España, ponen estos reinos en grande y evidente peligro de calamidades". Y, si bien argumenta que el "brazo seglar" debe ejecutar el castigo que merecen por ser "incurables", por ser "apóstatas manifiestos y dogmatizadores", dice también que lo debe hacer no ejecutando una sentencia de la Iglesia sino subsanando su inacción: "Como la Iglesia no hizo fuerza a los herejes de Francia, de Alemania y de Flandes ejecutando las penas legales, sino que quedaron impunitos, y por eso, no puede más, así se lleva con nuestros moriscos. La Iglesia alabaría a estos Reyes si acabaran con sus herejes; asimismo, alabaría al Rey Católico, si exterminase estos moriscos"[97].

En cuarto y último lugar: incluso apelando a la "lesa majestad humana", las contradicciones no se resolvían: ¿Cómo justificar el envío de cristianos sinceros y súbditos fieles, dentro de la masa morisca, a tierras del infiel? Sobre esta debilidad enorme de la tesis de la culpablidad general de los moriscos se había pronunciado Pedro de Valencia con claridad, afirmando que muchos de ellos no sólo no eran herejes sino incluso buenos, santos y súbditos leales[98]. ¿Cómo justificar el envío de niños menores a tierras donde seguro habrían de apostatar, por voluntad o por fuerza? ¿Cómo justificar que herejes incurables habitasen el mundo y no pasasen por el fuego purgatorio de la hoguera? ¿Qué pasaría con esas almas? Bleda afirma que la "guerra justa" admitía que murieran inocentes *per accidens*. ¿Pero se trataba de una guerra justa? También dice que, en el caso de los niños bautizados, la voluntad real había sido retenerlos pero resultó imposible arrebatarlos de los brazos de sus padres (añade, además, que su alimentación y enseñanza habrían sido difíciles y costosas) (Peset y Hernández, 250). La prioridad de la cura de almas, sin lugar a duda, pasaría a un segundo plano.

Reflexión final

Los moriscos hispanos fueron expulsados fuera de la cristiandad. Pese a ser sospechosos de herejía, no fueron sentenciados ni castigados como tales. Pese a que las deliberaciones previas a la expulsión (y también la propaganda contemporéanea y posterior) pusieron el acento en el delito de fe en que incurrían los moriscos, éstos no fueron castigados formalmente por ello sino desterrados como presuntos traidores a la Corona. Se recurrió a una medida "seglar", a una decisión meramente monárquica, para saldar (¡justo en tiempos de Reforma y Contrarreforma!) un sacramento que no pudo vehiculizar la gracia, una conversión fallida y una catequización vista ya como imposible.

Isabelle Poutrin, tal vez quien más ha estudiado la cuestión morisca desde el punto de vista heresiológico hasta el momento, ha destacado la inercia de la *communis opinio* de los doctores medievales entre los teólogos contrarreformados fieles al tomismo y entre los

[97] La traducción al castellano citada se encuentra Poutrin (2011, 117). Ver el texto original en Bleda (1610, III, 286): "*Compulit Ecclesia Morischos per octuaginta annos et mille modis eos ad fidem allicere curavit. Experientia autem edocta, his compulsionibus et blandimentis nihil protinus eos proficere, et immedicabiles esse, compulsioni temporali videtur eos relinquere; cumque omnes illi poena relaxationis sint digni, uti manifesti apostatae, et dogmatistae; ad brachium seculare remittit illorum supplicium, ut debet. Mihi crede experto, et de hac re instructo: sicut Ecclesia Haereticos Galiae, Germaniae, et Flandriae non compellit executione poenarum iuris, immo eos impunitos relinquit; quia nequit amplius: ita se gerit cum nostris Morischis. Laudaret Ecclesia illos Reges, si suos haereticos delerent; laudaret similiter Regem Catholicum, si hos Morischos exterminaret*".

[98] Pedro de Valencia sostuvo: "En tan grande número de gente por perdida que sea la comunidad, puede ser que haya muchos, no solamente no culpados en crimen de heregía e infidelidad al Rey, pero buenos cristianos y aún santos" (Valencia, 105).

apologistas de la expulsión[99]. No obstante ello, a mi entender, el devenir de la cuestión morisca puso a la orden del día un abanico de contradicciones que, pese a que no modificaron el derecho canónico, sí obligaron a dejarlo a un lado, a dejarlo en suspenso, a sustituirlo de hecho por nuevos criterios. Paolo Broggio sostuvo una idea sugerente: que, ante las circunstancias histórico-políticas particulares de comienzos del siglo XVII, la Monarquía hispana debió buscar una nueva base identitaria para erigirse como paladina del catolicismo en Europa. Dicha identidad se habría apoyado sobre la extensión del concepto de herejía, posibilitado, a su vez, por una amplificación política y retórica del concepto de ortodoxia, "una ortodoxia religiosa y doctrinal que se sometía a la Razón de Estado y que la Monarquía católica se adjudicó el deber y el derecho de defender" (Broggio, 164).

La política que se sigue en relación con los moriscos es síntoma de un cambio no menor, pese a las persistencias terminológicas y al mayor respecto posible respecto de ciertos formalismos que se evidencia en los actores involucrados. El elemento "religioso", indudablemente, continúa siendo de gran importancia y no deja de ser *el* elemento clave para comprender por qué un enorme colectivo de personas fue expulsada de sus tierras entre 1609 y 1614. Pero, en mi opinión –siguiendo aquí a De Certeau– se va produciendo un cambio en el modo en que ese elemento "religioso" es comprendido. La manifestación de adhesión personal se impone progresivamente a la preocupación por las sutilezas doctrinales; la estructura al mensaje; el control del hacer/la práctica al interés por la vivencia interior de la fe; determinada unidad geográfica a la noción de comunión de fieles; la "razón de Estado" a la cura de almas; el poder político y la seguridad del Estado al cuerpo de derecho canónico establecido. Poco a poco, la verdad de una Ley deja de ser aquello *que el grupo defiende*, para ser aquello *por lo cual* el grupo se defiende (de Certeau, 131,134).

[99] La autora pone el énfasis en la continuidad existente entre las decisiones tomadas respecto de los moriscos en los siglos XVI y XVII y el derecho canónico consolidado en la Baja Edad Media (véase por ejemplo Poutrin 2011, 112-113). La autora explica cómo los promotores de la expulsión apoyaron sus argumentaciones en *el corpus iuris canonici* –es decir, en el *corpus* que recogía textos teológico-jurídicos medievales de gran relevancia, como el *Decretum* de Graciano (c. 1140), las *Decretales* de Gregorio IX (1234), el *Liber Sextus* de Bonifacio VIII (1298), las *Clementinae* de Clemente V (1317) o las *Extravagantes* de Juan XXII– cuya validez reafirmó la Iglesia con la publicación revisada del *corpus* de 1582. También muestra que la opinión compartida de los principales glosadores de dicho *corpus* y de los comentaristas neo-escolásticos de obras teológicas de la talla de la *Suma teológica* del Aquinate fueron el marco de referencia de los debates vinculados con el tema morisco (ver Poutrin 2012).

Obras citadas

Alcalá, Ángel. "La sinrazón de la intolerancia en Tomás de Aquino y Juan Calvino: su rechazo por Miguel Servet, origen de la libertad de conciencia." En José Antonio Escudero López coord. *Intolerancia e Inquisición*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006:.83-107.

Bainton, Roland. *Servet, el hereje perseguido (1511-1553)*. Madrid: Taurus, 1973.

Barrios Aguilera, Manuel. *La invención de los Libros Plúmbeos. Fraude, historia y mito*. Granada: Universidad de Granada, 2011.

Benítez Sánchez-Blanco, Rafael. "El debate religioso en el interior de España." En Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers eds. *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2016 (2013). 103-126.

---. *Heroicas decisiones. La monarquía católica y los moriscos valencianos*. Valencia: Diputació de València, Alfons El Magnànim, 2001.

Bernabé Pons, Luis. *Los moriscos. Conflicto, expulsión y diáspora*. Madrid: Catarata, 2009.

Berlinerblau, Jacques. "Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and Doxa." *History of Religions* 40:4 (2001): 327-351.

Bleda, Iacobo. *Defensio fidei in causa neophytorum sive morischorum regni Valentiae totiusque Hispaniae*. Valentiae: Apud I. C. Garriz, 1610.

Bleda, Jaime. *Corónica de los moros de España*. Valencia: Impresión de Felipe Mey, 1618.

Broggio, Paolo. "Las órdenes religiosas y la expulsión de los moriscos: entre controversias doctrinales y relaciones hispano-pontificias." En Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers eds. *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2016 (2013). 149-171.

Bunes, Miguel Ángel de. "La expulsión de los moriscos en el contexto de Felipe III." En Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers eds. *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2016 (2013). 45-66.

Campagne, Fabián. *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*. Buenos Aires: Prometeo, 2016.

Castellio, Sebastián. *Contra el libelo de Calvino. Primera traducción al español* (trad. Joaquín Fernández Cacho). Villanueva de Sijena: Instituto de Estudios Sijenenses "Miguel Servet", 2009.

Código de Derecho Canónico. Promulgado por la Autoridad de Juan Pablo II. Roma, 1983.

Coroleu, Alejandro. "Anti-Erasmianism in Spain." En Erika Rummel ed. *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*. Boston: Brill, 2008: 73-92.

Chiffoleau, Jacques. "« *Ecclesia de occultis non iudicat* »? L'Eglise, le secret, l'occulte du XIIe au XVe siècle." *Micrologus* 14 (2006) : 359-481.

De Certeau, Michel. *La Escritura de la Historia* (trad. Jorge López Moctezuma). México: Universidad Iberoamericana, 2006.

Eliav-Feldon, Miriam. *Renaissance Impostors and Proofs of Identity*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012.

Fernández Giménez, María del Camino. *La sentencia inquisitorial*. Madrid: Ed. Complutense, 2000.

Feros, Antonio. "Retóricas de la expulsión." En Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers eds. *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2016 (2013). 67-101.

Gadium et spes, Constitución pastoral, 1965. Versión electrónica en castellano en: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm.

García-Arenal, Mercedes ed. *After conversion. Iberia and the Emergence of Modernity*. Leiden: Brill, 2016.
Gauchet, Marcel. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta-Universidad de Granada, 2006 (París, 1985).
Geffré, Claude. *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica* (trad. J. Fernández Zulaica). Madrid: Ed. Cristiandad, 1984 (1983).
Gómez Navarro, Soledad, "La Eucaristía en el corazón del siglo XVI." *Hispania Sacra* LVIII, 118 (2006): 489-515.
Goñi Gaztambide, José. "La polémica sobre el bautismo de los moriscos a principios del siglo XVI." En J. I. Saranyana *et alii* eds. *Evangelización y teología en América Latina (siglo XVI)*. Pampelune, 1990, pp. 195-203 (publicado también en *Anuario de Historia de la Iglesia* 16 (2007): 209-215).
Halperin Donghi, Tulio. *Un conflicto nacional: moriscos y cristianos viejos en Valencia*. Valencia: Institución Alfonso el Magnánimo, 1980.
Hammill, Graham. "Blumenberg and Schmitt on the Rhetoric of Political Theology." En Graham Hammill y Julia Reinhard Lupton eds. *Political Theology and Early Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
Hernández Franco, Juan. *Sangre limpia, sangre española. El debate sobre los estatutos de limpieza (siglos XV-XVII)*. Madrid: Cátedra, 2011.
Isidoro de Sevilla, *Etymologiarum Libri* (ed. J. Oroz Reta y M. Marcos Casquero). Madrid: BAC, 1993.
Martínez Medina, Francisco Javier. "Teólogos, religiosidad y magisterio en el Sacromonte de Granada. Los discursos inmaculistas de los Libros Plúmbeos." En Antonio Luis Cortés Peña ed. *Poder civil, Iglesia y sociedad en la Edad Moderna*. Granada: Universidad de Granada, 2006: 295-342.
Menache, Sophia. "Faith, Myth and Politics. The stereotype of Jews and their expulsion from Engrand and France." *The Jewish Quarterly Review, New Series* 75:4 (1985): 351-374.
Mundill, Robin. *The King's Jews. Money, Massacre and Exodus in Medieval England*. London: Continuum, 2010.
Núñez Muley, Francisco. "Memoria." En Antonio Gallego Burín y Alfonso Gámir Sandoval. *Los moriscos del reino de Granada según el Sínodo de Guádix de 1554*. Granada: Universidad de Granada, 1996. XXXV-LII.
Oberman, Heiko Augustinus. *Luther: Man Between God and the Devil* (trad. E. Walliser Schwarzbart). Nueva York: Image Books, 1992 (1982).
Pastore, Stefania. "Roma y la expulsión de los moriscos." En Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers eds. *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2016 (2013). 127-148.
Pedro de Valencia, *Tratado acerca de los moriscos de España (Manuscrito del siglo XVII)* (ed. Joaquín Gil Sanjuán). Málaga: Algazara, 1997.
Pérez de Chinchón, Bernardo. *Antialcorano. Diálogos cristianos. Conversión y evangelización de moriscos* (ed. Francisco Pons Fuster). Alicante: Universidad de Alicante, 2000.
Perez Zagorin. "*The Historical Significance of Lying and Dissimulation.*" *Social Research* 63:3 (1996): 863-889.
Peset, Mariano y Telesforo Hernández. "De la justa expulsión de los moriscos de Valencia." *Estudis. Revista de historia moderna* 20 (1994): 231-252.
Pinto Crespo, Virgilio. "La herejía como problema político: raíces ideológicas e implicaciones." En Manuel Revuelta Sañudo y Ciriaco Morón Arroyo eds. *El erasmismo en España: ponencias del coloquio celebrado en la Biblioteca de Menéndez*

Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1986. 289-305.
Poutrin, Isabelle. *Convertir les musulmans. Espagne, 1491-1609*. Paris: Presses universitai-res de France, 2012.
---. "La conversion des musulmans de Valence (1521-1525) et la doctrine de l'Église sur les baptêmes forcés." *Revue historique* 648 (2008): 819-855.
---. "Ferocidad teológica o estrategia política: la exterminación de los moriscos en la Defensio fidei (1610) de Jaime Bleda." *Areas* 30 (2011): 111-119.
Prosperi, Adriano. *El concilio de Trento. Una introducción histórica*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2008 (Turín, 2001).
Rodríguez Mediano, Fernando y Mercedes García-Arenal. *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*. Madrid: Marcial Pons, 2010.
Roth, Norman. *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*. Madison: University of Wisconsin Press, 1995. 271-316.
Schwartz, Stuart. *All Can Be Saved*: *Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*. New Haven: Yale University Press, 2008.
Van Amberg, Joel. *A Real Presence. Religious ans Social Dynamics of the Eucharistic Conflicts in Early Modern Augsburg 1520-1530*. Leiden-Boston: Brill, 2012.
Williams, George Huntston. *La reforma radical* (trad. Antonio Alatorre). México: Fondo de Cultura Económica, 1983 (Filadelfia, 1962).
Zacour, Norman. *Jews and Saracens in the Consilia of Oldradus de Ponte*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.

Les méthodes d'évangélisation des morisques de Feliciano de Figuerola et Antonio Sobrino à la veille de l'expulsion

Bernard Ducharme
(UQÀM)

L'histoire des morisques a suscité une abondante littérature. Accusatrice et apologétique d'abord, puis scientifique, elle n'a cessé de fasciner. Quant à la question de l'évangélisation, elle s'est située à la fois au cœur et à la périphérie de l'intérêt des historiens. De nombreux articles ont examiné un ensemble de situations particulières, ce qui nous offre une somme de connaissances impressionnante sur le sujet. Nous avons désormais une première thèse nous permettant de synthétiser, avec l'ajout de plusieurs matériaux originaux, les connaissances sur l'évangélisation dans une vision d'ensemble, en particulier pour la période allant de 1492 à 1570. Or, en se concentrant en particulier sur le royaume de Valence et en fournissant un moindre niveau de détail, il y a place pour un approfondissement de ces zones grises.

La présentation qui suit s'inscrit dans un travail plus large visant à reconstituer les campagnes d'évangélisations et leurs méthodes sous l'épiscopat de Juan de Ribera et de mettre à l'épreuve le schéma d'ensemble proposé par la thèse ci-dessus. Elle se centrera en particulier sur les figures de Felicano de Figueroa et Antonio Sobrino, avec quelques références marquées à José Esteve.

Le plan que nous suivrons consistera en un approfondissement progressif de l'échelle d'analyse. Dans un premier temps, nous nous situerons, en mettant à profit une périodisation courte élaborée par Eugenio Ciscar Pallarés(Ciscar Pallarés 1989), au niveau des acteurs, suivant leur trajectoire au sein de l'évangélisation des morisques, en mettant particulièrement l'accent sur les liens que nous pouvons tracer entre les trois noms susmentionnés (Figueroa, Sobrino, Esteve), afin de voir comment les méthodes se transmettent sur le court terme.

Dans un second temps, nous resituerons ces prédications dans la périodisation de l'épiscopat de Juan de Ribera, en nous appuyant à la fois sur nos travaux et ceux de Rafael Benítez et Benjamen Ehler (Benítez Sánchez-Blanco 2001, 312‑420; Ehler). Nous verrons ainsi dans quelles circonstances Figueroa et Sobrino se sont insérés dans l'évangélisation au cours d'un épiscopat déjà bien chargé à ce niveau et dans des circonstances qui les dépassaient.

Enfin, dans un troisième temps, nous présenterons longuement le cadre chronologique le plus large, étendu sur toute la période morisque, que nous mettrons à l'épreuve des données collectées.

Antonio Sobrino et Feliciano de Figueroa: du laboratoire d'Orihuela à la veille de l'expulsion

Situer l'activité de Sobrino et Figueroa dans l'évangélisation des morisques dans le temps cours, c'est se situer à l'échelle où ils ont perçu les événements et commencer à la date même où ils s'y sont impliqués. Pour Eugenio Ciscar, la prédication fut relancée à partir de mars 1599, peu après le début du règne de Philippe III (Ciscar Pallarés). Il semble bien cependant que Philippe II, en réunissant une nouvelle junta en 1595 sur le thème de l'évangélisation et en écrivant à José Esteve pour lui demander ses recommandations sur ce thème important, ait mis en place les dispositifs pour relancer la prédication. C'est la junta de 1595, également, et le suivi de Philippe II, qui ont relancé l'idée de publier un nouveau catéchisme pour les morisques (Ehler, 119). On accordera cependant à Eugenio Ciscar que la

lettre de Philippe III à Juan de Ribera donna corps à se travail préparatoire et étendit la reprise de l'évangélisation à l'ensemble de l'archevêché de Valence.

Si nous étudions l'implication d'Antonio Sobrino et de Feliciano de Figueroa dans l'évangélisation des morisques à l'échelle qu'ont connue les acteurs, il faut donc amorcer l'étude en 1594, lorsque José Esteve, nouvellement nommé évêque d'Orihuela, entreprend de relancer l'évangélisation des morisques sous sa responsabilité. C'est, en effet, dans les années qui suivirent que les premières expériences directes de Sobrino et Figueroa se forgèrent.

Natif de Valence, âgé de 44 ans, Esteve était un théologien de haut niveau, impliqué dans les difficiles débats de son temps, notamment sur les relations entre royauté et papauté(Poutrin 2015). Devenu évêque d'Orihuela, Esteve entrepris avec diligence la tâche d'évangélisation des morisques, créant plusieurs nouvelles paroisses et organisant de nombreuses prédications. L'évêque s'appuyait notamment sur l'aide des prédicateurs jésuites et franciscains déchaux, l'ordre auquel appartenait Antonio Sobrino. En 1600, il dit qu'un prédicateur appartenant à l'un de ces ordres pouvait se trouver dans chacun des lieux de morisques de son évêché (Boronat 1901b:18).

En 1600, Antonio Sobrino, franciscain déchaux, est déjà bien connu et ses mérites spirituels ne sont pas remis en question, bien que controversés. Sobrino était un défenseur de l'oraison mentale comme moyen d'approfondir la relation avec Dieu. Il défendait également la capacité des plus humbles à avoir une vie spirituelle riche (Pons Fuster 1991, 97‑142). En 1597, il occupait déjà un rôle significatif chez les franciscains déchaux d'Orihuela (Pons Fuster1991, 100).

L'occasion de prêcher aux morisques se présenta à Sobrino, sans doute pour la première fois, à partir de 1594 ou 1595, lorsque l'évêque José Esteve pris en charge l'évêché d'Orihuela (Vilar 1978, 347‑51, 1997; Poutrin 2015). En 1595, à la demande du roi, il rédigea un long mémoire sur les méthodes à adopter pour favoriser la conversion définitive des morisques[100]. La lecture du mémoire montre la formation intellectuelle de l'évêque, qui construit ses recommandations sur un florilège détaillé de références aux Pères de l'Église et à des noms éminents de la réforme tridentine. Les références à des expériences concrètes sont, en revanche, beaucoup plus rare, ce qui laisse supposer qu'Esteve n'avait pas encore commencé son travail sur le terrain. On note toutefois un travail d'information bien amorcé, puisqu'il se réfère à une discussion avec un alfaqui (Boronat 1901a:651) et avec des seigneurs (Boronat 1901a:642). Sans faire un examen détaillé de l'ensemble des propositions, notons l'importance accordée à une prédication sur le terrain, effectuée par l'évêque lui-même, qui devrait prolonger ses séjours en chaque lieu et se faire assister de prédicateurs de talents. Esteve mentionnait en particulier, concernant son évêché, l'assistance essentielle que représenteraient les prédicateurs de la Compagnie de Jésus et des franciscains déchaux (Boronat 1901a:644). Cette présence des franciscains déchaux indique le chemin par lequel Antonio Sobrino fut mêlé à la prédication aux morisques d'Orihuela.

L'année 1595 coïncidait avec la relance de la reconstruction du réseau paroissial dans les lieux de morisques. José Esteve recommandait que soient construites de nouvelles églises, non seulement pour les nouvelles paroisses, mais également pour les anciennes. En effet, plusieurs églises dans les lieux de morisques étaient d'anciennes mosquées reconverties, lesquelles, d'après Esteve, « plaisaient beaucoup aux nouveaux convertis pour la mémoire qu'elle leur donne de leur secte », motif pour lequel l'évêque préférait qu'elles soient détruites et qu'en soient construites de nouvelles (Boronat 1901a:642). Cette remise en ordre du réseau paroissial fut une entreprise difficile, dans laquelle Feliciano de Figueroa joua un rôle central : chanoine de la cathédrale de Valence, il fut chargé de l'administration de la réforme. Le

[100] Celui-ci a été publié, avec quelques coupures regrettables, par Pascual Boronat dans (Boronat 1901b, 1/2:638-57).

financement des paroisses engendra de nombreuses difficultés, notamment à Orihuela où les seigneurs prétendaient accaparer les dîmes(Ciscar Pallarés, 222). Dans l'évêché, le moment tournant eut lieu en 1597, où les nouvelles paroisses se concrétisèrent à Orihuela(Vilar 1997). Un autre élément d'importance mentionné par Esteve était la nécessité d'un catéchisme adapté aux besoins particuliers de nouveaux chrétiens de Maures. Il recommandait l'utilisation du catéchisme de Georges-Gennadio II Scholarios, patriarche orthodoxe de Constantinople à l'époque de la conquête ottomane (Blanchet, 102‑7). Esteve disait avoir utilisé, lorsqu'il était évêque de Vieste, en Italie, ce catéchisme simplifié pour ramener au christianisme des renégats convertis à l'islam(Boronat 1901a:646).

L'expérience acquise par Sobrino à Orihuela a fondé non seulement sa réflexion sur les méthodes à employer pour convertir les morisques, mais lui permis également de tisser des liens avec le clergé local. Le mémoire qu'il rédigea en 1600 est truffé de références aux témoignages des recteurs de l'évêché, ses premières sources d'information. Ainsi, il mentionne le recteur d'Elda, celui d'Aspe et « tous les recteurs de l'évêché d'Orihuela »(Zayas, 483). Il mentionne également des gestes posés par Esteve à quelques reprises.

Feliciano de Figueroa, pour sa part, connaît bien le système paroissial du royaume, qu'il a participé à ériger aux côtés de l'archevêque, avant de devenir lui-même évêque de Segorbe[101]. Il recueillait ainsi, lui aussi, les nouvelles de la prédication à Orihuela. Lorsqu'il effectue les prédications dont il rend compte à Sobrino, il laisse savoir qu'il déjà lu le mémoire de ce dernier. Les méthodes appliquées sont directement inspirées de celles que le franciscain recommande et ce dernier peut observer, par la correspondance de l'évêque, l'effet qu'elles ont sur les morisques. Bien qu'il existe plusieurs différences entre leurs méthodes, leurs similitudes peuvent difficilement être niées.

La prise en charge de l'évêché de Ségorbe par Feliciano de Figueroa correspond bien à la relance de la prédication amorcée par Philippe III. Ce dernier demandait la publication d'un nouveau catéchisme pour les morisques, l'agrandissement du collège pour enfants morisques de Valence, l'ouverture d'un autre collège pour les filles morisques et que les seigneurs de morisques entretiennent des maîtres d'école dans les lieux de morisques(Ciscar Pallarés, 206). Dans la foulée de cette injonction, Juan de Ribera fit imprimer un catéchisme, une version remaniée de celui qu'avait écrit, mais jamais publié, son prédécesseur, Martín Pérez de Ayala[102]. Ce catéchisme devait servir aux recteurs de morisques et aux prédicateurs pour instruire les nouveaux chrétiens et réfuter leurs erreurs. Un Édit de Grâce fut publié, afin de pouvoir confesser les morisques sans que ceux-ci ne subissent les foudres du Saint-Office. Feliciano de Figueroa semble avoir été rendu optimiste par les résultats obtenus lors de cette campagne, notant les apprentissages rapides des enfants et le changement de comportement des adultes(Tueller, 125). Ribera fut cependant, pour sa part, insatisfait par les résultats. En conséquence, il écrivit au roi en décembre 1601, puis le 24 janvier 1602, pour recommander qu'on applique des méthodes plus musclées et envisager l'expulsion. Ces écrits ouvrent la période qu'Eugenio Ciscar qualifie de nouvelle phase de remise à jour de l'expulsion, coïncidant avec la vice-royauté de Juan de Ribera à Valence (1602-1604) (Ciscar Pallarés, 207).

Le changement de vice-roi et les protestations des Cortés réunies en 1604 neutralisèrent les projets d'expulsion. Cet événement ouvre la période qu'Eugenio Ciscar qualifie de « phase de continuisme » (février 1604 à janvier 1608), durant laquelle se poursuit l'évangélisation sans que ne se fasse d'effort particulièrement remarquable. Les seigneurs ne semblent cependant pas seulement s'être opposés à l'expulsion, mais également à la remise à

[101] Voir outre l'article d'Eugenio Ciscar déjà cité, voir les compte-rendus des *juntas* tenues en 1595 (BNM, Papeles varios, MSS/10388, f.95r-v).

[102] À propos de ce catéchisme, voir (García Carcel 1983; Ehler 2006, 119‑25; Pons Fuster 2013).

jour de l'évangélisation. C'est du moins ce que suggère Feliciano de Figueroa dans un mémoire de 1604 à l'occasion de ses démêlés avec les seigneurs de la région de Segorbe. Il y laissait entendre que, dans les Cortès, s'étaient tramées des choses « contraires à l'évangélisation ». Il y laissait entendre qu'il avait prêché aux morisques de manière régulière depuis 1599 et chaque dimanche et jour de fête depuis la tenue des Cortés (ACA, CA, Leg.863, exp.1/6). Les méthodes énergiques qu'il mit en œuvre à cette époque engendrèrent un conflit direct avec les seigneurs. Ainsi, il racheta une ancienne mosquée pour la transformer en chapelle, détruisant au passage les signes arabes se trouvant sur les murs. Il suivait ainsi les recommandations du docteur Esteve qui rappelait qu'il fallait détruire de telles maisons. Il fit une série de réglementations pour tenter d'empêcher la célébration du ramadan. De plus, il s'attaqua à l'argent que les morisques utilisaient pour leurs œuvres charitables. Chose remarquable, une partie importante de sa politique visait, pour la première fois, les jeunes filles. D'abord, il força, sous peine d'amendes, des jeunes filles à assister à des leçons données par des vieilles chrétiennes de Segorbe. De même, il a soustrait des orphelines à la garde des nouveaux chrétiens pour les confier à des vieilles chrétiennes. Enfin, il fit édifier un monastère afin que les filles morisques y apprennent la doctrine chrétienne avec les nonnes (ACA, CA, Leg.863, exp.1/6)[103].

Ces années de continuisme, signale Eugenio Ciscar, étaient également celles de l'affrontement entre les partisans de l'expulsion et ses opposants (Ciscar Pallarés, 209-10). L'équilibre entre les deux groupes entraîna, lors de la phase suivante (janvier 1608-avril 1609), des décisions en apparence contradictoire : le Conseil d'État trancha en faveur de l'expulsion[104], mais quelques mois plus tard, le roi ordonne à Ribera de réunir une junta à Valence pour relancer la prédication. Antonio Sobrino fut appelé à formuler un ensemble de recommandations pour la prédication. Suivant celles-ci, une campagne de prédication extraordinaire fut lancée. Si Ribera espérait que son échec lui fournirait un argument définitif en faveur de l'expulsion, Figueroa et Sobrino, eux, espéraient que des résultats encourageants leur permettraient de l'éviter *in extremis* (Benítez Sánchez-Blanco 2001, 382‑90; 2012a).

Quoi qu'il en soit, la dernière campagne de Feliciano de Figueroa se fit lors de ces années. Rafael Benítez nous en a fourni une étude détaillée, à travers une correspondance entretenue par l'évêque avec Antonio Sobrino (Benítez Sánchez-Blanco 2012a). En comparant les lettres de Figueroa avec le mémoire d'Antonio Sobrino, nous pouvons observer que les méthodes qu'il appliquait étaient en grande partie celles que recommandait le franciscain. L'espace manque, aussi nous résumerons la comparaison. En premier lieu, comme le souhaite Sobrino, l'évêque se déplace en personne et enseigne lui-même le catéchisme, l'insistance étant mise sur l'importance de cette proximité entre le pasteur et les brebis. Les premiers discours de Figueroa correspondent aux recommandations de Sobrino : il s'agit d'abord de ne pas leur laisser la possibilité de se prétendre chrétiens, d'expliciter leur état d'hérésie, pour ensuite les menacer de l'enfer. Il convient de laisser entendre aux notables la résolution du roi à achever la prédication, sans toutefois les menacer directement de représailles civiles. L'insistance sur les sacrements, en particulier le baptême, doit les renvoyer à leur obligation à être chrétiens. Enfin, si Figueroa évite de faire culminer la mission par la confession, c'est vraisemblablement qu'en l'absence d'Édit de Grâce, celle-ci obligerait les morisques à dénoncer leurs proches, ce que Sobrino qualifiait de grand empêchement.

[103] On retrouve la plupart de ces mesures dans les plaintes adressées par les seigneurs, représentées en miroir renversée, sous leur plus mauvais jour (ACA, CA, Leg.863, Exp.1/10).

[104] Ainsi que l'ont démontré des auteurs comme Chaunu, Carrasco et Benítez, cette décision est également étroitement liée à des motifs politiques, en particulier, pour le Duc de Lermes, la nécessité de poser en défenseur de la foi alors qu'il acceptait une trêve avec les protestants des Pays-Bas. (Chaunu 1961; Rafael Carrasco; Benítez Sánchez-Blanco 2012b).

La prédication aux morisques à l'époque de Juan de Ribera

Étudier ces campagnes d'évangélisation dans un cadre aussi court ne permet pas d'en saisir toute la signification. On y voit l'influence mutuelle de différents prédicateurs, leur réorganisation et leurs conflits sur l'expulsion. Mais on comprend mal d'où viennent cette réorganisation et ce conflit. Si nous resituons les prédications dans la chronologie de l'épiscopat de Juan de Ribera, d'autres aspects se dessinent. Les prédications de Sobrino et Figueroa se situent en effet au terme d'un long processus de réarmement de la prédication. L'expérience accumulée jouera dans les choix faits par l'un et l'autre. Par ailleurs, pour comprendre le positionnement de Juan de Ribera sur l'expulsion, en 1602 comme en 1608, il faut par ailleurs le situer dans l'ensemble de l'expérience de l'archevêque. De plus, la situation est paroisses ou des catéchismes doit être situé dans un temps plus long.

Les prédications aux morisques en Espagne, dans la période correspondant à l'épiscopat de Juan de Ribera, peuvent se découper en quatre périodes correspondant assez bien à chaque décennie. Ainsi, Ribera prend l'archevêché en charge à l'époque de la guerre des Alpujarras. À cette époque pourtant, encore jeune évêque, il était optimiste concernant l'évangélisation des morisques. Il tâchera de prêcher la concorde entre nouveaux chrétiens et vieux chrétiens durant la guerre(Ehler, 89-90), de réformer les paroisses et d'organiser des campagnes d'évangélisation. Cet optimisme correspond à la première décennie de son épiscopat, qui se soldera par une grande campagne missionnaire, celle de 1579, dont l'échec marquera durablement l'archevêque, qui évoluera progressivement vers la défense de l'expulsion[105].

C'est à partir de cette époque que Ribera se fera avocat de l'expulsion des morisques, bien qu'il cherche surtout à bannir les morisques castillans et mieux contrôler les Valenciens. Les jésuites semblent plutôt avoir réagi en faisant la recherche de nouveaux moyens et de nouveaux outils pour la conversion : c'est l'époque où Jerónimo de Mur s'efforce de rassembler des ouvrages pour prêcher en arabe (Domenech à Mercurian, Valence, 5 mai 1579. ARSI, Hisp.127, f.210v) et vers 1588, un jésuite de Grenade écrit le *Catecismo del Sacromonte* (Resines). Dans la même décennie paraissait un autre catéchisme destiné à la conversion des morisques, rédigé par un chanoine de Grenade, que Juan de Ribera allait acquérir[106]. Toutefois, ni les jésuites ni les plus zélés des prédicateurs aux morisques n'échappent au pessimisme ambiant. En effet, l'ensemble de la production sur l'évangélisation de l'évoque indique la nécessité de convaincre les missionnaires eux-mêmes qu'il est possible de convertir les morisques[107]. Ces indications montrent à la fois le pessimisme ambiant, mais aussi la volonté manifestée chez les jésuites de tirer des leçons de l'échec en se dotant d'instruments spécialisés. Or, les ouvrages de cette époque semblent échouer à s'imposer à une échelle significative. C'est sans doute pourquoi José Esteve n'y fait aucune référence, non plus que Sobrino. Seule la démarche mise en branle par Philippe II, et achevée par Ribera à la demande de Philippe III, paraît déboucher sur un catéchisme raisonnablement diffusé. Or, pour en comprendre la signification, encore faut-il le situer par rapport à l'ensemble des ouvrages spécialisés pour l'évangélisation des morisques.

[105] Cette évolution apparaît dans les deux études les plus soigneuses de l'évangélisation à l'époque de Ribera, celles de Rafael Benítez et de Benjamin Ehler. On notera toutefois que Benítez donne davantage de détails sur la période initiée par la junta de 1587 : (Benítez Sánchez-Blanco 2001, 311-420; Ehler).

[106] Sur ce catéchisme, voir (Guerra de Lorca; Barrios Aguilera; Ferrero Hernández). Pour sa présence dans la bibliothèque de Ribera, voir l'inventaire (Cárcel Ortí, 220)

[107] Je renvoie aux exemples donnés dans (Ducharme 2014, 479-82).

Polémique et catéchisme : le cadre long mis à l'épreuve

Dans le cadre d'interprétation d'ensemble auquel nous avons fait allusion en introduction, on retrouve une cassure chronologique au milieu du XVIe siècle (Ducharme 2014). Différents changements peuvent être notés entre 1545 et 1568, certains pouvant être datés plus précisément que d'autres. J'insisterai ici sur quelques-uns. Le plus important est le bannissement des pratiques polémiques. Le second est le glissement de l'analyse des principaux signes de succès des missions des baptêmes aux confessions. Le troisième est la relative neutralisation – j'insiste sur les limites du processus, car l'épiscopat de Feliciano de Figueroa en témoigne avec éloquence.

A) De la polémique au catéchisme

La polémique antimusulmane est un genre déjà bien établi dans la Chrétienté au XVIe siècle. Depuis le XIIIe siècle, les principales attaques contre Mahomet, les comparaisons entre le Prophète et le Christ, les comparaisons entre le Paradis chrétien et le Paradis musulmans, les invectives contre une religion qui ne convertirait que par la peur et l'épée, comparée à une religion qui ne convertirait que par les miracles, la vertu et la prédication, sont pratiquement disponibles et n'ont qu'à être réactualisés au goût du jour.

Les manuels de polémique antimusulmane nouvellement publiés au cours du XVIe siècle cessent de l'être après 1555. C'est cette observation empirique qui fonde la thèse d'un passage des méthodes d'évangélisation « de la polémique au catéchisme ». L'explication immédiate, sinon l'explication profonde, de ce phénomène, c'est la censure inquisitoriale, qui cible les ouvrages de polémique écrits en langue vernaculaire. Nous savons qu'en 1551, soit quatre ans avant la publication du dernier antialcoran, celui de Lope de Obregón, l'inquisiteur Gregorio de Miranda effectuait la saisie d'exemplaires des antialcorans de Joan Andrés et Bernardo Pérez de Chinchón (Gregorio de Miranda à la Suprême, Cocentaina, 20 novembre 1551, AHN, Inq., Lib.911, f.17r). Quelques années plus tard, l'inquisition de Saragosse prenait acte – à contrecoeur – de l'interdiction des antialcorans. Mais en formulant ainsi mon critère de sélection, « les manuels de polémique antimusulmane nouvellement publiés », on pourrait à bon droit critiquer un cadrage trop favorable à la thèse. Mentionnons dès maintenant la critique la plus sérieuse : la réédition de l'antialcoran de Bernardo Pérez de Chinchón à Salamanque en 1595, à la demande de l'évêque de Jaén (Pons Fuster 2000, 44-45). La prise en compte des rééditions rompt le caractère absolu du constat d'absence de polémique à cette époque. Toutefois, à prendre en compte les rééditions, on se retrouve néanmoins face à un portrait semblable, où les ouvrages catéchétiques s'avèrent nettement plus publiés dans la seconde moitié du XVIe siècle que dans la première.

La transposition des publications aux pratiques de terrain ne se fait pas facilement. Nous savons que Diego Laínez, deuxième général des jésuites, désapprouvait le fait de dire du mal de Mahomet aux morisques, estimant que le ressentiment qui résultait de cette méthode risquait de rendre les morisques rétifs à la conversion (Laínez à Román, de Rome, 5 novembre 1564. MHSI, Laínez, t.8, p.285). Les jésuites semblent avoir, dans l'ensemble, adhéré à cette vision des choses, avec quelques exceptions. Il est plus difficile de dire si les dominicains et les franciscains l'ont partagée.

Quoi qu'il en soit, il est certain que le bannissement des pratiques polémiques est une entreprise controversée et limitée. Elle se fait de manière indirecte et pénètre lentement dans les mentalités des agents de l'évangélisation. Cela se comprend d'abord dans la mesure où l'interdiction de polémiquer en langue vernaculaire ne visait pas d'abord les missionnaires des morisques : ce sont en particulier les luthériens qui sont la préoccupation centrale lorsque ces mesures sont prises(Escamilla). Pourtant on constate que la logique sera étendue beaucoup

plus largement par les pouvoirs en place. C'est encore l'argument qui est opposé à Ribera lorsqu'il cherche à publier un catéchisme plus polémique que ce qui était disponible jusqu'alors : la polémique en langue vernaculaire aurait causé de nombreux dommages en Allemagne, il conviendrait donc de l'éviter en toutes circonstances (Ehler, 120).

Et cependant, on constate de multiples résistances à la saisie des antialcorans, de la part des inquisiteurs mêmes, des prédicateurs et des recteurs. Gregorio de Miranda saisie des antialcorans, mais en soulignant leur utilité (Gregorio de Miranda à la Suprême, Cocentaina, 20 novembre 1551, AHN, Inq., Lib.911, f.17r). Les inquisiteurs de Saragosse, apprenant la nouvelle, demandent une dispense en argumentant que ces livres leur sont très utiles lorsqu'ils vont dans les lieux de morisques (AHN, Inq., Lib.961, f.609v). Les jésuites d'Aragon s'en servent au moins pendant un temps dans les années 1560, lorsqu'ils effectuent des visites en compagnie des inquisiteurs et des dominicains. Des recteurs entament parfois encore leurs sermons par des imprécations à l'encontre de Mahomet, suscitant des réactions parfois scandaleuses de morisques. On peut également souligner qu'Antonio Sobrino lui-même ne semble pas avoir dédaigné la polémique : son mémoire comporte une diatribe assez longue et violence à l'égard de Mahomet qui en répète les poncifs(Zayas, 494). De même, le catéchisme qu'il imagine intégrerait plusieurs éléments de polémique(Zayas, 504-5). Par ailleurs, la mission, d'après Sobrino, doit avoir pour principal objectif « el desmontar y limpiar la tierra; que hecho esso, el edificar y plantar en ella será muy fácil »(Zayas, 482). Peut-être suivait-il Jose Esteve, qui vantait – dans un livre en latin – l'habilité des prédicateurs qu'il avait assigné aux lieux de morisques à réfuter les mauvaises croyances musulmanes et prêcher celles de Dieu, ajoutant qu'il avait pratiqué de même (Boronat 1901b:15; Martínez Valls, 265). Du reste, il n'a jamais été interdit aux prédicateurs de prendre connaissance d'arguments contre l'islam ou Mahomet, puisqu'on pouvait toujours publier ce type d'arguments en latin. Ce qu'on s'efforçait de décourager, en revanche, c'était d'en prendre l'initiative et d'orienter en premier lieu la prédication sur la polémique : les arguments contre l'islam et Mahomet devaient servir à répondre aux morisques qui soulèveraient des questions et non pas à soulever ces questions soi-même. La pratique de la polémique par Figueroa semble avoir été très limitée. Il ne mentionne Mahomet qu'en termes vagues pour condamner les pratiques religieuses clandestines, alors qu'au contraire il met des efforts considérables pour faire répéter les prières et la doctrine aux paroissiens. Cela nous amène à souligner la distance qui existe encore entre le contrôle des publications et celui des pratiques, entre les perceptions sur ce qu'il importe en matière d'écrits polémiques et ce qui est perçu comme devant être dit aux morisques. Il est tentant d'avancer par ailleurs que la dernière phase de la prédication aux morisques est marquée par une recrudescence des prédications polémiques, encore que les sources ne sont sans doute pas assez détaillées pour faire une telle affirmation sans réserve. On notera par ailleurs que les indicateurs de pratiques polémiques pour la période tardive proviennent surtout d'ecclésiastiques haut placés : l'évêque d'Orihuela, l'évêque de Jaén qui fait rééditer l'antialcorano de Bernardo Pérez de Chinchón en 1595, l'archevêque de Valence et son catéchisme de 1599.

Le passage de la polémique au catéchisme dans la deuxième moitié du XVIe siècle produit surtout un changement de paradigme dans le positionnement symbolique du clerc face au morisque. En effet, aussi méprisante et violente que soit la polémique antimusulmane, il faut souligner qu'elle reconnaît symboliquement deux choses : d'une part l'état d'extériorité du morisque par rapport au christianisme, puisqu'il s'agit de le convaincre; d'autres parts, et c'est une conséquence de ce qui précède, le fait que la responsabilité de sa conversion repose sur la prestation du prédicateur. C'est ainsi que Bernardo Pérez de Chinchón, peut, en 1528, reprocher aux prédicateurs d'insister sur le fait de faire venir les morisques à la messe avant de les convaincre, puisque cela reviendrait à « commencer la maison par le toit ». Mais en 1566, Martín Pérez de Ayala souligne clairement, dans son petit catéchisme à l'adresse des

morisques, que le morisque assailli de doutes envers le christianisme doit d'abord se signer et se recommander à Dieu contre toute tentation, avant d'aller trouver son curé pour se faire mieux faire instruire : c'est-à-dire qu'on attend de lui qu'il se comporte en chrétien et que la responsabilité première de ses doutes ne repose plus sur le prédicateur chargé de le convertir, mais sur lui-même (Pérez de Ayala 1566). Encore en 1595, José Esteve, évêque d'Orihuela, affirme que « es la causa de la dificultad de este negocio y de la conversión de esta gente porque ni sienten ni conocen su malo estado y (nous soulignons:) *aunque lo conocen, no quieren el remedio de el pues no se aficionan a recibir la medicina de sus enfermedades* » (Boronat 1901a: 639-40) - indiquant ainsi la responsabilité des morisques dans les difficultés rencontrées, plutôt que les faiblesses des prédicateurs.

C'est ce facteur qui semble poser problème du début du XVIIe siècle. Les débats sur les morisques indiquent de plus en plus une volonté de les considérer comme aussi maures que ceux d'Alger, de fonder les méthodes de prédication sur la révélation de l'infidélité des morisques.

B) Du baptême à la confession

Une deuxième évolution notable concerne la collecte des « signes de conversion », soit de la manière dont les missionnaires signalent les bons effets de leurs méthodes. Même pour une population aussi notoirement difficile à convertir que le furent les morisques, les missionnaires devaient en quelque sorte se justifier d'exister et démontrer l'efficacité de leurs méthodes en communiquant leurs réussites. C'est pourquoi ils signalent par divers signes qu'ils ont réussi au mieux leur mission. Ces signes ne sont pas toujours très convaincants, mais qu'importe : ce qui nous intéresse, c'est ce que le choix des signes dit sur l'évolution des conditions de la mission dans le temps. Sans grande surprise, la mission auprès d'infidèles privilégie le plus souvent le baptême comme signe de réussite : la comptabilité des baptêmes témoigne des âmes gagnées à Dieu, de la valeur de l'œuvre du missionnaire. Mais toutes les missions ne se font pas auprès d'infidèles, il s'agit également de réformer la vie des chrétiens, qui sont déjà baptisés : les missionnaires valorisent alors plus souvent les confessions et des signes de changement de vie. Dans le cas qui nous intéresse, les missionnaires auprès des Mudéjares privilégiaient bien sûr les baptêmes. Cisneros exaltait devant les milliers de baptêmes suscités par ses méthodes musclées (Ladero Quesada); Figuerola, dans un contexte plus ingrat, s'enorgueillissait des baptêmes de deux femmes mudéjares (Guillén Robles, LXXVII). Parfois, on s'attardait à la qualité des baptêmes, comme le firent les hagiographes de Talavera dans le contexte de l'affrontement des partisans de Talavera face à ceux de Cisneros. Pour eux, notamment Alonso Fernández de Madrid, la centaine de conversions obtenues par la prédication de Talavera valait bien mieux que les conversions forcées de Cisneros, car elles étaient obtenues à force de patience et produisaient des chrétiens authentiques, avec la foi (Fernández de Madrid). Après les conversions forcées de 1525, on se serait attendu à la production d'un autre modèle, car on ne pouvait pas baptiser une seconde fois morisques. Ce n'est pourtant pas le cas. Les missionnaires de cette époque s'appuyaient sur le fait que le réseau paroissial était lacunaire et que les morisques développaient des stratégies de résistance au baptême pour procéder encore à des baptêmes, au moins à Valence jusqu'en 1545. Pourquoi 1545? Deux facteurs peuvent avoir joué : en premier lieu, l'établissement, durant le commissariat d'Antonio Ramírez de Haro et au début de l'épiscopat de Tomás de Villanueva, d'un réseau paroissial couvrant enfin l'ensemble du territoire. Toutefois, la réputation de ce réseau paroissial demeure mauvaise, la dotation des paroisses demeure problématique et il est difficile de trouver des curés ou des vicaires de qualité pour les occuper, sans parler des difficultés qu'éprouvent ceux qui s'y installent. On ne peut vraiment parler d'une couverture de qualité avant que n'arrivent les années 1600. Par ailleurs,

les mémoires émis en 1600, par Sobrino ou d'autres, évoquent encore les stratégies d'évitement des morisques pour le baptême. Un espace existait par conséquent toujours pour des campagnes de baptêmes. Cependant, entre 1540 et 1545, les recommandations aux prédicateurs et le procès du franciscain Bartolomé de los Ángeles laissent deviner le caractère hautement scandaleux des campagnes de baptême, lorsqu'ils mènent à révéler publiquement la fiction du baptême, attaquer la réputation des morisques visés, invitent à la dénonciation et sème la confusion sur le sacrement le plus sacré qui soit, celui-là même qui légitime la sujétion des morisques à l'Empereur. C'est donc le caractère hautement conflictuel de la pratique qui pousse à l'écarter, et il faut mettre sa disparition sur une capacité accrue à contrôler les prédicateurs de morisques. Cette capacité provient vraisemblablement de l'arrivée d'évêques résidents sur le modèle tridentin, des réformes ayant cours dans les ordres religieux, de l'interventionnisme inquisitorial et, a contrario, d'un moindre interventionnisme de la part du roi.

Une fois disparu le baptême comme signe de conversion, c'est, assez logiquement, la confession qui devient le signe de réussite le plus communément recherché par les missionnaires. La confession étant le moment clé de la conversion du chrétien, on peut interpréter cette évolution comme un renforcement de l'intégration des morisques dans la monarchie catholique. Il faut toutefois prendre toute la mesure de la tension que crée cette évolution, car la confession suppose un mode de vie chrétien et les responsabilités qui vont avec celui-ci. Lorsque, en 1566, la persécution inquisitoriale peut reprendre dans le royaume de Valence, les morisques se retrouvent dans la situation où la confession peut les mener à dénoncer des membres de leur famille.

Cette situation est dénoncée avec véhémence dans le mémoire d'Antonio Sobrino daté de 1600, qui signale, parmi 10 grandes difficultés à la conversion des morisques « El obligar nuestra ley a los que la convierten que denuncien amigos, parientes y señaladamente a sus padres, para que el santo officio los prenda y castigue; Porque siendo tan grande la fuerça del amor filial, y las rayzes que la fe ha hechado en ellos tan flaca, que no tienen la fuerça para atropellar con esto; desfallecen y desmayan ». Au chapitre des solutions, il appelle à se ranger à l'avis de l'évêque d'Orihuela, José Esteve[108], de ne pas obliger ceux qui se convertissent à dénoncer leurs parents, et personnalise le propos en ajoutant que « no ha muchos días que vi yo en una morisca convertida quan diffícil cosa se le hazía esto ».

La difficulté de la confession disparaît du second mémoire de Sobrino, plus bref, mais demeure présente dans les dernières prédications de Feliciano de Figueroa. En effet, Rafael Benítez a noté avec perspicacité l'absence de confession à l'occasion de la prédication effectuée dans la vicomté de Chelva. En l'absence de confession et de communion, la mission ne pouvait être complète. Pourtant, Figueroa se rabattait, comme se sont rabattus de nombreux missionnaires auparavant, sur de simples signes : les promesses de conversions, le bon accueil reçu, l'enthousiasme suscité par leurs sermons, l'apprentissage de la doctrine par les morisques et surtout les enfants. Un exemple curieux chez Sobrino : les parents conseillant d'endoctriner leurs enfants, que ce serait plus efficace pour convertir la population.

C) Les méthodes « déstabilisatrices » : un recul?

La troisième grande évolution qui semble s'être dessinée dans les méthodes d'évangélisation des morisques au cours de la seconde moitié du XVIe siècle est le recul des méthodes d'évangélisation les plus provocatrices au profit de méthodes favorisant la stabilité des frontières ethniques. Avant d'en venir à la dernière évolution des méthodes d'évangélisation, il faut faire une– trop brève – parenthèse sur la notion d'ethnicité. Nous

[108] Une analyse détaillée de celle-ci dans (Poutrin).

entendons par là, non pas des morisques comme un tout homogène, ce qu'ils ne sont pas, mais comme d'un groupe dont la cohésion se fabrique par des alliances et des conflits internes et externes. Sans refaire ici une histoire détaillée des différentes conceptualisations qui en ont été proposées, on doit noter qu'elles sont très diverses, qu'elles évoluent rapidement dans le temps et qu'il existe toujours différentes conceptualisations concurrentes simultanément, notamment dans le champ savant[109]. Ce qui nous importe ici, c'est de mettre l'accent sur une conception selon laquelle les relations entre les groupes ethniques servent souvent, non pas à les dissoudre, mais à les reproduire (Juteau 1999; Poutignat et Streiff-Fenart). Dans les deux cas, la figuration sociale – le terme me vient de la sociologie de Norbert Elias – est construite de telle façon qu'il y ait des acteurs des deux côtés de la frontière ethnique qui ont intérêt à préserver la distinction des groupes. Ainsi, la différence culturelle ne suffit toutefois pas à la cohésion des groupes, non plus qu'elle ne permet à elle seule d'en tracer les frontières. En effet, même un niveau d'acculturation élevé et une bonne connaissance des codes culturels des groupes dominants ne suffiront pas nécessairement pour s'extraire du groupe dominé et s'insérer dans le dominant. Encore faudra-t-il échapper aux mesures d'identification, autrement dit s'anonymiser et s'inventer une nouvelle identité. Ce n'est pas pour rien qu'on retrouve de nombreux cas de falsification chez les nouveaux chrétiens, pour ne nommer que ce cas particulier (Castillo Fernández).

Soulignons cependant une remarque d'Antonio Feros selon laquelle le terme « étnicos » était, dans l'Espagne du XVIe siècle, un terme à connotations religieuses, « similaire à gentil ou païen »(Feros, 69). La remarque d'Antonio Feros nous renvoie à la nécessité d'une distinction nécessaire en histoire, celle entre deux types de terminologies, que Carlo Ginzburg appelait les « emic » et les « etic » (Ginzburg). Les termes « emic » sont ceux qui ont employé par les acteurs que nous étudions, le langage « etic » est celui de l'observateur distant qu'est l'historien. La perspective que nous défendons ici est que notre langage disciplinaire, etic, est celui qui fonde le dialogue des historiens entre eux, mais qu'il ne leur est pas possible de le constituer sans le comparer au langage usuel des acteurs, le langage emic. Il n'existe cependant aucune raison de considérer *a priori* la définition de l'ethnicité en termes religieux comme étant moins légitime que des définitions en termes de racialité, de culture ou de relations de pouvoir. Cependant, le fait que les Espagnols du XVIe siècle interprétaient leur différence en termes religieux n'implique pas forcément que l'ethnicité réelle, c'est-à-dire le découpage du groupe, recoupe forcément celui de la religion. Quelques exemples montrent que c'est l'un de ces cas où le langage savant s'avère plus précis que le langage d'époque (Veyne, 59-61).

C) ethnicité et identification : entre les « morisques vieux chrétiens » et les faux morisques d'Amérique

Nous savons par exemple qu'il existe quelques poignées de morisques vieux chrétiens. L'expression semble antinomique, paradoxale, puisque nous sommes habitués à définir les morisques comme des nouveaux chrétiens de Maures. Nous empruntons ce faisant la définition « emic » de l'époque, celle de « cristianos nuevos de moros », en négligeant le fait que la ligne de démarcation des communautés emprunte parfois des détours surprenants. Le cas des morisques vieux chrétiens, qui commence à être étudié par des historiens américains comme James Tueller (Tueller, 85-87) ou William Childers (Childers 2009), est l'un de ces détours. Deux types de cas existent. Il peut s'agir de convertis au cours de la guerre de conquête de Grenade qui se sont vu octroyer par les Rois Catholiques le privilège d'être traités, ainsi que leurs descendants, en tous points comme des vieux chrétiens. L'autre possibilité est qu'il s'agisse de morisques revendiquant des racines remontant aux conversions

[109] Pour une introduction à ce thème voir (Amselle ; Poutignat et Streiff-Fenart).

opérées par Vicente Ferrer, le grand prédicateur dominicain des XIVe-XVe siècles (ARV, Real Canc., Libro 253, ff.XXIIIr-XIVr). Lors du grand désarmement commandé par Philippe II, en 1563, ils ont demandé et obtenu le privilège de pouvoir préserver leurs armes. Mais conserver l'identité ambiguë de morisque vieux chrétien était difficile, plusieurs procès civils en témoignent. Nous n'en donnerons ici qu'un exemple, qui se déroule à Benisano, royaume de Valence, en 1602 (ARV, Manament y Empares: 1602, L.9, M82, ff.1, 40). Les frères Francisco et Joan Torres de Padiela y revendiquaient le statut de vieux chrétiens, eu égard au fait qu'ils descendaient d'Andrés de León et María de León, baptisés en présence d'Isabelle la Catholique avant la prise de Grenade. Les descendants de ceux-ci avaient alors habité à Murcie avant de se déplacer vers Benisano. Ce que nous voudrions examiner, c'est certains aspects du questionnaire soumis aux témoins appelés à témoigner : il fallait d'abord trouver des témoins ayant connu les grands-parents et les parents des frères Torres, qu'ils puissent assurer qu'ils s'étaient mariés chrétiennement et que les descendants étaient nés au sein du mariage, mais aussi qu'ils avaient vécus en chrétiens, qu'ils avaient démontré pouvoir jouir des privilèges de vieux chrétiens en portant des armes, chose qui était défendue aux morisques. Ces questions, surtout celle sur les armes, signalent la fragilité du statut de morisque vieux chrétien. Il s'agit d'un statut surveillé et susceptible d'être perdu si les privilèges possédés ne sont pas activement revendiqués et pratiqués. Par ailleurs, la collecte des témoignages capables de préserver la mémoire du lignage pour effectuer la démonstration du statut à l'occasion d'un procès civil exige un bon enracinement dans une communauté qui perpétue cette mémoire, ce qui, pour certains d'entre eux, peut signifier de perpétuer des liens de dépendance avec d'autres morisques, qui, eux, n'ont pas le privilège de vieux chrétiens. Il ne s'agit ici que d'un cas, issu d'un rare procès trouvé à Valence. Des enquêtes plus approfondies pourront nous aider à interpréter les enjeux soulevés par ce statut très particulier qu'est celui des morisques vieux chrétiens. Nous le soulignons ici pour mettre en valeur quelques pratiques par lesquelles se tracent les frontières ethniques : l'Église davantage que la religion – par la vérification du mariage – mais surtout les pratiques d'identification où prédominent l'interconnaissance et la présentation de soi. On le voit, le stigmate du morisque peut s'avérer très persistant, même pour ceux qui ne devraient pas avoir à le porter. On en retrouve également une trace dans les instructions de l'assemblée de Valence tenue en 1573 qui, d'après Youssef El Alaoui, s'inspirent du concile de Grenade de 1565 et, à travers lui, des articles de la Congrégation de la Cappilla Real de 1526. On y lit « Mandamos que todos los que tornaron christianos antés de la toma de Granada, que se tienen por christianos viejos, y sus descendientes se traten en su hábito, lengua y costumbres como tales christianos viejos y no como christianos nuevos so las penas que se contienen en el título de officio rectoris y les apercibimos que daremos aviso a su Magestad para que se les quiten los privilegios de christianos viejos. »(El Alaoui, 487). On voit dans cet extrait les liens entretenus par les morisques vieux chrétiens avec d'autres morisques, la perpétuation de coutumes et les soupçons des vieux chrétiens.

Un autre exemple de l'intérêt que nous aurions à étudier de plus près les pratiques d'identification des morisques peut être suggéré à la lecture du très récent livre de Karoline Cook, *Forbidden Passages*, portant sur les morisques et les musulmans dans l'Amérique espagnole. Cook consacre plusieurs passages aux accusations diffamatoires et infamantes de descendance morisque (Cook, 138-162). C'est une perspective, en quelque sorte, inversée sur l'attribution de catégories : au lieu de se demander comment un morisque peut s'extraire de la catégorie sociale où il est enfermé, on se demande dans quelle mesure il est possible d'enfermer quelqu'un qui ne l'est pas dans la catégorie de morisque et, partant, pourquoi l'identification ne fait pas la communauté et quel rôle de régulation jouent les autorités politiques et judiciaires.

Provisoirement, ce que ces développements sur l'ethnicité doivent nous permettre de retenir, en dehors d'éléments heuristiques à développer au cours de la recherche, c'est l'attention nécessaire aux stratégies d'identification et aux rapports de pouvoir internes et externes à la communauté morisque. Il faut également prendre en compte l'importance des frontières entre communautés. Le thème a été très bien étudié par David Nirenberg, dont l'ouvrage me semble être une lecture et une relecture indispensable(Nirenberg). Bien que ce dernier n'emploie pas le vocabulaire de l'ethnicité, les notions de violences intercommunautaires, de frontière, de contamination, d'économie symbolique et de négociation permanente qu'il utilise me semblent être autant d'indications que son cadre d'analyse indique la voie à suivre pour les historiens de l'ethnicité. Pour les historiens des morisques, la lecture de l'ouvrage de Nirenberg laisse la place à deux questionnements : d'abord, en quoi l'économie symbolique valencienne a-t-elle été transformée en profondeur par le baptême des morisques; ensuite, en quoi l'émergence d'une monarchie plus forte et centralisée – voire d'un État moderne, mais cette question est sujette à débat (Carrasco 2006) – a-t-elle transformé les conditions d'existence de l'ethnicité dans l'Espagne moderne? Sans prétendre régler ici une question aussi vaste, il nous faut attirer d'emblée l'attention sur le fait que les rapports de pouvoir au sein des communautés morisques ont un effet déterminant sur la sélection des méthodes employées par les prédicateurs et, surtout, sur leurs effets. En effet, si le fait d'injurier Mahomet, cœur des méthodes dites « polémiques » produit toujours du ressentiment, cela ne suscite pas systématiquement des réactions violentes et concertées. Le potentiel de violence, de scandale et de protestation est beaucoup plus élevé lorsque les méthodes du prédicateur attaquent les rapports de pouvoir en place au sein de la communauté morisque. C'est la lecture que nous faisons notamment des résultats obtenus par Talavera et Cisneros à Grenade, ou de Martín García et Joan Martín de Figuerola à Saragosse. Ce dernier cas nous semble particulièrement éloquent, puisque nous avons là deux prédicateurs qui employaient des méthodes polémiques, et ne se différenciaient que par leur préférence, l'un pour le sermon, l'autre pour la disputation. Or, seul le second a dû affronter une protestation générale et organisée. Le premier, lui, fut considéré comme un modèle (Ducharme). Or, dans la deuxième moitié du XVI siècle, les méthodes privilégiées semblent avoir systématiquement évité le scandale et la remise en cause publique des autorités morisques. L'un des exemples les plus forts demeure le choix jésuite de privilégier la conversation privée sur la dispute publique(Borja de Medina, 22, 33, 75).

Antonio Sobrino et Feliciano de Figueroa étaient de fins observateurs des mécanismes de la cohésion de la communauté morisque. C'est pourquoi ils préconisaient, même s'ils n'avaient pas toujours les moyens de les appliquer, des méthodes qui auraient attaqué ces mécanismes. Leurs cibles principales furent les enfants, les notables et tout particulièrement les alfaquis, les supports matériels de la communauté morisque et la pratique du ramadan.

On le notera en particulier chez Feliciano de Figueroa. Le conflit qui l'oppose aux seigneurs de Segorbe en 1604 est éloquent. Quelles sont les méthodes qui mettent le feu aux poudres? (ACA, CA, Leg.863, Exp.1/10)

- Il s'efforce de détruire une mosquée dont les murs sont couverts d'écriture arabe, suivant les conseils de José Esteve qui recommandait la destruction de maisons de ce type et de Sobrino qui disait de détruire les écritures arabes
- Il « profane » un cimetière morisque (on trouve dans les procès inquisitoriaux plusieurs indications sur ce point sensible)
- Il soustrait des orphelines aux tuteurs auxquelles elles sont destinées pour les confier à des parents adoptifs vieux chrétiens. Il projette un monastère féminin pour des cas futurs.

- L'instruction des filles, qu'il promeut en plaçant des maîtres dans les paroisses et en obligeant les filles à assister aux cours, déstabilise le fonctionnement quotidien des familles.
- Sachant que les morisques utilisent l'argent de ceux qui sont morts sans laisser d'héritiers pour financer leurs activités religieuses et charités, il s'efforce d'enquêter sur cet argent et d'en diriger l'usage
- Il fait surveiller les maisons pendant le ramadan
- Il invite des notables à manger à sa table pour les obliger à « manger chrétien », c'est-à-dire du porc, au su de tous.

Le conflit qu'engendrent ces méthodes avec les seigneurs de morisque réactive un vieux mécanisme de contrôle des méthodes qui déstabiliseraient trop les frontières ethniques. Dans la seconde moitié du XVIe siècle, des contrôles *a priori*, au moyen de licences, de discipline et de surveillance des prédicateurs zélés, c'était mis en place. Mais ces contrôles étaient peu efficaces contre un évêque. C'est pourquoi les mécanismes *a posteriori*, comme ceux qui avaient joués contre Figuerola et los Ángeles, se réactivent.

Conclusion

Cette brève étude ne montre qu'un aperçu des recherches en cours sur l'évangélisation des morisques. Le détail de la marche des événements, de l'intégration des missionnaires à la prédication, n'est pas encore éclairci autant qu'il pourrait l'être. Il permet cependant d'esquisser quelques conclusions provisoires.

En premier lieu, l'étude détaillée des documents de Sobrino et Figuerola ne permet pas seulement d'apercevoir des recommandations et des méthodes. Les historiens ayant consulté ces documents les ont jusqu'à maintenant surtout lus dans cette optique. Mais les détails du texte permettent également d'entrevoir la trajectoire de l'évangélisation et les auxiliaires de celle-ci : le laboratoire initial, les sources d'information sur le terrain, les communications et les transmissions entre les missionnaires. Nous sommes désormais mieux à même d'apprécier l'importance du tournant de 1595 : l'arrivée de José Esteve et les initiatives d'un Philippe II vieillissant ont jeté les bases de l'évangélisation des morisques jusqu'à l'expulsion. C'est en effet à Orihuela en particulier qu'Antonio Sobrino puise sa connaissance des morisques et réfléchit aux méthodes applicables. Les recommandations qu'il formulera en 1600, qui s'inspirent d'Esteve et des témoignages des curés d'Orihuela, ne changeront pas significativement en 1609. Les variations dans l'importance relative de celles-ci ou dans leur application s'expliquent par le contexte politique variable des prédications. Elles formeront en grande partie le cadre d'action de Feliciano de Figueroa. Ces données incitent à conduire des recherches supplémentaires sur la figure de José Esteve, en particulier pour évaluer ses propres sources d'inspiration, d'après son expérience à Vieste et ses contacts avec des grandes figures de l'Église tridentine italienne.

L'importance de 1595 semble par ailleurs confirmée par l'élargissement du cadre d'analyse aux quarante dernières années de la période morisque. En effet, la relance initiée en 1595 semble avoir été durable, même si son intensité a varié au gré du rapport de force entre partisans et opposants à l'expulsion des morisques. La tendance au cours de cette période, d'abord marquée par l'optimisme du jeune Ribera, semble avoir été marquée par la morosité qui a suivi l'échec de la campagne de 1579. Les deux principales leçons qui semblent avoir été tirées de cet épisode par les missionnaire paraissent avoir été qu'ils manquaient d'outils spécialisés pour mener à bien l'évangélisation des morisques, d'une part, et de l'autre que l'une des tâches principales pour mener à bien la conversion serait de convaincre les prédicateurs eux-mêmes que celle-ci était possible. La recherche des outils d'évangélisation fut effectuée au cours des années 1580 et plusieurs initiatives y sont observables, mais ce

n'est qu'à partir de 1595 que ces initiatives paraissent se structurer en un mouvement d'une certaine ampleur.

Ce schéma général concorde-t-il avec la thèse développée de l'évolution d'ensemble de l'évangélisation des morisques entre la conversion et l'expulsion ? De notre point de vue, le schéma est à la fois confirmé et nuancé. Deux grands critères doivent permettre d'en juger, le devenir de la polémique et le rapport à l'ethnicité des prédicateurs.

On l'a vu, le premier volet de la thèse se rapporte au bannissement de la polémique des méthodes d'évangélisation. Ce bannissement n'est en aucune manière total, car les catéchismes pour morisques publiés après 1555 réintègrent celle-ci en leur sein en l'atténuant. Par ailleurs, les pratiques de terrain, tel que nous les laissent apparaître les traces qui en sont restées, n'ont pas pleinement intégré ce rejet. Bien que les méthodes polémiques paraissent connaître un certain recul, elles persistent chez nombre d'acteurs, auxquels non seulement la pertinence de s'en débarrasser n'apparaît pas avec évidence, mais qui au contraire les considèrent comme incontournables. Le rejet de la polémique antimusulmane était trop récent et les mécanismes institutionnels mis en place pour le réaliser étaient trop faibles pour s'opposer pleinement à ces tendances, de sorte que le bannissement des méthodes polémiques ne fut jamais intériorisé (ou autocontraint[110]) par les acteurs et que sa mise en pratique demeura de l'ordre du disciplinement de l'extérieur. Dans le débat sur la censure des antialcorans, qui opposent les auteurs qui considèrent qu'ils furent censurés par la force des index et d'autres qui, à la suite de Francisco Pons Fuster, avancent que la publication de l'*Antialcorano* en 1595 permet de réfuter cette thèse, nous nous situons donc du côté des premiers. Cependant, il est possible que ce débat doive être récusé ou au moins recadré à la suite des recherches actuellement en cours. En effet, ne vaudrait-il pas mieux considérer que la censure, plutôt que d'une condamnation sans appel procédant des grands Index, est le produit d'un rapport de force en évolution constante et réévaluée pour chaque publication ? Cette perspective rendrait sans doute mieux compte des résurgences de la polémique à la veille de l'expulsion et de la haute stature de ceux qui parvenaient à en faire usage en toute impunité.

Par ailleurs, cette étude paraît suggérer que la trajectoire des catéchismes pourrait s'interpréter avec davantage de précision que de l'a indiqué la thèse en examen. En effet, les données actuellement rassemblées ne permettent pas seulement d'établir qu'il y eut un plus grand nombre de catéchismes publiés, mais également que ceux-ci s'insérèrent dans un processus actif de fabrication de nouveaux outils d'évangélisation. Ainsi, de même que la période « polémique » peut être subdivisée en une sous-période correspondant aux missions de Talavera et Cisneros à Grenade et une autre s'étendant jusqu'en 1555, la période « catéchétique » pourrait se raffiner en trois sous-périodes : la première marquée par les catéchismes d'Orozco et Ayala, la seconde par la recherche d'outils de rechange, la troisième marquée par l'édition du catéchisme Ribera-Ayala.

Reste la question de l'ethnicité, toujours problématique, d'autant que le débat reste à faire parmi les historiens des morisques sur le sens même de l'expression qu'on peut légitimement appliquer aux morisques. Limitons-nous ici aux questions qui concernent le plus directement la question de l'évangélisation. En premier lieu, on constate que les conversions générales de 1501 et 1525 ont transformé les formes de régulation de l'ethnicité morisque : la cohésion du groupe mudéjare était, pour ainsi dire, inscrite dans les lois régulières des Royaumes d'Espagne, qui prévoyaient les institutions et les dispositions légales de leur existence et de leurs interactions avec la société dominante. Les conversions générales ont fait passer les nouveaux chrétiens dans une situation d'illégitimité et d'exception : il n'était ni possible de les traiter en chrétiens, ni possible de les traiter comme un groupe légitime dans la

[110] Sur le vocabulaire d'Elias, voir (Delmotte, 58). Pour approfondir le concept d'autocontrainte, voir (Burguière).

société dominante. C'est pourquoi les dispositifs juridiques destinés à encadrer l'existence des morisques ont été marqués du sceau de l'exceptionnalité, du temporaire : modération inquisitoriale, édits de grâce, etc. Même les campagnes extraordinaires d'évangélisation peuvent être interprétées en ce sens : en perpétuant l'espérance de leur conversion prochaine, ne justifiaient-elles pas le maintien « temporaire » de cette communauté qui n'était pas vraiment chrétienne ? Mais pouvait-elle seulement l'être, étant donné l'ensemble des intérêts qui dépendaient précisément qu'elle ne le soit pas ? Car, il faut le rappeler, la vulnérabilité morisque et son infidélité étaient les leviers premiers de leur exploitation. Or, précisément, le mécanisme qui fabriquait la fiction qui régulait désormais la présence morisque sur les territoires du Roi catholique s'essoufflait : non seulement un nombre grandissant des missionnaires et des ecclésiastiques avait cessé de croire en la conversion, mais encore ceux qui y croyaient cherchaient-ils à saper les ressorts matériels et symboliques de la solidarité morisque. Ce faisant, ils menaçaient ses conditions d'existence et alimentaient une conflictivité récurrente. Ce contexte, non seulement rendait la perpétuation du groupe morisque sur ce territoire intenable pour le pouvoir politique, mais facilitait son instrumentalisation politique, comme ce fut le cas lors de l'expulsion.

Concluons sur ce que signifie l'étude des morisques du point de vue de l'ethnicité. Si, comme nous le préconisons, nous étudions celle-ci comme une relation sociale et une relation de pouvoir, cela revient à déployer une heuristique qui nous amène à étudier les morisques *en relation* avec les vieux chrétiens à la fois sous des formes matérielles et sous des formes symboliques (notamment les questions de légitimité). En questionnant les intérêts, les rapports de forces et les systèmes de légitimation, elle amène à articuler les enjeux politiques, les enjeux économiques et les enjeux religieux avec davantage de dynamisme et de cohérence, nous semble-t-il, que leur traitement en parallèle.

Ouvrages cités

Amselle, Jean-Loup. "L'ethnicité comme volonté et comme représentation: à propos des Peul du Wasolon." *Annales. Économie, Société et Civilisations* 42.2 (1987): 465‑89.

Barrios Aguilera, Manuel. "Los moriscos granadinos. Entre la evangelización pacífica y la represión." En Francisco Sánchez-Montes González, Juan Luis Castellano eds. *Carlos V. Europeísmo y universalidad. Población, economía y sociedad.*, IV. Granada: Sociedad estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000. 15‑44.

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

---. "Los últimos días de Feliciano de Figueroa, obispo de Segorbe: su visita misional a los moriscos de Vizcondado de Chelva." En *Tríptico de la expulsión de los moriscos*. Mercuès: Presses Universitaires de la Méditerranée, 2012a. 119‑39.

---. *Tríptico de la expulsión de los Moriscos. El triunfo de la razón de estado*. Mercuès: Presses Universitaires de la Méditerranée, 2012b.

Blanchet, Marie-Hélène. *Georges-Gennadios Scholarios (vers 1400 - vers 1472): un intellectuel orthodoxe face à la disparition de l'Empire byzantin*. Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 2008.

Borja de Medina, Francisco. "La compañia de jesus y la minoria morisca (1545-1614)." *Archivium Historicum Societatis Jesus* 57.113 (1988): 3‑136.

Boronat y Barrachina, Pascual. *Los moriscos españoles y su expulsion*. Valence 1901a, vol.1.

---. *Los moriscos españoles y su expulsion*. Valence, 1901b, vol.2.

Burguière, André. "Le concept d'autocontrainte et son usage historique". En Chevalier, Sophie et Privat, Jean-Marie eds. *Norbert Elias. Vers une science de l'homme*. Saint-Amand-Montrond: CNRS, 2013. 117‑35.

Cárcel Ortí, Vicente. *Obras impresas del siglo XVI en la biblioteca de San Juan de Ribera*. Valencia: Seminario de Valencia, 1966.

Carrasco, Rafael. *Deportados en nombre de Dios, La expulsión de los moriscos: cuarto centenario de una ignominia*. Barcelona: Destino 2009.

Carrasco, Raphaël. "L'inquisition et la monarchie confessionnelle de Torquemada à Fernando Valdés". En Barbazza, Marie-Catherine ed. *L'Inquisition espagnole et ses réformes au XVIe siècle*. Montpellier: Université Paul-Valéry – Montpellier III, 2006. 7‑23.

Castillo Fernández, Javier. "Luis Enríquez Xoaida, el primo hermano morisco del Rey Católico (análisis de un caso de falsificación historica e integración social)". *Sharq al-Andalus* 12 (1995): 235‑53.

Chaunu, Pierre. "Minorités et conjoncture. L'expulsion des Moresques en 1609". *Revue Historique* 225.1 (1961): 81‑98.

Childers, William. 2009. "Manzanares, 1600: Moriscos from Granada organize a festival of «moors and christians»". En Ingram, Kevin ed. *The Conversos and Moriscos in late medieval Spain and beyond*, Leiden, Boston: Brill, 2009. 287‑310.

Ciscar Pallarés, Eugenio. "Notas sobre la predicación e instrucción religiosa de los moriscos en Valencia a principios del siglo XVII". *Estudis* 15 (1989): 205‑44.

Cook, Karoline P. *Forbidden Passages. Muslims and Moriscos in Colonial Spanish America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.

Delmotte, Florence. "Termes clés de la sociologie de Norbert Elias". En Deluermoz, Quentin, *Norbert Elias et le XXe siècle, Le processus de civilisation à l'épreuve*. Paris: Perrin, 2012. 55-70.

Ducharme, Bernard. “De Talavera a Ramírez de Haro: Actores y representaciones de la evangelización de los mudéjares y moriscos en Granada, Zaragoza y Valencia (1492-1545)”. En *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*. Zaragoza: “Institución Fernando el Católico”, 2013. 39-52.

---. “De la polémique au catéchisme: les méthodes d’évangélisation des Morisques en Espagne (XVe-XVIe siècle)”. Histoire et Études Romanes, Montréal et Montpellier: Université de Montréal et Université Paul-Valéry-Montpellier III, 2014.

Ehler, Benjamin. *Between Christians and Moriscos, Juan de Ribera and Religious Reform in Valencia, 1568-1614*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2006.

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 (1605-1609)*. Paris: Honoré Champion, 2006.

Escamilla, Michèle. “La censure inquisitoriale dans l’Espagne du XVIe siècle et les Index valdésiens”. En Carrasco, Raphaël ed. *L’Inquisition espagnole et la construction de la monarchie confessionnelle (1478-1561)*. Paris: Ellipses, 2002. 81-99.

Fernández de Madrid, Alonso. *Vida de fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada*. Granada: Universidad de Granada, 1992 [s.XVI].

Feros, Antonio. “Retóricas de la Expulsión”. En Mercedes García-Arenal et Gerard Wiegers ed. *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Valencia, Granada, Zaragoza: Universitat de Valencia, Universidad de Granada, Universidad de Zaragoza, 2014. 67‑101.

Ferrero Hernández, Cándida. “De habitu et lingua relegandis. Los ritos de los moriscos según Pedro Guerra de Lorca”. En Martínez Gázquez, José, Tolan, John Victor eds. *Ritus Infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*, Madrid: Casa de Vélazquez, 2013. 261-273.

García Cárcel, Ricardo. “Estudio crítico del catecismo Ribera-Ayala”. En *Les Morisques et leur temps*. Montpellier: CNRS, 1983. 159-168.

Ginzburg, Carlo. “Nos mots et les leurs. Une réflexion sur le métier de l’historien, aujourd’hui”. *Essais. Revue interdisciplinaire d’Humanités*, HS1 (2013): 191‑209.

Guerra de Lorca, Pedro. “Catecheses Mystegigicae.Pro aduenis, seu proselutis ex secta Mahometana”. Madrid: Petrum Madrigal, 1586.

Guillén Robles, F. *Leyendas de José hijo de Jacob y de Alejandro Magno, sacadas de dos manuscritos moriscos de la biblioteca nacional de Madrid*. Zaragoza: Imprenta del hospicio provincial, Biblioteca de escritores aragoneses, 1888.

Juteau, Danielle. *L’ethnicité et ses frontières*. Montréal: Presses de l’Université de Montréal, 1999.

Ladero Quesada, Miguel Ángel. *Granada después de la conquista. Repobladores y mudéjares*. Granada: Diputación provincial de Granada, 1988.

Martínez Valls, Joaquín. “Los moriscos en la diócesis de Orihuela a finales del siglo XVI y legislación particular canónica sobre los mismos”. *Anales de la Universidad de Alicante. Facultad de Derecho*, 1 (1982): 243‑72.

Nirenberg, David. *Violence et minorités au Moyen Âge*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

Pérez de Ayala, Martín. *Doctrina Christiana, en lengua Arauiga y Castellana*. Valencia: Joan Mey, 1566.

Pons Fuster, Francisco. *Místicos, beatas y alumbrados. Ribera y la espiritualidad valenciana del s.XVII*. Valencia: Edicions Alfons el Magnánim, 1991.

---.“Estudio preliminar”. En Pons Fuster, Francisco ed. Pérez de Chinchón, Bernardo, *Antialcorano, Diálogos Christianos (Conversión y Evangelización de Moriscos)*. Alicante: Universidad de Alicante (2000): 7-60.

---.“El patriarca Juan de Ribera y el Catechismo para Instrucción de los nuevamente convertidos”. *Studia philologica Valentina*, 15 (2013): 189‑220.

Poutignat, Philippe, Jocelyne Streiff-Fenart, et Fredrik Barth. *Théories de l’ethnicité. Suivi de « Les groupes ethniques et leurs frontières »*. Paris: Presses Universitaires de France (2008).

Poutrin, Isabelle. “Est-il permis de tuer son père hérétique ou de le dénoncer à l’Inquisition? L’évêque d’Orihuela et les fils de morisques”. *Les Cahiers de Framespa* [en ligne], 20 (1995).

Resines, Luis éd. *Catecismo del Sacromonte y doctrina christiana de Fr. Pedro de Feria. Conversión y evangelización de moriscos e indios*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 2002.

Tueller, James B. *Good and Faithful Christians: Moriscos and Catholicism in Early Modern Spain*. New Orleans: University press of the South, 2002.

Veyne, Paul. *Comment on écrit l’histoire*. Paris: Seuil, 1971.

Vilar, Juan Bautista. “Los moriscos de la gobernación y obispado de Orihuela”. *Al-Andalus* 43.2 (1978): 323‑67.

---. “La creación de rectorías en lugares de moriscos de la diócesis de Orihuela por el obispo Josep Esteve, 1597”. *Sharq al-Andalus*, 14‑15 (1998): 263‑84.

Zayas, Rodrigo de. *Los moriscos y el racismo de estado, Creación, persecución y deportación (1499-1612)*. Cordoue: Alumuzara, 2006.

Juifs et judéo-convers dans l'œuvre de fray José de Sigüenza (1544-1606)

Pauline Renoux-Caron
(Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3 ;
CRES-LECEMO (EA 3979)

1

Dès les premières années de sa fondation, l'ordre de Saint Jérôme, fondé canoniquement en 1373, a accueilli en son sein des judéo-convers. Près d'un siècle plus tard, la découverte de foyers de cryptojudaïsants au sein de l'ordre allait mettre un terme à ces premières décennies d'ouverture. Après le monastère de Guadalupe en 1485, ce fut au tour des monastères de Madrid, de Talavera et de Tolède de dévoiler des cas de cryptojudaïsme. L'ordre entame alors des discussions, souvent très vives, autour de la pertinence de l'adoption des statuts de pureté de sang. Avant leur adoption définitive en 1496[111] ces débats mirent en évidence la profonde scission opposant au sein de l'ordre le parti des tolérants à celui des intransigeants (Coussemacker 1994, II). Selon A. A. Sicroff (1960, 87), non sans paradoxe, l'ordre des Hiéronymites qui s'était distingué par son esprit d'ouverture aux judéo-convers devenait aussi le premier à adopter les statuts de pureté de sang qui le rejetaient.

2

Les études portant sur la présence judéo-converse au sein de l'ordre, dont Sophie Coussemacker dresse un inventaire très complet (1991), se sont tour à tour intéressées à l'identité de l'ordre et à son attractivité auprès des populations converses (Castro 1949 ; Sánchez Albornoz 1962 ; Bataillon 1950, 211), aux procès inquisitoriaux intentés contre des hiéronymites d'origine converse (Fita ; Beinart ; Sicroff, 1965a ; Sicroff 1965b ; Coussemacker 1994, II) ou encore aux débats passionnés ayant précédé l'adoption des statuts de pureté de sang (Sicroff 1960 ; Carrete Parrondo ; Coussemacker 1991 et 1994). Nombre de ces études utilise comme source primaire la *Historia de la Orden de San Jerónimo* du hiéronymite fray José de Sigüenza (1544-1606) publiée en deux volumes parus en 1600 et 1605, au risque d'oublier bien souvent sa dimension apologétique et ses nécessaires omissions[112]. D'autres recherches ont été entreprises depuis, à partir d'un rigoureux travail d'archive, afin de mettre en lumière la réalité de la présence des judéo-convers dans l'ordre de Saint Jérôme (Carrete Parrondo 1974 ; Coussemacker 1994). Sans contester ici une démarche dont la scientificité est indiscutable, nous nous proposons toutefois de revenir à l'œuvre de fray José de Sigüenza, en considérant cette fois son contenu relatif aux questions évoquées comme source historique nous renseignant sur la propre pensée de l'auteur. Sur des sujets aussi brûlants que la question juive et judéo-converse et leur implication dans l'histoire de son ordre, José de Sigüenza fait certes preuve d'une prudente réserve et d'un réel sens institutionnel mais il témoigne également d'un certain esprit d'ouverture que ce travail ce propose ici de mettre en lumière.

[111] Rappelons que les statuts ont été adoptés par l'ordre de Saint Jérôme lors du chapitre général d'avril 1486 (Sicroff 1960 ; Carrete Parrondo 1974 ; Coussemacjer 1994) mais ils sont ensuite abrogés le 25 septembre 1486 par une intervention directe des Rois Catholiques, soucieux d'apaiser les graves tensions internes qui avaient opposé au sein de l'ordre les parti « pro » et « anti » convers. Le bref *Intelleximus* d'Alexandre VI du 22 décembre 1496 le remet en vigueur. Il sera approuvé par l'ordre lors du chapitre privé de juillet 1496.

[112] "La obra de Sigüenza, lejos de ser una historia interna y crítica de la Orden, no rebasa los límites de una apología y alabanza a sus hermanos de habito, redactada en una castellano que bien pudiera considerarse como modelo de elegancia y perfección" (Carlos Carrete Parrondo, 1974, 97).

3

Cette rigoureuse prudence, José de Sigüenza en connaît la valeur et la nécessité, lui qui, en avril 1592, fut traduit pour hétérodoxie devant l'Inquisition de Tolède. Les actes du procès énumèrent les affirmations les plus audacieuses du hiéronymite où transparaissent les principaux traits de sa pensée : paulinisme spirituel, attachement à l'exégèse littérale des Écritures, selon l'enseignement reçu de son maître Arias Montano, et rejet de la scholastique (Andrés). Ce procès en grande partie dû à des jalousies conventuelles, fut aussi une manière indirecte d'atteindre Arias Montano et derrière lui l'hébraïsme chrétien. José de Sigüenza en sort acquitté en 1593 grâce à l'intervention personnelle du roi Philippe II qui appréciait en lui et l'homme et le prédicateur. Les années qui suivront verront la parution d'une hagiographie – *la vida de San Jerónimo* parue en 1595 – et des deux tomes de la *Historia de la Orden de San Jerónimo*, parus en 1600 et en 1605[113], auxquels la *Vie* du saint Docteur devait servir d'introduction. José de Sigüenza occupe alors la charge de bibliothécaire de l'Escorial mais aussi de prédicateur royal et se montre particulièrement soucieux de voir ses condisciples revenir à l'observance d'origine : telle est d'ailleurs la finalité première des ouvrages cités qui devaient servir de référence pour les Hiéronymites dont la ferveur s'était attiédie au fur et à mesure de l'enrichissement de l'ordre (Campos y Fernández de Sevilla 2006a). On sait toutefois aujourd'hui à quel point l'œuvre de Sigüenza trouva un écho bien plus large que celui qu'il escomptait, à cause des extraordinaires qualités de plume de son auteur mais aussi en raison des pages qu'il avait consacrées à l'Escorial et à l'agonie de Philippe II.

4

En tant qu'historien de son ordre mais aussi comme hébraïsant chrétien formé à l'exégèse littérale d'Arias Montano José de Sigüenza ne pouvait manquer d'aborder la question juive et judéo-converse. En raison des récents scandales qui avaient marqué l'histoire de l'ordre à la fin du XV^e^ siècle l'auteur ne pouvait taire le climat délétère qui s'était installé dans de nombreux couvents ni les âpres débats qui s'y étaient tenus au sujet de l'adoption des statuts de pureté de sang. Mais la question judéo-converse trouvait aussi un écho à un autre niveau, dans la démarche personnelle et intellectuelle qui avait été celle du patron de l'ordre, saint Jérôme. Figure par excellence de l'hébraïsant chrétien, il incarnait par ses travaux scripturaires le rapprochement entre Orient et Occident et un amour de l'hébreu qui n'excluait pas un féroce antijudaïsme. Si la plupart des Hiéronymites n'exploitèrent cet héritage, il allait laisser en revanche une marque profonde chez José de Sigüenza lequel, dans la *Vida de San Jerónimo* (1595) rendait un ample témoignage aux travaux scripturaires de l'érudit philologue. Avant de considérer la manière dont l'auteur aborde la question judéo-converse, il convient donc d'examiner, en amont, son regard porté sur le judaïsme, ce qui nous amènera à distinguer deux approches convergentes, celle de l'hébraïsant chrétien et celle de l'historien.

5

1. Barrabas ou Nicodème ? Le précepteur juif de saint Jérôme dans la Vida de San Jerónimo (1595)

[113] La nouvelle édition de Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (2000) rassemble en deux volumes les deux parties de la chronique du hiéronymite publiées respectivement à Madrid en 1600 et 1605. Avant tout conçue dans une perspective communautaire, la *Vida de San Jerónimo* (1595), publiée cinq ans plus tôt, était destinée à jeter les bases de la vaste histoire des « fils » de saint Jérôme, d'où les titres donnés au deux volumes de la chronique : *Segunda parte…* et *Tercera parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo*.

Publiée en 1595, la *Vida de San Jerónimo, doctor de la Iglesia* destinée à introduire la future chronique de l'ordre de Saint Jérôme, résonne encore des bruits du procès de son auteur. Dans cet ouvrage de plus de cinq cent pages, véritable somme culturelle dédiée au père de la Vulgate, José de Sigüenza fait preuve d'une rigoureuse orthodoxie, confiant à saint Jérôme le soin d'endosser une identité chrétienne nouvellement refondée par le Concile de Trente. Les travaux de traduction du Docteur de l'Église, réalisés à partir des originaux grecs puis hébraïques, ainsi que son exégèse littérale permettent aussi l'insertion d'abondants développements sur la langue hébraïque et le principe du retour à la *fons hebraica* (Renoux-Caron). Plus que de simples illustrations de la vie de Jérôme, ces passages constituent dans le texte de fray José de véritables excursus où l'auteur développe l'essentiel de la science biblique apprise auprès du célèbre éditeur de la Bible d'Anvers. Mais ces passages où l'auteur révèle son amour de l'hébreu côtoient sans ambigüité et sans surprise un antijudaïsme déclaré. Le positionnement de fray José de Sigüenza face aux Juifs le range parmi les hommes de son temps mais plus largement encore dans la tradition de l'antijudaïsme chrétien, dont saint Jérôme lui-même et toute la littérature patristique se sont déjà fait l'écho (Lovsky ; Poliakov ; McDonald ; Gónzalez Salinero 2000). L'apologie de l'hébreu présente dans la *Vida de San Jerónimo* trouve ainsi naturellement ses limites dans la condamnation du Peuple élu et le renforcement des frontières entre Juifs et chrétiens[114]. Mais il serait réducteur de considérer la position de Sigüenza comme le simple fruit d'une tactique visant à lever toute suspicion contre lui ou ses frères en religion, alors que dans la tradition de l'hébraïsme chrétien l'intérêt pour l'hébreu a toujours été fondamentalement inséparable de l'ambivalence des rapports entre chrétiens et Juifs, comme le souligne très justement une étude concernant la polémique anti-juive chez saint Jérôme (González Salinero 2003). Amour de l'hébreu et haine des Juifs sont deux positions indissociables l'une de l'autre qui définissent bien l'essence de l'hébraïsme chrétien.

6

Le Discours II du livre V de la *Vida de San Jerónimo* offre une illustration très probante de cette ambivalence à propos du maître juif, Baranina, choisi par saint Jérôme pour recevoir les premiers rudiments d'hébreu[115]. Le portrait du précepteur juif de Jérôme, proposé au début du Discours, offre en effet l'occasion de décrire les Juifs comme des déicides mais aussi de dénoncer les complots qu'ils ourdissent contre les chrétiens selon le principe de la *birkat hanînîm*[116]. À ces accusations s'ajoutent les défauts traditionnellement attribués aux

[114] "En todo caso se trataba para Sigüenza de probar su fidelidad incondicional a la Iglesia, reforzando las fronteras entre la cristiandad y el judaísmo. De ahí que dos aspectos específicos de esta *Vida de San Jerónimo* sean el apologético (con la defensa de los hebraístas) y el polémico (con la condena de los judíos)" (Reyre 2005, 1004). L'auteur a eu l'occasion de montrer à plusieurs reprises ce contraste devenu topique chez certains hébraïsants espagnols entre leur attrait pour l'hébreu et leur haine des Juifs (Reyre 1999, 1086).

[115] *Busca san Jerónimo un preceptor Hebreo, para perficionarse en la lengua hebrea* (Sigüenza 1595, 535).

[116] José de Sigüenza résume en quoi consistent ces nuisances en s'inspirant de Sixte de Sienne (*Bibliotheca sancta*, Venise, 1566. lib. 2. Verb. Talmud) : "Todo esto que nuestro Santo [Jerónimo] dice, cuadra con aquellos impíos y crueles decretos, que algunos autores graves dicen que se hallan en su Talmud, que son, Maldecir tres veces al día el nombre de Cristo y de los Cristianos. Que a todos los Cristianos los tengan todos los Judíos en la misma estima que a los brutos animales, ni los traten de otra manera que tratarían a una bestia. Que a los Gentiles, ni les hagan bien ni mal, mas a los Cristianos con todo cuidado procuren quitarles las vidas. Que si por matar a un cristiano a caso matare un judío, no se le imponga culpa ni pena. Que esté obligado cualquier judío que viere algún Cristiano en algún notable peligro de la vida, como caiga, u otro trance peligroso, rempujarle para que caiga; y otras ciento a este talle y de tanta caridad" (Sigüenza 1595, 540). Cette malédiction proférée par les Juifs contre les chrétiens semble coïncider, en effet, avec la *birkat hanînîm* qui, incorporée à la liturgie hébraïque à la fin du premier siècle après Jésus-Christ, était destinée aux *mînîm*, Juifs hérétiques, puis, par extension aux judéo-chrétiens et aux chrétiens (González Salinero 2003, 131-132). La recommandation faite aux Juifs de maudire trois fois par jour le Christ et les chrétiens a longtemps nourri en Espagne l'idée d'un complot anti-chrétien. Dans son récit du martyre du *Santo Inocente de la Guardia* (1583, fol. 13v), le hiéronymite

Juifs en raison de leurs activités commerciales et usurières. Selon ces conceptions, le précepteur juif de Jérôme ne pouvait transmettre son savoir à un non-juif que pour de mauvaises raisons. Selon l'interprétation donnée par Sigüenza, seul l'intérêt pouvait donc amener un Juif à rendre un service à un chrétien :

> Movióle al Judío mucho el interés (de que son codiciosísimos los Judíos) y también la gana y el deseo grande que vio en san Jerónimo de entender sus cosas, sin saber para que las quería. (Sigüenza 1595, 537)

L'enseignement même de l'hébreu est ainsi le produit d'un troc mettant en jeu d'un côté l'âpreté du Juif et de l'autre l'ardent désir de Jérôme d'approfondir sa connaissance de la Parole divine. Cette caricature est toutefois atténuée par le courage du Juif qui a osé braver ses semblables pour aller rejoindre saint Jérôme nuitamment :

> Por otra parte corría peligro entre los de su nación y parientes, porque tenía vedado entre ellos con graves penas, que ninguno comunicase con los Cristianos, ni les enseñase los secretos de su ley. No sabía el Hebreo qué hacerse: la mucha codicia de los dos, vino a dar el medio; fue, que el Rabino viniese de noche, y de secreto a dar lección a Jerónimo, y así se escusaba el peligro del uno, y se cumplía el deseo del otro. (Sigüenza 1595, 537)

Comme Nicodème qui visitait le Christ de nuit (Jean 3, 1-21), selon une comparaison utilisée par Jérôme lui-même (Ep. 84, 3 *ad Panmachium et Oceanum*) Baranina assure la transmission de la tradition juive au monde chrétien[117]. Un doute demeure cependant : Jérôme aurait-il pu être abusé par son précepteur et recevoir un enseignement faussé ? N'y a-t-il pas un risque, enfin, qu'à tant côtoyer un Juif il se soit lui-même laissé séduire par l'enseignement de ceux qui ont mis le Christ en croix ? Cette objection de Rufin – ancien ami puis ennemi juré de saint Jérôme – qui, non sans mauvaise foi, transforme le nom de Baranina en «Barrabas »[118], rejoint ici celle de nombreux contemporains de fray José :

> Parecióle al buen hombre [Rufino], que en esto cometía san Jerónimo algún sacrilegio grande, y hace unas alusiones frías, pueriles, de Barahanina a Barrabas, y haciendo de agudo dice, que nuestro Doctor se parece a los Judíos, que cuando les dio a escoger Pilatos cual querían que se diese por libre en la Pascua, Jesús o Barrabas, que escogieron a Barrabas, y negaron a Cristo; y que así había hecho Jerónimo; aguda bobería. De otra suerte lo juzgó la Iglesia, y demostrólo el efecto, y muéstranlo los que se aprovechan de tan píos trabajos. Esto mismo hacen hoy algunos, que en viendo que saben otros dos letras de la lengua, sospechan dellos que son judíos, y que niegan por Barrabas a Jesucristo; pensamiento de Gente ignorante. (Sigüenza 1595, 538)

Rodrigo de Yepes part de cette même malédiction pour expliquer le fondement de ce crime rituel imputé à des judéo-convers (Renoux-Caron 2008).

[117] "En Jerusalén y Belén, Dios sabe con qué esfuerzo y a qué precio, todavía tuve a Baranina como profesor nocturno. El hombre temía a los judíos y era para mí como otro Nicodemo", Ep. 84,3 (traduction espagnole de Juan Bautista Valero pour la BAC).

[118] Selon Rufin, Jérôme s'étant éloigné de la tradition de l'Église pour revenir aux sources hébraïques, il est logique qu'il n'ait trouvé aucun appui parmi les chrétiens au moment où sa nouvelle traduction des Écritures commençait à se faire connaître : « C'est bien là, cher frère, une erreur dont toi seul es l'auteur. Il est certain que tu n'as pas eu d'autre compagnon ou confident dans l'Église que ce Barrabas dont tu parles si souvent. Car quel autre esprit, si ce n'est celui des Juifs, aurait ainsi osé outrager les traditions de l'Église, transmises depuis le temps des Apôtres ? Ce sont eux, cher frère, que j'aimais tant avant que tu n'aies été séduit par les Juifs, eux qui t'ont conduit vers un si grand mal » (II 41, 115).

Pour qui entoure de suspicion tout rapprochement avec le savoir proposé par les Juifs, le nouveau Nicodème serait ainsi en passe de devenir un autre Barrabas, cet individu dont la vie fut vilement troquée contre celle du Christ. Mais comme le rappelle Sigüenza aux ignorants qui se rangent derrière l'avis de Rufin, l'Église a sanctionné positivement le travail de saint Jérôme dont les fruits ne se comptent plus. Par ailleurs, l'antijudaïsme déclaré de saint Jérôme consacre, en effet, la séparation entre ce qui relève d'un savoir, linguistique et biblique, emprunté aux Juifs et ce qui est du domaine de la croyance et donc aussi de la compromission. Bien que n'ayant écrit aucun traité *adversus Iudaeos*, le *vir trilinguis* – *Jérôme* – a pu manifester, à plusieurs reprises, son aversion pour les Juifs qu'il ne côtoie que pour mieux comprendre les mystères des Écritures[119]. C'est cette même aversion qui décuple chez le futur Traducteur un jugement aigu lui permettant de déceler chez son interlocuteur juif toute velléité de tromperie ou de falsification du savoir transmis. L'antijudaïsme non feint de Jérôme a ceci d'avantageux qu'il lui permet d'approcher le monde oriental sans éveiller de soupçons du côté des chrétiens.

7

L'antijudaïsme des hébraïsants espagnols est donc présupposé dans le discours de Sigüenza qui le pose comme condition préalable à toute recherche de l'*hebraica veritas*. Ne voit-on pas d'ailleurs ces mêmes exégètes utiliser leurs connaissances de l'hébreu et des *targumim* pour abaisser le Peuple d'Israël au profit du Peuple des Baptisés ? Ce sont ces mêmes auteurs qui, bien souvent, ont écrit des traités *adversus Iudaeos*, en tirant leur argumentation de ce savoir hérité des Juifs. En Espagne, le cas d'Alonso de Espina résume à lui seul la position défendue par Sigüenza : juif converti, il mettra par la suite toute son érudition biblique au service de l'apologétique chrétienne. Véritable somme de l'antijudaïsme, son *Fortalitium fidei contra fidei christianae hostes* (*ca*.1465) s'inspire ainsi en partie de sources rabbiniques, tout comme le *Scrutinium Scripturarum* du judéo-convers Pablo de Santa María, également connu sous le nom de Pablo de Burgos[120]. Autant de garanties rendent d'autant plus ridicules les préventions du parti conservateur hostile à l'hébraïsme chrétien dont le chef de file, León de Castro, helléniste de Salamanque de triste mémoire, aurait été l'un des principaux accusateurs de fray Luis de León avec lequel il était en concurrence à l'Université. Il n'aura de cesse par la suite de poursuivre de sa virulence les hébraïsants chrétiens espagnols, comme autrefois Rufin avec Jérôme :

[119] Quelques preuves de cette aversion pour le Peuple d'Israël apparaissent dans l'Epître à Panmachius et Oceanus, le *Commentaire du Livre d'Isaïe* (chap. 49 et 52) et le *Commentaire du Livre d'Abdias* (Chap. 1), selon les références données par José de Sigüenza. L'Épître à Panmachius et Oceanus résume brièvement les fondements de ce rejet : "Si por alguna razón puede ser lícito aborrecer alguna suerte de hombres, y abominar de alguna nación, confieso que tengo particular odio con los judíos, porque hasta el día de hoy persiguen a Jesu Christo en sus sinagogas", Ep. 84,3 *ad Panmachium et Oceanum* (traduction de Sigüenza).

[120] Dans la *Historia de la Orden de San Jerónimo* Sigüenza vante le travail de Pablo de Santa María et son excellente connaissance des sources hébraïques qui le prémunit contre d'éventuelles falsifications et tromperies émanant des Juifs : "Pretendió con este trabajo [el *Scrutinium scripturarum*] deshacer los errores de sus hermanos los judíos por haber venido él al conocimiento de nuestra santa fe, arguyéndoles no solo con los lugares de la Escritura para probarles los principales misterios que ellos ciegamente contradicen y niegan, sino con la autoridad y con las tradiciones de sus mismos maestros talmudistas antiguos y modernos. Emprendieron este mismo trabajo poco después otros muchos doctores de España, donde andaba esto más sangriento y ninguno, a mi juicio, con tanta prudencia como nuestro Paulo Burgense, porque los más de ellos hablaban de oídas sin tener más noticia de la lengua hebrea y de las tradiciones de los rabinos antiguos de la que les daban algunos judíos que se habían convertido, de quien había poco que fiar, fingiendo por congraciarse o acreditarse mil burlerías" (2000, 436).

> Junto con esto nos enseña también, como nos hemos de aprovechar nosotros de sus escritos, y reírnos de los que se enojan destos estudios de nuestro Doctor y rompen, con no mejor seso, en peores palabras que Rufino [en marge: *in Leonem Castrum*], pareciéndoles, que en estudiándose la lengua Hebrea, está en la mano ser Judíos. No echan de ver el gran fruto que la Iglesia goza de los estudios deste Santo, y de los de otros que le han imitado en nuestros tiempos. Estos hombres doctos aprovechándose de las mismas exposiciones y sentencias de los maestros de los Hebreos, han escrito contra ellos mismos tratados y libros muy provechosos, confirmando nuestra santa fe católica y los misterios della, cogidos los argumentos de sus mismas traducciones, cosa sin duda muy acertada, hacerles confesar, que quieran, que no, por la boca de sus maestros, los misterios que con ánimos endurecidos niegan. (Sigüenza 1595, 543)

On accède, à travers ces quelques lignes, au fondement même de l'hébraïsme défendu par José de Sigüenza qui est fait non pas d'amitié avec les Juifs, mais de rapprochements ponctuels destinés, à terme, à retourner contre eux les armes qu'ils ont su fournir aux chrétiens[121]. Tant pour saint Jérôme que, plus de dix siècles plus tard, pour le prieur de l'Escurial, il n'est pas question de se rapprocher du judaïsme mais d'utiliser le sens littéral pour mieux révéler les promesses messianiques de l'Ancien Testament.

C'est donc par pure ignorance que les ennemis du sens littéral font valoir la supériorité de l'exégèse médiévale, avec ses interprétations morales, allégoriques ou anagogiques[122], et assimilent les hébraïsants chrétiens aux Juifs. Car derrière le rejet de l'*hebraica veritas* il faut lire surtout le malaise de ceux qui n'ont pas été formés à l'exégèse littérale et qui, comme

León de Castro, préfèrent se réfugier derrière la traditionnelle quadruple interprétation :

> Y lo peor es, que si le escuchan atentamente, es capital enemigo del sentido literal, o no sabe que cosa es, ni de que manera se han de confirmar y probar con la santa Escritura la buena y sana doctrina de nuestra fe y de la Iglesia Romana, pues que quiere probarla con sentidos alegóricos, y místicos, como si la verdad de Cristo, y su venida al mundo, y la clara prueba de sus promesas tuviese necesidad desto, y no estuviese en la santa Escritura más resplandeciente que el sol en cada hoja en el sentido literal y llano. Esto fue necesario advertir de paso. (Sigüenza 1595, 340)

Sigüenza évoque clairement la ligne de partage existant entre les tenants d'une exégèse littérale fondée sur l'hébreu et les partisans de l'exégèse allégorique pratiquée par les scolastiques. Influencé par l'enseignement d'Arias Montano, fray José partage en effet avec lui l'idée selon laquelle seule l'exégèse littérale facilite l'accès au véritable sens des Écritures, ce que, en proposant une grille de lecture autrement plus complexe, l'exégèse allégorique des scolastiques ne permet pas[123]. Par ailleurs, pour les tenants du sens littéral, le recours au sens

[121] Fray José de Sigüenza traduit cette idée par une image pour le moins violente, empruntée au combat du roi David contre le Philistin Goliath ou encore à la décapitation d'Holopherne par Judith : "Deprendía dellos el modo de defenderse dellos, cogíales las armas para cortarles con ellas las cabezas" (1595, 542). Voir sur ce point R. González Salinero 2003, 80-81, Hayward 13-14; Herrera García 417-418. Les Juifs sont définitivement exclus de la société chrétienne qui ne sollicite leur savoir que pour mieux fortifier la base scripturaire de sa doctrine (González Salinero 2000).

[122] Les fameux « quatre sens de l'Écriture » apparaissent dans le distique attribué à Augustin du Danemark († 1285) : « *Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia* ». Sur la quadruple interprétation, je renvoie à l'ouvrage incontournable du Père de Lubac (1993).

[123] "De no llenar ni a unos ni a otros [escolásticos y alegoristas], ha sido causa nuestro método y procedimiento; pues desde el principio adoptamos el género de interpretación familiar, llano y sencillo que la misma significación de las palabras parece exigir. Y procuramos poner al alcance y merecer la aprobación de los

allégorique présente également le désavantage de transformer l'Écriture en un «nez de cire » – selon l'expression consacrée – que l'exégète peut modeler à sa guise (Fernández Marcos 67). Cette troisième voie herméneutique centrée sur la recherche du sens littéral constitue une véritable révolution en revenant sur l'idée selon laquelle le sens littéral, inabouti, n'était réservé qu'aux Juifs et à l'Ancien Testament, tandis que les chrétiens avaient le privilège d'accéder au sens spirituel ou allégorique[124].

8

À la fois tribune et manuel de vulgarisation, la *Vida de San Jerónimo* tire parti des nombreux points de contact entre le siècle de Jérôme et celui de son auteur pour défendre le recours à la philologie hébraïque contre les adversaires des hébraïsants espagnols. À l'abri derrière l'autorité du Docteur de l'Église, fray José possède ainsi un maximum de garanties pour guider son lecteur vers une interprétation littérale des Écritures ; en premier lieu parce que le savoir hérité des Juifs est passé par le filtre d'une interprétation chrétienne, laquelle a été elle-même reconnue par l'Église romaine, en second lieu parce que l'antijudaïsme affiché du *Doctor maximus* dément toutes les accusations des ennemis de l'hébraïsme qui assimilent volontiers le retour à la *fons hebraea* à une conversion au judaïsme. Il n'y a pas, en cela, meilleur argument à opposer à León de Castro que l'exemple même laissé par le père de la Vulgate qui est aussi l'une des premières figures de l'hébraïsme chrétien. Et cela se traduit dans la matérialité même du texte, Sigüenza faisant suivre le portrait du juif Baranina, qui n'est rien d'autre qu'une caricature, d'une description détaillée de l'alphabet hébraïque et de son système consonantique[125].

9

L'antijudaïsme de saint Jérôme, que Sigüenza partage sans ambiguïté, sert donc en grande part de bouclier pour accéder à la lettre du texte biblique, sans risquer d'être accusé de crypto-judaïsme. Nous tenons là sans nul doute l'une des raisons de l'attention toute particulière portée à saint Jérôme dans les dernières décennies du XVI^e^ siècle en Espagne, alors que les zélateurs de la Vulgate faisaient paradoxalement le procès de l'hébraïsme chrétien[126]. Protégé de tout risque d'hétérodoxie grâce à l'autorité tutélaire de saint Jérôme, José de Sigüenza fait preuve à cet égard d'une finesse de jugement qui le met en porte-à-faux avec les courants de pensée les plus conservateurs. Cette même exigence intellectuelle qui fait

---

lectores humildes, muy semejantes a nosotros, y de modo que pudiesen retener con utilidad para informar la vida cristiana; género de que algunos es llamado literal, esto es, el primero que pide la lección de la Escritura" (Arias Montano, fol. 3 r. [traduction du P. Luis Villalba, 64-65]).

[124] Selon la tradition antijudaïque, mais aussi selon les adversaires de l'exégèse littérale, après que le Christ a accompli les Écritures, seuls les chrétiens peuvent en avoir la pleine connaissance spirituelle. Cette opinion qui s'enracine dans un passage de l'Épître aux Romains (Rm 2, 29 et 7, 6) est ainsi profondément mise en cause par la recherche de l'*hebraica veritas* postulée par Arias Montano.

[125] Ce qui permet de montrer la dimension amphibologique de cette langue et par conséquent aussi sa capacité à dire le mystère divin (Sigüenza 1595, 549-552).

[126] Nous tenons là, semble-t-il, la principale raison du durcissement espagnol de l'interprétation du décret *Insuper* qui, au terme de la quatrième session du Concile de Trente (8 avril 1546), consacrait la Vulgate comme version officielle de l'Église catholique afin de remédier aux abus liés à l'interprétation, à la prédication, aux éditions et usages des Écritures. Le décret fut très largement entendu en Espagne dans une perspective contraire au développement de la science scripturaire : alors qu'elle était initialement le fruit d'un dialogue entre Orient et Occident, la Vulgate de saint Jérôme garantissait, en effet, l'étanchéité des frontières entre judaïsme et christianisme. Selon un principe quasiment symétrique, l'antijudaïsme du Docteur de l'Église permettait pourtant aux hébraïsants chrétiens qui se revendiquaient de lui d'inscrire leur recherche de l'*hebraica veritas* dans la tradition des polémiques *Adversus Iudaeos* et de se mettre à couvert des accusations de cryptojudaïsme.

de lui un ennemi de toute forme de dogmatisme aveugle oriente avec une rigueur similaire son jugement sur la question converse, comme en témoignent les différents passages de la *Historia de la Orden de San Jerónimo* qui lui sont consacrés.

10

2. Les judéo-convers dans la Historia de la Orden de San Jerónimo *(1600-1605)*

Dans la chronique hiéronymite, José de Sigüenza, écrit en historien, en tâchant de se soumettre aux lois de la discipline, selon une promesse faite dès le prologue[127]. S'il lui est donc impossible de taire les débats qui ont si violemment divisé son ordre autour de la question de l'adoption des statuts de pureté de sang, il lui est également difficile d'émettre une opinion personnelle. Les commentaires personnels apportés par le chroniqueur sont en conséquence très peu nombreux, Sigüenza préférant s'en tenir prudemment aux faits. De manière générale, comme cela sera montré plus avant, l'auteur ne se démarque ni de l'esprit de son temps ni de la ligne politique de son ordre sur la question converse. Toutefois, un aperçu des faits et événements cités par le Hiéronymite ainsi que le décryptage minutieux des rares commentaires qu'il se permet d'introduire permettent de se faire une idée assez précise de sa pensée personnelle sur les sujets évoqués.

11

Face aux judéo-convers, le regard de l'homme d'Église et de l'historien

Les scandales, débats et divisions qui ont si douloureusement affecté l'ordre de Saint Jérôme sont avant tout le fruit d'un contexte global de méfiance à l'égard des judéo-convers, soupçonnés de ne s'être convertis que pour faciliter leur ascension sociale. Ainsi l'ordre de Saint Jérôme aurait lui-même été victime de cette ambition, selon une opinion très largement répandue que Sigüenza n'hésite pas à relayer. On retrouve dans la chronique générale de l'ordre des lignes parfaitement explicites sur la *nación israelítica* accusée de déicide, mais qui plus est, coupable d'avoir cherché à s'immiscer dans les plus hautes sphères de la société vieille-chrétienne pour échapper à l'infamie consécutive à leur crime :

> Como la nación israelítica se ve por todo el mundo desterrada, en perputa afrenta abatida e infame castigo de aquel atroz delito de la muerte del Hijo de Dios, tan deseado de ellos y por tantos siglos pedido de su padres, y de aquella raíz santa de patriarcas, reyes y profetas, donde fuimos nosotros injeridos, aunque acebuches de nuestra cosecha, cuando fueron cortadas estas ramas secas y estériles por su incredulidad y dureza, y sentenciados a permanecer en ella, digno castigo y el postrero que Dios les ha dado hasta el fin de los siglos, o en aquellos tiempos, que por tantos profetas les tiene prometida su conversión, en ninguna cosa pone esta gente mayor cuidado que en injerirse, mezclarse y entremeterse, con una ambición y astucia rabiosa, entre la gente estimada, o por santidad o por nobleza, para salir de este abatimiento y del estado soez en que se ven derribados. (Sigüenza 1605, II 40[128])

Sigüenza reconnaît volontiers que le christianisme s'inscrit dans la continuité des patriarches, des rois et des prophètes de l'Ancienne Alliance, mais en tant que surgeon du

[127] "Prometo también ser, en cuanto pudiere, religioso en las leyes de la Historia (bien veo que me obligo mucho por ser muchos los pareceres que hay en ellas)" (Sigüenza 2000, I 54).

[128] L'édition de référence est celle de Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (2000) publiée en deux volumes : *Segunda parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo* (1600) – I – et *Tercera parte* (1605) qui correspond au volumen II.

judaïsme, le christianisme est une branche vivante comparée aux branches sèches et stériles de la loi mosaïque. Apparaissent ainsi deux peuples bien distincts : celui des patriarches, des rois et des prophètes dont les chrétiens sont les héritiers, bien qu'issus d'un autre semis (« *acebuches de nuestra cosecha* ») et la « *nación israelítica* » devenue indigne de cet héritage et vouée à la diaspora depuis la crucifixion du Christ. Mais au lieu de hâter leur conversion, les Juifs sont accusés de ne penser qu'à satisfaire leur ambition sociale pour échapper à leur misérable condition, devenue justement châtiment de leur faute. L'entrée des judéo-convers dans l'Ordre de Saint Jérôme est ainsi décrite comme une stratégie de plus leur permettant de dissimuler leurs cérémonies extérieures. Sigüenza joue ici de l'opposition paulinienne entre piété intérieure et ritualisme extérieur pour dénoncer cette hypocrisie :

> Parecióles que una de las religiones que en España eran estimadas de los príncipes eclesiásticos y seglares era la de San Jerónimo. Acordaron de retirarse a ella muchos de éstos, y como son tan astutos y les viene tan de atrás la hipocresía y ceremonia exterior, sin respeto a las veras de adentro, pudiéronse disimular y conservar aquí mucho tiempo, y aun ganar nombre, siendo en lo de dentro lo que tantas veces les dijo Él que ve los corazones de los hombres, sepulcros blanqueados de fuera, llenos de huesos de muertos dentro, lobos en pieles de ovejas, higueras locas infructuosas. Echábase de ver esta solapada malicia en muchas cosas. Trasvinábase aquel vino viejo en estas cubas rotas y aunque nuestros frailes eran gente sencilla y los más como palomas sin malicia, en lo que tocaba a los puntos de la Fe y de la buena y católica doctrina eran prudentes como serpientes, que guardan la ofensa del enemigo cuando tienen virtud para vencerle, y cuando se sienten flacos y desarmados se retiran. (Sigüenza 2000, II 40)

Le hiéronymite use de plusieurs références évangéliques pour décrire l'hypocrisie toute pharisaïque de ces chrétiens mal convertis, devenus des « sépulcres blanchis pleins d'ossements de morts et de pourriture » (Matt 23, 27), des « figuiers stériles » (Lc 13, 6-9), des « loups en vêtements de brebis » (Matt 7, 15) ou encore de «vieilles outres remplies de vin vieux » (Matt 9, 16-17.), autrement dit restés sourds à la Révélation du Christ et endurcis dans leur malice : autant de métaphores qui disent l'inconversion du cœur et, en l'occurrence, l'apostasie. Les raisons de l'entrée des judéo-convers – et non des Juifs comme le laisse entendre ici José de Sigüenza en un amalgame très fréquent chez ses contemporains – ont été amplement débattues. Elles semblent tenir à des motifs à la fois semblables et contraires à ceux qu'invoque Sigüenza lorsque, reprenant l'opposition paulinienne entre l'homme intérieur et l'extérieur[129], il dénonce le ritualisme inconditionnel des Juifs et leur hypocrisie qui les pousse à choisir un ordre jeune comme celui des Hiéronymites pour mieux y dissimuler leurs pratiques. Cette approche va dans le sens des analyses de Haim Beinart pour qui les moines hiéronymites qui furent l'objet d'un procès inquisitorial autour des années 1485 furent légitimement poursuivis pour des pratiques hétérodoxes menées entre les murs de leur monastère. Si effectivement les procès les plus retentissants, comme ceux de fray Diego de Marchena, étudié par Sicroff (1966) ou fray García de Zapata (Sicroff 1960), lui donnent raison, il faut reconnaître, comme le rappelle très justement Sophie Coussemacker, qu'elles étaient loin de résumer toute la réalité de la spiritualité des frères d'origine converse. Car s'il est vrai que l'ordre de Saint Jérôme a très vite exercé une forte attirance auprès des judéo-convers, comme l'évoque fray José de Sigüenza, tous n'ont pas eu recours à des pratiques occultes. Américo Castro, Sánchez Albornoz ou encore Sicroff s'accordent pour voir dans l'intérêt porté à l'ordre la manifestation d'une vraie soif spirituelle, justement opposée au

[129]Rm 7, 7-24 ; 2 Cor 4, 16-17 ; Ep 3, 14-18 ; Ep 4, 13-16 ; Rm 6, 2-11 ; Ep 2, 14-19; Ep 4, 22-25 et Col 3, 9-10.

ritualisme judaïque. De fait, la plupart des travaux en histoire religieuse établissent une forme de continuité entre l'« inquiétude religieuse » propre aux convers, pour reprendre une expression de Castro (1949) et les nouvelles sensibilités spirituelles de la première moitié du XVI^{e} siècle, de la *devotio moderna*, à l'illuminisme et la mystique, qui conservent bien des affinités avec la Réforme (Bataillon ; Sicroff 1965 ; Andrés Martín ; Boeglin). Sicroff souligne à juste titre qu'au contact de ces hommes issus du judaïsme se développa une « religion de l'Esprit », plus attentive à l'esprit qu'à la lettre, opposée aux pratiques superstitieuses et désireuse de revenir à une forme de radicalisme biblique et évangélique (Sicroff 1965a). En cela, les foyers de luthéranisme découverts en 1557 dans le couvent hiéronymite de San Isidoro del Campo (Séville) peuvent aussi s'analyser à la lumière d'une tradition spirituelle qui s'enracine au XVI^{e} siècle, de toute évidence nourrie par la présence judéo-converse dans l'ordre (Boeglin, 274-278).

12

Au scandale des cas de cryptojudaïsme découverts au sein de l'ordre José de Sigüenza oppose la « prudence » et la « ruse » de ses frères en religion. Le chroniqueur veut laisser entendre que si le danger était réel il fut largement contrebalancé par la force de résistance de soldats du Christ rompus à la défense de la foi. Au terme d'un minutieux travail d'archives concernant le chapitre général de 1486 et les suivants touchant au contexte de l'adoption du statut de pureté de sang, Carrete Parrondo (1991, 107-109) affirme que Sigüenza tait scrupuleusement les affaires les plus scandaleuses, en particulier le cas de fray García de Zapata, d'origine converse. Plus nuancé, Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (2006) estime à l'inverse que Sigüenza ne passe rien sous silence et que s'il ne cite pas les noms des personnes concernées il en dit suffisamment pour atteindre son objectif : condamner les faits avec fermeté afin d'éviter à l'avenir l'apparition de nouveaux cas[130].

13

La découverte des cas de cryptojudaïsme au sein de l'ordre n'était pas la seule cause de la crise qui affecta les Hiéronymites autour de 1485 car l'adoption consécutive des statuts de pureté de sang provoqua de profondes oppositions entre « pro » et « anti » convers. Le violent différent qui avait opposé à ce sujet fray Rodrigo de Orenes, alors Général de l'ordre, et fray Gonzalo de Toro, nouveau prieur de Guadalupe, était allé jusqu'à diviser profondément l'ordre en deux factions rivales, pro et anti-convers[131]. Le premier, que Sigüenza décrit comme « aveuglé par la passion » (« *ciego de la pasión* ») s'était laissé gagner par cette cause et influencer par le parti judéo-convers, s'appuyant sur le *motu proprio* du pape Nicolas V qui en 1449 déclarait hérétique toute personne établissant, au mépris de

[130] "El padre Sigüenza no da nombres, como algunos le censuran, cierto, pero no oculta la información y refiere de forma puntual los hechos, condenándolos institucionalmente con palabras duras, cumpliendo uno de sus objetivos: que escribe para los futuros jerónimos y a éstos les basta con saber que hubo fallos en el pasado y religiosos indignos que ensombrecieron el esplendor y el brillo que tantas generaciones de religiosos buenos dieron a la orden, y que la institución respondió pronto y de forma contundente" (Campos y Fernández de Sevilla 2006 60). Ainsi, sans les nommer, le chroniqueur évoque à mots couverts les scandales les plus retentissants de la Sisla et de Guadalupe, sans citer leurs deux célèbres cryptojudaïsants – Diego de Marchena à Tolède et fray García de Zapata pour Guadalupe –dont les noms sont restés attachés à ces événements (*ibid.*).

[131] La disensión que hubo en la Orden sobre el estatuto de no recibir confesos y las razones de variar en esto. "Con esto se desasosegó la orden grandemente y todos estaban temerosos y escandalizados y, lo que es peor y que se cura muy tarde, hechos dos bandos de cristianos viejos y nuevos, y tan rompido todo entre ellos, que si no era llegar a las manos, no faltaba otra cosa; y no era menester, porque en las peleas espirituales no hay armas tan descomunales como voluntades encontradas" (Sigüenza 1605, II 43-44).

l'unité de l'Église, une hiérarchie entre vieux chrétiens et convertis . Il bénéficie de l'appui d'Isabelle la Catholique, peu favorable à l'adoption des statuts, du cardinal Mendoza et du duc de l'Infantado. De fait, l'appui royal explique que leur adoption ait été pour un temps suspendue au moment de l'élection du nouveau général de l'ordre en 1486[132] et qu'à cette date – souvent citée comme celle de l'adoption des statuts – la question ait été loin d'être réglée. Il faudra en fait attendre 1495 pour que les statuts soient ratifiés par le pape Alexandre VI. Dans une affaire qui a si douloureusement divisé son ordre, Sigüenza se contente de relater fidèlement les faits, décrivant chaque parti et ses principaux arguments : il cite ainsi intégralement les paroles de fray Juan de Corrales, prieur de la Sisla et partisan de l'adoption des statuts, prononcée au moment du XXIII[e] chapitre général de 1486. Mais on entend aussi dans ce long discours des bribes de l'argumentaire de fray Alonso de Oropesa, auteur du *Lumen ad revelationem gentium* (1465) hostile à toute forme de discrimination exercée contre les judéo-convers[133]. Très habilement, en effet, il détourne le principal argument du traité, essentiellement paulinien, fondé sur l'égalité entre circoncis et non circoncis au nom d'un même baptême : les statuts sont ainsi décrits comme une mesure conservatoire afin de protéger l'ordre contre une minorité qui constitue une menace pour la Foi (Coussemacker 1991 16-17)[134].Face à ces divisions qui reflètent non seulement un problème théologique mais aussi politique et institutionnel, José de Sigüenza va dans le sens de l'histoire et se garde de prendre parti, ne citant que les arguments des partisans des statuts.

14

Reste qu'en 1512-1513, malgré l'adoption officielle des statuts en 1495 et l'âpreté des débats qui l'avaient précédée, la question était encore loin d'être close et les esprits restaient passablement échauffés comme le rappelle l'auteur dans la troisième partie de sa chronique :

> No acababa aún de sosegarse el ánimo de muchos sobre el estatuto y ley de no recibir confesos ni moriscos dentro de la cuarta generación, como había entre ellos muchos hombres doctos y se sentían lastimados, así lo que estaban en la orden, como fuera (ayúdanse extrañamente y aúnanse en casos semejantes los de este linaje). Estudiaban sobre ello, revolvían textos y sacaban lugares de Escritura, bulas de pontífices, determinaciones de concilios y razones agudas para deshacerlo; y llegaban a tanto, que derribaban aun a los más encontrados en esto, y a los que no sabían tanto llenaban de escrúpulos: si se podía hacer, si era contra caridad y contra conciencia […]. La orden y los muchos hombres doctos de ella, aunque estaban muy seguros y quietos, como quien sabía bien lo que había hecho con todo eso, deseaba asegurarlos a todos, que se aquietasen y quédase esto muy asentado, por la gran importancia del negocio. (Sigüenza 1605, II 107)

[132] À cette occasion Orenes est écarté au profit de Gonzalo de Toro élu général puis invité à faire pénitence à Guadalupe.
[133] Cf. *Infra.*
[134] Fray Juan de Corrales évoque pour terminer la facilité avec laquelle les judéo-convers apostasient, contrairement à ceux qui, comme lui, « viennent de la gentilité ». Cet argument topique suffit à contrebalancer les épîtres pauliniennes et à emporter la decisión d'adopter les statuts : "No se puede negar, sino que en todos [los cristianos] hay miserias y descuidos, y aun pecados graves; mas esto consta a todo el mundo, que esta gente con infinitas experiencias ha mostrado la poca firmeza que tienen en la Fe y la facilidad grande con que se vuelven al judaísmo y son apóstatas de la profesión cristiana, lo que tan raro acontece a los que venimos de la gentilidad. Y sola esta razón bastara para el abono de este estatuto y para santificarle en ésta y en cualquier otra congregación que le ordenare" (Sigüenza 1605, II 45).

Les troubles évoqués sont présentés comme le fruit des manœuvres internes des moines d'origine converse, renforcés à l'extérieur par les puissants liens de solidarité de leur parenté lignagère. La mise à distance induite par l'usage de la troisième personne du pluriel (« eux ») les désigne comme un groupe de conspirateurs et d'agitateurs, dont l'auteur se désolidarise ostensiblement pour appuyer le parti des « hommes doctes » dont il vante le calme et le sens institutionnel. L'intervention de dominicains érudits extérieurs à l'ordre permit d'apporter, semble-t-il les arguments nécessaires pour confirmer le bien-fondé des statuts de pureté de sang (Sigüenza 1605 II, 107-108). La récurrence de ces débats laisse entendre, en tout état de cause, que l'application des statuts était probablement loin d'être rigoureuse dans les faits (Coussemacker 1994, II 278 ; Campos y Fernández de Sevilla 2006, 38-45).

15

À la lecture de ces lignes on ne peut donc accuser Sigüenza, comme historien, de s'être montré partial et, en tant que hiéronymite, d'avoir veillé par trop à la réputation son ordre. Quelques affirmations, glanées au fil de la chronique, permettent toutefois de penser qu'il est loin d'avoir révélé sa pensée profonde sur le sujet. Ainsi peut-on lire, au terme du long discours de Juan de Corrales, restitué dans sa totalité afin de justifier l'adoption des statuts, les phrases de conclusion suivantes :

> Esta fue la resolución de este capítulo. Pudiera yo alargar aquí la mano y decir mi sentimiento por lo que ahora ha tornado a bullir esto en España, pretendiendo, ya que no quitar ni reprobar estos estatutos, a lo menos moderarlos y limitarles el tiempo, mas sería pasar los lindes de historiador entremeterme en esto, y así me remito al juicio de las cabezas y príncipes de la Iglesia, a quien toca tan grave causa. (Sigüenza 1605, II 47)

Aucune synthèse n'est en effet apportée au terme de plusieurs pages destinées à faire entendre diverses voix – celle de Juan de Corrales essentiellement mais aussi, enchâssée dans son discours, celle d'Alonso de Oropesa – et Sigüenza se garde bien de donner un avis qui, sinon, l'amènerait à « outrepasser sa fonction d'historien ». Mais on peut s'interroger sur l'adhésion profonde de l'auteur à des statuts dont il semble réclamer à mots couverts l'assouplissement pour le présent, dans un contexte où d'autres voix, comme celle, bien connue, de fray Agustín Salucio (1599), se sont déjà élevées dans ce sens. Sophie Coussemacker a très justement fait observer que derrière « la position officielle » de l'ordre, se faisant fort d'avoir été le premier à adopter les statuts de pureté de sang, les nombreuses dispenses, ainsi que la récurrence des discussions à ce sujet lors des différents chapitres, laissent penser que « le vieux fonds de tolérance incarné par Oropesa et Talavera n'avait pas pu être totalement éradiqué par la répression brutale des années antérieures » (Coussemacker 1994, II 278)[135]. Et tout porte à croire que Sigüenza est lui-même l'héritier de ce « vieux fonds de tolérance ».

[135] « L'ordre ne contrôla plus étroitement la pureté des origines de ses membres que bien plus tard, entre les années 1520 et 1540, alors que l'ensemble de la société civile espagnole se fermait elle aussi radicalement à toute forme de divergence religieuse ». (*ibid.)*

16
Au service de la concorde et de l'unité

Seront cités ici différents passages qui viennent nuancer le discours institutionnel de l'auteur.
En guise de préalable, il convient de rappeler que l'antijudaïsme de Sigüenza, qui implique nécessairement une forme de méfiance vis-à-vis des néophytes, ne s'accompagne chez lui d'aucune forme de haine antisémite. Cette distinction[136] se dessine ici au détour des passages où sont condamnées les violences gratuites commises contre les communautés juives et converses :

> Había muchos anos que andaban en toda Castilla y en Andalucía los cristianos viejos y los confesos nuevamente bautizados de los judíos encontrados con mortales odios; daban los judíos a esto gran ocasión por sus públicas y ordinarias apostasías, habiendo recibido el bautismo muchos de ellos fingidamente, judaizando unos de secreto y otros tornándose a sus sinagogas públicamente. Con esto los cristianos viejos perseguían gravemente a los unos y a los otros, no fiándose de ningunos. Echábanlos de los oficios públicos, de todas las dignidades eclesiásticas y seglares y aun de las cofradías y con cualquier ocasión venían luego a las manos, maltratábanlos y heríanlos. Los judíos bautizados quejábanse de estos agravios y vengábanse en lo que podían y así se mataban a cada paso. En la ciudad de Córdoba habían sucedido muchos desastres los días atrás. En la de Toledo a esta sazón habían embestido en ellos con mano armada los cristianos viejos con determinación de quemarlos vivos a todos y pusieron fuego en toda su vecindad y arrasaron las Cuatro Calles, que así se llaman hoy en día. Peligraron muchos y si no los socorrieran fuera el estrago muy grande. Los padre de la Orden de San Francisco favorecían mucho, como celosos de las cosas de la fe, la parte de los cristianos viejos y, como veremos luego, en público y secreto condenaban sin misericordia a los pobres judíos, creyendo fácilmente al vulgo, que como sin juicio y sin freno hacia y decía contra ellos cuanto sonaba y cuanto se atreve una furia popular. (Sigüenza 1600, I 432)

Sigüenza rappelle ici comment les massacres commis en Espagne contre les juifs, dont la date de 1391 fixe le triste début, furent suivis tout au long du XV^e^ siècle de persécutions contre les judéo-convers[137]. Favorisés dans leur ascension sociale par leur conversion, ces derniers s'attirent la haine et la jalousie des populations vieille-chrétiennes. En conséquence, à Tolède, après le soulèvement anti-convers de 1449 et à l'instigation de l'*alcalde* de l'Alcázar de Tolède, Pedro de Sarmiento, est prise une première mesure anticipatrice des statuts de *pureté de sang* : les judéo-convers se trouvent exclus des « offices publics, de toutes les dignités ecclésiastiques et séculières et même des confréries », comme le souligne très justement José de Sigüenza (Amran 2002). S'il ne saurait souscrire aux nombreux cas d'apostasie observés au sein des minorités converses, l'auteur condamne ici clairement les discriminations et les violences dont elles sont l'objet. Il évoque très explicitement les troubles qui avaient éclaté en 1467, opposant à Tolède deux partis rivaux, judéo-convers et vieux-chrétiens, jusqu'à l'incendie d'une place de la ville, connue sous le nom de « Cuatro Calles » au cours duquel près de mille six cents maisons furent réduites en cendre (Benito

[136] Dans la continuité des travaux d'Hannah Arendt (1951), on prendra soin de bien différencier antijudaïsme et antisémitisme, le premier portant sur un rejet du judaïsme et le second sur un refus du peuple juif. Pour une approche plus proprement hispanique de ces questions, voir Josette Riandière La Roche (1985 et 2001).
[137] Selon Béatrice Pérez la date de 1391 « marque l'émergence, sur la scène politique castillane, d'un nouveau groupe social : les *conversos* » (23).

Ruano ; Amran 2011). Le chroniqueur cite des troubles similaires survenus à Cordoue « quelques jours avant » mais cette mention semble être le fruit d'une confusion. Il est possible qu'il ait voulu évoquer les émeutes anti-convers de Carmona, conséquence directe de la guerre civile opposant le roi Henri de Castille et le « prince » Alfonso, demi-frère du roi opposé aux convers et prétendant au trône, mais en ce cas les événements remonteraient à 1462 et non à l'année 1467 (Amran 2016, 16). Mais il n'est pas à exclure que le chroniqueur ait en tête les émeutes de Cordoue de 1473-1474 où s'étaient opposées les grandes familles nobiliaires des ducs de Medina Sidonia, pro-convers, et des Ponce de León (Edwards) : dans tous les cas en en brossant rapidement la généalogie, il se montre très au fait des violences commises contre les minorités converses au long du XV^{e} siècle. Conscient de l'injustice commise à leur endroit, José de Sigüenza décrit les « pauvres juifs » comme victimes d'un antisémitisme populaire copieusement nourri par les prêches des franciscains. On sait, en effet, les pressions que ces derniers exercèrent sur fray Alonso de Oropesa, alors Général de son ordre, et sur le roi lui-même, pour qu'une enquête de type inquisitorial soit menée dans le diocèse de Tolède (Coussemacker 1994, II 41-45)[138]. Le cas du franciscain fray Hernando de la Plaza est ainsi l'illustration outrée des démarches entamées par son ordre. Ce franciscain avait été l'un des signataires d'une lettre adressée à Alonso de Oropesa pour le presser d'agir contre les « désordres » causés dans le royaume par les judéo-convers. Mais il avait été aussi à l'origine d'une odieuse calomnie, affirmant devant le roi qu'il détenait plus de cent prépuces de chrétiens circoncis (« *cristianos retajados* » 1600 I, 433), et donc apostats. L'argument servait, chez ce défenseur ardent de la foi, à attiser la haine contre les convers. Cet épisode qui permit à Oropesa de faire valoir ses qualités de modérateur, vaut aussi à Sigüenza de réitérer sa compassion à l'égard des victimes :

> […] Este padre y los de su familia haciéndose como fiscales y mostrando mucho celo de la fe, provocaban la ira del pueblo contra los pobres judíos. Averiguó la causa por mandado del rey fray Alonso de Oropesa y halló que todo era falso, examinándolo con mucho cuidado. Predicó algunos sermones y para sosegar al pueblo fue menester decir en ellos cómo el padre fray Hernando de la Plaza se había engañado y arrojádose con poca consideración. Quedaron con esto los padres sus compañeros harto corridos y confusos, perdieron mucha parte de crédito para otras cosas en que tenían razón, porque es cosa fea que los ministros de la paz causen o alienten las disensiones en la república. (1600,I 433)

On lit entre les lignes, derrière la critique du zèle des franciscains, dont Hernando de la Plaza synthétise tous les excès, une forme d'opposition institutionnelle. L'ordre franciscain s'en trouve diminué tandis que le corps social, la « république », en ressort profondément divisé.

Résolument modéré, José de Sigüenza ne succombe donc à aucune facilité. Sans se départir d'une forme de dureté vis-à-vis des Juifs, il ne s'en montre pas moins soucieux de justice et de charité à l'égard des « pauvres juifs », expression qui désigne ici les judéo-convers apostats.

Ce point de vue nuancé s'exprime aussi à propos du cas épineux de la présence des judéo-convers au sein de l'ordre hiéronymite. En ne manquant pas d'évoquer positivement les cas de conversions sincères au christianisme, qui offrent selon lui, un vivant démenti aux accusations d'hypocrisie portées contre les judéo-convers, l'auteur prétend vanter davantage

[138] Ce type d'enquête confiée aux évêques est qualifiée de « pré-inquisitoriale » par Sophie Coussemacker (1994 II 44). Sigüenza la décrit en des termes similaires : "Fue ésta la primera inquisición general que se hizo por los obispos en los reinos de Castilla" (1605 433). Fray Alonso de Oropesa fut lui-même chargé par l'Archevêque d'enquêter à Tolède sur les cas d'hérésie (« *hacer sus probanzas* »).

l'esprit d'ouverture du premier siècle d'existence de son ordre plutôt que l'adoption des statuts de pureté de sang. Dans le panel des vies de moines hiéronymites exemplaires qui occupe le quatrième livre de la première partie de la chronique de l'ordre, on trouve celle du judéo-convers fray Pedro Valentín, moine du Monastère de la Murta pour lequel Sigüenza ne donne pas de dates précises. Sa vie vient contredire par sa sainteté et sa sincérité toute forme de préjugée sur son origine. Le récit commence par celui de sa conversion, décrite comme un commencement absolu marquant la fin d'une vie d'aveuglement :

> De la raya de Castilla no hay memoria de qué pueblo ni por qué ocasión vino al monasterio de Nuestra Señora de la Murta un judío (vivían entonces en sus sinagogas), entró en la iglesia y allí por merced divina le abrió Dios los ojos quitándole el velamen de la ceguedad y dureza que de ordinario está puesto sobre el corazón de esta miserable gente. O fuese virtud de las oraciones de los religiosos o que le despertó el lugar santo y el ser el hombre que deseaba la salud de su alma y rogó a nuestro Señor con alguna oración buena le demostrase el camino de la verdad (Sigüenza 1605, II 512)

La conversion suppose d'ôter le voile qui couvre les yeux et empêche la vision claire et totale de la Révélation du Christ. Cette vision topique rencontre ici la tradition iconographique opposant l'Église et la Synagogue selon le paradigme médiéval servant à matérialiser l'opposition entre le christianisme et le judaïsme (Blumenkranz 1966 ; Faü 2005 ; Rodríguez Barral 2008 ; García García 2013). Il ne fait pas de doute que José de Sigüenza a en tête ce type d'allégorie alors qu'il écrit ces lignes, ne serait-ce que parce qu'il a passé de nombreuses années dans le monastère du Parral qui possédait alors le tableau de l'école de Jan van Eyck offert au monastère par le roi Henri IV de Castille[139]. Il y a donc forcément vu la Synagogue, figurée par le grand prêtre en habit sacerdotal, portant sur son pectoral des caractères hébraïques, faux pour la plupart, avec ses yeux bandés et son étendard cassé en signe de déroute[140]. À ses côtés, ses coreligionnaires déchirent leurs vêtements, se bouchent les oreilles ou basculent en arrière, en signe d'incapacité à recevoir la Grâce, tout attachés qu'ils sont encore à un littéralisme mortifère (Pereda 2011)[141]. La cécité manifeste mieux que toute autre déficience un endurcissement de l'âme toutefois appelé à être provisoire, une fois la vérité du Christ reconnue[142]. Mais Pedro de Valentín porte bien, lui, le signe de la victoire, puisque son baptême est une nouvelle Pâque lui permettant de laisser derrière lui des pratiques pharisaïques symbolisées ici, en un retournement saisissant, par l'armée de Pharaon poursuivant le Peuple élu :

> Estando bien instruido o, como la Iglesia nos dice con la voz griega, catequizado, le bautizó el prior en la misma iglesia con gran alegría de su alma, viéndose pasar tan vivamente por el mar Rojo de la sangre de Jesucristo y dejar ahogado al cruel Faraón y a todos los enemigos en aquel agua, pasando él tan a su salvo y como dicen a pie

[139] L'œuvre est restée au Monastère du Parral jusqu'à son transfert en 1838 au Musée de la Trinité (Madrid) au moment de la sécularisation de Mendizábal avant d'arriver au Musée du Prado où il est actuellement conservé. Voir Isabel Mateos Gómez, Amelia López-Yarto Elizalde, José María Prados García, *El arte en la Orden Jerónima*, Madrid, Iberdrola, 1999, p. 242-243.

[140] Escuela de Jan Van Eyck, *La Fuente de la Gracia*, c. 1435. Madrid, Museo Nacional del Prado.

[141] Ces postures symboliques s'appuient sur un passage de l'Épître aux Romains où saint Paul glose lui-même les versets 23 et 24 du Psaume 69 (Ro 11, 7-10).

[142] *Ibid.*, p. 240.

> enjuto, cantando como verdadero israelita, no en carne sino en espíritu, el cántico de Moisés, siervo de Dios. Quiso llamarse en el bautismo Pedro (Sigüenza 1600, I 512)

Véritable Israélite, il l'est selon l'esprit et non plus selon la chair. Cela permet, de fait, son acceptation sans condition dans la communauté hiéronymite. Sigüenza ne manque pas de souligner cet esprit d'ouverture, propre à l'histoire de son ordre à ses débuts, qui, selon lui, rejoint celui de l'Église pétrinienne :

> Pidió el hábito con lágrimas y diéronselo con alegría, viéndole caminar de bien en mejor, no repararon en que fuese neófito y recién bautizado, porque entonces no había más consideración de que fuesen « todos un alma y un corazón en Dios sin aceptación de personas », como dice san Pedro, que fue una de las primeras conclusiones de fe que calificó como papa de la condición de Dios, aunque en el estado exterior de la Iglesia, que no llega a conocer lo de dentro, santa y justamente se puede ordenar otra cosa sin que sea contraria aquella (1600, I 513)

« Sans acception de personne »… la citation du verset 17 de la première Épître de saint Pierre[143] souligne immanquablement l'écart existant entre l'esprit d'unité de l'Église primitive et les statuts de pureté de sang adoptés par l'ordre en 1486. En soulignant la facilité avec laquelle fray Pedro de Valentín intègre la communauté des moines, sans que son héritage biologique et spirituel ne constitue un quelconque obstacle, José de Sigüenza rappelle l'esprit d'ouverture qui avait si longtemps distingué son ordre des Mendiants. Mais cette affirmation, où perce une forme de fierté mêlée de nostalgie est vite nuancée en fin de phrase sur un mode concessif : les nouveaux statuts de pureté de sang ne sauraient entrer en contradiction avec l'esprit primitif de l'Église pétrinienne, car il ne s'agit là que de mesures « extérieures » de pure prudence, donc circonstancielles et soumises à variation. Sans parvenir à convaincre Sigüenza tâche ainsi de conjuguer le verset de l'Épître de Pierre et le nécessaire devoir de réserve que lui impose sa qualité d'homme d'Église castillan et hiéronymite.

17

Ailleurs encore on peut lire au détour d'une phrase certaines affirmations nuancées où perce une pensée discrètement en marge de la *doxa* dominante. Les supposées origines judéo-converses de fray Alonso de Oropesa, auteur du traité *Lumen ad revelationem gentium* (1465) et Général de l'ordre de 1457 à 1468, date de sa mort, ont longtemps fait débat, la critique jugeant les dénégations de l'auteur trop virulentes pour pouvoir être tenues pour vraies (Márquez Villanueva, 132 et 141; Sicroff 1981, 317). Ne pouvant lui-même se prononcer sur ce point, Sigüenza finit par l'écarter comme un fait de moindre importance. Car quand bien même il l'eût été, cela n'aurait su constituer, selon lui, une quelconque infamie :

> Cuando lo fuera [converso], no por eso anduviera con tristeza en la fe de Cristo, ni se tuviera por menos feliz ser hijo de Abraham, según la carne de quien nació Cristo, antes se gloriara dello, si el apóstol no hubiera vedado gloriarse en las cosas del linaje y de la carne. (1600, I 437)

Les deux exemples cités laissent entrevoir chez l'auteur une tendance affirmée à conférer une même dignité aux chrétiens issus du judaïsme qu'à ceux qui peuvent se prévaloir d'origines vieilles-chrétiennes, et à relativiser par cette même occasion la question lignagère. À ce titre on peut s'interroger sur l'insistance du chroniqueur à démontrer les origines vieilles-chrétiennes de l'Évêque d'Ávila, Hernando de Talavera, pourtant largement mises en

[143] « Et si vous appelez Père celui qui, sans acception de personnes, juge chacun selon ses œuvres, conduisez-vous avec crainte pendant le temps de votre exil. » (1 P 1, 17).

cause par la critique (Márquez Villanueva ; Codet). José de Sigüenza, qui s'autorise des chroniques de Pedro de de la Vega (O.S.H), de Juan de Mariana et de Antonio de Nebrija, évoque sa possible parenté avec Fernando Álvarez de Toledo, seigneur d'Oropesa, qui finança en partie ses études. Ces liens pourraient expliquer son entrée dans l'ordre de Saint-Jérôme, en 1466 soit deux ans avant la mort d'Alonso de Oropesa, lequel, selon Márquez Villanueva, aurait été son oncle direct. Cette filiation, que Sigüenza ne semble pas ignorer, laisse donc peu de doutes sur les origines judéo-converses de Talavera : les Oropesa étaient probablement d'origine juive, tout comme la famille Contreras pour la branche maternelle (Márquez Villanueva ; Codet). Par ailleurs les accusations de cryptojudaïsme portées contre lui lors de du procès inquisitorial qui lui fut intenté à la fin de sa vie (1505-1507) sont également à comprendre dans ce sens. Pour autant, l'auteur de la chronique hiéronymite affirme n'avoir qu'une certitude : Talavera était « fils de parents hidalgos de sang pur, bien que peu fortunés » (Sigüenza 2000, II 313). S'agit-il là d'une simple ignorance des grandes lignées castillanes ou d'une volonté de ne pas faire davantage porter le soupçon sur celui que l'Inquisiteur Lucero avait si injustement chargé? (Codet) Il est surtout fortement probable que Sigüenza n'ait pas souhaité que la question du lignage d'Hernando de Talavera vienne ternir d'une quelconque manière sa réputation de sainteté ni le long récit hagiographique qu'il lui consacre sur les neuf longs chapitres de la troisième partie de sa chronique. Quoi qu'il en soit des liens de sang rattachant Alonso de Oropesa et Hernando de Talavera et de leurs origines converses, on peut noter entre eux une réelle parenté spirituelle que Sigüenza parvient à mettre en évidence sans que l'on puisse y voir pour autant le résultat d'un projet conscient. De fait, le traitement apporté à ces deux figures éminentes de son ordre ainsi que le regard porté sur la question des statuts de pureté de sang placent résolument le Prieur de l'Escorial dans la continuité de l'esprit d'ouverture qui avait prévalu pendant le premier siècle d'existence de son ordre.

18

Écrit pour dénoncer les rivalités existant entre nouveaux et vieux chrétiens, le *Lumen ad revelationem gentium*[144] d'Alonso de Oropesa vise à rappeler l'unité du corps de l'Église et à mettre un terme aux dissensions entre vieux et nouveaux chrétiens. Resté longtemps sous sa forme première – manuscrite et latine –, le traité a été ignoré du grand public jusqu'à la publication en 1979 de l'édition de Díaz y Díaz (1979). Sigüenza, qui en cite et traduit de longs passages (1605), a donc contribué à faire connaître ce texte, ses larges extraits traduits en langue castillane ayant ainsi servi de support pour les différents travaux portant sur l'œuvre d'Oropesa (Castro 1949, 105-114 ; Sicroff 1960, 67-87). Selon l'historienne Sophie Coussemacker (1991, 9), si ces analyses se sont révélées d'une grande justesse c'est que Sigüenza avait su transmettre avec fidélité l'essentiel du propos d'Oropesa. De même que les omissions du prieur de l'Escorial peuvent faire sens, l'espace consacré à l'auteur du *Lumen* et au contenu de son œuvre n'a donc ici rien de fortuit. Cela tient d'abord à l'admiration que suscitent chez lui la qualité littéraire du traité et l'étendue des connaissances d'Oropesa, qui, selon lui, en font une figure d'exception pour son temps :

> Yo confieso que no entendí que en aquel tiempo en que vivía el padre fray Alfonso de Oropesa había tan buen gusto de letras ni se tenía tanta noticia, no digo de Escritura Santa (que es todo lo que un hombre puede en linaje de letras desear en esta vida), mas ni aun de lección de santos ni de concilios y de otros buenos autores, hasta que leí algunas obras del padre fray Alfonso de Oropesa, general, donde hallé tanta noticia de

[144] Le titre complet est *Lumen ad revelationem gentium et gloriam plebis Dei Israel de unitatefidei et de concordi et paciftea aequalitate fidelium*

> todo esto que no dudaré en ponerle con los muy buenos de este tiempo. (1600, I 435-436)

Sigüenza résume ensuite chapitre par chapitre, avec de larges citations traduites en castillan, le contenu d'un volume destiné à défendre l'unité de l'Église, en offrant la même dignité aux nouveaux convertis :

> Cumplió […] con su propósito y con lo prometía en el título, que era alumbrar a los fieles que venían de los gentiles para que no errasen en la unidad de la Iglesia y mostrar que era gloria del pueblo Israel Jesucristo y que a los judíos que vienen a la fe y a la unión de la Iglesia no los han de tratar como siervos. (1600, I 439)

Le texte d'Oropesa peut être considéré comme un ultime effort pour maintenir l'esprit de concorde au sein de la société civile mais aussi dans l'ordre de saint Jérôme où il avait prévalu jusque-là. La place privilégiée que lui accorde Sigüenza, qui ne saurait s'expliquer par ses seules qualités formelles, nous semble hautement significative de la sensibilité de l'auteur. Sicroff (1981) a très pertinemment souligné le pré-érasmisme du *Lumen ad revelationem gentium* : retour aux textes bibliques et patristiques, unité du corps de l'Église, irénisme, tout en se gardant de voir en lui prématurément un humaniste du XVI^e^ siècle[145]. Malgré des différences de type ecclésiologiques, les grandes lignes de la pensée d'Oropesa semblent annoncer les grands thèmes érasmiens, confirmant aussi les affinités existant entre les milieux judéo-convers et les différents mouvements spirituels, *alumbrados*, érasmistes et plus tard réformés, du XVI^e^ siècle. Or ces quelques traits, ébauchés ici rapidement, ne laissent pas de rappeler certains points forts de la pensée de Sigüenza, résumés dans les actes de son procès inquisitorial, mais aussi dans la *Vida de San Jerónimo* (1595), véritable somme culturelle élevée à la gloire du patron de son ordre, et dans la *Historia del Rey de los reyes*, épais traité biblico-patristique laissé inachevé à sa mort dont l'analyse demande encore à être approfondie malgré la qualité des trois grandes études qui lui ont été consacrées (Villalba; Bataillon 1991 ; García Aguilar). Prédilection pour les sources bibliques et patristiques, critique de la scholastique et des cérémonies extérieures, radicalisme évangélique sont là les principales coordonnées d'une pensée qui conserve de nombreuses affinités avec celle d'Érasme. En réponse à l'idée d'un érasmisme secret avancée par Américo Castro (1931), Marcel Bataillon a bien montré ce que ces accents devaient plutôt à l'influence d'Arias Montano auprès duquel Sigüenza s'était formé à la science biblique. Selon l'auteur de *Érasme et l'Espagne*, le Prieur de l'Escorial n'a pas besoin, en effet, de passer par Érasme pour manifester son rejet d'une « orthodoxie étroite, hostile au biblisme comme elle l'avait été à l'érasmisme » (1991, 792).
Par analogie on pourrait dire qu'Alonso de Oropesa et José de Sigüenza n'ont pas besoin d'Érasme pour que leurs pensées se rencontrent : le premier parce qu'il ne peut l'avoir lu et le second parce qu'il est heurté par les saillies antimonastiques du Rotterdamois. En revanche ils ont en commun ce même rejet d'une « orthodoxie trop étroite » et ce rêve d'une Église unie en profondeur autour des valeurs évangéliques. Aussi est-ce un même esprit de tolérance qui les habite, à plus d'un siècle d'intervalle, nourri par l'appartenance à un ordre qui s'était défini à ses débuts par cet idéal d'ouverture et un goût partagé pour les sources bibliques et patristiques.

[145] "Desde luego, no queremos sugerir con esto que tengamos ya en Oropesa un biblista y humanista equiparable a los del siglo XVI. Pero lo que sí cabe afirmar es que el primer paso en esa dirección, los primeros individuos que encuentran un estímulo apremiante que les incite a escudriñar los textos mencionados, lo hacen por sus preocupaciones con el problema de los conversos, sin duda el problema religioso y social más candente del siglo XV en España" (Sicroff 1981, 10).

19

Pour cette même raison, et parce que la critique a pu à raison souligner les accents pré-érasmistes de la *Católica impugnación* (1487) où Hernando de Talavera critique les discriminations dont les judéo-convers sont l'objet (Asencio), on pourrait s'attendre à ce que José de Sigüenza consacre des lignes substantielles à décrire l'ouvrage. Il n'en est rien cependant, le prieur de l'Escorial se contentant de décrire sur un mode très général la genèse de l'ouvrage : offrir une réponse à un clerc judaïsant de Séville qui affirmait la supériorité de la Loi mosaïque sur l'Évangile, et celle des judéo-convers sur les chrétiens issus de la gentilité. L'œuvre de Talavera est donc d'abord à lire dans une perspective polémique visant à rappeler la victoire de l'Église sur la Synagogue. Mais le texte fait entendre également des accents plus nuancés que la critique a pu rapprocher du traité d'Oropesa (Asencio ; Ladero Quesada, 267-268) : en s'appuyant comme lui sur les Épîtres pauliniennes il entend défendre l'unité de l'Église face aux préjugées raciaux et religieux des vieux chrétiens, sans se départir pour autant d'une méfiance naturelle à l'égard des Juifs (Márquez Villanueva). Mais de toute évidence, José de Sigüenza a préféré verser dans l'écriture hagiographique au détriment d'une analyse de la pensée de Talavera dont il se contente d'énumérer les œuvres principales, agrémentées d'un bref commentaire. À défaut de l'œuvre ce sont donc les actes qui nous renseignent non seulement sur l'esprit d'ouverture resté célèbre du premier Archevêque de Grenade mais aussi sur la manière dont Sigüenza l'apprécie. Car celui que les *mudéjares* de Grenade appelaient *el santo alfaquí* n'eut de cesse, en effet, de manifester son respect des populations à évangéliser et à plus forte raison de mettre un terme au préjugée racial qui pesait sur les judéo-convers :

> A los que se convertían de los unos y de los otros ensenaba y catequizaba con tanto amor y favorecíalos con tantas veras, que se le parecía bien los había engendrado como verdadero padre en vida espiritual. Honrábalos cuanto podía, no consintiendo que alguno les hiciese mal de palabra ni obra, que ni fuesen cargados con nuevas imposiciones ni tributos, aborreciendo mucho la mala costumbre de España que los trata peor a los que se convierten de estas sectas que antes que se conviertan, porque apenas les saben decir su propio nombre, de donde se sigue que rehúsan muchos recibir una fe que en los que la profesan se ve tan poca caridad y tanto descomedimiento. Decía el santo que habían de ser tratados como niños tiernos, con blandura y con regalo, dándoles leche y manjares fáciles, como lo dice el apóstol, y no cortezas de trabajos ni acíbar de tribulaciones. Ponía gran estudio en que los principales de ellos diesen oído a nuestra Fe, porque creyendo éstos, fácilmente atraerían a los otros por el gran respeto que tienen a sus mayores. (Sigüenza 1605, II 331)

Sigüenza résume ici l'un des traits dominants de la pensée et de la pastorale de l'Archevêque de Grenade : convertir juifs et musulmans selon des méthodes appropriées et respectueuses de leurs sphères culturelles propres mais à condition de leur rendre aimable la religion chrétienne, de leur y réserver une place digne et véritable et de faire disparaître les catégories de « vieux » et « nouveaux » chrétiens. Ce projet devait, à terme, contribuer à poser les fondations d'une nouvelle société capable d'intégrer harmonieusement tous ses membres (Ianuzzi 2008). Mais est-ce seulement l'historien, soucieux de restituer des faits objectifs, qui écrit ces phrases ? Ailleurs, l'auteur rappelle une anecdote montrant encore le zèle de

l'Archevêque auprès des nouveaux convertis et sa volonté de lever toute forme de discrimination à leur égard[146]. Sigüenza n'ira pas plus loin dans l'appréciation des positions de Talavera mais les passages cités traduisent d'évidentes affinités de pensée. On trouve ainsi dans ce passage faisant l'éloge de la politique religieuse menée par les Rois Catholiques et l'Inquisiteur général fray Tomás de Torquemada cet appel étonnant à fonder une nouvelle inquisition :

> No me contendré en decir que por medio de este excelente varón [fray Tomás de Torquemada] y de estos santos reyes [los Reyes Catolicos] quiso Dios que hubiese la Fe tan sin sospecha ni mancilla en España. Pluguiera al Cielo que así resucitaran otros que hicieran otra nueva inquisición contra la falta de caridad, para que así estuviera la Fe tan viva como limpia, pues sin las obras es muerte**.** (Sigüenza 1605, II 41)

Avec une ironie suprême, cette nouvelle inquisition instituée contre le manque de charité disqualifie celle qui est mise en place. Que signifie la pureté de la foi si celle-ci n'est pas vivante? Or qu'est-ce qui la tue mieux que le manque de charité ? Par ce jeu d'opposition entre les adjectifs « *limpio* » et « *vivo* » Sigüenza synthétise toute la contradiction d'une société de castes fondée sur la pureté de sang et oublieuse des véritables vertus évangéliques. Cette critique, énoncée ici au détour d'une phrase, trouve un développement plus ample dans la *Historia del Rey de los Reyes y Señor de los Señores* (1606), texte érudit, très largement emprunté à l'œuvre d'Arias Montano[147], où l'auteur fait valoir son goût de la science biblique et de l'hébraïsme mais aussi, à travers des remarques ponctuelles, son rejet de la scholastique et des cérémonies extérieures[148]. L'œuvre offre un vaste déploiement de l'histoire du Salut à travers la figure de Jésus-Christ, alpha et oméga, Roi des Rois qui rassemble la totalité des choses créées depuis le commencement. Dans cette approche totalisante de l'histoire de la création divine, la notion de généalogie tient une place de tout premier plan. Le Christ, venu accomplir les promesses messianiques de l'Ancien Testament, vient couronner et clore la longue lignée des grandes figures patriarcales de l'Ancien Testament :

> Había mucha necesidad de distinguir todos los hijos y nietos de aquellos padres antiguos, porque se viese cómo cumplía Dios sus promesas y sus juramentos hechos a Abraham, Isaac, Jacob y David; porque se conociese claro el Cristo del Señor, el Ungido, el Deseado, el Príncipe Eterno. Naciendo esta aurora y este sol, marchito e inútil queda el cuidado de los abolengos, porque no hay más de un Padre de una nueva generación. Pasose aquella obscuridad, acabose aquel siglo primero. Entra el día del nuevo sol, que destierra todas las tinieblas, *el padre del siglo venidero* allí se comienza la nueva genealogía en que todos inmediatamente somos hijos de tan alto padre, por eso le dice san Pablo a su discípulo Tito: *Evita las cuestiones necias y genealogías y contiendas y debates sobre la ley, porque son inútiles y vanas* [Tit. 3,9]. (Sigüenza 1606, 499)

[146] "Sucedió una vez estando predicando a los cristianos nuevos, que un hidalgo altivo entró a rezar y púsose con sola una rodilla hincada y medio de burla a rezar. Ofendióse el santo y envióle a decir que mirase cómo estaba, porque daba mal ejemplo a aquellos nuevos convertidos, que hincase entrambas rodillas" (Sigüenza 2000, II 337).

[147] La première partie, en particulier, fait de larges emprunts aux *Elucidationes in quatuor Evangeliae* (1575), aux *Isaiae Commentaria* (1599) et à la *Naturae Historia* (1601) d'Arias Montano. De fait la *Historia del Rey de los Reyes* peut être considérée en grande partie comme le fruit d'un travail de traduction et de réécriture.

[148] Par ces quelques remarques personnelles, ainsi que par son admirable prose castillane, Sigüenza parvient à s'approprier et à personnaliser l'héritage de Montano. Voir García Aguilar (37-55).

L'avènement du Christ, Roi des Rois, ouvre une nouvelle ère de paix et de concorde où se trouve réalisée l'unité de toute l'humanité sous l'autorité d'un même Père. Par la même occasion l'idée même de généalogie s'en trouve en quelque sorte redéfinie puisqu'« il n'y a plus qu'un seul Père pour une nouvelle génération ». Le déplacement de la réflexion vers le seul contexte scripturaire, en dehors de tout cadre historique, semble permettre ici toutes les audaces puisque, poursuivant sa logique, José de Sigüenza se plaît à rêver d'un nouvel ordre où la vertu ne relève plus du sang et de la lignée mais des simples valeurs spirituelles :

> Marchitáronse ya todas después que nació el *Sol* Cristo de la *Aurora* María. *Vanas e inútiles* las llama. *Vanas* porque no tiene nada dentro para el que las pretende, y cuando piense echar mano de ellas en la necesidad postrera no hallará meollo ni fruto ninguno. La virtud, que es maciza y la que tiene ser, no ha de estar en el linaje de fuera, sino dentro de la propia alma de cada uno. Y es señal que está vacío dentro quien busca la virtud del otro, que está muy fuera, que ya pasó y ha cien años que es muerto. Y son inútiles, porque el bien útil no es más bueno de cuanto por él se alcanza algún buen fin. El fin bueno será aprovecharme yo del buen ejemplo que me dejaron mis antepasados, para que me sean incentivos de la virtud: imitar la fe de Abraham, la paciencia de Jacob, la piedad de David y aun la penitencia de Jerónimo, la pobreza de san Francisco, la oración de santo Domingo. Y como la nobleza del linaje no se busca para esto, sino para desvanecerse, hincharse y anteponerse con otros con la virtud ajena, es cosa de todo punto inútil. (Sigüenza 1606, 499)

Dans un contexte d'obsession nobiliaire fréquemment dénoncé par ses contemporains, Sigüenza rappelle que la véritable noblesse est à rechercher dans la vertu personnelle et non dans le sang. Transposée dans la vaste fresque biblique de la *Historia del Rey de los Reyes*, cette réflexion s'enracine dans le fait que le baptême confère aux chrétiens la même origine et donc aussi la même dignité. Ainsi, le véritable lignage n'est pas donné par le sang mais par l'histoire chrétienne dont tout un chacun est l'héritier, appelé qu'il est à imiter les grandes figures de saints qui l'ont précédé : Abraham et sa foi, Jacob et sa patience, saint François et son idéal de pauvreté… Rapportées au contexte plus précis des discriminations impliquées par les statuts de pureté de sang, ces lignes disent sans ambiguïté le souhait d'une plus grande unité entre vieux et nouveaux chrétiens. Elles rejoignent ainsi la réconciliation des Juifs et des païens, entre eux et avec Dieu, annoncée par saint Paul, dans deux versets de l'Épître aux Éphésiens cités et glosés par Sigüenza lui-même[149] : Juifs et Gentils autrefois séparés par la Loi se trouvent enfin réunis en la personne du Christ, qui réconcilie les membres autrefois dispersés, désormais tous fils de Dieu. Fruit d'une restauration de l'ordre perdu, cette concorde réalisée autour du corps du Christ rejoint le message du frontispice de la *Biblia Regia* où l'on voit paître ensemble le loup et l'agneau ainsi que le lion, selon la prophétie du Livre d'Isaïe[150]. Dans la *Historia del Rey de los Reyes* comme dans la *Vida de San Jerónimo* José de Sigüenza manifeste en plusieurs endroit sa volonté de construire un pont entre judaïsme et christianisme, à travers une exégèse prenant en compte l'unité indissoluble formée par les deux Testaments[151]. Mais ces déclarations, par ailleurs contrebalancées par un

[149] "Él es nuestra paz, el que de ambos ha hecho un pueblo, deshaciendo en su carne la pared intermedia de la cerca, las enemistades, derogando con sus decretos la ley de los preceptos para formar en sí mismo los dos en un hombre nuevo, haciendo la paz. Y para reconciliarlos a ambos con Dios en un cuerpo por la cruz, mató las enemistades en sí mismo" (Eph 2 14-16 en Sigüenza 1606, 469).

[150] « Le loup et l'agnelet paîtront ensemble, le lion comme le bœuf mangera de la paille » (Is 65, 25). On lit en-dessous de l'illustration l'inscription « *Pietatis Concordiae* » suivie de la référence à la deuxième partie du Livre d'Isaïe (Fernández Marcos, 97).

[151] La belle image des deux Testaments tournés l'un vers l'autre, présente dans le deuxième Discours du Livre V de la *Vida de San Jerónimo*, ne signifie pas autre chose que l'accomplissement dans le Nouveau Testament des

fort antijudaïsme, sont toutefois à prendre avec prudence : de même que l'intérêt porté à l'hébreu reste subordonné au respect porté à la Vulgate latine, même chez un hébraïsant érudit comme Sigüenza, la conciliation désirée ne peut se faire que sur la base d'une reconnaissance par les Juifs de la Révélation du Christ.

20
Conclusion

L'étude des trois œuvres principales du Prieur de l'Escorial où il manifeste brillamment ses talents de polygraphe chrétien au service de son ordre et de l'Église, fait apparaître une parfaite cohérence face au judaïsme et à la question judéo-converse. Hébraïste chrétien formé à l'école d'Arias Montano, Sigüenza fait preuve vis-à-vis de l'hébreu d'une curiosité intellectuelle uniquement motivée par l'amour du texte biblique. Son antijudaïsme nourri des polémiques *adversus iudaeos* exclut toute forme d'antisémitisme et de haine. S'il concède aux judéo-convers une proportion plus grande à l'apostasie, il prêche à mots couverts pour un assouplissement des statuts de pureté de sang, à défaut de leur suppression. Fray José se définit ainsi comme un penseur aux vues modérées, mais fermes, fils de son temps, mais doté d'un esprit d'ouverture qui le range parmi les grands humanistes chrétiens de sa génération – Arias Montano, Pedro de Valencia ou encore fray Luis de León.

En cela il apparaît comme l'un des derniers représentants de la tradition intellectuelle et spirituelle de l'ordre telle qu'elle s'était manifestée durant son premier siècle d'existence. Mais à travers les questions évoquées c'est aussi l'intériorité d'un homme qui se laisse entrevoir. Comme maître des novices, prédicateur puis prieur, celui qui a mis toute sa vie au service de sa communauté et observé bien souvent ses divisions, écrit aussi en tant que guide spirituel, et c'est à ce titre qu'il entend rappeler que la recherche de la charité et de la concorde doivent avant toute chose guider les relations entre les hommes.

---

promesses messianiques contenues dans l'Ancien. Cette unité des deux Testaments réalisée par le Verbe est signifiée symboliquement par le sens de lecture et d'écriture des textes hébreu et grec qui en quelque sorte s'embrassent en leur milieu: "Miremos ahora el escribir hebreo, que es desde la mano derecha para la izquierda, que es ir a las derechas y desde la misma mano comienzan las hojas. El griego al revés, de la izquierda a la derecha, y así van también las hojas. Encuadernados y juntos Moisés, y los que tras él se siguen en el Testamento viejo, san Juan y los que tras él van en el Testamento nuevo, vienen corriendo como a besarse y darse paz los unos con los otros en el medio, comenzando entrambos del Verbo, que es el principio. Principio de todo el ser natural en el uno: principio de todo el ser de gracia en el otro. El un libro de la generación, y el otro de la regeneración: todo emanado de un principio y de un Verbo, que aun por defuera, y en las letras, renglones, hojas y encuadernación tiene este libro misterio. Estas dos partes son los dos Serafines que se miraban sobre el Propiciatorio, vuelto el rostro el uno al otro: nunca se miran de espaldas, siempre están careándose, el Testamento viejo y el nuevo, y entrambos miran un Cristo Jesús, que es la tabla del Propiciatorio, donde se perdonan nuestras culpas, donde se nos dan las respuestas de nuestra salud, donde se muestra Dios favorable y propicio a todos nuestro menesteres, miserias, pobrezas y culpas" (Sigüenza 1595, 547-548). Les deux Séraphins du propitiatoire (Ex 25, 10), table d'or posée au-dessus de l'arche d'alliance, symbolisent l'Ancien et le Nouveau Testament et sont donc tournés l'un comme l'autre vers le Grand Prêtre qui est Jésus Christ (He 3, 1), symbole de la Nouvelle Loi venue abolir l'Ancienne.

Oeuvres citées

Amran, Rica. "De Pedro Sarmiento a Martínez Silíceo: la génesis de los estatutos de limpieza de sangre." En Rica Amran dir. *Autour de l'Inquisition : Études sur le Saint-Office*. Paris: Université de Picardie-Indigo, 2002. 33-56.

---, coord. *Violence et identité religieuse dans l'Espagne du XV^e^ au XVII^e^ siècle*. Paris [Amiens]: Indigo et Côté-Femmes, Université de Picardie Jules Verne, 2011.

---. "Enrique IV y los conversos: dos documentos del manuscrito 13.100 de la Biblioteca Nacional de Madrid." *Medievalismo* 26 (2016): 13-33.

Andrés, Gregorio de. *Proceso inquisitorial del Padre Sigüenza*. Madrid: Fundación Universitaria Espñola, 1975.

Andrés Martín, Melquíades. "Tradición conversa y alumbramiento (1480-1487). Una veta de los alumbrados de 1525." En *Studia Hieronymiana*, 1973. 379-398.

Arendt, Hannah. *Les origines du totalitarisme Sur l'antisémitisme*. Paris: Seuil, 2005 [1a ed. 1951].

Asencio, Eugenio. *El erasmismo y las corrientes espirituales afines: conversos franciscanos, italianizante*. Salamanca: SEMYR, 2000 [1a ed. 1952].

Bataillon, Marcel. *Erasmo y España*. *Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Antonio Alatorre trad. México: Fondo de Cultura Económica, 1950.

---. *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e^ siècle*. Genève: Droz, 1991 [1a ed. 1937].

Beinart, Haim. "The Judaizing Movement in the Order of San Jerónimo in Castile." *Scripta Hierosolymitana* 7 (1961): 167-192.

Benito Ruano, Eloy. *Orígenes del problema converso.* Madrid: Real Academia de la Historia, 2001.

Blumenkranz, Bernhard. *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien*. Paris: Études Augustiniennes, 1966.

Boeglin, Michel. *Réforme et dissidence religieuse en Castille au temps de Charles Quint*. *L'affaire Constantino de La Fuente (1505?-1559)*. Paris: Honoré Champion, 2016.

Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier. "Bibliografía de y sobre el P. José de Sigüenza, OSH." *Ciudad de Dios* [*Homenaje al P. Fray José de Sigüenza en el IV Centenario de su muerte (1606)*] 219-1 (2006a). 293-313.

---. Los prólogos de las obras del P. Sigüenza: Declaración personal y mensaje institucional." *La Ciudad de Dios*. [*Homenaje al P. Fray José de Sigüenza en el IV Centenario de su muerte (1606)*] 219-1 (2006b): 220-250.

---. "El P. Sigüenza y la Orden de San Jerónimo en el tránsito del siglo XV al XVI." *Cuadernos de Investigación Histórica* 23 (2006c): 19-64.

Carrete Parrondo, Carlos. "Los conversos jerónimos ante el estatuto de limpieza de sangre." *Helmantica* 79-80 (1974): 97-116.

Castro, Américo. *Aspectos del vivir hispánico*. Santiago de Chile: Cruz del Sur, 1949.

---. *Erasmo en tiempo de Cervantes.* En Julio Rodríguez Puértolas ed. *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos.* Madrid: Trotta, 2002 [1a ed. 1931]. I.

Codet, Cécile. "Hernando de Talavera: de la conversion idéale à l'utopie de la conversion." *Atalaya* [en ligne], 14 (2014).

Coussemacker, Sophie. "Convertis et judaïsants dans l'ordre de Saint-Jérôme: un état de la question." *Mélanges de la Casa de Velázquez* 27-2 (1991): 5-27.

---. *L'Ordre de Saint Jérôme en Espagne 1373-1516* [Thèse de doctorat]. A. VAUCHEZ DIR. Univ. Paris X: s. i. 1994. 3 vols.

Edwards, John. "The massacre of Jewish Christians in Córdoba, 1473-1474." En Mark Levene y Penny Roberts eds. *The massacre in History.* New York-Oxford, Berghahn, 1999: 55-68.
Fernández Marcos, Natalio. "La exégesis bíblica de Cipriano de la Huerga." En Natalio Fernández Marcos Emilia Fernández Tejero. *Biblia y humanismo. Textos, talantes y controversias del siglo XVI español*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1997. 65-81.
Faü, Jean-François. *L'image des Juifs dans l'art chrétien médiéval.* Paris: Maisonneuve & Larose, 2005.
Fernández Marcos, Natalio, "La Biblia de Arias Montano: Biblia de la concordia o Biblia de la discordia." *El Humanismo extremeño*. Trujillo: Real Academia de Extremadura de la Letras y las Artes, 1998. 89-103.
Fita, Fidel. "La inquisición en Guadalupe." *Boletín de la Real Academia de la Historia* 23 (1893): 283-343.
García García, Francisco de Asís. "Iglesia y Sinagoga." *Revista Digital de Iconografía Medieval* 5-9 (2013): 13-27.
González Salinero, Raúl. *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV-V)*. Madrid: Trotta, 2000.
---. *Biblia y polémica antijudía en Jerónimo*. Madrid: CSIC, 2003.
Hayward, C. T. R. *Saint Jerome's Hebrews Questions on Genesis, Translated with an Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
Herrera García, Rosa María. "El *Liber Hebraicarum Quaestionum in Genesim* de san Jerónimo." *Helmántica* 48-147 (1997): 409-420.
Iannuzzi, Isabella. "Educar a los cristianos: Fray Hernando de Talavera y su labor catequética dentro de la estructura familiar para homogeneizar la sociedad de los Reyes Católicos." *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en ligne], 2008.
Jerónimo, San. *Epistolario.* Juan Bautista Valero trad. Madrid, BAC, 1993-1995. 2 vols.
Lovsky, Fadiey. *L'antisémitisme chrétien*. Paris: Éditions du Cerf, 1970.
Mateos Gómez, Isabel. Amelia López-Yarto Elizalde, José María Prados García. *El arte en la Orden Jerónima*. Madrid: Iberdrola, 1999.
McDonald, L. M. "Anti-Judaism in the Early Church Fathers." En C. A. Evans D. A. Hagner eds. *Anti-Semitism and Early Christianity: Issues of Polemic and Faith*. Minneapolis M. N.: Fortress Press, 1993. 220-249.
Ladero Quesada, Miguel Ángel. "Fray Hernando de Talavera en 1492: De la Corte a la misión." *Chronica Nova* 34 (2008): 249-275.
Lubac, Henri de. *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*. Paris: Cerf, 1993, 4 vols.
Márquez Villanueva, Francisco. *Investigación sobre Juan Álvarez Gato. Contribución al conocimiento de la literatura castellana del siglo XV*. Madrid: Real Academia Española, 1960.
Montano, Arias. *De optimo imperio sive in librum Josuae commentarium*. Amberes: Cristóbal Plantino, 1583.
Oropesa, Alonso de. *Luz para el conocimiento de los gentiles*. L. A. Díaz y Díaz ed. Madrid: coll. Espirituales españoles, 1979.
Pérez, Béatrice. "Aux premiers temps de l'Inquisition; une institution dans la genèse d'un État moderne. " En Raphaël Carrasco. *Au premiers temps de l'Inquisition espagnole (1478-1561)*. Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2002. 9-49.
Pereda, Felipe. "La conversión por la imagen y la imagen de la conversión: notas sobre la cultura figurativa castellana en el umbral de la edad moderna." En Silvia Canalda Llobet, Carme Narváez Casas y Joan Sureda eds. *Cartografías visuales y*

arquitectónicas de la modernidad. Siglos XV-XVIII. Barcelona: Publicacions i Edicions, 2011. 235-241.

Poliakov, León. *Historia del antisemitismo,* vol. I, *De Cristo a los judíos de las cortes*. Barcelona: Muchnik Editores, 1980 [1a ed. 1956].

Renoux-Caron, Pauline. *Figures de saint Jérôme dans l'Espagne du XVI^e^ siècle.* [Thèse de doctorat]. P. Civil DIR. Univ. Paris 3-Sorbonne-nouvelle: s. i. 2007. 3 vols.

Reyre, Dominique. "Redescubrimiento de una suma hebraica del Siglo de Oro. El *Globus Linguae Sanctae* de Fray Luis de San Francisco." En Christoph Strosetzki ed. *Actas del V Congreso de la Asociación internacional Siglo de Oro*. Münster, 1999. 1077-1086.

---. "Un hagiógrafo hebraísta, Fray José de Sigüenza y su *Vida de San Jerónimo, Doctor de la Santa Iglesia (Madrid, 1595).*" En Marc VITSE ed. *Homenaje a Henri Guerrero. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Universidad de Navarra, Iberoamericana: Vervuert, 2005. 999-1013.

Riandière La Roche, Josette. "Du discours d'exclusion des Juifs : antijudaïsme ou antisémitisme?". En Augustin Redondo ed. *Des problèmes de l'exclusion en Espagne (XVI^e^ – XVII^e^)*, Paris: Publications de la Sorbonne – Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1985. I, 51-75.

---. "Racisme, antijudaïsme, antisémitisme : problèmes de sémantique et d'histoire". En Pierre Civil coord. *Écritures, pouvoir et société en Espagne aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles: hommage du CRES à Augustin Redondo*. Paris: Publications de la Sorbonne – Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2001. 247-259.

Rodríguez Barral, Paulino. *La imagen del judío en la España medieval. El conflicto entre cristianismo y judaísmo en las artes visuales góticas*. Bellaterra– Barcelona–Girona–Lleida–Tarragona, 2009.

Rufin d'Aquilée. *Apologia contra Hieronymum*. Corpus Christianorum, Series Latina, 20. Turnhout, 1961.

Salucio, Agustín. Antonio Pérez y Gómez ed. *Discurso […] acerca de la justicia y buen gobierno de España, en los estatutos de limpieza de sangre, y si conviene, o no, alguna limitación en ellos*. Cieza (Murcia), 1975 [1599].

Yepes, Rodrigo de. *Historia de la muerte y glorioso martyrio del Sancto Inocente*. Madrid: Juan Iñiguez de Lequerica, 1583.

Sánchez Albornoz, Claudio. *España, un enigma histórico*. Buenos Aires: Editorial Sud-americana, 1962.

Sicroff, Albert A. *Les controverses des statuts de « pureté de sang » en Espagne du XV^e^ au XVII^e^ siècle*, 1960.

---. "Clandestine Judaism in the hieronymite monastery of Nuestra Señora de Guadalupe." *Studies in honor of M. J. Benardeteî, New York* (1965a): 89-125.

---. "The Jeronymite monastery of Guadalupe in 14th and 15th century Spain." *Collected Studies in honor of A. Castro's eightieth year*, Oxford (1965b): 397-422.

---. "Anticipaciones del erasmismo español en el *Lumen ad revelationem gentium* de Alonso de Oropesa." *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX, (1981): 315-333.

Sigüenza, José de. *Vida de San Jerónimo, Doctor máximo de la Iglesia*. Madrid: Tomás Junta, 1595.

---. Francisco J. Campos y Fernández de Sevilla ed. *Historia de la Orden de San Jerónimo*. [Valladolid]: Consejería de Educación y Cultura, 2000 [1600 et 1605]. 2 vols.

---. Ignacio García Aguilar intr. Sergio Fernández López Ignacio García Aguilar Natalia Palomino Tizado eds. *Historia del Rey de los Reyes y Señor de los Señores*. Huelva: Universidad de Huelva, 2014.

Talavera, Hernando de. Francisco Márquez de Villanueva ed. Stefania Pastore intr. *Católica impugnación*. Almuzara, 2012 [1a ed. 1487].
Villalba y Muñoz, Luis. "El P. Fr. José de Sigüenza. Estudio crítico de su vida literaria y escritos particularmente de *La Historia del Rey de los Reyes*." En José de Sigüenza. *Historia del Rey de reyes y Señor de los señores*. Madrid: La Ciudad de Dios, 1916. Vol. I.

Del origen de los villanos que llaman christianos viejos: judíos y conversos en un texto atribuido a Juan de Mariana

Rica Amrán
(Université de Picardie Jules Verne- Amiens
Académica Correspondiente de la Real Academia de la Historia)

Introducción

El opúsculo titulado *Del origen de los christianos viejos,* inserto en el manuscrito 6371, fols. 46-53 [152], de la Biblioteca Nacional de Madrid, llamó nuestra atención hace ya algunos años, en primer lugar por haberlo encontrado citado raramente por la temática que de él se desprende, así como el propio análisis que sobre la problemática conversa realiza y que estudiaremos en estas páginas. Como observaremos su autor nos da una visión muy particular de dicho tema.

Atribuido a Juan de Mariana[153], porque al inicio del mismo leemos, en el margen izquierdo: "este papel se quiere atribuir al padre Juan de Mariana". El documento finaliza con las siguientes palabras: "Este papel le tenia. Original en su librería el Maestro y Cronista Gil González Davila [154] y della se sacó esta copia y de los demás papeles y ay en este quaderno".

La meta principal del dicho texto es, según su autor, descifrar quiénes son aquellos a los que podemos denominar cristianos viejos. Por ello inicia así el escrito:

> Tiene tantas dificultades el satisface a esta pregunta del / origen de los villanos a que llaman christianos viejos / que es dificultoso salir della con satisffacción del que preguna… (Del origen 46r)

El término de cristianos viejos surgió después de la llegada de los musulmanes a la península ibérica:

> Lo de notar que este nombre de christianos / viejos nació despues de que los moros señorearon España aunque/ no se sabe precisamente del tiempo del origen y principio de/ este apellido y es cosa sin duda llamarse christianos vie /jos por ser gente que demas de antiguo tiempo començaron/ a professar la fe y religion christiana/ que otros mas tarde/… (Del origen 46r)

La explicación continúa cuando se nos dice que podemos dividir en cuatro grupos la población española:

---

[152] Inserto tras el *Tratado de Uceda*, en el manuscrito 6371, fols 46-53(Amrán 2015).
A.A. Sicroff , quien trae a colección este documento en relación a Frey Genónimo de la Cruz, dice que dichos folios no están numerados (Sicroff 242). No es el caso de la copia que he utilizado.

[153] A. A. Sicroff atribuye dicho documento a Gerónimo de la Cruz, quien vivió desde finales del siglo XVI hasta mediados del siglo XVII; fue lector en teología y monje profeso en el monasterio de San Jerónimo el Real de Madrid hacia 1630. En 1638 fue Predicador y Visitador de la provincia de Andalucía y posteriormente prior de los monasterios de Jerónimo de Guisando y de Nuestra Señora de las Victorias de Salamanca. Entre sus obras podemos destacar: *La historia del sserenisimo D. Henrique Quarto*, y la *Defensa de los estatutos y noblezas españolas* (Sicroff 233-244).
Ver también Hernández Franco (1966) y Labandeira Fernández (1982).

[154]Cronista de Castilla y de Indias (1570-1658).

> Es de notar que este nombre de christianos / viejos nacio después que los moros señorearan a España aunque / no se sabe precisamente del tiempo del origen y principio de / este apellido. Y es cosa sin duda llamarse christianos viejos por ser gente demas de antiguo tiempo començaron / a professar la fe y religión chrisitiana que otros que mas tarde / vinieron a ella y porque esto no basta para declarar su origen consi / dero que toda la gnete de que esta poblada España tiene su origen / y principio destas quatro diferen- /cias porque descienden o de los que fueron conquistadores o de los conquis-/ tados de los que no fueron conquistadores o de los conquistados o / de los que no fueron conquistados ni conquistados o de la mezcla / que resultó de los unos con los otros… (Del origen 46r-47r)

Pasará a continuación a explicar las cuatro categorías anteriormente establecidas. Así en el primer caso el autor de este manuscrito hará alusión a aquellos visigodos que se refugiaron en el norte cristiano (*Del origen* 47r). Sobre los conquistadores nos dirá que fueron aquellos que se retiraron a las montañas (Asturias, Galicia, Vizcaya, Navarra, etc), en el tiempo en que Rodrigo perdió "España"[155], a continuación los godos fueron ganando terreno poco a poco a los musulmanes.

> Conquistadores fueron aquellos que aviendose retirado a las/ montañas asperesça de Asturias, Galicia, Bizcaya, y nava/rra quando el Rey Rodrigo perdio a España desde alli tornaron a sa-/ ver guerra a los moros, y poco a poco les ganaron la tierra los qua-/ les son inmortales hazañas y con el precio de su sangre y/ vidas adquirieron la nobleça que oy goçan dichosamente los / Hijos Dalgo sus descendientes… (Del origen 46v)

Por su parte los conquistados fueron judíos y moros:

> …Y los conquistados respecto del tiempo en que lo fueron son / de dos maneras uno de tiempo antiguo, y otros de tiempo / moderno. Los del tiempo antiguo fueron los moros y los / Judíos que entre los moros vivian en españa y cuando los christia-/ nos conquistadores tornaron a ganar la tierra estos moros y Judi-/ os como esclavos de las haziendas que poseían no tubieron animo / de desampararla y retirarse con los demás moros y ansi se quedaron echos / tributarios los quales los dexarian sus tierras y religiones no sufrien / do el estado y estrecheça de entonces…y digo también que los Judios fueron de los conquistados porque / después que Tito los vencio y destruyo a Judea y triumpho / dellos en Roma siendo desterrados y esparcidos por diversas regiones / en ninguna provincia según quenta un historiador de su nación es / tubieron en tanta riqueza y autoridad como en España… (Del origen 47r-47v)

Añade que suele suceder que los conquistados llegaron a ser injuriados por los vencedores y poco a poco, al ver esta situación, los musulmanes y los judíos terminaron por convertirse.

> Pero por/ que la experiencia nos enseña que la guerra vencida siendo de/ contraria religión vive debaxo del dominio y leyes de los ven-/cedores que ben ignos que estos sean suelen de extraordinario/ ellos maltratados e tenidos e injuriados …Acontecía pues / que muchos destos moros y judíos por evitar molestias y / otros viniendo en

[155] No entraremos en los detalles de las diferentes leyendas mediante las cuales se intenta explicar cómo los musulmanes llegaron a tomar la península ibérica, gracias a la ayuda del conde Don Julián, quien se venga del rey visigodo Rodrigo, al haber este último violado a su hija. Todo ello, según las diferentes versiones legendarias, provocó la "pérdida de España".

> conocimiento de nuestra fe poco a poco se / convertían y recibían el Sancto baptismo los quales a diferencia / de los otros Chrisitanos nuevos y como estos fueron de su natural / gente vily baxa no aspiraban a cosas grandes y altas, ale / gres con la nueva libertad y contentos con labrar sus tie / rras… (Del origen 47v)

Trae a colación quejas sobre el olvido de los orígenes cristianos viejos, en boca de autores como Juan de Mena[156]:

> …Y ansi con la sucesión del tiempo, consu-/midos de la gloriosa fama de los claros e ilustres Varones/ quanto mas de la obscura memoria de la gente soez y abati-/da se fue perdiendo poco a poco la noticia del origen yprincipio de/ estos porque si ni la fama por su parte ni los historiadores por/ la suya, de la qual con raçon se quexa Juan de Mena, an sido/ bastantes a conservar … (Del origen 47r-47v)

Con el tiempo los peninsulares olvidaron la procedencia de estos neófitos:

> …se fue perdiendo poco a poco la noticia del origen y principio de / estos… (Del origen 48r)

Continuando con su discurso el autor del documento nos explica a qué llama él los "conquistadores de los tiempos modernos".

> …Los conquistadores de tiempos modernos son los moros cuyas tie / rras fueron las ultimas conquistadas recuperadas y los indios[157] / que entre ellos y ser christianos se avian en Judaica / y pérfida opinión conservado hasta que los unos y los / otros abraçaron nuestra fe en el dichoso tiempo de los Reyes / católicos y porque en nuestra memoria ya se a borrado la no / ticia de los que descienden de aquellos que fueron conquistados / en los principios de la recuperación de los Reynos de aquí / es que el nombre de Christianos nuevos / no les damos y ansi no a solas aquellas de los quales es la memoria / reciente defender destos últimamente convertidos la qual por / muy conocidos que ellos serán no se osaria afirmar que pase/ de dosciendos años… (Del origen 48r-48b)

La 3ª diferencia categórica desciende de aquellos que no fueron ni conquistadores ni conquistados:

> La tercera diferencia que ay de gente en España, es lo que desciende/ de los que no fueron conquistadores ni conquistados y para averiguar qui-/ nes a questos sean es menester traer a la memoria lo que el Arzobispo/ don Rodrigo dize en su Historia que la batalla que el Rey Don Ro-/drigo[158] perdió el Año de Seiscientos y catorce adonde el fue muerto y/ su Reyno ocupado de los moros… (Del origen 49r).

Ensalzando la figura de Don Pelayo, hace una diferencia entre él, sus seguidores y aquellos que se quedaron, tras la conquista, en tierras dominadas por el islam (*Del origen* 48r). Así el autor seguirá alabando a esos que obedecieron a Don Pelayo, en contraposición a los otros que siguieron sus propios intereses, que serían, según él, los mozárabes:

---

[156] Juan de Mena (Córdoba1411-Torrelaguna 1456) fue uno de los grandes poetas castellanos, conocido sobre todo por haber redactado, entre otras obras, *El laberinto de la fortuna*.

[157] Deducimos por tanto que el documento fue redactado después del descubrimiento de América

[158] Alusión a la Historia de España realizada por Rodrigo Jiménez de Rada, ver Amrán 2003.

> …Parece que el verdadero / Rey y Señor de españa por derecho de guerra y / por el juramento y fidelidad que los christianos le tenían / echo que al contrario que aquellos que ovedecian a los moros / fueron por los de Don Pelayo llamados metrarabes o muçarabes / que es decir metis títulos renombre dellos dándoles por memo / ria y perpetua infamia… (Del origen 50r-50v)

Cabe señalar también el comentario que realiza sobre la situación de dichos "mozárabes":

> Estos metrarabes o muçarabes, affligidos apocados y dis/ minuidos con la servidumbre que entre los moros padecían vinie-/ ron con el tiempo a no pensar menos que continuar la guerra/ que en los principios habían a los nobles christianos de las / montañas ansí por ver con quan manifiestas señales, mila-/ gros y victorias de D les favorecía, como por que su / poco numeroso y el grande de las miserias en que vivian/ debaxo de la tirania de los infieles hizo perder los primeros/ brios y tener por no pequeña felicidad quando se podían se-/guramente goçar los pocos bienes que ya poseían… (Del origen 51r)

Interesante será la alusión que realiza sobre las leyes, que según el autor de dicho documento puso en vigor Alfonso el Sabio, para proteger a los conversos, haciendo hincapié en la bondad de este, en un interés de ayudarles a integrarse en la sociedad mayoritaria.

> Viniendo después con el tiempo la benignidad de nuestros re / yes y es a ser tan grande que entre estos el Rey Don Alon -/ son el Sabio por combidar a los moros y Judíos que / en su ley vivian entre Christianos a que de mejor ga / na se convirtiesen a nuestra Sancta fe por ley expresa / mandó que los nuevamente convertidos pudiesen goçar / las preheminecias y officios que todos los otros christianos / prohibiendo que nadie los injuriase llamándolos tor / nadizos [159] que es lo mismo que Christianos nuevos…(Del origen 52r)

Piensa que se olvidó realmente el origen, pues al prohibirse el término de "tornadizo", su verdadero significado (judaizante) terminó por desaparecer. Como consecuencia se les empezó a llamar cristianos nuevos, siendo este el origen de dicho vocablo.

> Por no incurrir en las penas de las / leyes ni para eximirles de sus pretensiones abra de ser-/ vir la memoria de los que descendían de christianos nue- / vos perdiose fácilmente este nombre aborrecido de las / leyes y pues según ellos no se lo pedían llamar ni tampoco / le cometia el nombre famoso de los hidalgos y cavalle- / ros conquistadores començaron a llamarlos Christianos / Viejos siendo en ellos liberales del nombre de / aquella gente que desde la perdida de españa abia sido / siempre aborrecida y tenida en poco de los conquis- / tadores… (Del origen 52r)

Hace de nuevo alusión a la "pérdida de España", concepto que sabemos aparece de forma tardía en las crónicas y en la documentación medieval, aproximadamente entre los siglos XI y XII[160]. Esa caída en manos de los "enemigos de la fe" no se debió, según el documento que estamos analizando, únicamente a los musulmanes y a la complicidad de la

[159] Alonso Díaz de Montalvo (Arévalo 1405-Huete 1499), introdujo un opúsculo sobre el término tornadizo cuando ordena *Fuero Real* por orden de los Reyes Católicos. Ver Amrán 2016.
[160] Ver nota 4.

minoría judía, sino sobre todo a la traición de los conversos. Añade el escritor del panfleto que gracias a los estatutos la limpieza se restauró el orden y la justicia en la sociedad mayoritaria.

> Por la baxeza del estado de los unos y la / sublimidad de los otros no causo tenor de los otros nobles de que hubiesen de venir con ellos competencia ni y-/gualdad pues la calidad de la nobleça los había siempre su-/ periores y ansi permitiendo que el olvido hiziese su ofi-/cio pasaron poco a poco en figura de christianos viejos/ y se consumio entre ellos y los pocos muzárabes que/ quedaron deste apellido hasta que despues con las insti-/ tuciones y estatutos de los órdenes militares de colegios y / Iglesia y otras cosas semejantes y otras cosas semejantes tornaron a ser excluy- / dos los descendientes de christianos nuevos y justamen-/ te torno a recebir y renovarse la diferencia y nombre/ como ya servia de algo que por muchos tiempos avia/ estado confusa y todos aquellos que por su antigua ba-/jeza y vil generacion no se sabia si descendia de los muçarabes/ o de los antiguamente convertidos quedaronse/ en el nombre y posesión de Christianos viejos… (Del origen 52r)

Por último y haciendo hincapié en la categoría final establecida por el escritor, los villanos fueron el resultado de la mezcla entre conquistadores y conquistados. Estos, según él, serían los descendientes de esos neófitos que el autor aborrece, convertidos tras la conquista. Siguiendo su reflexión, él añade que se les denomina cristianos viejos porque se han olvidado sus orígenes y porque se convirtieron antes que aquellos que aceptaron la fe de Jesús en el siglo XV. De esta forma se cierra el opúsculo, respondiendo al tema que se propuso al principio de estos folios (siempre según palabras del autor).

> Recogiendo pues este discurso, parece por el que los villa- / nos que oy se llaman y precian de christianos viejos / en españa, tiene uno destos dos orígenes o que desci-/ enden de los moros y judíos que eran tributarios / de los chrisitanos, o de los muçarabes y marranos /y entre tan vil e infame y soez que introduxeron / los moros en españa y los Juraron por reyes / y les obedecieron, siervieron y fueron tributarios / siendo sus amigos y confederados y enemisgos / de los chrisitanos católicos y conquistadores de los Reynos… (Del origen 53r)

Por tanto, y tras lo expuesto, llegamos a la conclusión que son los villanos aquellos que se considera como cristianos viejos.

¿El manuscrito *Del origen de los cristianos viejos* puede ser atribuido a Juan de Mariana?

Tal y como hemos escrito al principio de este trabajo, el copista del manuscrito señala a Juan de Mariana como autor del documento. Nosotros nos preguntamos si realmente fue él el redactor de estas páginas y para ello nos ha parecido necesario analizar los puntos de vista del jesuita en su *Historia de España,* pues en la misma donde él habla con más detalle de las minorías.

La *Historia general de España* del padre Juan de Mariana ha sido en diversas ocasiones objeto de "olvido histórico", especialmente los temas espinosos que este autor expone y en los que sistemáticamente da su opinión. Reeditada la versión original en

romance por la *Biblioteca de Autores Españoles* en el año 1950[161].

Cuando Juan de Mariana escribe su *Historia general* han pasado cien años de la expulsión de los judíos de España (ciento nueve en el momento de su traducción al romance), dos siglos desde las persecuciones de 1391 y la conversión masiva de judíos al cristianismo.

En este lapso de tiempo numerosos cambios acaecieron en España, desde la unificación realizada por los Reyes Católicos, pasando por el periodo aparentemente glorioso del *Imperio* de Carlos V, el inicio de la decadencia con Felipe II y el ocaso absoluto que a él le tocará vivir durante el periodo de Felipe III (1598-1621) y Felipe IV, de los más sombríos de la historia de España.

El hombre y sus obras

Francisco Pi y Margall inicia su discurso preliminar sobre las *Obras de Juan de Mariana*, con las siguientes palabras:

> ¿Quién era Mariana?. ¿Quién era ese hombre, que sin más armas que la pluma se atrevía a desafiar los dos más formidables poderes de su siglo, la Inquisición y los reyes?.¿Era un filósofo sincero, ó uno de esos escritores que halagan las pasiones de los pueblos solo para hacerlos instrumentos de sus ocultas y ambiciosas miras?¿Cómo el que fue consultor del Santo Oficio pudo negar la autenticidad de la Vulgata y denunciar sin tregua los abusos de la Iglesia?¿Cómo el que no vaciló en dedicar al monarca sus principales obras pudo legitimar en las mismas y hasta santificar el regicidio?¿Cómo el que de muy joven había abrazado con ardor la regla de San Ignacio pudo relevar á los ojos del mundo las enfermedades de la Compañía, á la cual debía con este solo paso hacerse sospechosos?... (Pi y Margall 1-111)

Juan de Mariana (Talavera de la Reina 1536- Toledo 16 de febrero de 1624), estudió en Alcalá de Henares, entrando con posterioridad a la Compañía de Jesús, siendo ordenado sacerdote en 1561. Enseñó teología en Roma, en el colegio de los jesuitas, en París y Sicilia, entre 1561 y 1574. Fue enemigo acérrimo de la Reforma, amigo de la ciencia y de la razón, en el que encontramos un cierto aire liberal, dentro de los límites de la época. Entre su producción literaria destacamos: *De rege et regis institutione* (año 1559), donde Mariana expone sus ideas políticas y sociales, reivindicando los derechos del pueblo, a rebelarse contra

[161]Hemos sobrevolado dos ediciones de la *Historia de España* del padre Juan de Mariana, la editada por Manuel Ballesteros en 1964, en Zaragoza (ediciones Ebro) y la más reciente editada en A Coruña en el año 2009. En línea se puede consultar la *Historia General de España* en: http://www.proyectos.cchs.csic.es/humanismoyhumanistas/juan-de-mariana. También hemos utilizado una bibliografía muy interesante para la redacción de estas páginas, que creemos merece ser citada: El manuscrito 18662 de la BN de Madrid, *Papeles relacionados con la Historia general de España del padre Juan de Mariana.* Otro manuscrito, en esta ocasión el 6946, atribuido a Lope de Deza, *Defensa de la Historia general de España que en latín y en castellano escribió el padre Juan de Mariana.* El volumen titulado *Advertencias a la* Historia *del Padre Juan de Mariana* del marqués de Mondéjar, Gaspar Ibánez de Segovia y Peralta y Mendoza, que fue publicado en Valencia en 1746 (edición de la viuda de Antonio Bordazar de Artazu), nos hizo comprender algunos puntos que quedaron oscuros a nuestro entendimiento en la *Historia*. Por último queremos recordar otras obras mucho más recientes, en primer lugar la de Harold E. Braun titulada *Juan de Mariana and early modern Spanish political thought*, publicada en Andershot, en el año 2007, de la editorial Hampshire. Pedro Jiménez Guijarro publicó en el año 1997, en la editorial Orto, su trabajo *Juan de Mariana (1535-1624)*, que aporta datos muy importantes sobre la biografía del insigne jesuita. También la visión de Julio Gerardo Martínez Martínez, publicada en el año 1978, en la Facultad de Derecho de la Universidad de Granada, titulada *El problema de la resistencia y otras cuestiones de dinámica socio-política con él relacionadas: el padre Juan de Mariana*, completaron nuestros puntos de vista sobre la obra que hemos estado trabajando.

la voluntad de los "tiranos", reclamando sin tapujos despojar a los malos monarcas de sus derechos reales, como en el caso del rey francés Enrique IV (esta obra fue quemada en París).

En *De la alteración de la moneda* (*Tractatus de monetae mutation),* donde Mariana realiza una dura crítica a la política económica de Felipe III, exponiendo en ella sus puntos de vista sobre el cambio del valor monetario**,** que en su opinión llevaba al *caos social y económico.* Sería este trabajo, publicado en Colonia en 1609, junto a su *Tractatus VII* (*Siete Tratados*) en el que defendía la Biblia Políglota de Arias Montano, los que le valieron la condena y le llevaron a la prisión inquisitorial. Cabe destacar, en la misma línea de crítica institucional, un escrito póstumo que se le atribuye, publicado en 1625, llamado *Discurso de las anomalías en el gobierno de la Compañía de Jesús.*

Sin embargo será su *Historia de rebus hispaniae,* redactada en latín en 1592, y de la cual él mismo realizó una versión en romance en 1601, dedicada a Felipe III, la que nos interesa. En esta obra Juan de Mariana hará resaltar de forma evidente las injusticias sociales y económicas de la historia de España, la hipocresía y las vetustas tradiciones del país, así como las catástrofes. Varias serían las razones que llevaron a nuestro autor a componer, según él mismo nos explica, la versión romance de la misma, pero la más importante sería constatar, en 1592, los pocos conocimientos de latín que en su época se tenía, temiendo una futura traducción de esta, que no fuera fiel a sus pensamientos e ideas.

Como veremos, leyendas y realidades se entremezclarán en su trabajo. En relación a los musulmanes señalaremos que explica con detalles la "Guerra de Granada" (especialmente tratado el tema en el capítulo XVIII) y la toma de la zona por los Reyes Católicos, pero no se describe en ningún momento su religiosidad o formas de vida, trato distinto al que realiza sobre judíos y conversos, lo cual nos lleva sobre todo a analizar en el siguiente apartado la susodicha minorías y los neófitos de la misma[162].

Judíos y conversos en la *Historia general de España* de Juan de Mariana

Al iniciar este apartado debemos señalar que no hemos pretendido citar en nuestro estudio todas las referencias que el autor realiza sobre personalidades judías o conversas, sino aquellas que aluden a la colectividad, emitiendo juicios sobre ella. Nos interesa resaltar la forma en que Mariana narra y explica la historia de la minoría y la de sus neófitos, para poder, a fin de cuentas, extraer sus opiniones y puntos de vista, comparando con *Del origen de los villanos que llaman christianos viejos*.

Podemos, en nuestra opinión, señalar cuatro momentos históricos en esta obra, relativos a ambos, judíos y conversos:

1-Las persecuciones de 1391, en donde la crítica se hace sentir contra el arcediano de Ecija y al método empleado por este, al igual que sobre las conversiones forzosas que se realizaron ese año: esos conversos no se hicieron cristianos por creer en la nueva religión sino por miedo a ser asesinados.

> En Sevilla y en Córdoba el pueblo se alborotó contra los judíos de guisa, que con las armas sin poder los jueces irles á la mano dieron sobre ellos, saquearon sus casas y sus aljamas, y los hicieron todos los desaguisados que se pueden pensar de una canalla alborotada y sin freno. Apellidábalos con sus sermones sediciosos que hacia por las plazas, y atizaba su furor Fernan Martínez, arcediano de Ecija. Deste principio cundió el año después por otras partes de España. En Toledo, Logroño, Valencia, Barcelona á los 5 de agosto del año adelante, como si hobieron aplazado aquel dia, les robaron sus

[162] Por ello nos ocupamos de visualizar únicamente sus puntos de vista sobre judíos y conversos.

> haciendas y saquearon las casas; tan grande era el odio y la rabia. Muchos de aquella nación se valieron de la máscara de cristianos contra aquella tempestad, que se bautizaron fingidamente;(sic) utilizada el fenómeno, forzada el miedo á lo que voluntad rehusaba… (Mariana II, 300)

Recordemos que la llegada al poder de los trastámara en 1369, tras una cruel y dura guerra civil, acompañada por una serie de periodos de minorías, épocas de hambre y sequías, todo ello unido a la propagación de la peste que desde 1350 aproximadamente no se había extinguido en la península ibérica, produjeron gran inestabilidad (Amrán 1996: 258-259; 2009: 65-71) . Esta difícil situación provocó la aparición de un número importante de exaltados que creían culpables a las minorías de todos los desastres acaecidos en el reino, tomando los fenómenos naturales (Amran 2011: 281-294) como auténticos signos divinos. Entre los predicadores que surgen hacia los años ochenta del siglo XIV debemos destacar a Ferrand Martínez, arcediano de Ecija, a quien el propio Juan I de Castilla y su superior jerárquico, el cardenal Barroso se opusieron con gran rigor, pero a la muerte de ambos en 1380, Ferrand consiguió aprovechar la coyuntura, reiniciando sus predicaciones, que llevaron irreversiblemente a la destrucción de los grandes núcleos urbanos en donde se asentaba la comunidad judía, propagándose las matanzas dentro y fuera de las fronteras de Castilla y extendiéndose por toda la península (Alcalá ; Baer; Suárez ; Valdeón).

Encontramos otros autores que defienden el mismo punto de vista, anteriores a Juan de Mariana, como por ejemplo Pedro López de Ayala que en su *Crónica de Enrique III* nos dice:

> En estos días llegaron á la cámara do el Consejo de los Señores e caballeros é Procuradores estaba ayuntado los Judíos de la Corte del Rey que eran allí venidos de los mas honrados del Regno á las rentas que se habían entonce de facer, é dixeronles que avian avido cartas del aljama de la cibdad de Sevilla como Arcediano de Ecija en la Iglesia de Sevilla, que decían Don Ferrand Martinex, predicaba por plaza contra los Judíos, é que todo el pueblo estaba movido para ser contra ellos. E que por cuanto Don Juan Alfonso, Conde de Niebla, é Don Alvar Perez de Guzman, alguacil mayor de Sevilla, hicieron azotar un ome que facia mal á los Judios, todo el pueblo de Sevilla se moviera, é tomaron preso Alguacil…Después que los que estaban con el Rey ordenados para regir por Consejo vieron que non podían acordarse con el Arzobispo de Toledo, mangüer le avian tantos mensajeros com avades oído, partieron de Madrid, é vino el rey á la cibdad de Sevilla avia robado la Judería, é que eran tomados Christianos los mas Judios que y eran, é muchos de ellos muertos. E que luego que estas nuevas sopieron en Córdoba é de Toledo eran destruidos, como quier que enviaba sus cartas é ballesteros á otros logares por loes defender, en tal manera era el fecho encendido, que non cedieron ninguna cosa por ello; antes de cada dia avivaba mas este fecho: é de tal manera acaesció, que este mismo hicieron en Aragon, é en las ciudades de Valencia, é de Barcelona, é de Lérida, é otros logares… (Crónica 258-259; Amrán 2003: 258-259).

2-Un segundo momento histórico que Juan de Mariana señala, en esta ocasión referido a los conversos, son las revueltas toledanas de 1449. Intentando, en nuestra opinión, ser lo más objetivo posible cuando describe el asalto al barrio converso, la redacción de la sentencia-estatuto por parte de los insurrectos, la publicación de las bulas de Nicolás V contra los rebeldes toledanos, etc. Todo esto nos lo explica en el capítulo VIII, titulado *Del alboroto de Toledo* (Benito Ruano) :

Quedóse don Alvaro de Luna en Ocaña, según se ha tocado, para apercibir lo necesario para la guerra de Aragón. Trataba con gran cuidado de juntar dineros, de que tenían la mayor falta. Ordenó que Toledo, ciudad grande y rica, acudiese con un cuento de maravedís por vía de empréstito repartido entre los vecinos; cantia y imposición moderada asaz, sino que cosas pequeñas muchas veces son ocasión de otras muy grandes. Dio cuidado y cargo de recoger este dienro á Alonso Cota, hombre rico, vecino de aquella ciudad. Opusiéronse los ciudadanos. Decian no permitirían que con aquei principio las franquezas y privilegios de aquella ciudad fuesen quebrantados. Avisaron á don Alvaro; mandó que, sin embargo, se pasase adelante en la cobranza. Alborotóse el pueblo, y con una campana de la Iglesia mayor tocaron al arma. Los primeros atizadores fueron dos canónigos, llamados el uno Juan Alonso, y el otro Pedro Galvez. El capitán del populazo alborotado fue un odrero, cuyo nombre no se sabe; el caso es muy averiguado. Cargaron sobre las casas de Alonso Cota y pegárosle fuego, con que por pasar muy adelante se quemó el barrio de la Madalena, morada en gran parte de los mercaderes ricos de la ciudad; saqueárosles las casas, y no contentos con esto, echaron en prisión á los que allí hallaron, gente miserable, sin tener respeto ni perdonar á mujeres, viejos y niños. Sucedió este feo y cruel caso á 26 de enero. Unos ciudadanos maltrataban á otros no de otra manera que si fueran enemigos, que fue un cruel espectáculo y daño de aquella noble ciudad[163]. En especial se enderezó el alboroto contra los que por ser de raza de judíos el pueblo los llamaba cristianos nuevos. El odio de sus antepasados pagaron sin otra causa descendientes. El alcalde Pero Sarmiento y su teniente el bachiller Marcos Garcia, à quien por desprecio llama el vulgo hasta hoy marquillos de Mazarambroz, que debieron sosegar la gente alborotada, ante los atizaban y soplaban la llama. Tras la revuelta se siguió el miedo de ser castigados; por entender les harían la guerra cerraron las puertas de la ciudad, que fue lo que solo restaba para despeñarse del todo y remediar un delito con otro mayor. Así, en breve la alegría que tenían por lo hecho se les trocó en pesadumbre y les acarreó muchos daños. Don Alvaro no tenia bastante fuerza ni autoridad para sosegar aquellas alteraciones tan grandes y castigar a los culpados, especial que el dicho Pero Sarmiento lo era contrario…

La muchedumbre del pueblo alboroto nunca se sabe templar, ó temen ó espantan, y proceden en sus cosas desapoderadamente. Hicieron, á los 6 de junio, un estatuto en que vedaban á los cristianos nuevos tener oficios y cargos públicos; en particular mandaban que no pudiesen ser escribanos ni abogados ni procuradores, conforme á una ley ó privilegio del rey Alfonso el Sabio, en que decían y pretendían otorgó á la ciudad de Toledo que ninguno de casta de judíos de aquella ciudad ó en su tierra pudiese tener ni oficio público ni beneficio eclesiástico …Basta que no paró en esto su degusto y alteración, antes fué causa, como yo pienso, que el pontífice Nicolao expidiese una bula en que reprueba todas las cláusulas y capítulos de aquel estatuto el tercero año de su pontificado, es á saber, el mismo en que sucedió el alboroto de Toledo de que vamos tratando; cuya copia no me pareció seria conveniente en poner en este lugar; solo dire que comienza por estas palabras traducidas de latín en castellano: ”El enemigo del género humano, luego que vió caer en buena tierra la palabra de Dios, procuró sembrar cizaña para que ahogada la semilla, no llevase fruto alguno…” (Mariana II 334-336)

Añadiendo que los cronistas no contaron todo lo sucedido en Toledo, deja al lector hacerse un juicio sobre la situación y las propias revueltas del año 1449:

[163] B. Netanyahu estipula que ocurrió el 27 de enero (Netanyahu 1110)

> Casi todo esto que aquí se ha dicho de la revuelta y estatuto de Toledo dejaron los cronistas de contar, creo con intento de no hacerse odioso. Pareció emperio se debía referir aquí por ser cosa tan notable, tomado de ciertos memoriales y papeles de una persona muy grave. Cuál de las partes tuviese razón y justicia, y cuál no, no hay para que disputallo; quede aç l lector el juicio libre para seguir lo que mas le agradare, que podrá, por lo que queda dicho y por otros tratados que sobre este negocio por la una y la otra parte se han escrito, sentenciar este pleito, á tal que sea con ánimo sosegado y sin afición demasiada á ninguna de las partes... (Mariana II 336)

Debemos añadir que la síntesis sobre los acontecimientos de 1449, que nuestro autor engarza en su *Historia de España,* es en nuestra opinión un resumen de diversas lecturas y crónicas de la época, superior sin embargo al análisis histórico de trabajos contemporáneos[164]

3-El tercer eje que subraya Juan de Mariana relacionado con los cristianos nuevos, será sin lugar a dudas, la instauración de la Inquisición en Castilla. Haciendo un pequeño recordatorio de la misma, insertando sus propios puntos de vista (Beinart):

> Mejor suerte y mas venturosa para España fue el establecimiento que por este tiempo se hizo en Castilla de un nuevo y santo tribunal de jueces severos y graves á propósito de inquirir y castigarla herética pravedad y apostasía, diversos de los obispos, á cuyo cargo y autoridad in incumbia antiguamente este oficio. Para esto les dieron poder y comisión los pontífices romanos, y se dio orden que los príncipes con su favor y brazo los ayudasen… (Mariana II 454-456)

Justifica la instauración de dicha institución. La causa fue, según nuestro autor, el contacto frecuente de estos cristianos nuevos con sus antiguos correligionarios[165].

> El principal autor y instrumento deste acuerdo muy saludable fue el cardenal de España, por ver que á causa de la grande liberad de los años pasados y por andar moros y judíos mezclados con los cristianos en todo género de conversación y trato, muchas cosas andaban en el reino estragadas. Era forzoso con aquella libertad que algunos cristianos quedasen inficionados, muchas mas, dejaba la religión cristiana que de su voluntad abrazaron apostataban convertidos del judaísmo, de nuevo apostataban y se tornaban a su antigua superstición, daño que en Sevilla mas que en otra parte prevaleció; así, en aquella ciudad primeramente se hicieron pesquisas secretas y penaron gravemente á los que hallaron culpados… (Mariana II 454-456).

El procedimiento de los tribunales inquisitoriales será descrito con rigor:

> Si los delitos eran de mayor cantía, después de estar largo tiempo presos y después de atormentados, los quemaban. Si ligeros, penaban á los culpados con afrenta perpetua de toda la familia. A no poco confiscaron sus bienes y los condenaron á cárcel perpetua; á los mas echaban un sambenito, que es una manera de escapulario de color

[164] Por ejemplo en la *Crónica del Halconero de Juan II de Pedro Carrillo de Huete*, editada por de Juan de Mata Carriazo y publicada en Madrid en 1946, ver las páginas 510 a 520.

[165] En este punto Juan de Mariana sigue una corriente iniciada ya por Fernando del Pulgar, cuando en su *Crónica de los Reyes Católicos* nos explica el por qué de la instauración de la Nueva Inquisición en Castilla. El cita directamente la opinión de este personaje en relación a las penas que se debían administrar a los herejes. Ver especialmente *La Crónica de Fernando del Pulgar* editada por Cayetano Rosell publica en la *Biblioteca de Autores Españoles,* volumen 70, en el año 1953, especialmente las páginas 331 y 332.

> amarillo con una cruz roja á manera de aspa, para que entre los demás anduviesen señalados y fuese aviso que espantase y escarmentase por la grandeza del castigo y de la afrenta, traza la experiencia que ha mostrado ser muy saludable, magüer que al principio pareció muy pesada a los naturales… (Mariana II 454-456)

Explicará el hecho de que los hijos estuvieran concernidos directamente por la falta de los padres, oponiéndose al sistema empleado por los inquisidores para juzgar a las víctimas. Es en este punto donde creemos introduce una crítica al Santo Oficio, comparándolo con otros tribunales eclesiásticos.

> Lo que sobre todo extrañaban era que los hijos pagasen por los delitos de los padres, que no se supiese ni manifestase el que acusaba, ni le confrontasen con el reo ni hubiese publicación de testigos, todo contrario á lo que de antiguo se acostumbraba en los otros tribunales… (Mariana II 454-456)

Trae a colación aquellas voces que se alzaron contra el sistema inquisitorial:

> …Demás desto les parecía cosa nueva que semejantes pecados se castigasen con pena de muerte, y lo más grave, que por aquellas pesquisas secretas les quitasen la libertad de oír y hablar entre sí, por tener en las ciudades, pueblos y aldeas personas á propósito para dar aviso de lo que pasaba; cosa que algunos tenían en figura de una servidumbre gravísima y á par de muerte. Desta manera entonces hobo pareceres diferentes. Algunos sentían que á los tales delincuentes no se debía dar pena de muerte; pero fuera desto confesaban era iusto fuesen castigados con cualquier otro género de pena… (Mariana II 454-456)

En relación al papel que desempeñan los inquisidores, él nos dice:

> …Para que estos jueces no usasen mal del gran poder que les deban ni cohechasen el pueblo ó hiciesen agravios, se ordenaron al principio muy buenas leyes y instrucciones. El tiempo y la experiencia mayor de las cosas ha hecho que se añadan muchas mas, lo que hace mas al caso es que para este oficio se buscan personas maduras en edad, muy enteras y muy santas, escogidas en toda provincia… (Mariana II 454-456).

Y en cuanto a los resultados de las primeras actuaciones de la Inquisición:

> …Publicó el dicho inquisidor muchos edictos en que ofrecía perdón a todos los que de su voluntad se presentasen. Con esa esperanza dicen se reconciliaron hasta diez y siete mil personas entre hombres y mujeres de todas edades y estados; dos mil fueron quemadas, sin otro mayor número de los que se huyeron á las provincias comarcadas. Desde principio el negocio ha llegado a tanta autoridad y poder, que ninguno hay de mayor espanto en todo el mundo para los malos, ni de mayor provecho para toda la cristiandad… (Mariana II 454-456)

En este tema tan espinoso, el padre Mariana trata de realizar un análisis "objetivo" de la Nueva Inquisición, a pesar de dejarnos sentir, por la elección en su vocabulario y el estilo que emplea, las dudas que le producen ciertas prácticas del Santo Oficio; creemos que esta crítica se hace más aguda especialmente cuando estudia el arresto y encarcelamiento de los inculpados.

La susodicha crítica realizada por Juan de Mariana recuerda en cierta forma a otras realizadas a principios del siglo XVI. Baste citar como ejemplo las insertas en el opúsculo dirigido a Carlos V conocido como el *Memorial anónimo de 1538* (Memorial 13-20; Amrán 2000: 29-43). Este texto hace referencia a los procesos inquisitoriales y a las injusticias e ilegalidades que el autor de dicho documento encuentra en el procedimiento del Santo Oficio.

> …o buen Rey Remedio, o buen Rey Remedio, /o buen Rey Remedio, o buen Rey remedio, por rreverencia de christo que / despues de averiguado y vencido un hombre como otros juicios gravissimos / se hace las mas crueles penas del mundo son livianas para las que las merecen / mas antes que averiguen serlo porque se anden quitar las defensas nadie porque / los privan luego de los sacramentos y de la participación de los fieles, porque / los tratan luego peor que condenados con que les satisfarán a los que padecen / y passan por estos y sufren tantas ygnomias, y la infamia / de ser presos por la santa ynquisicion saliendo libres porque de que salen libres / no los pregonan por buenos, y les dan otros tantos dulces tragos quantos / amargos les han hecho venir, porque no les satisfacen todas las pérdidas que les an / y no sucedido por su prission, no se por cierto que por merced de dios les hace al ques presso /aun que salga libre sale desonrrado y infamado y perdido y por libre que salga / dexa un buen rrepellon para el gasto del sancto officio no digo justo ny injusto / sino que dios es savedor de todas las cosas y no tengo de habla enperjuicio / de nadie ni celo es tomar por el braço caydo quepadecen y no osan / hablar y esperan el dia del remedio yen esto se debe demostrar la / grandeza de los Príncipes…" (Memorial 16)

Como vemos el autor anónimo consultado es mucho más directo que Mariana, pero en principio los dos denuncian actos parecidos. Ambos se extrañan de que dicho comportamiento sea aceptado en el seno de la Iglesia.

4- El último tema del que trataremos en estas páginas, será la expulsión de los judíos de la península (Mariana II 519-522). Comienza con una introducción, alabando la labor realizada por los Reyes Católicos, los cuales según él "habían enaltecido y engrandecido el cristianismo"[166]; a continuación el autor relata por qué, cuándo y hacia dónde debieron partir los judíos desterrados de Sefarad.

> En España los reyes don Fernando y doña Isabel, luego que se vieron desembarazados de la guerra de los moros, acordaron echar de todos sus reinos á los judíos. Con esta resoñución en Granada, de estaban, por el mes de marzo del añó 1492, hicieron pregonar un edicto en que se mandaba á todos los de aquella nación que dentro de cuatro meses desembarazasen y saliesen de todos sus estados y señoríos con licencia que se les daba de vender en aquel medio tiempo sus bienes ó llevados consigo. Luego el mes siguiente de abril, fray Tomás de Torquemada, primer inquisidor general, por otro edicto y mandato vedó a todos los fieles, pasado aquel tiempo, el trato y conversación con los judíos, sin que á ninguno fuese licito de allí en adelante dalles mantenimiento ni otra cosa necesaria, so graves penas al que hiciese lo contrario; que fue causa de que una muchedumbre innumerable desta nación se embarcasen en diversos puertos. Unos pasaron á Africa, otros á Italia, y muchos también á las

[166] *Concluida la guerra con Granada con tranta honra y provecho de toda España y echado i otra cosa por tierra el señorío de los moros á cabo de tantos años que en ella duraba, los reyes don Fernando y doña Isabel volvieron su pensamiento á nuevas empresas, mayores y mas gloriosas que las pasadas…*(Mariana II 519).
En el capítulo 110 de la *Crónica de los Reyes Católicos*, A. Bernáldez relata con gran número de detalles sobre estos hechos, ver especialmente las páginas 650 a 652.

> provincias de levante, do sus descendientes hasta el dia de hoy conservan el lenguaje castellano dél en el trato común… (Mariana II 521)

Creemos interesante señalar, tal y como subraya Mariana, el hecho de que estos judíos llevaron a otras tierras, como legado que pasarían a futuras generaciones, la lengua castellana. Nuestro autor es testigo del empleo de esta por los descendientes de los judíos hispanos.

La llegada al vecino reino de Portugal, y la política seguida por esta corona respecto a la minoría:

> Gran número desta gente se quedó en Portugal con licencia del rey don Juan el segundo, que les dio con condición que cada uno dellos pagase ocho escudos de oro por el hospedaje, y que dentro de cierto tiempo que se les señaló saliesen de aquel reino, con apercebimiento que pasaba el dicho término serían dados por esclavos, con muchos dellos lo fueron dados adelante, y después por el rey don Manuel les fue restituida la libertad al principio de su reinado… (Mariana II 521).

Subrayará el número de expulsados añadiendo:

> El número de judíos que salieron de Castilla y Aragón no se sabe; los mas autores dicen que fueron hasta un número de ciento y setenta mil casas, y no falta quien diga que llegaron á ochocientas mil almas…[167] (Mariana II 521)

Para Juan de Mariana fue Fernando el Católico quien tomó la decisión de exiliar a los judíos. Trae también a colación el tópico, de que económicamente supuso el enriquecimiento de aquellas tierras a las que llegaron y en donde se asentaron, no solo por su saber, sino también por haber llevado consigo oro, plata y piedras preciosas procedentes de la península[168].

> …gran muchedumbre sin duda, y que dio ocasión á muchos de reprehendre esta resolución que tomó el rey Fernando en echar de tierras gentes tan provechosa y hacendada y que sabe todas las veredas de llegar dinero; por lo menos el provecho de las provincias adonde pasaron fue grande, por llevar consigo gran parte de las riquezas de España, como oro, pedrería y otras preseas de mucho valor y estima…(Mariana II 522)

Terminará haciendo alusión a aquellos que decidieron quedarse en suelo peninsular convirtiéndose sólo en apariencia y quienes tornaron rápidamente a judaizar.

> …Verdad es que muchos dellos por no privarse de la patria y por no vender en aquella ocasión sus bienes á menosprecio, se bautizaron algunos con llaneza, otros por acomodarse con el tiempo y valerse de la máscara de la religión cristiana, los cuales en breve descubrieron lo que eran y volvieron á sus mañas, como gente que son compuesta de falsedad y engaño… (Mariana II 522)

[167] Las cifras evidentemente varían de unas crónicas a otras, e incluso hoy en día hay diferentes puntos de vista sobre el número de expulsados. Los especialistas actualmente creen que su número oscilaría entre 80.000 y 100.000 almas.

[168] Mariana no hace alusión a la prohibición señalada en el decreto de expulsión de sacar oro, plata y piedras preciosas

Conclusiones

El autor del texto que estamos analizando intenta contestar a la pregunta a quién o a quien se denomina "cristianos viejos". Según sus propios puntos de vista, esta apelación aparece desde de la invasión musulmana de la península ibérica.

Nos dice que mientras que los judíos se fueron convirtiendo poco a poco, la mayoría de los musulmanes sólo dieron el mismo paso tras finalizar la Reconquista. Los "verdaderos" españoles eran aquellos que se habían retirado a las montañas y fueron favorecidos con auténticos milagros y apoteósicas victorias.

Algunos reyes cristianos, como Alfonso X, al no querer hacer diferencias con los nuevos convertidos al cristianismo, provocó una situación en la cual el autor no podía saber con certeza, en el momento de la redacción *Del origen*, quiénes eran realmente cristianos viejos. Por ello al redactar de dicho documento llega a la conclusión que los descendientes de moros y judíos, y también de mozárabes y marranos, son "enemigos" de los reinos de España

Por su parte Juan de Mariana trata de hacer un estudio desapasionado de su patria, intentando analizar a través de los diferentes temas que expone el por qué de la España fundada por los Reyes Católicos y engrandecida por Carlos V se arruina un siglo más tarde.

En relación a musulmanes y moriscos prácticamente no hace alusión, sólo cuenta con detalle la toma de Granada; no es el caso en cuanto a la minoría judía y a los conversos, donde podemos destacar:

a-Las citas son escasas, puntuales y necesarias para el estudio de la historia de España.

b-Nos parece evidente la influencia sobre el texto de las crónicas medievales, especialmente las de los Reyes Católicos. Retoma parte de los estereotipos y mitos citados en ellas pero conserva la forma de un estudio "científico" desapasionado.

c-El tono empleado por Mariana es más suave que el utilizado en las crónicas anteriormente citadas. Por el contrario también observamos que el lenguaje del jesuita es más duro cuando trabaja sobre la minoría judía. Es interesante señalar que en las crónicas del siglo XV la imagen del judío y del converso se asocia para llegar al periodo de los Reyes Católicos, en la que prácticamente no visualizamos una diferencia entre ambas, como si dichas figuras fueran sinónimas (Amrán 270-271). Esto no ocurre en la *His*toria de Mariana, él separa y aleja cualquier comparación entre judíos y conversos. Por el contrario en el documento *Del origen*, todo forma una unidad.

d-Piensa que la expulsión fue un error económico que costó caro en España; aquel que tomó la decisión fue Fernando el Católico, no aludiendo en ningún momento, por lo menos de forma directa, a Isabel. Da la impresión de acusarlos de tener poca visión de futuro, y ser el primero de los grandes fracasos de la hacienda peninsular. Este punto es escasamente señalado en *Del origen*, sólo alaba la política de los Reyes Católicos, sobre todo aquello que estuvo relacionado con la expulsión de los judíos.

Por último sólo diremos, tras todo lo expuesto, que el texto de Mariana difiere en gran medida del *Del origen.* Es, por tanto, prácticamente imposible que ambos documentos hayan salido de la pluma del mismo autor.

Obras citadas

Fuentes

Del origen de los christianos viejos. BNE. Mss 6371.

Crónica de Enrique III. Ed. Cayetano Rosell. *Biblioteca de Autores Españoles* 68 (1953): 258-259.

Crónica de Fernando del Pulgar. ed. de Cayetano Rosell. *Biblioteca de Autores Españoles* 70 (1953): 331-332.

Historia General de España compuesta, enmendada y añadida por el padre Juan de Mariana de la compañía de Jesús con el sumario y tabla. Decimoquinta impresión. Madrid, Ed. de Andrés Ramírez: 1782. Reed. A Coruña: Orbigo, 2009.

Historia *del Padre Juan de Mariana* del marqués de Mondéjar, Gaspar Ibánez de Segovia y Peralta y Mendoza. Valencia: Edición de la viuda de Antonio Bordazar de Artazu, 1746.

Memorial anónimo de 1538. AHN Inquisición Lib.1325: 13-20.

Papeles relacionados con la Historia general de España del padre Juan de Mariana. BNE. Mss 18662.

Estudios

Alcalá, A. *Los judeoconversos en la cultura y la sociedad españolas.* Madrid: Trotta, 2011.

Amrán, Rica. "Judíos y conversos en las crónicas de los reyes de Castilla (desde finales del siglo XIV hasta la expulsión). *Espacio, Tiempo y Forma* 9 (1996): 258-259.

---."Evolución y crítica de un problema social. Conversos y oposición inquisitorial: el caso del *Memorial anónimo de 1538*". *Espacio, Tiempo y Forma* 13(2000): 29-43.

---. "De Pedro Sarmiento a Martínez Siliceo: la génesis de los estatutos de limpieza de sangre", *Autour de l'Inquisition. Etudes sur le Saint Ofiice.* Paris : Université de Picardie-Indigo, 2002. 33-56.

---. "El arzobispo Jiménez de Rada y los judíos de Toledo: la concordia del 16 de junio de 1219". *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales* ENS 26 (2003): 73-85.

---. *De judíos a judeo-conversos, reflexiones sobre el ser converso.* Paris: Université de Picardie-Indigo, 2003b.

---. *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.

---. "Fenómenos naturales e interpretaciones judías, judaizantes y cristianas en la Castilla del siglo XV". *Le milieu natural en Espagne et en Italie. Savoirs et représentations*. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, 2011. 281-294.

---. "*El tratado de Uceda, año 1586, y su oposición a los estatutos de limpieza de sangre". Erasmo. Revista de Historia bajomedieval y moderna, 2 (2015): 21-32.*

---. "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?". *Minorías ebooks*, 2 (2016): 23-37.

Baer, Ishac. *Historia de los judíos en la España cristiana.* Madrid: Altalena, 1981.

Beinart, Haim. *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición.* Barcelona: Riopiedras, 1983.

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

Braun, Harold E. *Juan de Mariana and early modern Spanish political thought.* Andershot: Hampshire, 2007.

Hernández Franco, Juan. *Cultura y limpieza de sangre en la España moderna. Puritate sanguinis*. Murcia: Universidad de Murcia, 1996.

Jiménez Guijarro, Pedro. *Juan de Mariana (1535-1624).* Madrid: Orto, 1997

Labandeira Fernández, Amancio. "Una nueva crónica de Enrique IV. *La Historia del sserenisimo rey D. Henrique Quarto*". *Bulletin Hispanique* 84 (1982): 24-40.

Martínez Martínez. Julio Gerardo. *El problema de la resistencia y otras cuestiones de dinámica socio-política con él relacionadas: el padre Juan de Mariana*. Granada: Facultad de Derecho de la Universidad de Granada, 1978.

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

Pi y Margall, Francisco. *Historia de España*. *Biblioteca de Autores Españoles* 31(1950): 1-411.

Sicroff, Albert A. *Les controverses des statuts de pureté de sang en Espagne du XV-XVII siècle.* Paris: Didier, 1960.

Suárez Fernádez, Luis. *Judíos españoles en la Edad Media*. Madrid: Rialp, 1980.

Valdeón Baruque, Julio. *Los judíos de Castilla y la revolución trastámara.* Madrid: Siglo XXI, 1975.

Del origen de los villanos a que llaman Christianos viejos

46r Tiene tantas dificultades a esta pregunta del/ origen de los villanos a que llaman Xtianos viejos que/ es dificultoso salir della con satisffacion del que pregunta/ Porque los escriptores antiguos que narraron las cosas de nuestra España tubi-/ eron no se que falta o sea negligencia o infidelidad en escrivir que casi se pasa/ siempre por alto lo que deseamos saber de aquellos tiempos y los modernos/ que escriven en lo que siguen a los antiguos van con la misma esteri-/lidad y en los que dizen sin la autoridad de aquellos es la Verdad de/ su historia acerca de muchos tan incierta como sospechosa y por/ esto el buscar en los unos y en los otros el origen y causa de las co-/sas tan obscuras como esta, es trabajo de que apenas se puede espe-/rar la satisfacion que se desea y por no engolfarnos en antiguedad/ de las primeras gentes que poblaron nuestra España sobre lo qual ay/ grande diferencia entre los historiadores antiguos que no/ habe a este proposito // es de notar que este nombre de chistianos viejos nacio despues que los moros señorearon a España aunque/ no se sabe precisamente del tiempo del origen y principio de/ este apellido y es cosa sin duda llamarse chrisitanos vie-/jos por ser gente que demas de antiguo tiempo començaron/ a professar la fe y religion cristiana que otros mas tarde/ f**ol.46v** vinieron a ella y porque esto no basta para declarar su origen consi-/dero que toda la gente de que oy esta poblada España tiene su origen/ y principio de una destas quatro diferen-/ cias porque decienden o de los que fueron conquistadores o de los conquis-/tados o de los que no fueron conquistadores o de los conquistados o/ de los que no fueron conquistadores ni conquistados o la mezcla/ que resulto de los unos con los otros.

Conquistadores fueron aquellos que aviendose retirado a las/ montañas y apereça de Asturias, galicia, Vizcaya y navar-/ ra quando el Rey Rodrigo perdio a España desde alli tornaron a ha-/ zer guerra a los moros, y poco a poco les ganaron la tierra los qua-/ les son inmortales hazañas y con el precio de su sangre y/ vidas adquirieron la nobleça de que oy goçan dichosamente los/ Hijos Dalgo sus descendientes y aunque los trabajos de la con/quistas fueron generales a todos los conquistadores, con todo eso/ la diferencia de las mas gloriosas hazañas y famosas Valen-/ tias fue causa de los mayores grados y menosres en la nobleça. De/ aqui es la diversidad de los Hijos dalgo de solar conocido y de/ los que aunque tienen Hidalguia no tienen conocido solar de donde/ referirse y otras superioridades y preheminencias que tienen mas/ unos linages que otros. Demanera que la nobleça y Hidalguia/ e immunidades de los tributos fue premio dignamente por los con-/quistadores con mayores o menores hazañas merecido./

Y los conquistados respecto del tiempo en que lo fueron son/ de dos maneras unos de tiempo antiguo y otros de de tiempo/ **fol 47r** moderno. Los de tiemo antiguo fueron los moros y los judios que entre los moros vivian en España y quanto los Christia/-nos conquistadores tornaron a ganar la tierra estos moros y Judi-/os como esclavos de las haziendas que posseian no tubieron animo de/ desampararla y retirarse con los demas moros y ansi se quedaron echos/ tributarios los quales los dexavan sus tierras y religiones no sufrien-/ do el estado y estrecheça de entonces, mayor alteracion de las cosas/ y digo tambien quelos Judios fueron de los conquistados porque/ despues que Tito los Vencio y destruyo a Judea y triumpho/ dello en Roma siendo desterrados y esparcidos por diversas regiones/ en ninguna probincia segun quenta un historiador de su nacion es-/ tubieron en tanta riqueza y autoridad como en España Pero por/ que la experiencia nos enseña que la guerra vencida siendo de/ contraria religion vive debaxo del dominio y leyes de los ven-/cedores por benignos que estos sean suelen de ordinario ser/ ellos maltratados e tenidos en poco e injuriados. Acontecia pues / que muchos de los moros y Judios para evitar molestias y/ otros viniendo en conocimiento de nuestra fe poco a poco se/ convertian y recibian el Santo baptismo los quales a diferencia/ de los otos christianos nuevos y como estos fueron de su natural/ gente vil y baxa no aspiraban a cosas grandes y altas ale-/ gres con la nueva libertad y contentos on labrar sus tier-/ras y pagar a los conquistadorres el tributo que por raçon/ dellas devian. Y ansi con las sucesion del tiempo, consu-/midos de la gloriosa fama de los claros e illustres Varones fol. 47v/ quanto mas de la obscura memoria de la gente soez y abati-/da se fue perdiendo poco a poco la noticia del origen y principio de / estos porque si ni la fama por su parte ni los historiadores por / la suya, de lo qual con raçon se quxa Juan de Mena[169], an sido/ bastantes a conservar la memoria de una infinita multitud/ de esclarecidos españoles del tiempo antiguo dignos por sus servi-/ cios echos de ser eternamente celebrados y engrandecidos no ay/ que espantar si el

[169] Sobre Juan de Mena ver nota 5

soldado a sepultado en sus obscuras tini-/eblas la noticia de quien ayan sido los abuelos que de aver/ sido no ay mas averiguacion de ver que an dexado des-/cendientes y si los mas que ay son tenidos justamente por/ nobles a penas sobran dezir quieens fueron sus antepasados/ y a trescientos años, que maravilla es aver perdido la me-/moria de los descendientes de aque ellos enya perpetua bageça/ a sido causa de no averse jamas escripto ni hablado de la antiguedad y origen de sus obscuros linages.

Los conquistadores de tiempo moderno son los moros cuyas tier-/ras fueron en las ultimas conquistas recuperadas y los indios/ que entre ellosy ser ristiano se avian en Judaica/ y perfida opinion conservado hasta que los unos y los / otros abraçaron nuestra fe en el dichoso tiempo de los Reyes/ Catolicos y por que en nuestra memoria ya se a borrado la no-/ ticia de los que descienden de aquellos que fueron conquistados/ en los principios de la recuperacion de de los Reynos de aqui/ es que el nombre de Xpianos nuevos no les / **fol 48r** no les damos y ansi no a solos aquellos de los quales es la memoria/ reciente defender destos ultimamente convertidos la qual por/ muy conocidos aquellos sean no se osaria afirmar que pase / de doscientos años.

La tercera diferencia que ay de gente en españa, es la que desciende/ de los que no fueron conquistadores ni conquistados y para aberiguar qui-/ nes a questos sean es menester traer a la memoria lo que el Arzobispo/ don Rodrigo dize en su Historia[170] que la batalla que el Rey Don Ro-/ driqo perdio el año Seiscientos y catorce adonde el fue muerto y / su Reyno ocupado de los moros no fue tanto por la fuerça y potençia/ de los que pasaron de Africa quanto por la convencion y trato de/ engaños a paz concertada con los moros con una gran multitud de christianos en odio y detestacion del echo tiranico y desonesta/ insolencia de su último Rey godo. Los quales aviendose revela-/ do secretamente contra el prometieron y juraron fidelidad a/ los moros y a Muça[171] su Rey y capitan general con condicion que / pagandoles sus tributos el les permitiese goçar de su livertad, ha-/ziendas y religion Christiana segun que por muchos años les/ fue cumplida y ellos se quedaron poseyendo sus haciendas en los pue-/blos de los moros y debaxo de su dominio amando mas el regalo y pose-/sion de los bienes que tenian sufriendo el yugo de los aranes[172] que la po-/bre compañia y descomodidad de los verdaderamente valerosos y / esforçados españoles los quales retirados a las montañas unidos con/ la ley fortalezcidos con la naturaleza de sitio con animo invencible/ començaron a hazer frente y no solo aresistir el impetu de **fol 48v** de los barbaros pero a haberles abierta guerra dandoles muchos/ y muy dichosos asaltos y abriendo dellos vitorias verdaderamente/ vitoriosissimas debaxo de la guia y amparo de su buen Rey Don/ Pelayo los quales concibieron tal odio y enemistad contra los otros chris-/ tianos que se quedaron en los lugares a la ovediencia de los moros que/ como dizen algunos historiadores los començaron a llamar mittos ome-/tis dandoles un rostro con la mezcla de su religión como hombres que/ honrandose con el nombre de Christianos toda fe, lealtad y / aficion era con los moros y creciendo esta enemistad entre los / Chrsitianos del Rey Don Pelayo y los que estavan sujeb-/tos a los moros de tal manera se encndio que se habian/ muy cruel guerra los unos contra los otros hasta en tanto que/ el Rey don Alonso, yerno de don Pelayo y subcesor despues/ de su hijo Fabila se mostro fortissimo defensor y celador de la/ Fe, y por esta ocasion fue despues de su muerte llamado por los/ suyos catolico y esto no a comparacion y diferencia de Carlos Martel/ como algunos piensan que en el mesmo tiempo/Reynava en Francia el qual ansimesmo habia guerra a los mo-/ ros a diferencia de los herejes arrianos como si el huviera dester./rado el arrianismo segun se cree comunmente porque esta es cosa muy ri-/dicula pues ya en tiempo de los godos el buen Rey Ricardo los avia des-/arraygado y acabado casi cien años antes mas lo qual es tanto mas/ digno de ser notado quato menos escriptores aun que curiosos los an/ advertido a comparacion y diferencia destos falsos y frios chris-/ tianos sin celo ni amor de religion que estando unidos y mez-/ **fol.49r** mezclados y ovedientes a los arabes los quales por su escusa y/loca justificacion una fidelidad, ovediencia y paciencia como ellos de-/bian Christiana paciencia para con su principe y Rey fuese de la religion q/ fuese y que los del bando del Rey Pelayo eran sediciosos, re-/beldes, perturbadorres publicos pro contra venir al concierto y con-/version de la paz publica que entre los moros y christianos avia/sido jurada y prometida por la mayor y mas principal parte/ dellos mesmos y que con mayor raçon devian ser dichos y eran/ malos christianos y esclavos de la ambicion y pasion de su Rey Don Pelayo que siervos de D o celadores de su religion y Junto/ con esto dezian contra Don Pelayo que no avia tomado

[170] Alusión a la Historia de España de Rodrigo Giménez de Rada. Ver nota 7-

[171] Muça(640-716) general omeya.

[172] Aranés: hace referencia al Valle de Arán.

las ar-/mas ni echo liga que los Xpianos buenos y catolicos sino pos su/ propio interes y por el deseo de Reynar y principalmente por/ vengarse de ciertos cavalleros con quein tenia mortal enemistad porque/ le avian deshonrado a su hermana y que el mesmo que tanto se/ preciaba de christiano era en lo interior del bando de los infieles/ y por ello tenia el gobierno de guixon[173]. Era pues la verdadera/ causa desta guerra de los unos christianos contra los otros porque los/ metis sustentavan que la consideracion de la religion no era necessaria para/ poder reynar seguramente los christiano del fuerte que ellos no pu-/ diesen sujebtarse al Rey y señor infiel los del Rey Don Pelayo defen-/ dian que esto era no solo herror mas hergia y por esto ellos y su/ Rey an alcançado el renombre de catolicos como soldados que pe-/leavan por opinion Santa y Verdadera y catolica era pues en-/tre los metis la corruption de aquel siglo tan grande que los principa-/ **fol.49v** principales señores dellos y entre ellos algunos obispos como don/ Opas arzobispo de Sevilla[174] y contra el de Toledo y pretendia ser/ primado de las Españas vencidos de una flogedad y bageça/ del animo y perdio el entendimiento con la embriaguez de la dul/çura de su patria rentas y regalos de paz y reposo desta vida y por el miedo y varia opinion que tenian de los graandes/ fuerças de los moros andavan de una parte a otra per-/suadiendo a los christianos que se rindiesen y quieta-/ sen en paz y sosiego debaxo de su nuevo Señor y Rey ya/ jurado y recibido y consentido por ellos aunque fuese de/ la falsa religion de Mahoma alegando que eran obliga-/ dos a ovedecer a sus mayores y reyes si bien fuesen in-/fieles y que los Christianos se devian contentar con tal/ que les fuese permitido goçar de sus bienes y que devian/ contemporiçar con la necessidad presente esperando que/ D. les embiase de otra parte algun socorro bastante para/ deshechar enteramente el ingo de los infieles mas no solo/ las gentes de los siglos que se seguiran no loaron el echo destos contemporiçadores que se recogieron y/ retiraron a las montañas hizieron con su Don Pelayo eli/ gido por Rey aunque no eran de los mas cercanos del Rey/ Rodrigo muerto y que el que era caudillo y cabeça de/ los Arabes. Pareze que era el verdadero / Rey y Señor de España por derecho de guerra y/ por el Juramento y fidelidad que los christianos le avian echo/ **fol. 50r** echo que al contrario que aquellos que ovedecian a los moros/ fueron por los de Don Pelayo llamados metrarabes o muçarabes/ que es dezir metis titulo y renombre dellos dandoles por memo-/ ria y perpetua infamia para manifestar la voluntad subce-/sion que los arabes ofrecieron debiendose a los christianos/ defensores de la Verdad catolica y de la libertad de la patria y tambien/ los mesmos moros que los menospreciavan y tenian por viles y /malos, como hombres que se avian sujebtado a gente infiel por esti-/ mar mas las posesion de sus bienes que la defensa de la religion segun/ dize el tratado de la respuesta de los verdaderos catolicos franceses/ pag. 418 los llamava marranos que quiere dezir en arabigo lo/ mesmo que Apostatas, en griego desertores en latin y desam-/ paradores en castellano fueron como afirma el mesmo malditos de D. y / de los hombres por aver por su flogedad perdido en ocho meses/ lo que nos ha costado recobrar cerca de ochocientos años con/ derramamiento de sangre demas millares de christianos que entonces hubiera costado de hombres.

Mas los otros de las montañas fue su causa aprobada y favoreci-/ da por D. con infinitos milagros y dichosas victorias y su/ buen Rey Don Pelayo fue canoniçado por Sancto y en el y en/ ello de tal manera a resplandezido la merced de la divina bendici-/ on que del Rey Don Pelayo como dizen el Arzobispo Rodrigo[175]/ y otros en sus historias sin aver faltado jamas legiti-/ ma succession descienden los Reyes que a avido en españa/ hasta el Rey Don Phelipe que oy dichosamente Reyna y[176]/ aquellos buenos christianos catolicos que respecto de los que / **fol.50v** ovedecian a los moros eran en poco numero fueron el principio/ y principal causa de la recuperacion de España y de los que/ en ella siempre sustentaron la puridad de la religion cato-/ lica Romana defendiéndola con sus fuerças y de quienes desci-/enden toda la nobleça de hidalgos y cavalleros destos rey-/ nos.

Los muçarabes como gente aborrecida de los otros christianos/y avatida y menospreciada de los moros a quien estavan y/ pagavan sus tributos sujebtos y van cada dia disminuyen-/ dose y siendo menor en numero a causa de los malos trata-/mientos que los hazian los moros martiriçado muchos/ dellos como consta de lo que escrivio San Eulogio y otros aut-/tores y muchos dellos como vemos que lo hazen oy/

[173] Gijón.

[174] Opas arzobispo de Sevilla: Creemos que hace referencia a Oppas u Opa, que según indica la crónica mozárabe del año 754, era un hijo de Égica y por tanto este sería hermano de Witiza.

[175] Suponemos que hace alusión a Rodrigo Jiménez de Rada, ver nota 7

[176] Por esta cita podemos llegar a deducir que el trabajo se redacté en el periodo de Felipe II.

algunos soldados de Oran, Macarquini[177] y Melilla por/ redimir las bexaciones y molestias que padecian y por o-/tras respectos acabando de degenerar su vil/ animo en espresa apostasia e infidelidad regeneraron nuestra san-/ ta fe catolica y se tornaron moros y ansi de tanta/ multitud que entre ellos quedaron a penas a quedado noticia/ sino de unos pocos que avia en Toledo en cuya memo-/ ria quedo su missa y capilla muçarabe y de otros algunos/ en Cordova cuyos martirios de poco aca an sido con gran bene-/racion colocados en una capilla de la Yglesia mayor que/ llaman del Sagrario y no es menester mas aveeriguacion ni mas historia para saber los pocos que estos Muçarabes /quedaron que ver que apenas se halla rastro de sus/ **fol.51r** descendientes. *filigrana* /

Estos metrarabes o muçarabes afligidos apocados y dis-/ minuidos con la servidumbre que entre los moros padecian vinie-/ ron con el tiempo a no pensar menos que continuar la guerra que en los principios hazian a los nobles christianos de las / montañas ansi por ver con quan manifiestas señales, mila-/ gros y Victorias Dio les favorecia, como por que su/ poco numero y el grande de las miserias en que vivian/ debaxo de la tirania de los infieles les hizo perder los primeros/ brios y tener por no pequeña felicidad quando se podian se-/guramente goçar los pocos bienes que ya poseian. Y/ ansi por conservarlos y goçarlos estavan como acontecio/ a los Griegos debaxo del dominio del turco esperando los suc-/cesos que la guerra qui suse dar a los unos o a los otros/ sin tomar armas del favor de los moros porque no se las/ davan por no se fiar dellos ni de los christianos porque ni/ las tenian, ni osavan revelarse contra los moros por aquel/ vil y antiguo miedo de no perder su haziendas y quando/ acontecia. Acontecio muchas vezes que los nobles christianos recobra-/ron algunos lugares de moros estos mesmos miseros e infames muçarabes/ recobravan tambien su libertad por beneficio de aquellos que conquista-/ van la tierra y no siendo conquistadores a quien no ayudaron ni de/ los conquistados a quien tampoco favorecieron quedavan por gen-/ tes villana y soez y sin nobleça a quien compete propiamente/ el nombre de christianos viejos con el qual se diferen- / **fol. 51v** diferenciavan (repite el principio de la palabra) de la nobleça de las montañas y de los cristi-/ anos nuevos de los moros y judios se convertian./

Viniendo despues con el tiempo la legitimidad de nuestros re-/ yes a ser tan grande que entre estos el Rey Don Alon-/ so el Sabio por combidar a los moros y judios que/ en su ley vivian entre los christianos a que de mejor ga-/ na se convirtiesen a nuestra santa fe por ley expresa/ mando que los nuevamente convertidos pudiesen goçar/ las preheminencias y officios que todos los otros Christianos/ prohibiendo que nadie los injuriase llamandolos tor-/nadiços[178] que es lo mesmo qe christianos nuevos co-/ menço poco a poco el olvido de su origen siendo causa/ natural que no procuramos acordarnos de aquellos que acordados nos a de deservir de poco y pues ni para desho-/nestarles con ello por no incurrir en las penas de las/ leyes ni para eximirles de sus pretensiones abra de ser-/vir la memoria de los que descendia de christianos nue-/ vos perdiose facilmente estes nombre aborrecido de las / leyes y pues segun ellos no se lo podian llamar ni tan poco les competia el nombre famoso de los hidalgos y cavalle-/ ros conquistadores começaron a llamarlos christianos/ Viejos siendo con ellos liberales del nombre de/ aquella gente que desde la perdida de españa[179]avia sido/ siempre aborrecida y tenida en poco de los conquis-/tadores por la baxeza de estado de los unos y la/ subli **fol 52r** sublimidad de los otros no causo tenor de los otros nota-/les de que hubiesen de venir con ellos en competencia ni y-/gualdad pues la calidad de la nobleça los hazia siempre su-/periores y ansi permitiendo que el olvido hiziese su ofi-/cio pasaron poco a poco en figura de christianos viejos/ y se consumio entre ellos y los pocos muzarabes que/ quedaron deste apellido hasta que despues con las insti-/tuciones y estatutos de las ordenes militares de colegios y/ yglesias y otras cosas semejantes tornaron a ser excluy-/ des de los descendientes de Christianos nuevos y justamen-/ te torno a recibir y renovarse la diferencia y nombre/ como y a servia de algo que por muchos tiempos avia/ estado cofusa y todos aquellos que por su antigua ba-/ jeza y vil generacion no se sabia si descendian de los / muçarabes o de loa antiguamente convertidos quedaronse/ en el nombre y posesion de Christianos viejos los purgando/ el olvido de los difuntos de su origen como ya acontece a los/ espositos y echados a las puertas de las yglesias las qua-/ les por ygnorarse quienes sean los admiten en los colegi-/ os e yglesias y lugares semejantes porque los que/ los admiten no procuran saber tanto su limpieza

[177] Puede que haga referencia a Mazalquivir, en Argelia occidental.
[178] Tornadiços, tornadizos
[179] Ver sobre esta cuestión la nota 4

quan-/ to ygnoran la falta que pueden tener della y estos son/ de los que favorece el olvido por ser hijos de no se/ quien.

Resta la quarta diferencia de aquellos que descienden/ **52v** de la antigua nobleça de los conquistadores ora por falta/ de hazienda, ora por otros respetos se casaron y empa-/ rentaron con gente que desciende de los conquistados man-/ chando no poco con esta ruin mezcla la limpieza de su des-/ cendencia los quales por no servir a la pregunta no ay que/ preguntar ni tratar dellos que descienden de los estran-/ jeros de otros Reynos./

Recogiendo pues este discurso, parece por el que los villa-/ nos que oy se llaman y precian de Christianos viejos/ en españa, tiene uno destos dos origenes o que descie-/ enden de los moros y Judios que eran tributarios/ de los Christianos o de los muçarabes y marranos/ gente tan vil e infame y soez que introduxeron/ los moros en españa y los Juraron por Reyes/ y les ovedecieron sirvieron y fueron tributarios/ siendo sus amigos y confederados y enemigos/ de los Christianos catolicos y conquistadore y li-/ bertadores destos Reynos y ansi aviendo estos dos/ origines solos por no saberse de qual descienden/ los villanos deste tiempo echase a la parte menos mala/ quedando con lo niebla de su villania antigua ocultala/ infinidad de los que vienen del otro origen de moros/ y Judios que entre nosotros se quedaron y concur-/rieron los quales porque fueron sin comparacion/ es mucho mayor numero que los muçarabes que al fin/ **fol.53r** al fin (repetición) quedaron y permanecieron no se quien pueda dudar que/ mas son los que descienden destos que los que de aquellos y/ sino pregunto a los que tuvieron por mas honra ve-/ nir de aquellos marranos que hazian guerra a los/ Christianos nobles porque no ovedeciean a los moros qual/ dellos podra probar que sus antepasados fueron de aquellos/ y con esto queda respondido a lo que se propuso del ori-/ gen de los villanos que llaman Christianos Viejos/.

Este papel letenia. Original. En su librería. El Maestro y cronista Gil.Gonzales Davila y della. Sacado esta copia. y de los demas papelos que ay en este quaderno

“Almas en litigio” en una España de jaspe. Literatura y sociedad en la comunidad sefardita de Ámsterdam

Fernando Copello
(Le Mans Université, 3L.AM)

Consideraciones previas

Vuelvo hoy sobre un tema que no es nuevo y que cuenta con una bibliografía que se puede considerar amplia. Y sin embargo tengo la sensación de que este tema no llega a germinar del todo y que permanece en una especie de zona de frontera dentro del hispanismo del Siglo de Oro, quizá no tanto desde una perspectiva histórica, pero sí desde una perspectiva literaria. Por este motivo, más que como verdadero investigador, me voy a presentar como portavoz, tratando de elegir en un material fecundo y disperso lo que mejor convenga a una mirada que, esa sí, será mía propia y abierta, porque lo que yo pretendo es más que nada entrar en un terreno de diálogo sobre lo que pudo ser y lo que fue y lo que significa hoy esta literatura hispánica amstelodama, que quizá sea más internacional de lo que uno cree y que, sin duda, permite algunas reflexiones sobre la memoria y la hibridez en lo que es la amplia literatura en lengua española.

Por estas variadas razones he querido comenzar mi título con palabras ajenas situándome ya en un intercambio con los que se pronunciaron en el pasado sobre estas cuestiones. La expresión “almas en litigio” pertenece al hispanista holandés J. A. van Praag, de la universidad de Ámsterdam, y es el título a secas de un artículo aparecido en 1950 en la revista *Clavileño*. Creo que es el germen de estudios posteriores que quizá hayan tenido una mayor difusión. Praag se sirve de esta expresión evocando la psicología, la mentalidad, la idiosincracia de los sefarditas de Ámsterdam y nos dice: “Almas en litigio; ni ellos mismos saben si son de nación hebrea o de nación portuguesa o española [...] Pero eso sí, se sienten íntimamente unidos estos expatriados sefardíes.” (Praag, 16 b; también ver 20 a, 22 a, 23 b). Lo interesante es que Praag integra esta reflexión sobre la comunidad ibérica de Ámsterdam en un trabajo que es básicamente un estudio de literatura española del Siglo de Oro. Estas almas en litigio son, en efecto, almas expatriadas territorialmente pero no culturalmente porque llevan, y empleo aquí palabras de Ruth Fine: “...en su equipaje abundantes y significativos remanentes del saber cultural de la región y del pasado que dejaban atrás...” (105). Convendría entonces emplear, y será uno de los temas que constituyen el telón de fondo de mis palabras de hoy, una idea de *patria móvil*, que trasciende las fronteras, en movimiento constante y portadora de identidades que están más allá de un territorio político.

Si bien la figura milenaria del judío errante conforma perfectamente la imagen de esta minoría hispánica, querría yo asociarla también e integrarla en su tiempo inscribiéndola en esa mundialización ibérica de la que habla Serge Gruzinski (15-84) y que caracteriza también a la comunidad hispano-portuguesa en general desde el siglo XVI. Estamos en esos tiempos ante una sociedad impregnada de ciencia cosmográfica y de nuevas representaciones del mundo que esta ciencia ha generado (Bénat Tachot, 125-136). La mentalidad ibérica estaría entonces empapada en una geografía cultural y económica extremadamente móvil más allá incluso de la construcción de un Atlántico transversal. Y todo ello produce una idiosincracia particular en determinadas capas sociales. Louise Bénat Tachot sugiere que el fenómeno de la diáspora, por ejemplo, favorece la concepción de un mundo abierto, más *archipiélico* que continental (160) en el período que estamos evocando. Esta concepción, que es global e intercomunitaria, la padece y la favorece a la vez, de manera acentuada, la comunidad ibérica de origen judío dentro y fuera de España.

Ahora bien, volviendo a las palabras de Praag, me detengo en el adjetivo *sefardíes* que él emplea, porque está en el centro de mi reflexión de hoy. Creo necesario adoptar una postura con respecto a esta noción. Paloma Díaz-Mas, en su obra *Los sefardíes. Historia, Lengua y Cultura*, utiliza el término en su acepción estricta:

> Ser descendientes de los judíos españoles expulsados de la península en el siglo XV o haberse asimilado culturalmente a ellos [...] tampoco consideramos sefardíes a los que se convirtieron y permanecieron en la península, a veces judaizando en secreto... (24)

Según esta definición: no son sefardíes los judíos españoles de la época anterior a 1492 ni aquellos que permanecieron en la península. Por mi parte, seguiré una definición más abierta, como la que aparece en las advertencias preliminares del libro de Esther Benbassa y Aron Rogrigue, *Histoire des Juifs sépharades. De Tolède à Salonique*, quienes dicen: "En hébreu médiéval, *Sefarad* désigne la péninsule ibérique. Ainsi sont sépharades les communautés juives de la Péninsule, avant ou après l'expulsion d'Espagne de 1492" (9). De este modo podré integrar a los conversos y a los cripto-judíos residentes en la península, que siguen estableciendo lazos con sus parientes exiliados y que no han quedado completamente aislados. Este punto de vista se conforma mejor con mi concepto de una cultura móvil en un territorio que, a pesar de todo, sigue siendo poroso. Veremos que es imposible aislar la literatura amstelodama de lengua española en una percepción impermeable, sin relación ninguna con la literatura que se cultiva en España y sin un proyecto evidente de evadirse de su limitada espacialidad.

En cuanto al concepto de una España de jaspe, que también aparece en el título, lo iré desarrollando a lo largo de mi trabajo. El jaspe es un cuarzo opaco de colores variados, generalmente veteado (María Moliner, II 185 b) y el concepto me sirvió hace algunos años para integrar una novela corta del amstelodamo José Penso de la Vega en el universo literario que definí en su momento (Copello 2013b, 135). Por ahora me quedo aquí.

Me gustaría estructurar esta propuesta de reflexión en torno a dos ejes, uno sin duda más histórico y otro abiertamente literario, pero que no dejan de ser ambos meditaciones jaspeadas en las que literatura y contexto histórico y social establecen constantes vínculos. El primero podría titularse "España fuera de España" y el segundo "Literatura y comercio". Ambos deberían ayudarme a definir, en una apretada conclusión, lo que es hoy mi concepto de una literatura española o de lengua española enriquecida por variados aportes.

España fuera de España

El año 1492 se caracteriza, entre otras cosas, por dos acontecimientos mayores: la expulsión de los judíos y el descubrimiento de América. Ambos aconteceres se relacionan con la idea de movimiento y generan incertidumbre. Intentemos ubicarnos en el punto de vista de la época evitando la mirada que hoy podemos tener de los acontecimientos del pasado. La expulsión implica un ensanche obligado del mundo, una búsqueda necesaria de horizontes nuevos. Y la amplitud generada por el descubrimiento de las Indias, por su lado, arrastra a producir una mentalidad nueva, móvil y que aprende a sobrevivir en la inestabilidad. Existe entonces un vínculo entre la tragedia de la expulsión y la necesidad de movimiento que caracteriza a la edad globalizada que comienza.

El tema es demasiado amplio y no pretendo abordarlo. Me gustaría simplemente ubicar en ese movimiento obligado la referencia a tres sitios en los que se va situando de maneras diversas la comunidad sefardita, es decir española, obligada al exilio. Sin embargo, sería necesario añadir que esta comunidad sefardita es ya, desde el mismo arrancar de la expulsión, una comunidad jaspeada y viajera. Entre Castilla y Portugal se establece en una

nueva identidad, y entre dos lenguas. Se trata de una primera dualidad. La personalidad del converso va a multiplicarla. Del trabajo iluminador de Yirmiyahu Yovel cito apenas unas palabras de su conclusión: "...lorsque les marranes ont émigré d'Espagne et du Portugal, créant la diaspora marrane, ils ont transporté avec eux ces structures mentales et ces différentes formes de dualité identitaires partout où ils se sont installés." (133). Estamos ante el concepto de litigio espiritual del que hablaba Praag. Ahora bien, este litigio se acomoda perfectamente a la inestabilidad del mundo, mucho más matizada e incomprensible de lo que se cree. Voy a evocar tres ciudades (y es significativo que el término sea ciudad, urbe, territorio de calles y de intercambio) en las que la comunidad sefardita sobrevive y vive de manera particular en las décadas posteriores a la expulsión: Orán, Liorna (Livorno en italiano) y Ámsterdam.

Un libro de Jean-Frédéric Schaub, *Les juifs du roi d'Espagne. Oran 1509-1669*, publicado en 1999, retrata el modo en que una sociedad sefardita, que pudo contar hasta 500 personas (Schaub, 7), consiguió mantener a los largo de los siglos XVI y XVII su identidad religiosa y cultural en un territorio que, si bien era periférico, no dejaba de pertenecer a la monarquía católica hispánica. Estos judíos de Orán, tolerados pero sin gozar jamás de garantías jurídicas, aprendieron a vivir en lo provisorio. Sin embargo, estos sefarditas jamás renegaron de su hispanidad y, de alguna manera, la acentuaron. Cito a Schaub:

> En dépit de tout ce qu'ils savent de l'antijudaïsme particulier de la société et de la couronne espagnoles, les juifs d'Oran font le pari de l'intégration de leur communauté dans l'ensemble complexe que constitue la Monarchie Hispanique. (123)[180]

El apego a lo hispánico se manifiesta en las relaciones con los medios cristianos y en el empleo de una lengua que perpetúa las normas peninsulares:

> Les relations d'amitié nouées à Oran trouvaient leur prolongement dans des liens établis avec les milieux courtisans de Madrid ou encore les cercles marchands de Malaga ou d'Alicante [...] On a là affaire à des juifs séfardites dont la langue espagnole évolue avec celle des chrétiens de leur temps, et rien dans leur écriture ne répond au phénomène de conservation communautaire d'un état de langage figé. Ils vivent leur hispanité linguistique en parfaite correspondance avec leurs contemporains espagnols. (Schaub, 191)

En un medio en el que las fronteras están exacerbadas, estos sefarditas las atraviesan (principalmente a través de las cartas) estableciendo vínculos con Madrid, Málaga, Alicante...integrándose en un movimiento que es la característica de su época, empleando una lengua que ellos mismos van tansformando en internacional o transterritorial y en la que inscriben su identidad. Ahora bien, la lengua es el substrato de la literatura. Y si bien no sabemos (por ahora) si la comunidad sefardita oranesa generó algún tipo de creación literaria, sí podemos deducir que hubo allí lectores que prolongaron a través de la recepción el hecho literario peninsular.

Estos sefarditas de Orán ejercieron actividades comerciales y financieras, pero fueron básicamente mediadores culturales, traductores al servicio de la corona hispánica en la relación con el mundo musulmán. Y además mantuvieron relaciones con las comunidades sefarditas de otros territorios, como las de Livorno o Ámsterdam. Este sentido internacional de la vida, que es el reflejo del movimiento del mundo, se consolida en una mentalidad y en una lengua, que extiende su telaraña.

[180] No sería muy diferente lo que se vivía en ciudades como Melilla o Trípoli (Vincent, 51).

Quizá sea más interesante el caso de Livorno porque muestra de qué modo lo español (o lo hispano-portugués) arraiga en un territorio extranjero a la corona de los Austrias y además genera allí actividades culturales y académicas. El estudio reciente de Francesca Trivellato que cito en su edición francesa (*Corail contre diamants. Réseaux marchands, diaspora sépharade et commerce lointain. De la Méditerranée à l'océan Indien, XVIII*[e] *siècle*) se concentra en las actividades que tienen lugar en Livorno y, antes de adentrarse en el siglo XVIII, traza un panorama extremadamente completo del surgimiento de este puerto toscano en el que los Medici, desde los años 1590, autorizan la instalación de los judíos sefarditas y les ofrecen ciertas garantías de autonomía comunitaria (Trivellato, 106-116 y *passim*). Tal estudio, que no se limita a cuestiones financieras, puede enriquecerse con una mirada al magnífico trabajo de Valentina Nider: *José Penso e l'accademia sefardita "de los sitibundos" di Livorno nella diffusione di un genere oratorio fra Italia e Spagna: tradizione e imitazione nelle* Ideas posibles *(1692)*. Podemos ver así, muy rápidamente, la aparición de un núcleo cultural importante en la red de una literatura española internacional.

Si bien el movimiento y una mentalidad itinerante constituyen el germen de una idiosincrasia nueva y a tono con la evolución del mundo, es necesario llegar a una relativa sedentarización para poder fijar modos culturales que puedan expandirse. Livorno y, luego, Ámsterdam permiten a la élite sefardita instalarse en el peldaño que luego hace posible avanzar. Cito a Francesca Trivellato:

> La vie des Sépharades reste marquée par de continuels déplacements. Au milieu du XVII[e] siècle, lorsqu'ils obtiennent à Livourne et à Amsterdam d'amples garanties juridiques et une relative acceptation sociale, les plus riches d'entre eux commencent à se sédentariser. (53)

También se va consolidando en la mentalidad de estas élites sefarditas un sentimiento de "cosmopolitismo comunitario" porque estos sefarditas cada vez más mundanos absorben múltiples tradiciones y se mezclan con los no judíos (Trivellato, 40). La educación obligatoria de los niños mezcla ortodoxia judía y adquisición de reglas de comportamiento social cristianas (Trivellato, 124). No es extraño entonces que surja en Livorno la primera academia sefardita de Occidente, la conocida Academia de los Sitibundos, es decir de los sedientos de cultura[181]. Esto ocurre en 1676 cuando la comunidad española logra ya cierta estabilidad. Pero dentro de esta idiosincrasia estable debemos evocar la circulación de personas, causa y consecuencia de ese cosmopolitismo comunitario que tiende redes diversas. Hay allí además el peso de lazos de parentesco hispánicos que crean tramas y las desarrollan fuera y también dentro del territorio español. Por ejemplo, el poeta montillano Miguel de Barrios, de origen converso, llega a Livorno antes de 1660 y a instancias de su tía Raquel Cohen de Sosa se convierte al judaísmo transformándose en lo que Yosef Kaplan denomina un "judío nuevo"[182]. Allí, en Livorno, es decir en Italia, se nutre sin duda de cultura clásica y a la vez hebrea y con esos remanentes sigue su camino, primero a América, luego a Bruselas y Ámsterdam, ciudad

[181] Véase Nider (167, 171). Harm den Boer considera que no sería exactamente la primera, pero sin duda su peso es considerable. Véase den Boer (140, 155 nota 25). Algunos interpretan *sitibundos* como *sedientos de Dios*, pero creo que se debe matizar tal idea o que estamos en una perspectiva dual.

[182] Una biografía breve y a la vez pormenorizada de Miguel de Barrios o Daniel Leví de Barrios se encuentra en Id., *Flor de Apolo*, Edición crítica de Francisco J. Sedeño Rodríguez, Kasel, Reichenberger, 2005, 1-24. Puede consultarse también, sobre la familia, Juan Javier Moreau Cueto, "Un caso de solidaridad judeoconversa? Diego de Barrios, vecino de Cádiz", en *Baética. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 29, 2007, 367-384. Sobre el concepto de "judío nuevo", véanse los diversos trabajos de Yosef Kaplan, por ejemplo: "La communauté séfarade d'Amsterdam au XVII[e] siècle: entre tradition et changement" y "Exclusion et autoidentité", reunidos como capítulos en *Les nouveaux-juifs d'Amsterdam. Essais sur l'histoire sociale et intellectuelle du judaïsme séfarade au XVII[e] siècle*, 27-60 y 63-86.

esta última donde se integra plenamente en la vida intelectual. Barrios, Daniel Leví de Barrios como se llama a partir de sus años "livorneses", se convierte en ese español cosmopolita portador de una cultura nueva, que va vehiculando lengua y literatura en las comarcas que atraviesa.

¿Qué peso tiene dentro de Livorno la colectividad judía? Sabemos que hacia 1643 la ciudad cuenta con 1250 miembros de la comunidad sefardita y esta cifra va en aumento. Constituyen el 9,5 % de la población de la ciudad y Livorno se encuentra entre las tres ciudades de Europa occidental que cuentan con mayor número de población hispano-judía: Ámsterdam, Venecia y Livorno (Trivellato, 82-83). Como Livorno es un puerto del Mediterráneo y esto estimula los intercambios de todo tipo, veremos arribar allí a mediados de los años 70 a un mercader amstelodamo de origen hispánico, José Penso de la Vega. Llega allí como delegado de la empresa familiar, lo que no le impide ser uno de los fundadores y miembros más creativos de la Academia de los Sitibundos. Porque Penso, como tantos otros españoles amstelodamos, como el propio filósofo Benito Espinosa[183], es un mercader humanista empapado de literatura y de filosofía. Ahora bien, la fiebre intelectual se contagia y, sin duda por influencia del propio Penso, los sefarditas de Ámsterdam deciden también crear sus propias academias: la más floreciente será la Academia de los Floridos, que nace en 1685 y se reúne en casa de Manuel Belmonte o Isaac Nunes Belmonte (Kaplan 2004, 286-307 y 418-430). En ella participan activamente nuestros ya conocidos Daniel Leví de Barrios y José Penso de la Vega, instalado nuevamente en Ámsterdam, incluso el hijo de Daniel Leví: Simón (Kaplan 2004, 293, 296-297; Copello 2013a). Es necesario decir que en estas comunidades sefarditas en las que las lenguas portuguesa y española alternan en su uso, la lengua literaria, la lengua de la creación literaria es el español y que se trata del español del Siglo de Oro y no de otras variantes lingüísticas que podían ya existir en Oriente (Díaz Mas, 97-125; Díaz Esteban, 595).

Estamos entonces ya situados en Ámsterdam donde la comunidad hebraica se desarrolla plenamente. La mejor síntesis sobre lo que fue la vida judía en Ámsterdam en la época que estamos evocando es el libro de Henry Méchoulan, *Être juif à Amsterdam au temps de Spinoza*; a él remito para completar mis brevísimas palabras de hoy.

Ámsterdam es una ciudad próspera que se convierte en el siglo XVII en el centro mundial de la mercancía. Y, como todos lo sabemos, la libertad y la tolerancia son imperativos comerciales (Méchoulan, 21). Ya en el siglo XVI comienzan a llegar conversos hacia las riberas del Ámstel. La comunidad se va organizando y podemos considerar que alcanza su momento de esplendor cuando construye ese edificio altamente simbólico que es la sinagoga portuguesa inaugurada en 1671. Es necesario decir que el adjetivo "portugués" es ambiguo y que designa de manera global a la comunidad sefardita. Hacia el año 1674 la colectividad judía amstelodama está constituida por unas 5000 personas en una ciudad que cuenta 180.000 habitantes. Dentro de esas 5000 almas una mitad es sefardita y la otra asquenazí, y hay que destacar que es la comunidad hispánica la que vive con riqueza y esplendor (Méchoulan, 66-68 y *passim*; Kaplan 1999, 89-119). La literatura y las actividades que ella genera vienen a completar la vida de esta élite ibérica: existen imprentas, se publican volúmenes en español y se crean libros en castellano porque hay una actitud receptiva ante esa cultura. Ámsterdam no es una ciudad española, pero lo español tiene allí un peso considerable y en los salones que abren los mercaderes circula un cosmopolitismo literario hispánico: se lee y se comenta a Gracián y Calderón, se crea a la manera española y Barrios dice de su

[183] Entre tantos estudios que evocan la seducción que ejerce lo hispánico en Benito Espinosa y su apego al español, aconsejo la lectura de un estudio de Yosef H. Yerushalami, un breve apéndice a otro trabajo: "L'Espagne et l'espagnol dans la bibliothèque de Spinoza" (Yerushalami, 211-237).

amigo Penso que es el "Góngora de la prosa castellana"[184]. Me gustaría dedicarme entonces, ahora, a cuestiones literarias pasando a la segunda parte de mi trabajo.

Literatura y comercio

Hemos aludido ya al surgimiento de una literatura y de una filosofía amstelodamas (Penso de la Vega, el mismísimo Espinosa) que brotan en el marco de una capa social de mercaderes. Es evidente que esa literatura no puede no estar impregnada por elementos que provienen de una práctica comercial. Me limitaré a analizar algunos aspectos en tres documentos representativos de la literatura española de Ámsterdam: el título de la colección de novelas cortas de Penso de la Vega, *Rumbos peligrosos...* (1683), el tratado de la bolsa del mismo Penso llamado *Confusión de confusiones* (1688) y un grabado que ilustra un volumen de Miguel de Barrios publicado en 1674: *Imperio de Dios en la harmonía del Mundo*.

Empecemos por el título de *Rumbos peligrosos* sabiendo que un título es un constituyente fundamental en el libro como objeto, verdadera etiqueta, gancho portador de una seducción evidente. El título es la manera escogida por el libro (y su creador) para presentarse. Estos enunciados suelen ser en la época que estudiamos sumamente largos, pero la tipografía establece categorías dentro de las palabras. Si observamos el título de la obra de Penso de la Vega veremos que se describe allí una breve historia: *Rumbos peligrosos, Por donde navega con título de Novelas, la çosobrante Nave de la Temeridad temiendo los Peligrosos Escollos de la Censura*.

Lo primero que podemos distinguir es que hay un sujeto, que es *Nave*, con una mayúscula distintiva, como otras palabras del enunciado: lo que no quita que sea una manera de destacarla. La Nave navega con título de Novelas, es decir que el libro es una nave. El libro aparece entonces a través de una metáfora marítima, retomando la referencia clásica a la obra como barca que navega o navío que comienza su travesía (Curtius, I 219-224). Pero lo marítimo y la navegación son también imágenes ampliamente asociadas al mundo mercantil. Por otro lado, el título resumido, el que la tipografía destaca como etiqueta esencial, es *Rumbos peligrosos*. La palabra *rumbo* aparece definida por Covarrubias como: "Una figura de cosmógrafos, en forma de estrella, en la cual forman los vientos y sirve a los marinos con la carta y aguja de marear" (873b). Vemos entonces que la palabra contiene en esa época un sentido mucho más concreto que el actual, se trata claramente de un instrumento de navegación. Pero a la vez entra perfectamente, gracias a su sentido cosmográfico, en ese concepto de movimiento que impregna la nueva percepción del mundo. Libro y barco a la vez, *Rumbos peligrosos* anuncia la aventura narrativa con un léxico empapado en alusiones mercantiles y viajeras. Me detengo también en la palabra *Censura* porque, más allá del problema moral, contiene un sentido comercial. La censura puede destruir el circuito mercantil de una publicación. Se trata entonces de un escollo posible para los tres agentes del libro: el autor, el impresor y el librero. Dos tipos de censura son posibles para este producto que se ofrece a la venta: la de las autoridades de la comunidad judía de Ámsterdam, la de las autoridades peninsulares españolas. Pero el libro va bien pertrechado: por un lado, no hay en él ninguna referencia cristiana; por otra parte, el pie de imprenta en Amberes disfraza la procedencia amstelodama de la obra. Harm den Boer ha demostrado este frecuente engaño editorial relacionado con el hecho de que la ciudad del Ámstel está demasiado connotada por su judaísmo. Un pie de imprenta amberino es menos sospechoso y atenta menos contra la deseada circulación del libro en España (Boer 1988). Gracias a estos subterfugios el mercader

[184] Así lo vemos en los preliminares s/p de la novela de Penso titulada "Retratos de la confusión", en la edición original de *Rumbos peligrosos, por donde navega con título de Novelas...*. La novela se encuentra entre las páginas 65-169.

humanista Joseph de la Vega podrá surcar este tempestuoso mar y así vender su libro tanto en el "mercado judío" como en el "mercado cristiano".

Pasemos ahora al segundo documento que me gustaría analizar, también de manera rápida: la obra *Confusión de confusiones* del mismo autor publicada en 1688, esta vez claramente en Ámsterdam. Aunque se haya definido a *Confusión de confusiones* como primer tratado sobre el funcionamiento de la bolsa, su género es difícil de definir. Estructuralmente se trata de un diálogo a la manera de los diálogos humanísticos del XVI en el que intercambian opiniones un comerciante, un accionista y un filósofo. Si bien el diálogo sirve para dinamizar lo que hubiera podido ser una explicación monótona, contiene también referencias literarias en gran cantidad, tanto basadas en la Antigüedad grecolatina como en la Biblia. Es más, el estilo barroco y las alusiones mitológicas y bíblicas constituyen un ingrediente primordial en la obra. Los mercaderes humanistas a quienes se destina el libro se identifican con este gusto y esta pose propios de la élite sefardita de Ámsterdam. Tengo para mí que, aunque se ha definido a *Confusión de confusiones* como tratado técnico, responde más a la noción de obra literaria, que abarca en su seno unas referencias mercantiles y financieras porque merecen ser incluidas en la literatura. Podemos distinguir en este caso un título y un subtítulo: *Confusión de confusiones. Diálogos curiosos entre un filósofo agudo, un mercader discreto y un accionista erudito, describiendo el negocio de las acciones, su origen, su etimología, su realidad, su juego y su enredo* (Vega 2015). En el título propiamente dicho notamos la ausencia de una referencia técnica, es una etiqueta absolutamente literaria. La expresión, repetitiva, crea una armonía sonora y subraya el concepto de lo confuso, que será luego traducido como una metáfora del mundo mercantil. Por su efecto estilístico, el título responde a ese gusto de lo barroco que apetece al público amstelodamo habituado a la lectura de Góngora, Gracián o Quevedo[185]. Pero se trata además de lo que se llama un superlativo hebraico en la línea de expresiones como *cantar de los cantares* o *rey de reyes* (Fornero, 45). La dualidad de la idiosincrasia conversa que sigue impregnando a los judíos nuevos alimenta el placer de lo recargado y de la polisemia y se identifica perfectamente con el sentido barroco de la vida.

La obra está dedicada a Duarte Nunez de Costa, miembro de una destacada familia sefardita de origen lusitano que mantenía relaciones estrechas con la corona de Portugal (De la Vega 2015, 187-189). El apellido Costa le sirve a Penso para volver sobre el tema del mar y la navegación, constituyendo "su mayor felicidad la de dar a la costa" (Vega 2015, 187). Pero más me interesa ahora el comienzo del "Diálogo Primero" en donde entra en escena el mercader con estas referencias al dios Mercurio:

> Con razón fingieron a Mercurio, dios de los mercaderes, con alas en la cabeza y en los pies, porque los mercaderes (aunque hay algunos que no tienen ni pies ni cabeza) parece que tienen alas en los pies por la diligencia con que caminan, y alas en la cabeza por los pensamientos con que vuelan. (Vega 2015, 195)

En la mitología Mercurio era básicamente el mensajero de los dioses, pero hacia 1500, con el interés creciente por la economía, Mercurio fue transformado en el patrono de los mercaderes y la ciudad de Amberes le dedicó un interés particular que se reflejó en una rica iconografía (Hale, 385-388). Transformado en una referencia cultural obligada en cierto medio social, Mercurio inaugura los diálogos de Penso y, aunque vuelva a aparecer en el debate en el transcurso del diálogo cuarto (Vega 2015, 428), me interesa esta evocación en el principio de la obra, es decir esta evocación *principal*. La alusión mercurial comienza por darle al tema económico una jerarquía clásica. Y si bien Hermes o Mercurio se transforman

[185] Antonio Rey Hazas sugiere que la expresión *confusión de confusiones* podría estar tomada de Calderón de la Barca que la emplea en *La dama duende* y en *El divino cazador* (Rey Hazas, 136).

en dioses de los mercaderes, y hasta de los accionistas, no hay que olvidar que son inicialmente mensajeros, es decir figuras que se mueven y que realizan intercambios, como los que caracterizan al mundo moderno globalizado.

Ahora bien, hasta ahora me he detenido básicamente en dos obras de Penso de la Vega, escritor pertenenciente a una claro medio mercantil ya sea por su familia como por sus propias actividades[186]. Muy diferente es el caso de Miguel de Barrios, escritor algo mayor, con una mentalidad mucho más dividida como resultado de su complejo itinerario, tal como lo evoca Thimothy Oleman en su estudio sobre tres poetas marranos (Oleman, 201). Barrios se presenta a menudo como capitán, acentuando su actividad guerrera y su personalidad apegada a valores peninsulares. Sin embargo, a la hora de pensar en el ornamento de uno de sus libros a través de un grabado que realiza Aron de Chaves, vemos de qué manera se refleja su curiosa idiosincrasia. Se trata de la obra titulada *Imperio de dios en la harmonía del Mundo*, publicada en 1674 (Copello 2013ª, 28-29).

De Barrios temidden van zijn gezin, gravure voorkomende in zijn 'Imperio de Dios en la harmonia del mundo'.

Aparecen allí Miguel o Daniel con su mujer Abigaíl y sus hijos Simón y Rebeca. Es un retrato familiar impregnado de alusiones clásicas muy del gusto amstelodamo. Miguel aparece a la vez relacionado con las armas y las letras a través de la coraza y la cítara. Abigaíl,

[186] Dice Joseph de la Vega en el "Prólogo al Lector" de *Rumbos peligrosos*: "Robo algunas horas al sueño, y usurpo algunos ratos al comercio, por dar a la Emprenta, Ocho libros..." (Vega 1683, p. s/p).

como Atena, con su casco y su lanza alude a la sabiduría. Rebeca, como un ángel, le acerca a su padre la corona de laureles. En cuanto a Simón, el hijo en quien está depositado de algún modo el proyecto familiar, aparece representado como Mercurio con alas en los pies y en el sombrero y alzando hacia lo alto su caduceo (Véase un análisis más detenido de este documento en Copello 2013ª, 28-30). La totalidad de la imagen muestra una armonía perfecta entre elementos variados que remiten a lo militar, a lo literario y al comercio, todo ello impregnado de valores clásicos. Las alas de Simón se relacionan de manera coherente con la noción de un mundo globalizado en movimiento constante. Y este conjunto de cosas corresponde perfectamente a la mentalidad elitista y mercantil de los sefarditas amstelodamos, muy relacionados con los españoles de Livorno y otras comunidades hispanohebreas, como la de Orán, por ejemplo.

Hay aquí sin duda una idiosincrasia común que la literatura amstelodama sabe traducir, transformar en hecho libresco, textual o iconográfico, y que de manera emblemática representa no solamente un gusto o una pose sino una verdadera ideología.

Esa ideología según la cual lo mercantil es y merece integrarse en los estatutos del arte constituye algo nuevo. Y en esa novedad cobra particular importancia la noción de movimiento e inestabilidad, que es común al contexto universal y a la particular tragedia de una comunidad rechazada. Los sefarditas supieron transformar la realidad incierta de sus vidas en tema literario dándole una garantía clásica que provenía de la mitología y de la Biblia presentes en sus escritos. Y así pudieron injertar su punto de vista en la jaspeada literatura española del Siglo de Oro.

Obras citadas

Barrios, Miguel de. *Flor de Apolo*. Edición crítica de Francisco J. Sedeño Rodríguez. Kassel: Reichenberger, 2005.

Bénat Tachot, Louise. "Cristóbal de Haro, un marchand judéoconvers entre trois mondes au XVI[e] siècle ou le défi d'un 'globalisation' avant l'heure." En Esther Benbassa dir. *Les Sépharades. Histoire et culture du Moyen Âge à nos jours*. Paris: PUPS, 2011. 135-160.

Benbassa, Esther y Aron Rodrigue. *Histoire des Juifs sépharades. De Tolède à Salonique*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

Boer, Harm den. "Ediciones falsificadas de Holanda en el siglo XVII: escritores sefarditas y censura judaica". En *Varia bibliographica. Homenaje a José Simón Díaz*. Kassel: Reichenberger, 1988. 99-104.

---. *La literatura sefardí de Ámsterdam*. Alcalá, Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes, 1996.

Copello, Fernando. "Elegancia mundana y solidaridad judeoespañola: a propósito de dos redondillas de Simón de Barrios". *eHumanistas/Conversos* 1 (2013a): 24-31.

---. "Hibridismo y variedad en una novela corta de Joseph Penso de la Vega y Miguel de Barrios: *Fineza de la amistad y triunfo de la inocencia* (¿Ámsterdam?, 1683)." En María Soledad Arredondo coord. *Géneros híbridos y libros mixtos en el Siglo de Oro, Mélanges de la Casa de Velázquez* Nouvelle série 43-2 (2013b): 119-135.

Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Edición de Felipe C. R. Maldonado revisada por Manuel Camarero. Madrid: Castalia, 1995.

Curtius, E. R.. *La littérature européenne et le Moyen-Âge latin*. Jean Bréjoux tr, Préf. Alain Michel. Paris: Presses Universitaires de France, 1986. 2 vols.

Díaz Esteban, Fernando. "Literatura de los sefardíes occidentales". En Jacob Hassán y Ricardo Izquierdo Benito eds. *Sefardíes: literatura y lengua de una nación dispersa*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla – La Mancha: 2008. 595-610.

Díaz-Mas, Paloma. *Los sefardíes. Historia, Lengua y Cultura*. Barcelona: Ríopiedras Ediciones, 2006.

Fine, Ruth. "Recreaciones bíblicas conversas.". En Leonardo Funes coord. *Hispanismos del mundo. Diálogos y debates en (y desde) el Sur*. Anexo digital. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2016. 105-114.

Fornero, Ricardo Agustín. "José de la Vega, su tiempo y su obra". En Joseph de la Vega. *Confusión de confusiones*…Edición conmemorativa… Madrid: s.e., 2015. 35-70.

Gruzinski, Serge. *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*. Paris: Éditions de la Martinière, 2004.

Hale, John. *La civilisation de l'Europe à la Renaissance*. René Guyonnet tr. Paris: Perrin, 2003.

Kaplan, Yosef. *Les nouveaux-juifs d'Amsterdam. Essais sur l'histoire sociale et intellectuelle du judaïsme séfarade au XVII[e] siècle*. Jocelyne Hamon et Cyril Aslanov trads. Paris: Chandeigne, 1999.

---. *From Christianity to Judaism. The story of Isaac Orobio de Castro*. Raphael Loewe tr. Oxford/Portland: The Littman Library of Jewish Civilisation, 2004.

Méchoulan, Henry. *Être juif à Amsterdam au temps de Spinoza*. Paris: Albin-Michel, 1991.

Moliner, María. *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos, 1990.

Moreau Cueto, Juan Javier. "¿Un caso de solidaridad judeoconversa? Diego de Barrios, vecino de Cádiz." *Baética. Estudios de Arte, Geografía e Historia* 29 (2007): 367-384.

Nider, Valentina. *José Penso e l'Accademia Sefardita "de los Sitibundos" di Livorno nella diffusione di un genere fra Italia e Spagna: traduzione e imitazione nelle Ideas posibles (1692)*. Firenze: Leo S. Olschki editore, 2010.

Oleman, Thimothy. "Tres poetas marranos". *Nueva Revista de Filología Hispánica* 30 (1981): 184-206.

Praag, J. A. van. "Almas en litigio." *Clavileño* 1 (1950): 14-26. (Es traducción de Gespleten Zielen: rede. Groningen: Wolter, 1948).

Rey Hazas, Antonio. "Confusión de confusiones considerada como literatura.". En Joseph de la Vega. *Confusión de confusiones*… Edición conmemorativa… Madrid: s.e., 2015. 135-184.

Schaub, Jean-Frédéric. *Les juifs du roi d'Espagne. Oran 1509-1669*. Paris: Hachette, 1999.

Trivellato, Francesca. *Corail contre diamants. Réseaux marchands, diaspora sépharade et commerce lointain. De la Méditerranée à l'océan Indien, XVIII^e siècle*. Guillaume Calafat tr., Préf. Romain Bertrand. Paris: Éditions du Seuil, 2016.

Vega, Joseph de la. *Rumbos peligrosos, Por donde navega con título de Novelas, la çosobrante Nave de la Temeridad temiendo los Peligrosos Escollos de la Censura. Amberes [Ámsterdam], 1683*. [Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla, signatura: BH FLL 29900]

---. *Confusión de confusiones. Diálogos curiosos entre un filósofo agudo, un mercader discreto y un accionista erudito*. Edición conmemorativa del XXV aniversario de la Comisión Nacional del Mercado de Valores. Pablo Gasós y Margarita González coords. Madrid: s.e., 2015.

Vincent, Bernard. "De l'Espagne des trois religions à l'Espagne du Roi Catholique (XV^e-XVII^e siècle)." En Esther Benbassa dir. *Les Sépharades. Histoire et culture du Moyen Âge à nos jours*. Paris: PUPS, 2011: 39-53.

Yerushalmi, Yosef H.. "L'Espagne et l'espagnol dans la bibliothèque de Spinoza". En Id. Sefardica. *Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*. Préf. Yosef Kaplan. Cyril Aslanoff, Paul Teyssier, Jean Letrouit et Inès Garcia trads. Paris: Chandeigne, 2016: 211-237.

Yovel, Yirmiyahu. "La nouvelle altérité: dualités marranes des premières générations." En Esther Benbassa dir. *Les Sépharades. Histoire et culture du Moyen Âge à nos jours*. Paris : PUPS, 2011: 99-133.

Éviter l'amalgame : vieux chrétiens versus morisques et marranes dans les écrits d'Alfonso de Ulloa (Venise, seconde moitié du XVI^e siècle)

Françoise Richer-Rossi
(Université Paris-Diderot-Paris 7)

L'Espagnol Alfonso de Ulloa s'est consacré pendant vingt ans environ, depuis Venise où il a élu domicile, à l'écriture ainsi qu'à la traduction de l'espagnol à l'italien et de l'italien à l'espagnol sur des sujets variés (histoire, religion, médecine, poésie, théâtre…), glorifiant sans cesse l'Espagne et la politique menée par ses gouvernants (Rumeu de Armas 1973).

À cette époque, les Espagnols souffrent en Italie d'une réputation calamiteuse. Les Italiens les considèrent avec défiance car ils sont belliqueux et envahissants. La République de Venise, entourée de territoires sous la coupe espagnole, tient à son indépendance ; de surcroît, pour des raisons commerciales, elle ne peut se permettre le luxe de conflits ouverts avec les Turcs, ennemis des Espagnols. Les relations entre les deux États connaissent par conséquent de fréquentes périodes de tension diplomatique et elles se nourrissent de sentiments ambivalents.

Par ailleurs et pour toutes ces raisons, l'édition vénitienne s'intéresse à l'Espagne et accorde une place non négligeable aux ouvrages espagnols et à leurs traductions. De nombreux éditeurs[187] publient en version originale ou en traduction, à la fois des auteurs espagnols tels que Boscán, Luis de Ávila y Zúñiga, Cieza de León, Luis de Granada, Antonio de Guevara…, et des Italiens – Benzoni, Ramusio, Dolce, Giovio, l'Arioste… – qui s'intéressent à la geste espagnole. Gabriele Giolito de Ferrari s'est notamment spécialisé dans ce type d'ouvrages. Alfonso de Ulloa a beaucoup travaillé pour lui.

Dans un environnement plutôt hostile aux Espagnols, empreint de méfiance, de jalousie et de rancœur envers les nouveaux maîtres du monde, Alfonso de Ulloa veut faire œuvre de pédagogie et réhabiliter, dans la mesure de ses moyens, l'image de l'Espagne. Tâche ardue à l'aune des préjugés et des persiflages, ceux notamment des ambassadeurs de la Sérénissime auprès du roi d'Espagne.

Il est licite de penser qu'Alfonso de Ulloa a dû se faire traiter de « marrane » par les Vénitiens. Ceux-ci, pour une large part, assimilent l'ensemble des Espagnols à des juifs convertis car ces derniers, poursuivis en Espagne, arrivent en grand nombre à Venise afin d'y pratiquer librement le judaïsme. De fait, les Italiens en général amalgament les Espagnols avec ceux que ces derniers rejettent de chez eux. Venise accueille beaucoup de judaïsants d'Espagne et du Portugal. En effet, depuis 1536 – date de l'introduction de l'Inquisition inspirée du modèle espagnol au Portugal – certains puissants marranes se sont installés à Venise dévoilant ainsi leur attachement à la foi de leurs ancêtres et faisant ainsi douter de leurs coreligionnaires restés en Espagne (Richer-Rossi 2013). Vues de Venise, ces arrivées jettent le discrédit sur l'Espagne bien qu'elle se proclame haut et fort catholique.

Comment croire en effet à la pureté de la foi d'une nation quand certains de ses membres théoriquement convertis, la quittent brusquement afin de pouvoir pratiquer librement une autre religion (Richer-Rossi 2008) ? Davantage encore que dans le reste de l'Europe – même si l'on a à l'esprit le *Non placet Hispania* d'Érasme à l'invitation du cardinal Cisneros en 1517 (Bataillon 1937, 83) – la foi des Espagnols est sujette à caution en Italie à cause de leur forte présence, qu'ils soient soldats ou, comme à Venise, marchands.

De surcroît, au grand dam des Espagnols et d'Alfonso de Ulloa bien sûr, les Italiens se targuent d'être les descendants de l'Empire romain dont la suprématie s'expliquerait selon eux

[187] Giorgio Angelieri (Luis de Granada), Nicolò Bevilacqua (Alfonso de Ulloa, Francesco Guicciardini), Comin da Trino, Domenico Farri (Antonio de Guevara), Camillo Franceschini (Amadis), les frères Giunti (Giambattista Ramusio), Portonaris (Antonio de Guevara), Valgrisi (Alfonso de Ulloa, Antonio de Guevara)…

par ce qu'il a apporté de culture et de civilisation aux peuples et aux populations. Une concurrence plus ou moins larvée entre Italiens et Espagnols se fait jour au fil des pages. Les premiers s'irritent de la puissance des seconds et vivent mal ce qu'ils estiment être un renversement de situation qui les asservit aux Espagnols ; un tel état de fait leur semble incongru, tant pour eux l'Espagne évoque la barbarie – qu'il s'agisse de la brutalité de la Conquête ou de celle de l'Inquisition, ou encore celle des guerres menées aussi bien au nord qu'au sud. Giambattista Ramusio et Girolamo Benzoni minimisent notamment la découverte et la conquête du Nouveau Monde. Les ambassadeurs vénitiens méprisent les Espagnols à l'instar de Paolo Tiepolo qui déclare : « Les Espagnols sont les gens les plus inutiles au monde. » (Alberi 1539-63, V, 17)

Face à l'hostilité manifestée par les Italiens envers ses compatriotes, Alfonso de Ulloa s'efforce de démontrer qu'ils sont au contraire de bons catholiques désignés à juste titre par la Providence, notamment pour découvrir et évangéliser le Nouveau monde.

Notre corpus se compose de six œuvres dont il ressort des références répétées aux juifs, marranes et morisques. Avec parti pris, voire de la véhémence, Alfonso de Ulloa affiche sa défiance envers ces minorités.

Cette étude se décline en trois parties qui correspondent à autant de types d'écrits d'Alfonso de Ulloa : le paratexte de la traduction espagnole du *Roland furieux* de l'Arioste, des originaux – sa biographie de Charles Quint et des *Commentaires* sur les guerres en Méditerranée et dans les Flandres – et les traductions qu'il a réalisées de deux ouvrages, respectivement de Pedro Antonio Beuter et d'Agustín de Zárate.

I- Paratexte et traductions

Le paratexte

Alfonso de Ulloa débute dans l'édition en 1552 en accomplissant un travail de révision pour Gabriele Giolito de Ferrari, le plus hispanophile des nombreux éditeurs qui se font concurrence à Venise. Son année la plus faste est 1553 avec plusieurs éditions d'ouvrages espagnols en langue originale.[188] Alfonso de Ulloa prend ensuite son envol et son indépendance.

Cette année 1553, il accompagne l'édition révisée de la traduction en espagnol du *Roland furieux* de l'Arioste, par son ami Jerónimo de Urrea, d'une lettre au lecteur, dans laquelle il se livre à un petit cours d'histoire des langues (Ariosto 1553), ainsi que d'une « brève introduction pour savoir l'espagnol et bien le prononcer, avec des explications en italien de tous les mots difficiles, avec une table générale de toutes les choses notables évoquées dans le livre. » (Richer-Rossi 2017) De fait, il s'agit d'un véritable précis de grammaire de trente-six pages, édité à part la même année chez le même éditeur.

Dans cette « brève introduction » Alfonso de Ulloa n'affiche pas seulement un souci didactique mais la volonté politique de glorifier l'empire espagnol et sa culture en Italie.

Le *Roland furieux* est en effet un ouvrage emblématique ; au XV^{e} chant, l'Arioste glorifie Charles Quint et fait prédire à la prophétesse Andronique les gloires du présent ; le monde serait gouverné par « le plus sage et le plus juste des Empereurs qui ai jamais été, ou ne sera jamais, depuis Auguste. » (Arioste 2008, XV, 25-26) En 1532, l'auteur se rend à Mantoue où Charles Quint a décoré de la Toison d'Or Ferrante Gonzaga, talentueux capitaine, frère du duc, vice-roi de Sicile puis gouverneur du Milanais, afin de lui offrir personnellement la troisième édition de son ouvrage.

Alfonso de Ulloa défend la politique menée par ses souverains. Ainsi, dans l'*Espositione in lingua thoscana di molti vocaboli spagnuoli difficili, che nel presente libro si*

[188] Dans la seule année 1553, on compte à son actif dix œuvres éditées en castillan, toutes chez Gabriele Giolito de'Ferrari.

trovano (seize feuillets), explique-t-il les termes espagnols en italien par ordre d'apparition dans le texte. Or, si ces définitions sont en général courtes, on remarque cependant qu'il consacre vingt-trois lignes à l'entrée *marrano*. Pourquoi ce vocable fait-il l'objet d'un traitement particulier ? Alfonso de Ulloa ne sait que trop que les Italiens appellent *marrani* les Espagnols. Il se fait donc fort de donner une définition complète et percutante de ce terme afin de dissiper tout malentendu ou toute malveillance à l'égard de ses compatriotes. Aussi reprend-il les termes d'un lexicographe réputé, Antonio de Nebrija, pour qui un *marrano* est tout d'abord un porc d'un an, puis le surnom donné par les Espagnols aux descendants des juifs convertis après leur expulsion d'Espagne. Puis Alfonso de Ulloa complète la définition du célèbre grammairien en expliquant que depuis leur arrivée en Italie, en particulier à Venise et à Ferrare, tous ceux que les Italiens entendent parler espagnol deviennent naturellement pour eux des *marrani*. Et il conclut que les Italiens ont tort d'appeler *marrani* les Espagnols car ses compatriotes sont de vieux chrétiens. Désireux d'être exhaustif et le plus clair possible, il assène que les *marrani* sont les juifs partis à Salonique et ceux qui, d'Ancône ou de Venise, commercent avec le Levant. Les derniers mots de sa longue définition traduisent non seulement son acharnement à détromper les Italiens mais aussi le sentiment d'incompréhension et d'injustice de celui qui s'estime du bon côté :

> Nous avons expliqué tout ceci afin que l'on comprenne bien que l'Espagne s'est débarrassée de cette race, et que l'on sache que si un juif ou un marrane tombe entre ses mains, il est immédiatement envoyé au bûcher car elle poursuit toujours la préservation de la pureté de la religion chrétienne telle que le Seigneur notre Dieu nous l'ordonne (Ariosto 1553).[189]

La conclusion sans appel de sa longue et politique définition laisse clairement apparaître combien Alfonso de Ulloa tient à redorer le blason de l'Espagne. Il veut extirper le mépris que les Italiens ressentent envers des Espagnols autoproclamés défenseurs de la vraie foi alors que, selon eux, ils descendent de juifs et de Maures et les côtoient au quotidien. On trouve des exemples de ce mépris dans la littérature italienne. Dans l'*Orlando furioso* justement, au chant 1er strophe 6, Ferraù s'exclame : « *Ah mancator di fé, marano.* » Quant à la comédie, elle prend souvent pour cible les Espagnols, fiers, arrogants et peu orthodoxes. *La Spagnolas*, une comédie d'Andrea Calmo, attire les moqueurs avec le « s » sonore auquel on reconnaît un Espagnol parlant italien. Elle raconte les mésaventures d'un Bergamasque qui, voulant se faire passer pour un Espagnol, multiplie vantardises et politesse exagérée et, soupçonné d'hérésie – comme tous ses compatriotes supposés – se fait traiter d'« *azimo* ». Doni dans *La zucca* les tourne en ridicule et Francesco Sansovino, dans ses satires, évoque à leur propos le « *peccadiglio di Spagna.* »

Mais les œuvres de fiction n'ont pas l'exclusivité des railleries et des critiques. Les ambassadeurs de La Sérénissime en Espagne, de retour de mission, se font l'écho dans leurs *Relations* au sénat des jugements très sévères portés à l'encontre des Espagnols (Alberi 1839-63). Giovanni Soranzo déclare notamment que « ceux qui savent combien ils [les Espagnols] descendent fraîchement de Maures et de juifs et comme ils pratiquent en secret de nombreuses coutumes selon les usages de ces nations, doutent beaucoup de leur cœur. » (Alberi 1839-63, III, 82).[190]

---

[189] Espositione in lingua thoscana di molti vocaboli spagnuoli difficili, che nel presente libro si trovano : « Questo abbiamo ditto, accio che s'intenda qualmente la Hispagna è netta di questa razza, e se sapia che comme s'ha nella man un Giudeo o Marrano, di fatto lo mandano al fuoco, procacciando sempre conservare la religione christiana in quelle candidezza & puritàche il Signore Iddio ci commanda. »

[190] « quelli che sanno come molti fresamente discendono da mori e da giudei e come secretamente usano diversi costumi secondo le usanze di quelle nazioni, dubitano molto del cuor loro. »

Leonardo Donato évoque quant à lui la présence de marranes à Venise ; il rapporte avec une certaine empathie que l'on entend encore à Venise des juifs levantins parler espagnol, ces juifs partis en Turquie, en particulier à Salonique (Richer-Rossi 2014), pour rester fidèles au judaïsme, et qui commercent avec la Cité des doges. L'ambassadeur sait que les juifs expulsés d'Espagne s'inquiètent pour ceux des leurs qui y sont restés et qui judaïsent en secret, au péril de leur vie, ou qui souhaitent revenir au judaïsme, soit à Venise au ghetto, soit dans l'Empire ottoman. Cette réalité est illustrée grâce à l'exemple rocambolesque, mais attesté, de Doña Gracia Mendez Nassi avec son neveu Juan Miquez, redevenu juif sous le nom de Joseph Nassi, et anobli par Selim II sous le titre de Duc de Naxos. Dans les années 1550, ils emmenèrent avec eux cinq cents juifs portugais, espagnols et italiens de Venise. Ils vinrent également en aide aux sujets ottomans expropriés et persécutés en même temps que les marranes d'Ancône (Richer-Rossi 2014).

Les ambassadeurs vénitiens en Espagne s'intéressent également à l'Inquisition et à son extrême sévérité. Ils la justifient tout en dénonçant son pouvoir et sa férocité.

Ainsi, pour Leonardo Donato, qui est resté trois ans en Espagne[191], l'existence de ce tribunal s'explique-t-elle à cause des très nombreux nouveaux chrétiens, judaïsants et morisques, qui, dit-il, gardent en mémoire (Alberi 1839-63, VI, 403) que leurs parents ont été baptisés sous la contrainte morale sinon physique ; il juge que l'Inquisition protège la religion catholique (Alberi 1839-63, VI, 405). De fait, comme d'autres ambassadeurs avant lui, il épingle des Espagnols moins pieux que ces derniers ne voudraient le faire croire. Sans l'Inquisition, assène-t-il, « l'Espagne courrait le risque d'être infectée [*sic*] et de perdre sa religion. » (Alberi 1839-63, VI, 405)[192]

Les traductions

Alfonso de Ulloa se range résolument du côté des vieux chrétiens. Parmi les ouvrages qu'il a traduits, deux évoquent les minorités religieuses qui nous intéressent. Sans surprise, ils glorifient l'Espagne ; il s'agit de *Cronica generale d'Hispagna,* (1556), version italienne de *Crónica general de España* (1546), de Pedro Antonio Beuter, et de *Le historie dello scoprimento et conquista del Peru* (1563) traduit de l'œuvre d'Agustín de Zárate, *Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú* (1555).

Ces traductions à caractère historique ont pour dénominateur commun la propre adhésion d'Alfonso de Ulloa au but éminemment politique que leurs auteurs poursuivent. Par le truchement de ces ouvrages, il exporte des sentiments qu'il partage, vantant l'Espagne, sa langue et sa culture et justifiant la conquête du Nouveau Monde. Ainsi saisit-il l'occasion de faire connaître les intérêts de la Couronne espagnole et de les défendre auprès d'un lectorat qu'il estime mal informé et figé dans des préjugés de pur parti pris.

Ces deux ouvrages confortent Alfonso de Ulloa dans son idée que l'empire espagnol est non seulement égal à l'empire romain mais supérieur. L'auteur juge le castillan digne de rivaliser avec le toscan. Aussi respecte-t-il notamment à la lettre le chapitre XXX dans lequel Pedro Antonio Beuter synthétise l'histoire de la langue espagnole et les différentes influences qui l'ont construite sans rien omettre des apports wisigothiques, latins et arabes (Beuter 1556, 449). Alfonso de Ulloa épouse le point de vue du Valencien car il lui permet de montrer à la fois la multiplicité des royaumes d'Espagne et la clairvoyance de ses gouvernants, habiles à gérer cette diversité. L'Espagne de Pedro Antonio Beuter est grande et riche de ses divers

[191] La mission de Leonardo Donato dura de 1570 à 1573.

[192] «Gran pericolo correria la Spagna d'infezionarsi e di perdere la sua religione. E con tutto che la giustizia sua sia severa e che proceda con modi estraordinarj, tuttavia l'esperienza lo fa approvare per buono e necessario al cattolico e quieto vivere della provincia. »

États et c'est à ce titre qu'elle séduit son traducteur. Assurément, Alfonso de Ulloa a lu la *Crónica…* avec le plus vif intérêt et y a vu le parti qu'il pouvait en tirer auprès de ses lecteurs car, directement ou indirectement, elle convoque des thèmes que lui-même aborde dans ses écrits, l'importance des langues vernaculaires, l'héritage des Wisigoths préféré à celui des Romains (Redondo 1992), la défense du christianisme :

> Pues como el tiempo ha traydo la diversidad de tantos reynos como en España se partieron, por la venida de los moros, en un general y solo señorío –excepto Portugal–, paresce que el mismo tiempo requiere que sea en toda una común lengua, como solía en la monarchía primera de España, en tiempo de los godos.

Le traducteur montre son adhésion au point de vue de Pedro Antonio Beuter lorsqu'il reproduit à l'identique ses propos pleins de ressentiment envers les juifs (Bellomi 2013, 77)[193] et les Arabes. Il traduit à la lettre la méfiance de l'auteur : « C'est ce que disaient les juifs, mais nous ne savons pas s'ils disaient la vérité. » (Beuter 1556, 353)[194] Et, loin des modifications et des censures opérées dans d'autres traductions[195] il n'escamote en aucun cas le traitement réservé aux juifs, notamment quand Pedro Antonio Beuter rapporte les premiers pas de l'Église chrétienne :

> Il fut décrété au chap. 14 de ce concile qu'aucun juif ne puisse avoir un office public. Et comme les juifs lui offrirent une grande somme d'argent s'il était révoqué, il refusa. […] Sisebutho arriva sur le trône en l'an DCXVI. Ce fut un Roi très chrétien. Il ordonna que tous les juifs de son royaume soient baptisés en échange de leur vie (Beuter 1556, 399).[196]

À l'instar du Valencien il n'exprime aucun sentiment de pitié envers les juifs, répétant mot à mot que les chrétiens furent également persécutés, d'abord par les Romains puis par les Arabes (Beuter 1556, 423).

De même, reproduit-il l'emphase originale qui préside au début du chapitre XXVIII (Beuter 1556, 410-427), consacré à la conquête, dans lequel l'auteur théâtralise sa haine des Arabes:

> La main tremble [et] veut retourner en arrière, tant ce souvenir est cruel. Mais parce que l'Espagne elle-même m'appelle en criant, comme son fils, m'ordonnant de narrer les Jugements de Dieu, comment il châtie les péchés de ceux qui ne craignent pas sa justice et comment il renverse les trônes des Rois qui ne le reconnaissent pas, je passerai par là comme celui qui, précipitamment et à grandes enjambées, passe à travers le feu (Beuter 1556, 410-411).[197]

---

[193] L'auteure évoque l'antisémitisme de Pedro Antonio Beuter qui pourrait s'expliquer par de possibles origines hébraïques de sa famille. Elle reconnaît cependant que cette hypothèse requiert des recherches plus approfondies.

[194] « Questo diceano i Giudei, ma non sappiamo si diceano la uerità. »

[195] Sa traduction de *Palinodia de la nephanda y fiera nación de los Turcos y de su engañoso arte del cruel modo de guerrear* (1547) de Vasco Díaz Tanco devient *Libro dell'origine et successione del imperio de'Turchi* (1558) ; Alfonso de Ulloa censure et modifie tout ce qui pourrait nuire aux relations vénéto-turques bien meilleures que celles qu'entretient le roi d'Espagne avec le sultan.

[196] « Decretosi nel cap. 14. di questo concilio, che nissun Giudeo potesse tener ufficio publico. Et come i Giudei gli offerissero gran summa di danari, si questo revocava, non lo volse fare. […] Successe Sisebutho, nell'anno DCXVI. Fu un Re christianissimo. Commandò che tutti i Giudei del suo regno si battezassero pena la vita. »

[197] « Trema la mano [et] vuol ritornar indietro, non giungendo a si crudel memoria. Ma perciò che la medesima Spagna grida chiamandomi, come suo figliuolo, [et] commandando ch'io narri i Giudicii d'Iddio, come egli castiga i peccati di quelli, i quali non temono la sua giustitia, [et] stravolta le sedie de' Re, che non lo

Alfonso de Ulloa adhère, comme beaucoup d'historiens du XVI[e] siècle, à l'interprétation traditionnelle selon laquelle le royaume wisigothique a subi la conquête musulmane en punition de ses péchés, obligeant l'Espagne à mener une longue et difficile guerre de reconquête. Sa victoire sur les musulmans puis la découverte des Indes la même année apparaissent comme la confirmation irréfutable de sa mission évangélisatrice.

Quelques années plus tard, en 1563, Alfonso de Ulloa se tourne vers une autre conquête, celle menée par les Espagnols dans le Nouveau Monde. Il est le premier à traduire *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* d'Agustín de Zárate[198], publié à Anvers chez Martín Nucio en 1555. Les autres traducteurs tardèrent en effet à s'y pencher, les versions anglaise, néerlandaise et française ne sortant respectivement des presses qu'en 1581, 1596 et 1706. L'Espagne n'eut sa propre édition, à Séville, qu'en 1577 (Zárate 1577), longtemps après celle d'Anvers.

L'intérêt d'Alfonso de Ulloa pour l'ouvrage d'Agustín de Zárate tient aux motifs qui en forment la trame : conquête du Nouveau Monde, puissance et richesse de l'Espagne, foi inébranlable et courage des Espagnols. Comme il l'a fait pour Pedro Antonio Beuter, il traduit fidèlement Agustín de Zárate et notamment son mépris des Indiens auquel se mêlent des haines et des peurs ancestrales : « tienen los gestos ajudiados, hablan de papo como Moros, son dados al pecado nefando. » (Zárate 1577, 5)[199] Le traducteur emboîte le pas de l'auteur, jugeant opportunes des remarques ethnocentriques qui donnent à voir aux lecteurs non espagnols qu'il est impossible de confondre vieux et nouveaux chrétiens.

II- Les originaux : *Vita di Carlo Quinto* et *Successo de la jornada que se començò [sic] para Tripol año de 1559 y se acabò [sic] en los Gelves el de 1560*

Quelques années après ses révisions d'éditions pour le compte de l'éditeur Gabriele Giolito de Ferrari, Alfonso de Ulloa s'est séparé de lui et est devenu auteur à part entière. Dans deux ouvrages particulièrement significatifs, intitulés respectivement *Vita di Carlo Quinto* publiée en 1560, très vite après le décès de l'empereur, et *Successo de la jornada que se començò [sic] para Tripol año de 1559 y se acabò [sic] en los Gelves el de 1560* (Ulloa 1562), paru en espagnol, et quatre ans plus tard en italien sous le titre suivant : *La historia dell'impresa di Tripoli di Barbaria, fatta per ordine del sereniss. re catolico, l'anno MDLX. Con le cose avenute a Christiani nell'Isola delle Zerbe* (Ulloa 1566), il glorifie son souverain et justifie sa politique. À l'adresse d'un lectorat largement italien, il justifie la politique belliciste du roi d'Espagne en désignant le véritable ennemi : l'infidèle. L'Espagnol, c'est-à-dire, pour Alfonso de Ulloa, le vieux chrétien, est défendu avec constance et détermination.

---

riconoscino; passarò da quella come colui che ha di passar per il fuoco, che con fretta, [et] con grandi salti quello passa. »

[198] Pour plus de précisions sur la vie d'Agustín de Zárate, voir Teodoro Hampe Martínez, Agustín de Zárate: precisiones en torno a la vida y obra de un cronista indiano in *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 1985, vol. 45, pp. 21-36, pp. 32-33.

Dorothy Mac Mahon, dans un article consacré au livre V de l'ouvrage d'Agustín de Zárate, intitulé Variations in the text of Zarate's'Historia del descubrimiento y conquista del Perú' publié dans *The Hispanic American Historical Review*, 1953, Núm. 4, p. 572-586, met en relief des différences existant entre l'édition de 1555 et celle de 1577 parue après la mort d'Agustín de Zárate (1560). Mort en 1570, Alfonso de Ulloa n'a traduit que la première édition.

[199] Voir p. 14 de la traduction italienne : « *hanno i visi che paiono Giudei, parlano in gola come i Mori, si danno molto al peccato nefando*. » : « physiquement on dirait des juifs, ils parlent fièrement comme les Maures, et ils s'adonnent au péché honteux [de sodomie]. »

Dans *Vita di Carlo Quinto*, tout à la glorification de son seigneur, Alfonso de Ulloa prend fait et cause pour la politique impériale. Pour mieux la défendre, il établit notamment une différence claire entre les vieux chrétiens et les autres, juifs, marranes, morisques et musulmans.

Au sujet du sac de Rome, soucieux de donner des Espagnols des gages d'orthodoxie et sur la défensive – à cause des préjugés des Italiens – il exprime avec force sa colère et sa répulsion contre ceux qui se sont conduits de façon impie. Sa comparaison ne doit rien au hasard : « [les] juifs et [les] Maures […] n'en auraient pas fait autant. » (Ulloa 1560, 229) Évoquer des juifs et des Maures, alors qu'il s'agit de l'armée impériale déployée à Rome, trahit assurément la nationalité de leur auteur et prouve combien il craint l'amalgame. Alfonso de Ulloa sait que juifs et Maures sèment la confusion dans l'esprit des Italiens prompts à confondre les convertis sincères et ceux qui, hors d'Espagne, notamment à Venise, au ghetto, reviennent à la religion de leurs ancêtres.

Ce genre d'exemple ne vient ni à l'esprit de Francesco Guicciardini qui, lui aussi, raconte le sac de Rome dans son *Histoire d'Italie*[200], ni de Paolo Giovio dans la sienne.[201] Ni l'un ni l'autre ne sont tendres envers les Espagnols mais aucune comparaison avec les Maures ou plus généralement avec les musulmans, encore moins avec les juifs peu réputés pour leur bellicisme, n'affleure dans ces ouvrages.

Il n'est pas inutile de rappeler que la littérature italienne fut profondément marquée par le sac. Les Italiens dénoncèrent abondamment la nature barbare et corrompue des Espagnols. Des poèmes fleurirent les traitant de marranes et de luthériens (Vian-Herrero 1999, 92).

Quarante ans après le sac, dans sa *Relation* lue au sénat, l'ambassadeur vénitien Giovanni Soranzo exprime le sentiment général des Italiens que l'Espagne n'est pas un pays chrétien : « […] il y a en Espagne de nombreux juifs, de nombreux Maures, et beaucoup d'autres qui feignent d'être chrétiens et qui ne le sont pas. » (Alberi 1839-63, V, 95)[202]

Selon Daniele Santorelli, le pape Paul IV lui-même traitait Charles Quint d'hérétique et jugeait les Espagnols salis du sang juif et maure (Santarelli 2002). Ricardo García Cárcel rapporte également que le souverain pontife considérait les Espagnols « inférieurs aux chapitres de la culture, de la race et de la religion. » (Garcia Cárcel 1998, 31)[203] À plusieurs reprises dans ses biographies, Alfonso de Ulloa exprime clairement son ressentiment envers Paul IV (Ulloa 1563, f. 166v), le Napolitain Caraffa, mort un an après l'empereur ; il se gausse de son « manque de jugement » (*con poca ragione*) et l'accuse de se venger de l'empereur en nuisant à son fils (Ulloa 1560, 718).

Dans sa biographie de Charles Quint, Alfonso de Ulloa est également amené à défendre le tribunal de l'Inquisition dans le passage dans lequel il rapporte que l'empereur souhaitait l'introduire dans le royaume de Naples contre l'avis de ses habitants. Il remonte alors aux Rois catholiques qui « n'eurent pas l'intention d'introduire ce Saint Office dans leurs royaumes pour opprimer les peuples ni leur confisquer leurs biens, mais seulement pour les purger des hérésies. » (Ulloa 1563, 448)[204] En pédagogue, l'auteur retourne l'embarrassant soulèvement des Napolitains en 1546, – c'est la seconde fois que Naples refuse le Tribunal de

[200] La *Storia d'Italia* fut écrite entre 1537 et 1540 et publiée pour la première fois à Florence en 1561. Voir *Histoire d'Italie*, J.L. Fournel et J.C. Zancarini (éd.), Paris, Robert Laffont, 1996.

[201] Commencé vers 1515, son ouvrage intitulé *Historiarium sui temporis libri XLV* fut édité dans les années 1550-1552.

[202] « per ritrovarsi in Spagna molti giudei, molti mori, e molti altri che fingono di essere cristiani, e non lo sono. »

[203] Cité dans « Il Viaggio di Spagna d'Andrea Navagero (1563) ou l'art vénitien de mettre les Espagnols sur la sellette »...

[204] « Non fu l'animo de're catolici d'introdurre questo Santo Offitio ne'Regni loro per opprimere i popoli nè confiscargli i beni, ma solo per tenergli purgati delle heresie. »

l'Inquisition (García Cárcel 1998, 31)[205] – en consignant de façon très détaillée comment cette juridiction ecclésiastique mène les enquêtes et rend la justice (Ulloa 1563, 447-448 ; Dedieu 1992 ; Bennassar 1994). Sur un ton lénifiant, il dédouane les autorités espagnoles et justifie leur volonté d'instaurer ce tribunal dans le royaume de Naples.

Or, ce long passage didactique, auquel il s'attelle avec conviction, dénote l'épouvante que suscitait l'Inquisition espagnole en Italie. De fait, au lieu de rassurer les Italiens, ces pages leur apportent paradoxalement la preuve de l'intolérance et de la sévérité espagnoles mais aussi la difficulté pour l'Espagne d'éradiquer l'hérésie de son territoire tant les faux chrétiens y pullulent.

Dans leurs *Relations,* les ambassadeurs vénitiens ne se privent pas de critiquer cette institution et ils corroborent le sentiment généralisé en Italie. Au début du siècle, en 1525, Gasparo Contarini évoque la peur qu'elle inspire et la tyrannie qu'elle exerce :

> Face à lui *[le Conseil de l'Inquisition]* tous tremblent. Selon moi, il exerce une véritable tyrannie sur ces misérables nouveaux chrétiens, et on les a tant tourmentés que les mots manquent pour le dire (Alberi 1839-63, II, 40).[206]

Les années passant, l'Inquisition sème de plus en plus le doute dans les esprits, notamment quand elle emprisonne Bartolomé de Carranza, archevêque et primat d'Espagne, en 1559 (Dedieu 1992). L'ambassadeur Paolo Tiepolo, en 1563, évoque avec un effroi quelque peu calculé la détention de l'archevêque « depuis plus de trois ans, pour hérésie. » (Alberi 1839-63, V, 67)[207] Giovanni Soranzo est on ne peut plus clair, deux ans plus tard :

> Et il est vrai qu'à présent l'Inquisition intervient en toute chose, ne respectant personne, quelle que soit sa condition, et l'on peut assurément dire que ce tribunal est le vrai patron qui dirige et domine toute l'Espagne (Alberi 1839-63, V, 85).[208]

Il n'est pas inutile de rappeler qu'à Venise les autorités se refusaient aux démonstrations violentes qui visaient à faire peur (Santarelli 2007). Malgré les injonctions du Saint-Siège, les exécutions des hérétiques n'avaient pas lieu sur la place publique. On les noyait de nuit dans la lagune (Prosperi 2009). L'Inquisition ne pouvait arrêter des suspects sans l'avis favorable du Conseil des Dix (Ioly Zorattini 1980, 70) et elle ne siégeait qu'en présence de trois laïcs, les Savii contro l'Eresia.[209] De façon plus générale, à Venise, les prétentions de l'Église se heurtaient à une jalouse protection des droits de l'État. Celui-ci tenait le clergé à l'écart des affaires publiques (Lane 1985, 519), le patriarche et les hauts dignitaires étaient désignés par le sénat, le pape ne faisant que confirmer la liste des noms. Les ecclésiastiques payaient des impôts, étaient jugés devant les mêmes tribunaux que les clercs et pouvaient être mobilisés en cas de péril. La Sérénissime aimait à répéter : « Siamo veneziani, poi christiani. »

À Venise, chacun pratique la religion de son choix, orthodoxes, musulmans, juifs ; certes, ces derniers sont parqués au ghetto mais cette mesure radicale des autorités vénitiennes

[205] La première fois eut lieu en 1510.

[206] « Tutti tremano di lui […] A me pare che eserciti une vera tiranide contra quei poveri cristiani novelli, delli quali hano fatto tanto strazio, che più dire non si potria. »

[207] « l'arcivescovo di Toledo è in prigione da più di tre anni in qua, imputato d'eresia. »

[208] « e per il vero al presente l'Inquisizione s'interpone in ogni cosa, non avendo rispetto ad alcuno, sia di qual grado o condizione si voglia e si può al sicuro dire che quel tribunale è il vero padrone che regge e domina tutta la Spagna. »

[209] Voir aussi Aldo Stella, *Chiesa e stato nelle relazioni dei nunzi pontifici a Venezia*, Biblioteca Apostolica Vaticana, X, 1965.

a le mérite d'être claire comparée à celles auxquelles sont confrontés marranes et morisques en Espagne.

De fait, les ambassadeurs méprisent l'Espagne pour son incapacité à évangéliser et à assimiler les nouveaux chrétiens. Il appert de leurs témoignages la critique plus ou moins implicite d'une politique incohérente faite de lois non appliquées et de reports moyennant finance.

Lorenzo Priuli (1576), évoquant les différents mécontents d'Espagne, place en tête les morisques, « une population de plus de 400 000 personnes baptisée de force qui pratique en secret la religion islamique, souffrant de cette servitude comme on peut se l'imaginer. » (Alberi 1839-63, V, 241) Quant à Leonardo Donato, il consacre plusieurs pages au problème morisque notamment parce que le 1er juillet 1570 les Turcs débarquèrent à Chypre où les Vénitiens résistèrent un an à leur attaque. Quand Famagouste tomba le 1er août 1571, la prise de Chypre suscita une vive émotion tant il était clair que le sultan Sélim II avait profité que les forces espagnoles étaient presque toutes occupées à écraser les morisques dans les Alpujarras pour attaquer et conquérir Chypre. L'ambassade de Leonardo Donato est une des plus intéressantes car celui-ci était en Espagne[210] lors du soulèvement morisque (1568-1571) qui empêcha le roi d'Espagne Philippe II de secourir les Vénitiens assiégés, comme il l'avait fait quelques années plus tôt, en 1565, quand Soliman avait attaqué Malte (Bunes Ibarra 2009, 242).[211] La défiance de l'ambassadeur envers les Turcs, les pires ennemis des Vénitiens sur mer – affermie depuis son plus jeune âge eu égard aux voyages effectués avec son père, gouverneur de Chypre – s'étend aux morisques dont la dangerosité lui apparaît tellement évidente qu'il n'hésite pas à les qualifier d'ennemis intérieurs cachés (Alberi 1839-63, V, 403).

Le second ouvrage qui a retenu notre attention, *Successo de la jornada que se començò [sic] para Tripol año de 1559 y se acabò [sic] en los Gelves el de 1560* (Ulloa 1562), fut publié en 1562 en espagnol, et en 1566 en italien sous le titre suivant : *La historia dell'impresa di Tripoli di Barbaria, fatta per ordine del sereniss. re catolico, l'anno MDLX. Con le cose avenute a Christiani nell'Isola delle Zerbe* (Ulloa 1566). Quatre ans séparent les deux versions et des événements nouveaux se sont produits, en particulier le siège de Malte de mai 1565, qui dura plus d'un mois. Alfonso de Ulloa s'auto traduit, s'estimant le mieux placé pour exprimer sa pensée à un lectorat différent, des Italiens pour une large part, dont il craint les amalgames entre vieux et nouveaux chrétiens.

L'original en espagnol ne décrit que la bataille navale qui eut lieu du 9 au 14 mai 1560 au large de Djerba entre la flotte de l'empire ottoman et celle des Espagnols alliés aux chevaliers de l'Ordre de Saint-Jean de Jérusalem.[212] Les seconds essuyèrent un cinglant revers : environ sept mille prisonniers chrétiens furent emmenés à Constantinople, dont le commandant espagnol, Álvaro de Sande, oncle de l'auteur, qui ne fut libéré que quelques années plus tard.

Dans cet ouvrage, Alfonso de Ulloa exprime tout son ressentiment envers les infidèles en général et les morisques en particulier, ces ennemis de l'intérieur soupçonnés de collusion avec les Barbaresques et les Turcs, et il y exploite le motif de la peur.

Dans sa traduction italienne, orientant ainsi son nouveau lectorat, il prend des libertés avec son texte original ; il procède à des ajouts, rédigeant notamment une nouvelle partie de 37 feuillets consacrée exclusivement à l'échec du siège de Malte par Soliman. Alfonso de Ulloa exploite la résistance chrétienne pour accentuer la peur des Turcs et des musulmans en

[210] Il est arrivé en Espagne au début de l'année 1570.

[211] Pour une étude approfondie de la situation en Méditerranée voir Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Colin, 1990, le livre de poche, tome II, pp. 219-231.

[212] Il fut appelé plus tard Ordre de Malte.

général, à laquelle il associe celle des morisques. Ceux-ci sont présentés comme des ennemis de l'intérieur qui agissent en traîtres lors des combats.

Supprimant, ajoutant, modifiant, Alfonso de Ulloa se sert du morisque comme d'un bouc émissaire ; ici, c'est par la traîtrise d'un morisque qu'il explique une hécatombe de chrétiens (Ulloa 1563, 83) ; là, il rejette une faute sur un renégat espagnol ou morisque [*sic*] « qui fuit l'Espagne à cause de l'Inquisition. » (Ulloa 1566, 84)

Alfonso de Ulloa se fait l'écho des difficultés de l'Espagne avec ses morisques. Le pays a fort à faire avec cette partie de la population dont l'assimilation se révèle difficile (Richer-Rossi 2014). Les morisques devaient parler arabe entre eux exaspérant sans doute les vieux-chrétiens. Bernard Vincent fait remarquer à ce propos qu'aucune femme morisque ne pouvait s'exprimer sans interprète (Vincent 2009, 403). Dans son *Viaggio di Spagna*, Andrea Navagero consigne avec une certaine malice qu'il n'y a guère d'églises à Grenade car « la ville n'est chrétienne que depuis peu. » (Navagero 1563, 23) Décrets et mesures se succèdent ; on oblige les morisques à s'habiller à l'espagnole, à abandonner leurs coutumes et à cesser de parler arabe. Augustin Redondo, dans un article souvent cité, explique que la culture et les éléments caractérisant les morisques (langue, chants, danses) sont montrés comme des signes évidents d'une possession diabolique dans la littérature de colportage et les relations de faits divers (Redondo 1993).

Les ambassadeurs vénitiens en Espagne sont les témoins des tensions entre les vieux chrétiens et la communauté morisque et ils concluent à l'échec de l'assimilation de cette dernière. Comme le rapporte Leonardo Donato dans sa *Relation* au sénat, « ils sont, en somme, surveillés comme des ennemis et l'on espère qu'ils oublieront leurs origines et ne chercheront pas à se regrouper. » (Alberi 1573, VI, 407)[213] Toutes les *Relations* de 1525 à 1598 signalent avec plus ou moins de nuance que cette minorité, qu'ils jugent très visible, continue de pratiquer sa religion en secret et qu'elle hait le christianisme. La situation se raidit par ailleurs de plus en plus quand Philippe II décrète, au début de l'année 1563, la réquisition des armes des morisques. Les morisques ne peuvent en porter, ni en posséder à l'exception de couteaux et d'outils (Sánchez-Blanco Pardo-Molero 2009). Ricardo García Cárcel donne le chiffre de 28 000 armes réquisitionnées en 1563 et seulement 5406 en 1571 (García Cárcel 1980, 86).

Considérés comme des ennemis de l'intérieur, les morisques se conduisent parfois comme tels, appuyant les attaques et les razzias des flottes turques et barbaresques en Méditerranée Certains repartent même de leur plein gré avec les attaquants. En septembre 1566, à Tabernas (Almería) des centaines de morisques suivent les Barbaresques en Afrique du Nord (Delumeau 1978, 267). José Luis Betrán insiste sur le climat de défiance à l'égard des morisques :

> Como en el caso de los protestantes, los moriscos podían ser los cómplices ayudantes, espías de un enemigo tan potente de la monarquía española come era el imperio otomano y sus satélites, los reinos de Berbería (Betrán 2003).

Il s'agit donc pour Alfonso de Ulloa de démontrer que pour les Espagnols l'ennemi musulman est à la fois dehors et dedans alors que Venise entretient avec l'empire ottoman de meilleures relations. Voilà pourquoi la version italienne accentue la sauvagerie et la barbarie, et diabolise l'ennemi afin de convaincre les lecteurs de la nécessité, d'une part de comprendre la sévérité des mesures prises à l'encontre de ceux qui se moquent du baptême, et d'autre part d'aider le roi d'Espagne dans sa lutte contre les infidèles. Alfonso de Ulloa manœuvre pour

[213] « e insomma sono custoditi come gente nemica, e con fine che perdano quanto più presto si potrà la memoria della loro origine e non si riuniscano insieme. »

que le problème de l'Espagne avec ses morisques récalcitrants apparaisse aux yeux de ses lecteurs comme celui de toute la chrétienté. C'est pour cela également qu'il prend soin, dans sa traduction, d'atténuer l'héroïsation des Espagnols et en particulier celle de son oncle, Álvaro de Sande, glorifié tel Mars tout au long des pages. Aussi par exemple supprime-t-il de l'original la tirade d'Álvaro de Sande au passage d'une bannière du Christ, mise à l'envers par les Turcs pour le narguer sur le chemin de sa prison :

> En verdad, amigos, más siento el ver tractar esto de la manera que veis, que todos nuestros trabajos, pero más que esto merecen nuestros pecados, y algun día serà el servido de vengar estas injurias (Ulloa 1562, 78v).

Il préfère s'auto censurer afin d'éviter que des lecteurs habitués à confondre, à son plus grand déplaisir, Espagnols d'ascendance chrétienne, juive et musulmane, et très dubitatifs quant à la sincérité de leur foi, ne jugent hypocrites ces paroles et ne s'en moquent. On sait que la religiosité espagnole est jugée outrancière. L'ambassadeur Paolo Tiepolo la tourne en dérision, la comparant à du carnaval :

> Pour la religion, s'il fallait se fier aux nombreuses démonstrations extérieures, il n'y pas de gens plus religieux au monde que les Espagnols ; leurs églises décorées et magnifiquement entretenues, aux sublimes offices ; les religieux bien et honnêtement vêtus et pleins de gravité ; les laïcs assidus aux offices divins, qui, à voix haute, se frappant la poitrine fortement, en offrant du pain, du vin, de la viande, de l'argent et des cierges, font tout leur possible pour paraître dévots ; et à certaines périodes, ils forment d'énormes rangs de flagellants, ils portent des croix de bois extrêmement lourdes et ils se livrent à d'autres démonstrations de pénitence qui peuvent sembler superstitieuses à beaucoup. Mais ils se déguisent, dansent, font des mauresques, récitent des comédies, se courtisent et font des bouffonneries à l'église et lors des processions les jours les plus solennels (ce que nous faisons d'ordinaire en période de carnaval pour nous divertir) (Alberi 1839-63, V, 18).[214]

Les morisques sont également présents dans un autre ouvrage d'Alfonso de Ulloa : *Comentarios del s. Alonso de Ulloa dela guerra […] Illustriss. y valerosiss. Principe don Hernando Alvarez de Toledo Duque de Alva* (Ulloa 1569). L'auteur s'en prend à nouveau aux morisques, mais aussi aux réformés eu égard au thème abordé, la révolte des Pays-Bas.

Lors de la parution de cet ouvrage, Alfonso de Ulloa est en prison pour avoir fait éditer un livre en hébreu[215] sans la licence du Conseil des Dix, un des principaux organes du gouvernement de la République de Venise, chargé de la sûreté de l'État. Soucieux de prouver son orthodoxie, il écrit depuis sa cellule et l'on comprend aisément sa volonté de gagner la faveur royale en prouvant fermement son adhésion à la répression ordonnée par son roi à l'encontre de sujets qui le trahissent, qu'il s'agisse de réformés dans les Flandres ou de morisques en Espagne.

---

[214] « Nella religione, se da molte dimostrazioni estrinseche si dovesse prender argomento, non è gente al mondo più de'spagnuoli religiosa ; le lor chiese ornate e ottimamente tenute ed officiate ; i religiosi bene e onestamente vestiti e pieni di gravità ; i laici frequenti ai divini offici, i quali colla voce alta, col battersi forte il petto, con offerir pane, vino, carne, denari e candele, procurano a gara di comparir devoti ; e in certi tempi a schiere grandissime si disciplinano, portano croci di legno di estremo peso, e fanno altri lor segni di penitenza, che possono a molti parere superstiziosi. Ma il mascherarsi, il ballare, far moresche, recitar commedie, atti d'amore e di buffoneria in chiesa e nelle processioni ne'giorni di maggior solennità (quello appunto che noi soliamo usare nel carnevale per ricrezioni). »

[215] On ignore son titre.

La même année 1559, l'ouvrage est publié d'abord en italien puis en espagnol. L'original en italien sortit à Turin des presses de Giovanni Criegher, actif à Venise au milieu des années 1560, en association avec De Franceschi. La traduction en espagnol, quant à elle, vit le jour à Venise, chez Domenico Farri.

Cet ouvrage, écrit dans des conditions particulières, pose de façon aigüe la question des objectifs de son auteur, notamment en ce qui concerne sa traduction de l'italien. Il est en effet peu crédible qu'Alfonso de Ulloa ait nourri l'espoir de toucher des lecteurs espagnols depuis sa prison vénitienne. À cette date, les éditions en langue castillane se font plus rares et même Gabriele Giolito de Ferrari, prolifique en ouvrages originaux en espagnol dans les années 1550, continue d'éditer des auteurs ibériques mais désormais dans des traductions italiennes. Il est donc légitime de penser qu'Alfonso de Ulloa s'adresse à un lecteur précis : le roi d'Espagne. C'est à son intention qu'il opère des modifications par rapport à son original. La glorification de Philippe II et la justification de sa politique, déjà à l'œuvre dans la version italienne, vont connaître un processus d'amplification dans la traduction en espagnol.

Nous savons par des lettres exhumées des Archives de Simancas par Antonio Rumeu de Armas qu'Alfonso de Ulloa supplie Philippe II d'intervenir en sa faveur auprès des autorités de La Sérénissime pour le faire libérer. Dans l'une d'elles, afin de démontrer combien il approuve la politique de fermeté du roi, il convoque la mémoire de son aïeule, la reine Isabelle la Catholique, et sa détermination farouche à Grenade : « quería [Isabelle la Catholique] que los degollasen a todos, y se arrancassen aquellas malas raízes que por el espacio de 800 y tantos años se havían arraigado en España. » (Rumeu de Armas 1973, 155)

Mais dans ce livre, c'est avant tout le dédicataire qui retient l'attention : Luis de Requesens. Ce Grand Commandeur de Castille, célèbre et honoré, ambassadeur à Rome, représente à double titre une aide précieuse dans la difficile réhabilitation de l'auteur auprès du roi.

En effet, Luis de Requesens est à la fois un ami intime de Philippe II depuis leur enfance et un pourfendeur des infidèles, qui vient de se distinguer par une terrible répression contre les morisques rebelles des Alpujarras.[216] Alfonso de Ulloa brosse le portrait d'un héros :

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

En parallèle, il souligne la férocité de cette guerre rapportant que les morisques reçurent l'aide des musulmans du nord de l'Afrique qui leur envoyèrent des armes et des volontaires (Kamen 1997, 135). Au printemps 1570, au plus fort de la révolte, il y avait 4 000 Turcs ou Barbaresques parmi les 25 000 rebelles (Pérez 2009, 113).

Dans une autre lettre adressée au roi Philippe II, Alfonso de Ulloa met en avant la poursuite de ses travaux d'écriture et son ardente défense des valeurs chrétiennes de l'Espagne. Il exprime notamment l'espoir d'écrire bientôt sur la guerre des Alpujarras menée « contre les Maures » soulevés. Il n'est pas anodin de relever ici qu'il évoque des « Maures » et non des « morisques » alors que l'Espagne n'en compte plus depuis la chute de Grenade. D'après Bernard Vincent, le terme « morisque » apparaît pour la première fois dans un édit de la ville de Baza, daté du 2 septembre 1521, et il est à l'apogée de son utilisation au milieu du XVI^{e} siècle (Vincent 2006). On est portée à croire qu'Alfonso de Ulloa emploie sciemment ce

[216] La révolte des Alpujarras commença en 1568 et dura jusqu'en 1571.

substantif erroné afin d'insister sur la présence néfaste, sur les terres espagnoles, de gens hypocrites qui feignent d'être chrétiens. Ainsi montre-t-il qu'il partage le sentiment de crainte généralisée en Espagne face au soulèvement de morisques soupçonnés de vouloir livrer la péninsule aux Turcs et aux Barbaresques.

Dans une troisième lettre, datée du 14 décembre 1569, le dernier des dix courriers de demande d'intercession, l'auteur prisonnier fait état de son projet de mener à bon terme ses Histoires d'Europe afin d'y relater également le soulèvement morisque et le châtiment royal.[217]

Conclusion

Alfonso de Ulloa dénigre marranes et morisques tant par souci d'établir une différence claire et nette entre vieux et nouveaux chrétiens aux yeux de ses lecteurs italiens que pour glorifier une Espagne parangon de la foi, unie et forte.

Il appert de l'examen des exemples évoqués, qu'il s'agisse de paratexte, de traductions ou d'ouvrages originaux, une défense de la politique espagnole dans ce qu'elle a de plus constant depuis les Rois Catholiques : sa lutte contre les hérésies. Depuis Venise encerclée par des territoires sous la coupe espagnole et jalouse de son indépendance, Alfonso de Ulloa veut montrer que le bellicisme de l'Espagne ne vise que la défense de la foi. Or, la tâche est ardue pour l'auteur tant le motif religieux apparaît de moins en moins crédible et de moins en moins défendable sur la scène politique internationale. Charles Quint pouvait en effet se prévaloir de son titre d'empereur du Saint Empire romain germanique pour défendre la religion et aspirer à l'étendre. Couronné par le pape, il incarnait cette protection du spirituel par le temporel. Mais Philippe II n'est pas empereur. Dès lors, le premier rôle que s'arroge le roi d'Espagne dans la défense de la foi confond, inquiète et irrite. *A fortiori* en Italie occupée pour une large part par les Espagnols. Philippe Il est haï pour son intransigeance et sa volonté supposée de cumuler des pouvoirs et des richesses démesurés, notamment dans le Nouveau Monde. Dès 1563, Paolo Tiepolo ironise à son sujet :

> Essayant par tous les moyens de faire croire qu'il se comporte vraiment, en toute occasion, comme un roi catholique, consciencieusement et avec piété ; mais il ne perd jamais de vue son propre intérêt et son propre profit (Alberi 1839-63, V, 62).[218]

Treize ans plus tard, Lorenzo Priuli ne se prive pas de le tourner en dérision : « Sa Majesté est fort juste et très catholique ; et ces vertus brillent en lui merveilleusement, d'autant qu'elles lui servent à recouvrir tout ce qu'on pourrait lui opposer. » (Alberi 1839-63, V, 258)[219]

Vénitien d'adoption, Alfonso de Ulloa ne peut ignorer cela : la Cité des doges est une des premières à voir d'un mauvais œil la présence suffocante des Espagnols dans la péninsule italienne, en Méditerranée, au nord hérité des Habsbourg, dans le Nouveau Monde… Les raisons de Venise sont multiples : ville commerçante, République indépendante, tolérante par conviction et par intérêt, elle accueille Allemands, Grecs, Turcs, juifs, marranes... Pour que ses navires de commerce puissent sillonner la Méditerranée, La Sérénissime temporise avec les Ottomans, nouant des alliances qui déplaisent à l'Espagne. L'auteur multiplie alors les

[217] Ce dernier ouvrage fut publié après sa mort par Bolognino Zaltieri en 1570.

[218] « procurando in tutti i modi parer di moversi sempre nelle sue operazioni, veramente come re cattolico, per coscienza e per zelo di religione ; la qual pero mai non si separa dall'utile e beneficio suo proprio. »

[219] « E sua Maestà giustissima e molto cattolica ; le quali virtù rilucono maravigliosamente in lui tanto che con queste copre ogni cosa che se le potesse opporre. »

efforts pour convaincre que son pays défend toute la chrétienté et que La Sérénissime doit l'aider.

Vieux chrétien fier de ses origines, il s'attache à redorer le blason d'une Espagne en butte aux critiques et aux sarcasmes d'Italiens las de son hégémonie et de ses excès : intolérance, hypocrisie, cupidité…

Œuvres citées

Alberi, Eugenio. *Relazioni degli ambasciatori veneti durante il secolo XVI*. Firenze: Tipografia di Clio, 1839-63. 15 vols.

Ariosto, Lodovico. *Orlando furioso*. Venetia: Gabriele Giolito de Ferrari e fratelli, 1553.

--- *Roland furieux*. André Rochon (ed. bilingue). Paris: Les Belles Lettres, 2008.

Bataillon, Marcel. *Érasme et l'Espagne*. Genève: Droz, 1937.

Bellomi, Paola. "Approssimazione all'edizione italiana della Cronica generale d'Hispagna et del regno di Valenza di Pere Antoni Beuter (Venezia, Gabriele Giolito de' Ferrari, 1556): l'esemplare della Biblioteca Civica di Verona." *Scripta, Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna* 1 (2013): 55-81.

Benítez Sánchez-Blanco, Rafael. Pardo Molero, Juan Francisco. « Obstacles à l'intégration des morisques du royaume de Valence. Discrimination légale et résistance morisque. » *Les morisques*. Les Cahiers de la Méditerranée 79/2009: 171-194.

Bennassar, Bartolomé. *L'Inquisition espagnole XV^e^-XIX^e^ siècles*. Paris: Hachette littérature, 1994.

Betrán, José Luis. "Un imperio sin emperador." En Ricardo García Cárcel *Historia de España siglos XVI y XVII. La España de los Austrias*. Madrid: Cátedra, 2003.

Beuter, Pedro Antonio. *Primera parte de la Corónica general de España*. Valencia: Ioan de Mey, 1546.

---. *Cronica generale d'Hispagna et del regno di Valenza*. Venetia: Gabriele Giolito de Ferrari e fratelli, 1556.

Braudel, Fernand. La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II. Paris: Colin, 1990.

Bunes-Ibarra, Miguel Ángel de. « Les morisques dans le monde méditerranéen du XVI^e^ au XVII^e^ siècle. » *Les morisques*. Les Cahiers de la Méditerranée 79/2009: 240-248.

Chevalier, Maxime. L'Arioste et l'Espagne (1530-1650). Recherches sur l'influence du « *Roland furieux* ». Bordeaux : Institut d'Études Ibériques, 1966.

Dedieu, Jean-Pierre. *L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède (XVI^e^-XVII^e^ siècles)*. Madrid: Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 1992.

Delumeau, Jean. *La peur en Occident. XIV^e^-XVIII^e^ siècle*. Paris : Fayard, 1978.

García Cárcel, Ricardo. *Herejía y sociedad en el siglo XVI: la Inquisición en Valencia 1530-1609*. Barcelona: Península, 1980.

---. *La leyenda negra. Historia y opinión*. Madrid: Alianza, 1998.

Guicciardini, Francesco. *Histoire d'Italie*. J.L. Fournel, J.C. Zancarini eds. Paris: Robert Laffont, 1996. 2 vols.

Hampe Martínez, Teodoro. "Agustín de Zárate: precisiones en torno a la vida y obra de un cronista indiano." *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* 45 (1985): 21-36.

Ioly Zorattini, Pier Cesare. *Processi del Sant'Uffizio di Venezia contro ebrei e giudaizzanti*. Firenze: Leo S Olschki, 1980.

Kamen, Henry. *Felipe de España*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1997.

Lane, Frédéric Chapin. *Venise, une république maritime*. Paris: Flammarion, 1985.

Lostaunau Ulloa, Alejandro. "El cronista Agustín de Zarate." *Boletín del Instituto Riva Agüero* 9 (1972–1974): 172-181.

Mac-Mahon, Dorothy. "Variations in the text of Zarate's 'Historia del descubrimiento y conquista del Perú'." *The Hispanic American Historical Review* 4 (1953): 572-586.

Navagero, Andrea. *Il Viaggio fatto in Spagna et in Francia*. Venetia: Domenico Farri, 1563.

Pérez, Joseph. « Les moriscos (1502-1614) » Dans *De l'humanisme aux Lumières. Études sur l'Espagne et l'Amérique*. Madrid: Casa de Velázquez, 2009.

Prosperi, Adriano. *Tribunali della coscienza, Inquisitori, confessori, missionari*. Piccola biblioteca Einaudi, 2009.

Redondo, Augustin. « Les divers visages du thème (wisi)gothique dans l'Espagne des XVI^e^-XVII^e^ siècles, L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique. » En *Colloque international du C.N.R.S. tenu à la Fondation Singer-Polignac (Paris, 14-16 mai 1990)*. Madrid: Casa de Velázquez, 1992. 353-364.

--- « L'image du Morisque (1570-1620), notamment à travers les *pliegos sueltos*. Les variations d'une altérité. » En *Les représentations de l'Autre dans l'espace ibérique et ibéro-américain*, II. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1993. 17-31.

Richer-Rossi, Françoise. « La représentation du pouvoir à travers quelques imprimés espagnols à Venise dans la deuxième moitié du XVI^e^ siècle. » En Augustin Redondo ed. *Le pouvoir au miroir de la littérature en Espagne aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles*. Paris : Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000. 199-215.

---. « La vision de l'Espagne d'Andrea Navagero ambassadeur vénitien auprès de Charles Quint (1524). Lieux communs et discours politique. » En François Delpech ed. *L'imaginaire du territoire en Espagne et au Portugal (XVI^e^-XVII^e^ siècles)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2008. 3-18.

---. « Les morisques : une difficile assimilation dans l'Espagne du XVI^e^ siècle sous le regard des ambassadeurs vénitiens. » En Françoise Richer-Rossi ed. *Minorités ethniques et religieuses. La voie étroite de l'intégration*, postface de Bartolomé Bennassar. Paris: Michel Houdiard Éditeur, 2014. 65-88.

---. « Traités grammaticaux et guides de prononciation : de l'intention didactique aux préoccupations idéologiques des Espagnols dans la Venise du XVI^e^ siècle. » En Liliane Hilaire-Pérez, Valérie Nègre, Delphine Spicq, Koen Vermeir eds. *Le livre technique à l'échelle du monde*. Paris: CNRS, 2017. 171-182.

Rumeu de Armas, Antonio. *Alfonso de Ulloa introductor de la cultura española en Italia*. Madrid: Gredos, 1973.

Santarelli, Daniele. « La papauté de Paul IV à travers les sources diplomatiques romaines et vénitiennes. » *Chrétiens et sociétés* 18 (2002): 9-18.

---. "Eresia, Riforma e Inquisizione nella Repubblica di Venezia del Cinquecento." *Studi Storici Luigi Simeoni* (2007): 73-105.

Stella, Aldo. *Chiesa e stato nelle relazioni dei nunzi pontifici a Venezia*. Biblioteca Apostolica Vaticana, X, 1965.

Ulloa, Alfonso de. *La vita dell'invittissimo e sacratissimo imperatore Carlo Quinto*. Venetia: Vincenzo Valgrisi, 1560.

---. *Successo de la jornada que se començo para Tripol año de 1559, y se acabó en los Gelves el de 1560*. Venetia: Giovanni Griffio, 1562.

---. *Vita […] Ferrante Gonzaga…*, Venetia: Niccolò Bevilacqua, 1563.

---. *La historia dell'impresa di Tripoli, fatta per ordine del serenissimo re catolico l'anno MDLX Con le cose avenute a Christiani nell'Isola delle Zerbe*, Venetia: Francesco Rampazetto, 1566.

---. *Comentarios del s. Alonso de Ulloa dela guerra que el Illustriss. y valerosiss. Principe don Hernando Alvarez de Toledo Duque de Alva, et capitan general del Rey don Felippe N.S. ha hecho contra Gullermo de Nansau Principe de Oranges*. Venetia: Domenico Farri, 1569.

Vian-Herrero, Ana. « Le sac de Rome dans la poésie historique hispano-italienne : discours politiques et modalités littéraires. » En Augustin Redondo ed. *Les discours sur le sac de Rome de 1527. Pouvoir et littérature*. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1999. 83-102.

Vincent, Bernard. Domínguez Ortiz Antonio. *Historia de los moriscos*. Madrid: Alianza editorial, 2003.
Vincent, Bernard. « La difficile convivance. » *Les morisques*. Les Cahiers de la Méditerranée. 79/2009: 389-405.
---. « Ser morisco en España en el siglo XVI. » En *El río morisco*. Biblioteca de estudios moriscos. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2006. 155-161.
Zárate, Agustín de. *Le historie del Sig. Agostino di Zarate contatore et consigliero dell'imperatore Carlo V. Dello scoprimento et conquista del Peru*. Venetia: Gabriele Giolito de Ferrari, 1563.
---. *Historia del descubrimiento y conquista de las provincias del Perú*. Sevilla: Alonso Escrivano, 1577.