

EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS



XVIII JORNADAS DE HISTORIA EN LLERENA

EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS

Jornadas de Historia en Llerena (18ª. 3 y 4 de noviembre de 2017. Llerena)

El legado de la España de las tres culturas / [coordinación Felipe Lorenzana de la Puente y Francisco Mateos Ascacibar]. – Llerena : Sociedad Extremeña de Historia, 2018. - 275 p.: il. + DVD

D.L. BA-

ISBN: 978-84-09-00958-9

1. Tres culturas-Convivencia-España. 2. España-Historia-S. V-XV-Congresos y asambleas. 3. Al-Andalus-Civilización-Congresos y asambleas. 4. Al-Andalus-Civilización-Congresos y asambleas. 5 Extremadura - Historia - Congresos y asambleas. I. Mateos Ascacibar, Francisco Javier, coord. II. Lorenzana de la Puente, Felipe III. Sociedad Extremeña de Historia. IV. Título.

930.85(460)(=411.16)(063)''

930.85(460)(=411.21)(063)

94(460)''04/14''(063)



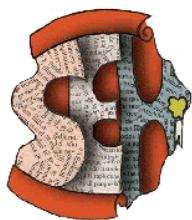
La Sociedad Extremeña de Historia expresa su agradecimiento a cuantas instituciones, empresas y particulares han hecho posible, con su colaboración, la celebración de las XVIII Jornadas de Historia

Manuel Maldonado Fernández



In memoriam

EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS



SOCIEDAD EXTREMEÑA DE HISTORIA



JUNTA DE EXTREMADURA

Llerena, 2017

XVIII JORNADAS DE HISTORIA EN LLERENA

Llerena, 3 y 4 de noviembre de 2017

ORGANIZACIÓN

Sociedad Extremeña de Historia

Junta de Extremadura. Secretaría General de Cultura

COMISIÓN CIENTÍFICA

Manuel del Barco Cantero (Universidad Popular de Llerena)

Luis Garraín Villa (Cronista Oficial de Llerena)

Alfonso Gutiérrez Barba (IES de Llerena)

Ángel Hernández García (Asociación Cultural Morrimer)

Felipe Lorenzana de la Puente (IES Alba Plata, Fuente de Cantos)

Francisco Javier Mateos Ascacibar (Archivo Municipal de Llerena)

Eugenio Santos Rafael (IES Sierra del Agua, Guadalcanal)

Rogelio Segovia Sopo (IES Ramón Carande, Jerez de los Caballeros)

PATROCINIO

Junta de Extremadura. Secretaría General de Cultura

Diputación de Badajoz

Asamblea de Extremadura

Ayuntamiento de Llerena

Centro de Profesores y Recursos de Azuaga

Caja Rural de Extremadura

COLABORACIÓN

Universidad Popular de Llerena

Imprenta Grandizo

EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS

Edita: Sociedad Extremeña de Historia

Plaza de España, 1

06900 LLERENA (Badajoz)

www.jornadasdehistoriaenllerena.es

Llerena, 2017

COORDINACIÓN

Felipe Lorenzana de la Puente

Francisco Javier Mateos Ascacibar

© De la presente edición: Sociedad Extremeña de Historia

© De los textos e imágenes: los autores

Diseño de la portada: Antonio Haro Urquizar (IES de Llerena)

Traducción de los resúmenes: Isabel Lorenzana García (EOI de Plasencia)

Maquetación

Imprenta Grandizo (Llerena)

Impresión

Gráficas Diputación de Badajoz

EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS

<i>Judíos, cristianos y musulmanes en las ciudades de al-Andalus: la experiencia del otro (siglos VIII-XV)</i> Christine Mazzoli-Guintard.....	11
<i>Cristianos y judíos en el Suroeste medieval. Tolerancia y conflicto (siglos XIII-XV)</i> Isabel Montes Romero-Camacho.....	29
<i>Herederos de la intolerancia</i> Reyes Mate.....	61
<i>Los mudéjares de Andalucía y el Algarve en el siglo XIII. Apuntes para un estudio de historia comparada</i> José María Alcántara Valle y Joaquín Calvo Crehuet.....	75
<i>Melchor de los Reyes (1571-1603). La herencia actual de un judeoconverso extremeño en Indias</i> Rafael Caso Amador y Juan Luis Fornieles Álvarez.....	93
<i>Presencia de la obra Rasā'il Ikhwān aş-şafā wa khullān al-wafā (Enciclopedia o Epístolas de los Hermanos de la Pureza) en la obra filosófica de Ibn al Sid al-Baṭalyawṣī</i> José Miguel Cobos Bueno y José Ramón Vallejo Villalobos.....	109
<i>Moriscos en Extremadura. Autoridades frente a la expulsión</i> Sara Madrigal Castro.....	119
<i>El legado judío de Casar de Palomero (Cáceres): El fruto de la intolerancia</i> Marciano Martín Manuel.....	129
<i>Judíos y judeoconvertos y su legado médico-sanitario: Fernando Mena, Arias Montano, Vázquez de Arcos (Arceo)</i> Andrés Oyola Fabián.....	141
<i>No hubo ni simbiosis ni antibiosis, era la lucha de un pueblo conquistado que inició su reconquista hasta la expulsión de los invasores</i> Juan Cerrillo Mansilla.....	157
<i>Diversidad racial y multiculturalidad. Vivir en Llerena a finales de la Edad Media</i> Ángel Bernal Estévez.....	171
<i>Gabriel Israel: Un judío trujimán llerenense</i> Luis Garraín Villa.....	187

OTROS ESTUDIOS SOBRE EXTREMADURA

<i>El sepulcro de Don Alonso de Cárdenas y Doña Leonor de Luna en la iglesia de Santiago Apóstol de Llerena. Reconstrucción e interpretación iconológica</i> Manuel del Barco Cantero.....	201
---	-----

<i>Una planta inédita para la contratación del retablo del Convento de la Concepción de la villa de Llerena (1656)</i> José Ignacio Clemente Fernández y Patricia Clemente Fernández.....	215
<i>De Coria a Sevilla. Los beatos cardenales Marcelo Spínola y Ciriaco Sancha. Una controversia política en el ejemplar episcopado de la convulsa España del siglo XIX</i> José Gámez Martín	229
<i>La Llerena subterránea. Recuperando el pasado de las profundidades del suelo</i> Manuel Toro Rosa.....	245
<i>Los innombrables (I). Antonio López Sierra</i> Antonio Blanch Sánchez.....	261
Relación de autores	271

EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS

JUDÍOS, CRISTIANOS Y MUSULMANES EN LAS CIUDADES DE AL-ANDALUS : LA EXPERIENCIA DEL OTRO (SS. VIII-XV)

JEWS, CHRISTIANS AND MUSLIMS IN THE CITIES OF AL-ANDALUS: THE OTHER'S EXPERIENCE (8TH-15TH CENTURIES)

Christine Mazzoli-Guintard

Université de Nantes
Francia

mazzoli.guintard@orange.fr

RESUMEN: Las ciudades de al-Andalus, territorios frecuentados y habitados por una sociedad numerosa y plural, compuesta de mercaderes, de ulemas, de soldados, de campesinos, de esclavos, de refugiados, de embajadores, etc., fueron lugares de experiencia del otro, de la diferencia y de la alteridad. Y este mosaico social, propio del mundo urbano, tuvo un rasgo específico en al-Andalus a lo largo de sus ocho siglos de historia: la coexistencia de judíos, cristianos y musulmanes, tema fundamental de la historiografía del medioevo peninsular, que suscitó una impresionante cantidad de estudios, debates e interpretaciones ideológicas. Sobre la coexistencia de las tres culturas en el mundo urbano andalusí, existen estudios dispersos o que solo la examinan como espacios de encuentro entre judíos, cristianos y musulmanes y plantean en particular la existencia de juderías y mozarabías en al-Andalus. Las fuentes a nuestro alcance y la rica historiografía sobre las tres culturas en al-Andalus permiten ahora plantearnos el tema con el enfoque de la experiencia del otro, el otro de dentro y el otro de fuera, enfoque que supone el examen del marco espacial, jurídico y político de la experiencia del otro, el estudio de las formas de la experiencia del otro y de las gradaciones en la experiencia del otro, que va de la diferencia convertida en alteridad hasta la alteridad radical.

ABSTRACT: The cities of al-Andalus, territories visited and inhabited by a numerous and plural society, composed by merchants, ulama, soldiers, farmers, slaves, refugees, ambassadors, etc., were places for the other's experience, for differences and otherness. This social mosaic, typical of the urban world, had a specific feature in al-Andalus in its eight centuries of history: the coexistence of Jews, Christians and Muslims, a principal topic of the historiography of the Middle Ages in the peninsula, which led to an enormous quantity of researches, debates and ideological interpretations. About the coexistence of the three cultures in the andalusi urban world, there are dispersed researches or researches which only examine this coexistence as meeting points between Jews, Christians and Muslims and highlight the existence of Jewish and Mozarab quarters in al-Andalus. The available sources and the rich historiography about the three cultures in al-Andalus allow now to consider the topic from the point of view of the other's experience, the inner and the outer's experience. It is an approach that implies the analysis of the spatial, legal and political frame of the other's experience, the study of their methods, gradations, which covers from the difference turned into otherness to radical otherness.

**EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS
XVIII JORNADAS DE HISTORIA EN LLERENA**

Llerena, Sociedad Extremeña de Historia, 2017

Pgs. 11-27

ISBN: 978-84-09-00958-9



En octubre del año 1147, las tropas del rey de Portugal Afonso Henriques (1139-1185) y los cruzados nórdicos que asediaban Lisboa desde hacía más de tres meses consiguieron tomarla el día 25 de octubre, desencadenándose sobre los habitantes de esta ciudad de al-Andalus la violencia de una parte de los asaltantes, alemanes y flamencos, según cuenta un anónimo cruzado inglés, en un texto muy conocido¹: sin respetar las cláusulas pactadas de la entrega de la ciudad, se pusieron a saquear las casas, a provocar la huida de los vecinos, a violar a las mujeres. Un acontecimiento de este pillaje sigue llamando la atención de los historiadores, la ejecución del obispo de la ciudad: "Sin respetar ni el derecho ni lo sagrado (*contra ius et fas*), matan, degollándole, al muy viejo obispo de la ciudad"². Tan somera referencia a la ejecución del prelado cristiano ha suscitado interrogantes sobre la personalidad designada con el término *episcopus* -¿obispo o cadí?- y, por lo tanto, sobre la presencia de cristianos en Lisboa en 1147, temas sobre los cuales un artículo reciente de J.-P. Molénat pone fin al debate, demostrando la existencia de una comunidad cristiana en la ciudad, dirigida por su obispo³. Por otro lado, el trágico episodio llevó a plantearse las circunstancias de éste: S. Macias y S. Gómez notan al respecto que "en el momento en que entraron en la ciudad, los caballeros del Norte no habrán notado gran diferencia entre musulmanes, judíos o cristianos. Hablando la misma lengua, vistiendo de igual forma y comportándose de idéntica manera, mal se diferenciarían entre sí"⁴.

Quizá no haya que reflexionar tanto sobre la muerte violenta del obispo, porque se dieron actos similares de violencia por parte de los fieles hacia su obispo cuando tenían intereses contrapuestos: así pasó en el norte del reino de Francia, en abril del 1112, cuando los habitantes de Laon se rebelaron contra su obispo que no respetaba los derechos de la ciudad⁵; en Lisboa en octubre del 1147, el obispo fue matado sin duda porque se opuso a los actos de pillaje de los cruzados alemanes y flamencos, los cuales actuaron *contra ius et fas*. Sin embargo, la interpretación de la muerte violenta del obispo de Lisboa suscita la cuestión de la experiencia del otro, en este caso del otro de fuera, y más allá, suscita también la cuestión de los marcadores de la alteridad, es decir de los elementos que permiten conocer, indicar, delimitar la otredad cultural en un territorio, al-Andalus, cuya historiografía siempre ha dado un papel esencial al tema de las tres religiones, como lo indican estas *XVIII Jornadas de Historia en Llerena*, oportunamente convocadas para debatir de *La España de las Tres Culturas*. Las tres culturas y las tres religiones en al-Andalus han producido un sinfín de publicaciones desde el siglo XIX hasta la fecha⁶, y han dado lugar a tantos debates que es menester precisar el significado atribuido en esta contribución a 'cultura': se trata del "conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc."⁷, es decir que abarca tanto los aspectos lingüísticos, jurídicos, artísticos, religiosos, saberes técnicos y médicos, etc., de una sociedad; 'cultura'

¹ DAVID, C.W. *De expugnatione Lyxbonensi: the Conquest of Lisbon*, New York, 2001² (1ª ed. 1936). Entre los numerosos estudios sobre este texto, el más reciente es WILSON, J. "Enigma of the *De Expugnatione Lyxbonensi*", *Journal of Medieval Iberian Studies*, 9, 2017, pp. 99-129.

² DAVID, C.W. *De expugnatione Lyxbonensi: the Conquest of Lisbon*, New York, 2001², pp. 176-177.

³ MOLÉNAT, J.-P. "Cristianos arabizados (mozárabes) del Occidente peninsular (Garb al-Andalus) del siglo IX al XII", *Hesperia, Culturas del Mediterráneo*, 17, 2012, pp. 45-65.

⁴ MACIAS, S. y GÓMEZ, S. "La especificidad del Garb al-Andalus y su expresión en la vajilla almohade", en CRES-SIER, P., FIERRO, M. y MOLINA, L. (Eds.) *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid, 2006 (pp. 387-409), p. 389.

⁵ GUIBERT DE NOGENT. *Autobiographie*, ed. E.-R. Labande, Paris, 1981, pp. 337-345.

⁶ FERNÁNDEZ-MORERA, D. *The Myth of the Andalusian Paradise, Muslims, Christians and Jews Under Islamic Rule in Medieval Spain*, Wilmington Del., 2016; COOPE, J. *The Most Noble of People: Religion, Ethnic and Gender Identity in Muslim Spain*, Ann Arbor, 2017.

⁷ *Diccionario de la lengua española* de la RAE, 23.ª ed., 2014, versión electrónica (dle.rae.es). Así entiende 'cultura' F. VIDAL CASTRO. "La cultura de al-Andalus: culturas y diversidad (étnica, religiosa, social)", en ROLDÁN CASTRO, F. (Ed.) *Culturas de al-Andalus*, Sevilla, 2015, pp. 221-272.

mantiene, pues, con 'civilización' relaciones de proximidad⁸ y no de antagonismo⁹. Por lo tanto, la cultura de al-Andalus, árabo-islámica y tan plural en el tiempo –¿qué tiene que ver la cultura urbana del siglo VIII con la del XV?–, integraba, entre otras aportaciones, las de las culturas judía y cristiana de la Península¹⁰.

Ahora bien, los marcadores de la alteridad cultural en al-Andalus tuvieron formas distintas, jurídica, arquitectónica, lingüística, etc., prácticas cambiantes de una época a otra con un importante hito en la primera mitad del siglo XII, gradaciones desde la aceptación al rechazo radical, matices que no fueron ajenos a la distinción entre el otro de dentro, el individuo que pertenece a un grupo cultural distinto del grupo de la élite política, y el otro de fuera, el extranjero que llega desde un espacio alejado. El distinguir entre el otro de dentro y el otro de fuera, menos abordado que el distinguir entre los tres grupos culturales de dentro, permite ofrecer propuestas nuevas sobre nuestros conocimientos de las prácticas de la alteridad en las ciudades de al-Andalus; prácticas que, por otro lado, es preciso considerar de manera diacrónica, puesto que sólo el tiempo largo permitirá vislumbrar las transformaciones de éstas. Pero ¿de qué alteridad se trata? Cabe señalar cuáles fueron las herramientas conceptuales que permitieron a los autores árabes y musulmanes del medioevo pensar y representar la otredad, en particular la otredad cultural.

I. PENSAR Y REPRESENTAR LA ALTERIDAD CULTURAL EN LAS CIUDADES DE AL-ANDALUS (SS. VIII-XV).

I.1. Alteridad y alteridades en los discursos.

Las ciencias sociales, desde hace mucho tiempo, han empleado el concepto de alteridad como herramienta en sus análisis de las sociedades del pasado y de las de hoy¹¹. Para el geógrafo, la alteridad designa "lo que es exterior a un 'sí', a una realidad de referencia que puede ser el individuo, la sociedad, el lugar¹²", mientras el antropólogo distingue entre alteridad de fuera y alteridad de dentro¹³. El historiador hace resaltar el carácter plural de la alteridad¹⁴ e indaga sobre las dinámicas de la producción de la alteridad, procesos según los cuales "un grupo de una sociedad describe diferencias colectivas que atribuye a otros grupos de la sociedad y afirma el carácter más o menos fijo de éstas¹⁵". Es necesario, pues, plantearse la cuestión de este grupo que describe las diferencias colectivas que caracterizan al otro: en al-Andalus, el grupo es el de los sabios y letrados que, a través de sus discursos

⁸ En francés, *culture* es el "ensemble des aspects intellectuels d'une civilisation [...] de l'all. *Kultur*, 'civilisation'" (ROBERT, P. *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, 1992, t. III, p. 109.) M. MOLINER, *Diccionario de uso del español*, Madrid, 1983, t. I, p. 841 da las palabras por sinónimas y añade: "se ha propuesto, sin que haya llegado a cuajar la idea, una distinción entre 'cultura' y 'civilización', aplicando la primera palabra al grado de perfeccionamiento social o de las relaciones humanas y la segunda para el progreso científico y material".

⁹ DAKHLIA, J. *Islamicités*, Paris, 2005, p. 8: "à la différence d'une civilisation, qui se définit généralement sous la plume des historiens comme une entité cohésive mais poreuse, rayonnant mais aussi réceptive aux 'influences', la notion de culture [...] met l'accent sur un système logique [...] et une] permanence transhistorique".

¹⁰ Sobre el tema de las tres culturas o de una única cultura compartida en la que participan y trasvasan conocimientos todas las comunidades presentes en ella, véase la reciente síntesis de VIDAL CASTRO, F. "La cultura de al-Andalus: culturas y diversidad", *op. cit.*, p. 270.

¹¹ JODELET, D. "Formes et figures de l'altérité", en SÁNCHEZ-MAZAS, M. y LICATA, L. (dir.) *L'autre: regards psychosociaux*, Grenoble, 2005, pp. 23-47.

¹² TURCO, A. "Altérité", en LÉVY, J. y LUSSAULT, M. (dir.) *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, 2003, p. 58: "extérieur à un 'soi', à une réalité de référence qui peut être l'individu, le groupe, la société, le lieu".

¹³ JODELET, D. "Formes et figures de l'altérité", *op. cit.*, p. 26.

¹⁴ TERRIER, D. y RAINHORN, J. "Il n'est voisin qui ne voisine", en RAINHORN, J. y TERRIER, D. (dir.) *Étrangesvoisins, Altérité et relations de proximité dans la ville depuis le XVIII^e siècle*, Rennes, 2010 (pp. 7-16), p. 13.

¹⁵ SCHAUB, J.-F. *Pour une histoire politique de la race*, Paris, 2015, pp. 97-98: "un segment d'une société décrit des différences collectives, les attribue à d'autres segments sociaux, et en affirme la plus ou moins grande fixité".

y de sus obras, transmitieron su representación del otro. En esta representación, desempeña un papel fundamental el léxico, que ha dado lugar a estudios que analizaron sobre todo la terminología que designa al cristiano, al otro religioso, en los textos árabes¹⁶. Los estudios sobre este léxico, tan amplio como plural, cargado muchas veces de connotaciones peyorativas, participan en la concepción de una sociedad de al-Andalus compuesta de tres grupos religiosos distintos, cristianos, musulmanes y judíos, concepción fundamental claro, pero que no debe ocultar las otras diferencias entre los componentes de la sociedad andalusí, en particular lingüísticas, ni las dinámicas de grupos que jamás fueron cerrados y herméticos, sino que hasta fecha tardía se dieron casos de conversión de cristianos y judíos al islam¹⁷.

Por fin, ¿hasta qué punto podemos hablar de judíos, cristianos y musulmanes en al-Andalus? Quiero decir, ¿qué tenían en común un cristiano del vulgo cordobés y el obispo de Elvira Recemundo, embajador del califa en la corte de Otón I hacia 955? ¿Cabe considerar a éste último ante todo como uno de los mozárabes de la capital califal o como un allegado del soberano omeya? Bien parece que la alteridad religiosa desaparece en provecho de los intereses comunes de los miembros de la élite política, siendo la corte "un lieu de la fusion des élites grâce au partage d'une même culture¹⁸", de la misma manera que la alteridad religiosa desaparece en provecho de la fuerza de las relaciones de vecindad, cuando un judío esconde en su casa y protege durante un año a un musulmán vecino suyo, tras la revuelta del arrabal del año 818¹⁹. Igualmente, ¿podemos hablar de judías, cristianas y musulmanas en al-Andalus o la alteridad de género es más fuerte que la alteridad religiosa? Bien se sabe, tras los estudios de F. Héritier, que la clasificación binaria del pensamiento humano y la articulación entre identidad y alteridad se fundamentan en la constatación de la distinción de sexos²⁰, de tal forma que una reflexión sobre la alteridad en cualquier sociedad no puede prescindir de la historia del género. Para las sociedades de al-Andalus, los avances significativos de la historia del género²¹ permiten pensarlas en términos de alteridad de lo femenino, aunque ésta queda mucho menos conocida que la alteridad religiosa, la situación de al-Andalus siendo similar a la de los demás espacios del mundo medieval²². La alteridad de lo femenino se tradujo por una segregación por género muy estricta y codificada que procuraba impedir los contactos entre hombres y mujeres desde el espacio cerrado de la casa hasta los espacios abiertos de las calles, segregación que tanta fuerza tenía que ¿cabe considerar a una cristiana de al-Andalus ante todo como una mozárabe o como una mujer? Que las sociedades de al-Andalus siempre contaron con judíos, cristianos y musulmanes y tuvieron como ingrediente la alteridad religiosa no debe ocultar las demás alteridades, la alteridad de clase y la alteridad de género.

¹⁶ LAPIEDRA, E. *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Alicante, 1997.

¹⁷ VIDAL CASTRO, F. "La cultura de al-Andalus: culturas y diversidad", *op. cit.*, pp. 254-255.

¹⁸ AILLET, C. "Frontière religieuse et catégorisation sociale des convertis en al-Andalus (II^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles)", *Annales islamologiques*, 42, 2008 (pp. 1-28), p. 10. Véase también NEF, A. "Les groupes religieux minoritaires et la question de leur structuration en communautés dans les sociétés médiévales chrétiennes et islamiques", en DAKHLIA, J. y KAISER, W. (dir.) *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe*, Paris, 2013, t. 2 (pp. 413-440), pp. 425-426.

¹⁹ MAZZOLI-GUINTARD, C. "Vivre dans la différence, vivre dans l'indifférence? La coexistence pacifique entre communautés religieuses dans la Cordoue des X^e-XI^e siècles", en AUDISIO, G. y PUGNIÈRE, F. (Eds.) *Vivre dans la différence hier et aujourd'hui*, Nîmes, 2007, pp. 91-106.

²⁰ HÉRITIER, F. *Masculin/Féminin: la pensée de la différence*, Paris, 1996.

²¹ Avances reunidos en la magistral síntesis de MARÍN, M. *Mujeres en al-Andalus*, Madrid, 2000. En la encrucijada entre historia del género y arquitectura, veáanse DÍEZ JORGE, M.E. "Women and the Architecture of al-Andalus (711-1492): a historiographical analysis", en MARTIN, T. (Ed.) *Reassessing the Roles of Women as 'Makers' of Medieval Art and Architecture*, Leiden-Boston, 2012, t. 1, pp. 479-521 y DÍEZ JORGE, M.E. (Ed.) *Arquitectura y mujeres en la historia*, Madrid, 2015.

²² ROSÉ, I. "Une approche de l'altérité en histoire: la vision des femmes chez Odon de Cluny", en LORDON, A. (dir.) *Penser l'altérité*, Aix-en-Provence, 2004, pp. 50-69.

I.2. Las ciudades de al-Andalus, laboratorios de experiencia del otro.

Por ciudad, se suele entender una categoría social fundada sobre el criterio de la densidad y de la diversidad, tanto sociales como espaciales²³, que tomaron formas diversas desde la capital hasta la pequeña ciudad y según las épocas, formas diversas que se expresaron en términos distintos, demográficos (la densidad del poblamiento y la diversidad de los actores sociales), económicos (las estructuras artesanales y comerciales), territoriales (ser el centro de un distrito judicial, fiscal, religioso o un foco de la vida cultural), políticos (la residencia de un poder), urbanísticos (una red viaria estructurada, una arquitectura que preservaba la intimidad de vecinos cuyas casas tenían paredes compartidas). Excusado es decir que entre los años 710 y finales del siglo XV, las ciudades de al-Andalus desarrollaron morfologías muy diversas y, entre los múltiples aspectos de la diversidad del mundo urbano andalusí, la ciudad dispersa de los primeros siglos fue reemplazada por la ciudad territorial. Las ciudades se teñían de la diversidad de todos los que a ellas acudían, mercaderes, campesinos, soldados, ulemas, refugiados, embajadores, etc., diversidad más acusada en las ciudades portuarias o en las capitales a partir del momento en que al-Andalus se convirtió en el más potente Estado del Mediterráneo occidental; las ciudades fueron, pues, laboratorios de la experiencia del otro que dieron lugar a prácticas diversas de la alteridad.

Entre las prácticas diversas de la otredad en las ciudades de al-Andalus, la alteridad religiosa es la mejor conocida, por motivos obvios ya aludidos, la más densa y nutrida historiografía del medioevo peninsular siendo la desarrollada a propósito de los judíos, cristianos y musulmanes: la investigación reciente hace hincapié, en particular, sobre la dimensión histórica de la coexistencia entre los tres grupos religiosos y se suele distinguir entre dos tiempos, los siglos VIII-XI y los siglos XII-XV. Durante los cuatro primeros, periodo del "Andalus de las tres religiones" según Ma J. Viguera Molins²⁴, la alteridad religiosa era una realidad cotidiana, omnipresente y a veces inasequible porque las fronteras religiosas eran tan finas como porosas²⁵; los juristas al-`Utbī (m. 869) y `Abd al-Ra'ūf (finales s. IX) recordaban a los cristianos y a los musulmanes que vivían a menudo en la misma casa lo que les diferenciaba²⁶, de tal modo que quedasen claros los límites entre grupos religiosos. En cambio, en la primera mitad del siglo XII, el contexto político de la Península, marcado por la reacción de los almorávides y de los almohades frente al avance de los reinos cristianos que se habían apoderado de Toledo en 1085 y de Zaragoza en 1118, afectó a la alteridad religiosa que se disgregó y desapareció, si no totalmente, por lo menos en buena parte: había sido maltratada en el siglo anterior (en Granada, en 1066, los judíos fueron víctimas de un pogromo y, en 1099, fue derribada la iglesia de la Puerta de Elvira) y recibió un golpe brutal en 1126 cuando el emir almorávide ordenó la deportación de cristianos hacia el Maghreb²⁷. Si cabe matizar la presión ejercida por los almorávides y los almohades, como indica A.

²³ NOIZET, H. "La ville au Moyen Âge et à l'époque moderne. Du lieu réticulaire au lieu territorial", *Espaces Temps*, 07.10.2014, p. 3 [<http://www.espacestemp.net/articles/la-ville-au-moyen-age-et-a-lepoque-moderne/hals-hs-01096144>].

²⁴ VIGUERA MOLINS, M.J. "Cristianos, judíos y musulmanes en al-Andalus", en ROLDÁN CASTRO, F. (Ed.) *Espiritualidad y convivencia en al-Andalus*, Huelva, 2006, pp. 151-167.

²⁵ AILLET, C. "Identité chrétienne, arabisation et conversion à Cordoue au IX^e siècle", en BOUDON, J.-O. y THELAMON, F. (dir.) *Les chrétiens dans la ville*, Rouen, 2006 (pp. 65-77), p. 73.

²⁶ FERNÁNDEZ FÉLIX, A. *Cuestiones legales del Islam temprano: la `Utbīyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid, 2003; IBN `ABD AL-RA'ŪF: "Traduction annotée et commentée des traités de *ḥisba* d'Ibn `Abd al-Ra'ūf et de `Umar al-Garsifi", R. ARIÉ trad., *Hespéris-Tamuda*, 1, 1960, pp. 5-38, 199-214, 349-364.

²⁷ Sobre las expulsiones de cristianos tras la expedición de Alfonso I de Aragón, SERRANO, D. "Dos fetuas sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126", *Anaquel de estudios árabes*, 2, 1991, pp. 163-182 y "El recurso a las autoridades musulmanas por parte de los *dimmīs* en el Occidente islámico: de nuevo sobre la deportación de los cristianos tributarios al Magreb en 1126 d. C. (fetua de Ibn Ward)", en *Culturas de al-Andalus*, op. cit., pp. 175-194.

García Sanjuán, y distinguir entre la situación de los cristianos y la de los judíos en 1126, o precisar qué grupo de la sociedad –los ulemas, la élite política, la plebe?– manifestó animosidad hacia el otro²⁸, el siglo XII marca un antes y un después para los cristianos de al-Andalus. Más tarde, en el sultanato nazarí, los protagonistas andalusíes de la alteridad fueron sólo los judíos, cuya presencia está atestiguada en varias ciudades del reino de Granada.

Si las ciudades de al-Andalus pobladas por judíos, cristianos y musulmanes y bien documentadas –la mejor de ellas siendo Córdoba en época omeya– constituyen laboratorios de experiencia del otro, la historia urbana y la historia de la alteridad tardaron en encontrarse para plantear la cuestión de los territorios de las ciudades donde los grupos religiosos experimentaron al otro, quizá porque durante mucho tiempo la existencia de juderías y mozarabías a lo largo de la historia de al-Andalus fue un tópico intangible, un elemento definitorio del urbanismo andalusí que participaba de la esencia misma de éste. Desde el artículo pionero que L. Torres Balbás publicó en 1954 sobre las juderías y mozarabías²⁹ y que conserva hoy un valor historiográfico y de fuente documental, poco se ha reflexionado sobre el tema, y tardíamente en relación con el desarrollo de la investigación sobre al-Andalus a partir de los años 1980³⁰. Las juderías despertaron más la atención que los barrios de los cristianos y dieron lugar a publicaciones de diverso alcance, breves reflexiones de J. Casanovas³¹ sobre la comunidad judía y la ciudad musulmana, balance de J. Peláez del Rosal sobre la judería de Córdoba y de J. L. Lacave sobre las juderías del reino nazarí³², estudio pormenorizado de V. Salvatierra sobre la judería de Jaén³³, investigaciones arqueológicas en el extenso cementerio de Toledo y fructíferos debates sobre los contactos entre las zonas de sepulturas de los judíos, cristianos y musulmanes³⁴, excepcional descubrimiento y excavación en 2007 del cementerio judío de Lucena³⁵. En cuanto a los cristianos, los estudios versaron principalmente sobre sus edificios de culto y la topografía de éstos en las ciudades y, por lo tanto, incorporaron reflexiones sobre los barrios donde residían, así los trabajos de C. Aillet sobre los lugares de culto cristiano en Córdoba³⁶, las publica-

²⁸ GARCÍA SANJUÁN, A. “Judíos y cristianos en la Sevilla almorávide: el testimonio de Ibn `Abdūn”, en GARCÍA SANJUÁN, A. (Ed.) *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la península ibérica durante la edad media*, Huelva, 2003 (pp. 57-84), pp. 57-60.

²⁹ TORRES BALBÁS, L. “Mozarabías y juderías de las ciudades hispanomusulmanas”, *Al-Andalus*, 19, 1954, pp. 172-197, reed. en *Ciudades hispanomusulmanas*, Madrid, [1960], 2ª ed. Madrid, 1985, pp. 195-215.

³⁰ GARCÍA SANJUÁN, A. “Judíos y cristianos en la Sevilla almorávide”, *op. cit.*; MAZZOLI-GUINTARD, C., “Espacios de convivencia en las ciudades de al-Andalus”, en *Espiritualidad y convivencia en al-Andalus*, *op. cit.*, pp. 73-89.

³¹ CASANOVAS, J. “La comunidad judía y la ciudad musulmana”, en ACIÉN, M. et al. *El Islam y Cataluña*, Barcelona, 1993, pp. 193-199.

³² PELAÉZ DEL ROSAL, J. “La judería de Córdoba en época musulmana”, en LÓPEZ ALVAREZ, A.M. e IZQUIERDO BENITO, R. (Eds.) *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*, Toledo, 2003, pp. 57-72 y *La judería y la sinagoga de Córdoba*, Córdoba, 2012; LACAVE RIAÑO J. L. “Las juderías del reino de Granada”, *Chronica nova, Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, 20, 1992, pp. 253-298.

³³ SALVATIERRA CUENCA, V. “La Judería de Jaén. Introducción a su análisis urbano”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 285, 2003, pp. 421-458 y “Materiales para la reconstrucción de la judería de Jaén. Aplicación práctica de un modelo teórico”, en MALPICA CUELLO, A. (Ed.) *Ciudad y arqueología medieval*, Granada, 2006, pp. 87-103.

³⁴ El más reciente balance historiográfico sobre los cementerios de Toledo se encuentra en RUIZ TABOADA, A. “El límite sur de la necrópolis medieval judía del Cerro de la Horca (Toledo) y el problema del contacto con otros cementerios”, *Sefarad*, 76, 2016, pp. 121-157.

³⁵ BOTELLA ORTEGA, D. y CASANOVAS MIRÓ, J. “El cementerio judío de Lucena (Córdoba)”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, sección hebreo*, 58, 2009, pp. 3-25.

³⁶ ALLET, C. “Identité chrétienne, arabisation et conversion à Cordoue au IX^e siècle”, *op. cit.* y *Les Mozarabes. Islamisation, arabisation et christianisme en péninsule Ibérique (IX^e-XII^e siècle)*, Madrid, 2010, pp. 70-80.

ciones de J.-P. Molénat sobre las iglesias de ésta última³⁷ o la puesta a punto de F. Arce-Sainz sobre la supuesta basílica San Vicente³⁸.

Ahora bien, para el grupo de los sabios que nos dejaron testimonios de la experiencia del otro judío y cristiano en las ciudades de al-Andalus, el trasponer en alteridad las diferencias, con sus gradaciones y sus huellas dejadas en el espacio urbano, revistió muchos matices que no fueron ajenos a la distinción entre el otro de dentro y el otro de fuera.

II. RECONOCER LA PROXIMIDAD: LA ALTERIDAD DE DENTRO EN LAS CIUDADES DE AL-ANDALUS.

II.1. La *ḡimma*: norma jurídica y huellas en el paisaje urbano de la alteridad religiosa.

En al-Andalus, al igual que en los demás territorios del Islam, la alteridad religiosa tenía como base jurídica la *ḡimma*, pacto que permitía a la gente del Libro, judíos y cristianos, conservar su religión mediante el pago de un impuesto específico y el respeto del islam. Entre los *ahl al-ḡimma* de al-Andalus, los cristianos suscitaron un sinfín de publicaciones y debates, desde los trabajos de F. Simonet a finales del siglo XIX hasta la fecha, con los muy novedosos estudios de C. Aillet o congresos dedicados a los mozárabes³⁹. Además de concretarse por una norma jurídica, la alteridad religiosa dejó marcas arquitectónicas en el paisaje urbano, las más evidentes siendo los lugares de culto; hubo iglesias en Córdoba a lo largo de la época omeya y hasta los tiempos almorávides, cuando los cristianos, expulsados de la iglesia de los Tres Santos, ocultaron las reliquias de sus mártires⁴⁰, más o menos cuando fue destruida la iglesia granadina situada fuera de la Puerta de Elvira⁴¹. En cambio, los historiadores discrepan sobre el número y la localización de las iglesias cordobesas; según J.-P. Molénat, las cuatro iglesias de la ciudad se ubicaban en los arrabales, mientras C. Aillet sitúa dentro de la medina la basílica San Cipriano⁴². Entre los temas debatidos está en efecto la posibilidad que tuvieron los cristianos de mantener sus lugares de culto dentro del recinto de la medina y de construir edificios nuevos, la estricta prohibición normativa de construir edificios nuevos contrastando con las prácticas que muestran mozárabes en los siglos IX y X elevando iglesias⁴³. En cuanto a la continuidad topográfica entre la basílica San Vicente y la mezquita omeya y, por lo tanto, la presencia de una iglesia enfrente del

³⁷ MOLÉNAT, J.-P. "La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades, d'après leurs églises (VIII^e-X^e siècles)", *Al-Qanṭara*, XXXIII-1, 2012, pp. 147-168 y "La fatwá sur la construction des églises à Cordoue au IV^e/IX^e siècle", en FIERRO, M. y TOLAN, J. (Eds.) *The Legal Status of ḡimmi-s in the Islamic West (III/VIII-IX/XV centuries)*, Turnhout, 2013, pp. 157-165.

³⁸ ARCE-SAINZ, F. "La supuesta basílica de San Vicente en Córdoba: de mito histórico a obstinación historiográfica", *Al-Qanṭara*, XXXVI-1, 2015, pp. 11-44.

³⁹ SIMONET, F.J. *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, 1897-1903; AILLET C. *Les Mozarabes. Islamisation, arabisation et christianisme*, op. cit.; AILLET, C., PENELAS, M. y ROISSE, P. (Eds.) *¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)*, Madrid, 2008; *Primer Congreso Internacional sobre cultura mozárabe* (Córdoba, 23-26 de noviembre del 2017).

⁴⁰ VIGUERA MOLINS, M.J. "¿Existe una identidad mozárabe? A modo de conclusión", en *¿Existe una identidad mozárabe?*, op. cit. (pp. 299-314), p. 302.

⁴¹ Según IBN AL-ṢAYRAFĪ (m. 1162 o h. 1174), texto árabe reconstituido por DOZY, R. *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, Paris-Leyde, 1881, t. I, pp. 348-363.

⁴² MOLÉNAT, J.-P. "La place des chrétiens", op. cit., pp. 152-154: San Acisclo en el arrabal occidental, San Zoilo en el arrabal norte (Cercadilla), los Tres Santos (hoy San Pedro) en el arrabal este, San Cristóbal en el arrabal sur; AILLET, C. "Identité chrétienne, arabisation et conversion à Cordoue au IX^e siècle", op. cit., p. 69.

⁴³ CALVO CAPILLA, S. "Apuntes sobre los templos de los *ḡimmiés* en Al-Andalus", en MUÑOZ PÁRRAGA, M. del C. (coord.) *Memoria de Sefarad, Catálogo de la exposición* (Toledo, Centro Cultural San Marcos, oct. 2002-enero 2003), Madrid, 2002, pp. 241-244.

alcázar por lo menos hasta 785, esta tesis tradicional es un mito y una "obstinación historiográfica", ya que ningún vestigio puede estar relacionado con un edificio de culto cristiano como acaba de mostrar F. Arce-Sainz⁴⁴. En cuanto a las sinagogas, había una a principios del siglo X, edificada fuera de la puerta septentrional de la medina cordobesa, según el testimonio del cadí IbnZiyād (m. 924)⁴⁵. Si la presencia de iglesias o sinagogas en las ciudades de al-Andalus dejó una marca visible en el paisaje urbano, la alteridad religiosa también se tradujo por huellas en el paisaje sonoro y olfatorio: a principios del siglo XI, el poeta Ibn Šuhayd, tras haber pernoctado en una iglesia de Córdoba, se regocijaba con el toque de las campanas y los perfumes del mirto y del vino⁴⁶.

Otras marcas dejó la alteridad religiosa en el paisaje urbano; algunas tuvieron menos visibilidad arquitectónica que los edificios de culto, así las tiendas del zoco: Ibn 'Abd al-Ra'ūf a finales de la época emiral e Ibn Rušd en época almorávide mencionaron la presencia de carnicerías de los *ah lal-dimma*⁴⁷. Otras marcas dejadas por la alteridad religiosa en el paisaje urbano fueron cambiantes de una época a otra, así los cementerios que poco a poco irán individualizándose: en la primera mitad del siglo IX, de la documentación jurídica se desprende la imagen de un cementerio compartido, ya que en la *Utbiyya* del cordobés al-'Utbi (m. 869) se plantea si pueden musulmanes y cristianos ser enterrados juntos⁴⁸. En el primer decenio del siglo X, al norte de Córdoba, el cementerio musulmán de Mut'a lindaba con el cementerio cristiano y fueron consultados los juristas a propósito de los cristianos que atravesaban el cementerio de Mut'a para ir a su propio cementerio⁴⁹. Había allí, a finales de la época emiral, un extenso espacio de sepulturas segmentado, con tumbas cristianas al este y musulmanas al oeste, y quizá también tumbas judías, ya que las más recientes investigaciones sobre arqueología funeraria judía en Córdoba ubican al noreste de la ciudad el cementerio judío⁵⁰, situación también documentada por la arqueología en Toledo: en un vasto espacio al norte de la ciudad se extendían los cementerios, diferenciados, de los judíos, cristianos y musulmanes que confluían al sur del Cerro de la Horca, donde tumbas judías del segundo medioevo cortaron sepulturas musulmanas de época andalusí⁵¹. En cambio, en Lucena fueron excavadas entre enero y junio del 2007, en la ladera noroeste del Cerro Hacho, 346

⁴⁴ ARCE-SAINZ, F. "La supuesta basílica de San Vicente en Córdoba", *op. cit.*

⁴⁵ IBN SAHL, *Waṭā'iq fī aḥkām qaḍā' ahl al-dimma fī l-Andalus*, M. ḤALLĀF ed., El Cairo, 1980, pp. 77-80: tras haber consultado a los juristas, el cadí sentenció sobre el carácter ilícito de la construcción recientemente edificada (*muḥḍaṭa*) que había que derribar, argumentando su decisión con el hecho de que los *dhimmī* no estaban autorizados a elevar iglesias o sinagogas en las ciudades de los musulmanes. Si el análisis de las respuestas de los juristas me habían llevado a interpretar *muḥḍaṭa* como 'recientemente edificada' (MAZZOLI-GUINARD, C. *Vivre à Cordoue au Moyen Âge. Solidarités citadines en terre d'Islam aux X^e-XI^e siècles*, Rennes, 2003, p. 94), cabe recordar que el término árabe también significa restaurar, como subraya MOLÉNAT, J.-P.: "La place des chrétiens", *op. cit.*, p. 159.

⁴⁶ PERÈS, H. *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle*, Paris, 1953, pp. 277-278.

⁴⁷ IBN 'ABD AL-RA'ŪF: "Traduction annotée", *op. cit.*, pp. 206-208; BOUCHIBA, F. "Cohabitation religieuse et pratiques alimentaires à Cordoue aux XI^e-XII^e siècles d'après le grand Qāḍī Ibn Rušd al-Ġadd", en TOLAN, J. y BOISSELLIER, S. (Eds.) *La cohabitation religieuse dans les villes européennes (X^e-XV^e siècles)*, Turnhout, 2014 (pp. 63-88), p. 70.

⁴⁸ FERNÁNDEZ FÉLIX, A. *Cuestiones legales del Islam temprano*, *op. cit.*, pp. 488-492.

⁴⁹ MAZZOLI-GUINARD, C. *Vivre à Cordoue*, *op. cit.*, p. 207.

⁵⁰ LARREA CASTILLO, I. e HIEDRA RODRÍGUEZ, E. "La lápida hebrea de época emiral del Zumbacón. Apuntes sobre arqueología funeraria judía en Córdoba", *Anejos de Anales de Arqueología Cordobesa*, 2, 2009-2010, pp. 327-342. Para un balance exhaustivo de los cementerios de los cristianos en Córdoba, véase LEON, A. y MURILLO, J. F. "Las comunidades *dhimmis* cristianos en la Córdoba omeya. Posibilidades y límites de su visibilidad arqueológica", *Al-Mulk*, 15, 2017, pp. 145-174.

⁵¹ RUIZ TABOADA, A. "El límite sur de la necrópolis medieval judía del Cerro de la Horca (Toledo)", *op. cit.*, p. 124: la hipótesis de una amplia zona cementerial desordenada donde confluían necrópolis romana, visigoda, musulmana, judía y cristiana ha sido rebatida por la evidencia arqueológica, que apunta hacia un "espacio cementerial segmentado".

sepulturas del cementerio judío de la ciudad; fechadas de finales del siglo X y del siglo XI, pertenecen a un cementerio judío claramente individualizado⁵².

Por fin, no podemos saber, en el estado actual de nuestros conocimientos, si la alteridad religiosa se tradujo por la existencia de baños propios de cada grupo⁵³; sin embargo, las investigaciones de A. Cuffel sobre el baño de las mujeres a partir de la literatura jurídica inducen a contestar de manera negativa: advierte que los juristas desconfiaban de las posibilidades de encuentro entre musulmanas y no-musulmanas en el *ḥammām*, espacio que escapaba totalmente del control masculino, como lamentaron los juristas⁵⁴. También sabemos que el baño de la judería de Baza, así llamado por la historiografía y recientemente excavado por M. Bertrand, fue un *ḥammām* dentro de un barrio sin carácter religioso⁵⁵. Sobre los indicios de una posible alteridad religiosa en los baños, sólo podemos deplorar la imposibilidad de darle al tema una dimensión cronológica y poder distinguir entre época omeya y tiempos nazaríes; debemos por otro lado guardarnos de transponer las realidades de épocas posteriores, cuando los fueros atestiguan la presencia de baños propios de cada grupo en las grandes ciudades o determinaron horarios propios de cada grupo para su entrada al único baño de la población⁵⁶. Igualmente, debemos guardarnos de deducir la existencia de juderías o mozarabías a partir de la presencia de un sólo edificio propio de estos grupos; entre las huellas físicas dejadas por la alteridad religiosa en los paisajes urbanos, quizá sea el tema de las juderías y mozarabías el más debatido.

II.2. Juderías y mozarabías en las ciudades de al-Andalus: un tópico por revisar.

La presencia de juderías y mozarabías en ciudades de al-Andalus analizadas como a-históricas es un tópico forjado por los sabios orientistas de la primera mitad del siglo XX; y fue puesto en tela de juicio al mismo tiempo que se criticaba el concepto intemporal de ciudad islámica⁵⁷. Los conceptos de juderías y mozarabías, barrios reservados a grupos religiosos, fueron sustituidos por la idea de vecindarios con dominante judía o cristiana⁵⁸, que permitieron un reagrupamiento pragmático en las proximidades de los edificios de culto: en Córdoba, tanto en el siglo IX como en época almorávide, musulmanes y *ahl al-ḍimma* vivían en casas contiguas y no podemos afirmar de manera tajante que los *ḍimmī* fueron expulsados de la medina fortificada, pues en uno de los muy pocos documentos relativos a la propiedad figura una casa que, en la segunda mitad del siglo XI, pertenecía a los habices de la sinagoga⁵⁹. Tampoco sobre este tema debemos perder de vista la dimensión cronológica: a pesar de las discrepancias que quedan, suele estimarse que los cristianos formaban todavía la mayoría de la población hacia mediados del siglo X; no podemos imaginar que las autoridades omeyas aislaron a los cristianos en los arrabales y despoblaron las 100 hectáreas de la medina de Córdoba cuando se apoderaron de la ciudad, sino que el proceso evocado por J.-P. Molénat de aislamiento de los

⁵² BOTELLA ORTEGA, D. y CASANOVAS MIRÓ, J. "El cementerio judío de Lucena", *op. cit.*

⁵³ FOURNIER, C. *Les Bains d'al-Andalus (VIII^e-XV^e siècle)*, Rennes, 2016, pp. 212-217.

⁵⁴ CUFFEL, A. "Polemicalizing Women's Bathing among Medieval and Early Modern Muslims and Christians", en KOSO, C. y SCOTT, A. (Eds.) *The Nature and Function of Water, Baths, Bathing and Hygiene from Antiquity through the Renaissance*, Leiden-Boston, 2009, pp. 171-188: comenta las opiniones de al-Ṭurṭuṣī, muerto en El Cairo en 1126 y que vivió en al-Andalus hasta 1083.

⁵⁵ FOURNIER, C. *Les Bains d'al-Andalus*, *op. cit.*, p. 217.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 215.

⁵⁷ MAZZOLI-GUINTARD, C. "Espacios de convivencia en las ciudades de al-Andalus", *op. cit.*, pp. 75-81 y *Vivre à Cordoue*, *op. cit.*, pp. 85-94.

⁵⁸ COHEN, M.R. *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton, 1996, pp. 121-128.

⁵⁹ MAZZOLI-GUINTARD, C. "Juifs, chrétiens et musulmans en terre d'islam: des quartiers multi-confessionnels dans la Cordoue des X^e-XI^e siècles", en JOLY, B. y WEBER, J. (Eds.) *Églises de l'ouest, églises d'ailleurs, Mélanges en l'honneur de Marcel Launay*, Paris, 2009, pp. 475-486.

cristianos fuera de las murallas⁶⁰ sólo pudo ser un proceso paulatino, que siguió el proceso de la islamización.

En cuanto a las juderías, todavía debemos reconocer la imposibilidad de saber con certeza donde estuvo localizada la mejor documentada de todas, la judería cordobesa, al norte de la ciudad o cerca de la mezquita, tal y como está documentada en 1241⁶¹. Fue Alfonso X quien mandó cerrar el barrio en 1272 y obligó a sus habitantes a residir allí, aunque no todos los judíos de Córdoba habitaron en este barrio⁶². Los datos sobre las juderías del reino de Granada, reunidos por J. L. Lacave Riaño⁶³ en una contribución que ya tiene 25 años, merecerían ser corregidos a la luz de los estudios recientes y de una nueva lectura de las fuentes, pues en muchas ocasiones la argumentación se fundamenta sólo en los trabajos de E. Ashtor o de L. Torres Balbás.

Las ciudades de al-Andalus conocieron la fuerza del vecindario que puede llevar a dos vecinos de un barrio, con identidades distintas, a "ver su alteridad respectiva mitigarse bajo el efecto de la proximidad"⁶⁴. Así pasó con Ṭālūt b. `Abd al-Ġabbār, gran jurista del siglo IX, cuando se salvó la vida tras la revuelta del arrabal, en el año 818: quedó escondido durante un año en "casa de un vecino (*ḡār*) suyo, *ḡimmī* judío que le dio amparo, piadosamente conmovido"⁶⁵. En la Córdoba emiral, había pues grupos domésticos mixtos, donde musulmanes y cristianos compartían el mismo techo y mantenían lazos fuertes de cariño⁶⁶; a principios del siglo XII todavía, un musulmán y un *ḡimmī* compartían el pozo de sus casas vecinas, caso jurídico sobre el cual fue preguntado Ibn al-Ḥāǧǧ (m. 1135)⁶⁷. De nuevo, habría que insistir sobre la dimensión histórica de los supuestos barrios religiosos de las ciudades de al-Andalus: aunque son tenues los indicios de la existencia de barrios pluri-confesionales en Córdoba en época andalusí, no hay en la obra del jurista cordobés Ibn Sahl (m. 1093) ni una sola mención de una judería o de una mozarabía. En cambio, para los últimos tiempos de la historia urbana andalusí, existen indicios, aunque tenues y en fuentes cristianas, de la existencia de juderías, entendidas como barrios poblados mayormente por judíos y no como barrios donde residían todos los judíos: en Granada, a principios del año 1492, los judíos vivían en varios barrios de la ciudad como indica el tratado de capitulación y no solamente en el barrio señalado por Münzer entre las Torres Bermejas y la Puerta Real, donde estuvo la primera catedral de la ciudad⁶⁸. Si la alteridad religiosa dejó huellas en los paisajes urbanos, el otro de dentro se distinguía también por su alteridad lingüística, alteridad relacionada con la alteridad religiosa y más fuerte aún: a propósito de la terminología relativa a los cristianos de al-Andalus en las crónicas árabes, E. Lapiedra subraya que "el hecho de que parte de la terminología que se utiliza para denominarlos se

⁶⁰ MOLÉNAT, J.-P. "La place des chrétiens", *op. cit.*, p. 164.

⁶¹ PELAÉZ DEL ROSAL, J. "La judería de Córdoba en época musulmana", *op. cit.*, pp. 60-61: opta por la segunda hipótesis argumentando que solía ser frecuente que las juderías no cambiasen de lugar tras la conquista cristiana y porque es conocida la tendencia que tienen los judíos a asentarse en las cercanías del poder.

⁶² *Ibid.*, p. 62 y p. 66.

⁶³ LACAVE RIAÑO, J. L. "Las juderías del reino de Granada", *op. cit.*

⁶⁴ TERRIER, D. y RAINHORN, J. "Il n'est voisin qui ne voisine", *op. cit.*, p. 14.

⁶⁵ IBN ḤAYYĀN. *Al-Muqtabis II-I*, MAKKĪ, M. A. ed., Riyad, 2002, p. 107 y *Crónica de los emires Alḥakam I y `Abdarrāḥmān II entre los años 796 y 847*, MAKKĪ, M. A. y CORRIENTE, F. trad., Zaragoza, 2001, p. 68.

⁶⁶ FERNÁNDEZ FÉLIX, A. y FIERRO, M. "Cristianos y conversos al islam en al-Andalus bajo los Omeyas. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del s. III/IX", *Archivo Español de Arqueología*, Anejo, XXIII, 2000 (pp. 415-427), p. 418.

⁶⁷ *Fatwā* transmitida por AL-WANŠARĪSĪ y brevemente resumida en LAGARDÈRE, V. *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge, Analyse du Mi yār d'al-Wanšarīsī*, Madrid, 1995, p. 181.

⁶⁸ LACAVE RIAÑO J. L. "Las juderías del reino de Granada", *op. cit.*, pp. 247-248; MAZZOLI-GUINTARD, C. "Cordoue, Séville, Grenade: mythes et réalités de la coexistence des trois cultures", *L'héritage de l'Espagne des trois cultures, Musulmans, Juifs et Chrétiens, Horizons Maghrébins, Le droit à la mémoire*, 61, 2009 (pp. 22-29), p. 25.

mantenga una vez convertidos al islam denota que la conversión no es un factor esencial en la consideración del 'otro' y que priman aspectos étnico-culturales⁶⁹.

II.3. La fuerza de la alteridad lingüística: superpuesta o distinta a la alteridad religiosa.

En árabe, *al-`ağamiyya* designa la alteridad lingüística, a menudo, pero no siempre, superpuesta a la alteridad religiosa: el letrado arabófono opone a su idioma, el árabe (*al-lisān al-`arabī*), el idioma del otro (*al-lisān al-a`ğamī*), es decir de todos los que no se expresan en árabe, la lengua de la revelación coránica; el colectivo `ağam designa a los no-arabófonos, a las personas que hablan de una manera ininteligible (*`uğma*) para el arabófono. Tras la unidad conceptual de la `ağamiyya, se esconden realidades múltiples y complejas: entre los pueblos extranjeros no-árabes, los `ağam pues, Ibn Ḥaldūn (m. 1406) cita a los turcos, los beréberes y los francos⁷⁰. En los discursos de los sabios arabófonos relativos a Córdoba, *al-`ağamiyya* hace referencia a sistemas lingüísticos distintos según el momento de la escritura: para los letrados de la época califal, la palabra designa a los que hablan un idioma romance, llamado romandalusí por F. Corriente. Muy empleado en época emiral, era la segunda lengua utilizada en al-Andalus, siendo el árabe el idioma de la religión y de la cultura de los que ejercían el poder político; ambas lenguas coexistían en situación de diglosia⁷¹. Después de la época califal, el romance andalusí empezó su declive; casi ya no se hablaba en las ciudades en la segunda mitad del siglo XI y desapareció en época almorávide⁷².

Si los cristianos de Córdoba y de al-Andalus hablaban en romandalusí, idioma muy a menudo asociado a este grupo religioso, también hablaban el romance andalusí los musulmanes de Córdoba: los cadíes de la capital, que juzgaron asuntos judiciales con individuos que hablaban en romandalusí, eran bilingües, como indican anécdotas de la obra de al-Ḥuṣānī (m. 971), miembro del consejo del juez. En época de `Abd al-Raḥmān II (822-852), al juez de Córdoba se le llamó de lejos delante de su casa en `ağamiyya y contestó de la misma manera; en tiempos de Muḥammad I (852-886), el juez de la capital recibió la denuncia de una mujer que hablaba en `ağamiyya y le contestó en este mismo idioma⁷³. Si el romandalusí era un idioma compartido entre los cristianos y los musulmanes de Córdoba, por lo menos en época emiral, el latín era otra `ağamiyya para el letrado arabófono y el principal emblema identitario de los cristianos, y eso a lo largo de su historia, desde mediados del siglo IX, cuando Álvaro se lamentaba de la ignorancia del latín por parte de sus correligionarios, hasta el epitafio bilingüe fechado en 1109, publicado por M. Ocaña⁷⁴. Igualmente, el hebreo, lengua de la liturgia utilizada en las

⁶⁹ LAPIEDRA, E. "Ulūğ, rūm, muzarabes y mozarabes: imágenes encontradas de los cristianos de al-Andalus", *Collectanea a Christiana Orientalia*, 3, 2006 (pp. 105-142), p. 112.

⁷⁰ IBN ḤALDŪN. *Al-Muqaddima*, MONTEIL, V. trad., Arles, 1997, p. 43.

⁷¹ GALLEGO, M.Á. "The impact of Arabic diglosia among the Muslims, Jews and Christians of al-Andalus", en CABO ASEGUINOLAZA, F., ABDUÍN GONZÁLEZ, A. y DOMÍNGUEZ, C. (Eds.) *A comparative history of literatures in the Iberian Peninsula*, Amsterdam-Philadelphia, 2010, t. I, pp. 351-365.

⁷² CORRIENTE, F. "Vigencia del romandalusí y su documentación en los botánicos, particularmente Abū l-Ḥayr", en *¿Existe una identidad mozarabe?*, op. cit., pp. 83-89.

⁷³ AL-ḤUṢĀNĪ. *Historia de los jueces de Córdoba por Aljoxanī*, RIBERA, J. ed. y trad., Madrid, 1914, reed. Córdoba, 2005, ed. pp. 111-112 y trad. p. 139. RIBERA, J. "La Crónica de Aljoxanī", *Disertaciones y opúsculos*, Madrid, 1928, t. I, pp. 385-416 ya había señalado este uso de una lengua romance.

⁷⁴ Propiedad de un anticuario en 1957, se supone que proviene del arrabal occidental de Córdoba; debajo de la inscripción en latín está la inscripción en árabe (OCAÑA JIMÉNEZ, M. "Lápida bilingüe hallada en Córdoba", *Al-Mulk*, 2, 1961-1962, pp. 157-159). Sobre el latín como emblema de distinción, ALLET, C. "El caso 'mozarabe' (ss. IX-XIII): algunas notas sobre la noción de identidad y su aplicación", en SABATÉ y CURULL, F. (Ed.) *Identitats, XVI Curs d'estiu*, Lèrida, 2012 (pp. 243-265), pp. 255-260.

lápidas funerarias judías⁷⁵, debía de ser otra `aḡamiyya para el locutor arabófono, `aḡamiyya visual en el contexto omeya de un extenso espacio, segmentado, de sepulturas de las tres religiones.

Ahora bien, si la alteridad lingüística de la `aḡamiyya romandalusí se superponía muy a menudo con la alteridad religiosa de los *dimmī*, y en particular con los cristianos, ya que se suelen considerar equivalentes `aḡamī y mozárabe⁷⁶ a pesar de la advertencia de F. A. Marcos-Marín⁷⁷, la alteridad lingüística de la `aḡamiyya también se diferenciaba de la alteridad religiosa. Según el jurista cordobés al-Ḥuṣānī (m. 971), `Abd al-Rahmān II cesó sus funciones al juez de Córdoba basándose en el testimonio del *ṣayḥ* `aḡamī Yanāyir, que "era popularísimo en Córdoba por sus virtudes y por sus ortodoxas doctrinas religiosas musulmanas"⁷⁸. ¿Quién era y qué lengua hablaba este musulmán `aḡamī en la primera mitad del siglo IX? ¿Era *muwallad*, descendiente de un convertido, y hablaba en romandalusí⁷⁹, donde el término en latín clásico *iānuārius* ya se usaría en latín 'vulgar' (*jānuāirō*), presente en castellano medieval como *janero*? Puede ser, pero la onomástica permitiría, incluso, sugerir otra hipótesis, el origen beréber del *ṣayḥ* `aḡamī Yanāyir, cuyo nombre tiene filiación con Yennayer, enero en beréber⁸⁰. Habría en efecto que plantearse la equivalencia sistemática entre alteridad lingüística de la `aḡamiyya romandalusí y alteridad religiosa de los cristianos, pensando que *al-*`aḡamiyya pudo designar la lengua beréber y, por lo tanto, que alteridad lingüística no rimaba siempre con alteridad religiosa, tal y como recuerda Ibn Ḥaldūn cuando presenta a los pueblos `aḡam⁸¹.

En un artículo reciente, A. Carmona vuelve sobre el uso de la `aḡamiyya, entendida como romandalusí, entre los musulmanes a principios del siglo XII, ya que circulaba entre ellos una versión romance de la azora XII del Corán, la azora de José, y que juraban a veces en `aḡamiyya, lo que planteaba problemas en caso de perjurio⁸². En estos casos de musulmanes que hablaban en `aḡamiyya, no parece descabellado suponer que hablaban en beréber, tanto más cuanto que la petición de dictamen jurídico relativa a un juramento en `aḡamiyya fue dirigida a un jurista del siglo XIV, Ibn Marzūq (m. 1379)⁸³. Así que, cuando desapareció el romandalusí a principios del siglo XII en Córdoba, no desapareció la `aḡamiyya sino que revistió otra forma, la de la lengua beréber, que hablaban los nuevos gobernantes de Córdoba: simbolizaban la alteridad de fuera que tenemos ahora que examinar.

⁷⁵ Son rarísimas; dos fueron descubiertas en 2007 y 2008, la primera fechada en la segunda mitad del siglo X o primera del XI (BOTELLA ORTEGA, D. y CASANOVAS MIRÓ, J. "El cementerio judío de Lucena", *op. cit.*), la segunda fechada en el año 845 (LARREA CASTILLO, I. e HIEDRA RODRÍGUEZ, E. "La lápida hebrea de época emiral del Zumbacón", *op. cit.*).

⁷⁶ AILLET, C. "Frontière religieuse et catégorisation sociale des convertis", *op. cit.*, p. 20: "Le vocable `aḡam, en dépit des nuances qui le rapprochent de la notion de barbaros en grec, désigne couramment les chrétiens d'al-Andalus même après qu'ils eurent adopté l'arabe comme langue écrite à partir de la seconde moitié du IX^e siècle".

⁷⁷ MARCOS-MARÍN, F.A. "Romance andalusí y mozárabe: dos términos no-sinónimos", en *Estudios de Lingüística y Filología españolas*, Madrid, 1998, pp. 335-341.

⁷⁸ AL-ḤUṢĀNĪ. *Historia de los jueces de Córdoba*, *op. cit.*, ed. p. 96, trad. p. 118.

⁷⁹ *Muwallad* designaba al musulmán que no pertenecía al grupo original de los 'árabes' y fue una categoría social elaborada adrede por la historiografía omeya (AILLET, C. "Frontière religieuse et catégorisation sociale des convertis", *op. cit.*, p. 24).

⁸⁰ <http://encyclopedieberbere.revues.org/1443>.

⁸¹ Sobre lo no-equivalencia entre romance andalusí y cristiano, MARCOS-MARÍN, F.A. "Romance andalusí y mozárabe", *op. cit.*

⁸² CARMONA, A. "Debates islámicos medievales en torno al uso de las lenguas no-árabes: un texto del *Mi`yār* de al-Wanṣarīsi", en MANZANO, M.Á. y EL HOUR, E. (Eds.) *Política, sociedad e identidades en el Occidente islámico (siglo XI-XIV)*, Salamanca, 2016, pp. 37-64.

⁸³ *Ibid.*, pp. 58-60.

III. ADMIRAR O RECHAZAR AL OTRO: LA ALTERIDAD DE FUERA EN LAS CIUDADES DE AL-ANDALUS.

La alteridad de dentro, encuadrada en la norma jurídica de la *ḡimma* y experimentada dentro del vecindario, era muy diferente de la alteridad de fuera, encuadrada por normas jurídicas muy distintas según el estatuto del otro –mercader o esclavo–, y cuya experiencia se hacía con la figura siempre ambivalente del extranjero, entre forma positiva de la otredad y símbolo de una amenaza para el grupo⁸⁴. Sobre la alteridad de fuera, tenemos pocos datos en comparación con los relativos a la alteridad de dentro, sencillamente porque ambos grupos no tuvieron el mismo peso demográfico en las ciudades de al-Andalus. Los que vinieron desde fuera eran mercaderes, esclavos, embajadores, mercenarios, sabios, refugiados llegados de los reinos cristianos cuando el avance de la frontera, etc. y eran judíos, cristianos o musulmanes, árabes o *`aḡamī* como los viajeros que llegaban al puerto de Almería según narra al-Ruṣāṭī (m. Almería, 1147)⁸⁵. Poco se sabe de la experiencia del otro de fuera y de las huellas que dejaron los que vinieron desde una lejanía más o menos alejada sobre los paisajes urbanos: por poner un ejemplo, sabemos que los esclavos conformaban un grupo muy heterogéneo, desde los *ṣaqāliba*, cuyos más destacados elementos llegaron a ocupar altos puestos en la administración omeya⁸⁶, hasta los esclavos cautivos que entraban en el botín de guerra, pues conocemos el estatuto jurídico del esclavo y los oficios que ejercía⁸⁷; en cambio, no sabemos si fueron reagrupados en un barrio de las ciudades ni qué reacciones suscitaba su presencia. Parcos son los datos que vamos a ofrecer ahora sobre la alteridad de fuera; hacia el extranjero, los andalusíes manifestaron reacciones desemejantes, desde la admiración hasta el más feroz rechazo y algunas experiencias del otro se tradujeron por huellas en los paisajes urbanos.

III.1. Reconocer al extranjero, admirar lo maravilloso.

El comerciante extranjero que entraba en una ciudad de al-Andalus se beneficiaba del *amān*, literalmente protección, salvoconducto que le permitía vivir y trabajar durante un periodo dado, para algunos casos calculado entre cuatro y doce meses⁸⁸. Hasta la época almorávide, musulmanes y judíos comerciaban por el Mediterráneo meridional mientras los cristianos desempeñaron un papel reducido en el comercio andalusí antes de los años 1150, cuando “Christians began to trade in al-Andalus at the same time that Almohad religious intolerance was reducing Jewish mercantile activity in the peninsula⁸⁹”: los Almohades distinguieron, pues, entre el otro de fuera, los genoveses y los pisanos con quienes firmaron acuerdos comerciales, y el otro de dentro, los *ḡimmī* de su estado. A partir de mediados del siglo XIII, las victorias militares de los cristianos habían eliminado a los judíos y musulmanes del comercio peninsular en provecho de cristianos llegados de Italia o del este de la península, como fueron, por excelencia, los mercaderes presentes en el reino nazarí⁹⁰. Los comerciantes venidos de la cristiandad no viajaban mucho

⁸⁴ Sobre esta ambivalencia, véanse ROLDÁN CASTRO, F. “Rechazo, fascinación y miedo a la seducción. Expresión de otredad y configuración socio-cultural de al-Andalus”, en *Culturas de al-Andalus*, op. cit., pp. 13-28.

⁸⁵ Ed. y trad. del texto de AL-RUṢĀṬĪ en LIROLA DELGADO, J. *Almería andalusí y su territorio*, *Textos geográficos*, Almería, 2005, pp. 48-49.

⁸⁶ MÉOUAK, M. *Ṣaqāliba, eunuques et esclaves à la conquête du pouvoir*, Tuusula, 2004.

⁸⁷ DE LA PUENTE, C. “Violencia y misericordia con los esclavos. Regulación de derechos y deberes según la doctrina mālikī”, en SERRANO RUANO, D. (Ed.) *Crueldad y compasión en la literatura árabe islámica*, Madrid, 2011, pp. 179-202 y “Mano de obra esclava en al-Andalus”, *Espacio, Tiempo y Forma*, 23, 2010, pp. 135-147.

⁸⁸ CONSTABLE, O. *Trade and traders in Muslim Spain*, Cambridge, 1994, p. 64.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 79.

⁹⁰ FÁBREGAS GARCÍA, A. *Un mercader genovés en el Reino de Granada: el libro de cuentas de Agostino Spinola (1441-1447)*, Granada, 2002 y *La familia Spinola en el reino nazarí de Granada: contabilidad privada de Francesco Spinola 1451-1457*, Granada, 2004; SALICRÚ I LLUCH, R. *El sultanato nazarí de Granada, Génova y la Corona de Aragón*, Granada, 2007.

por los territorios islámicos y solían quedarse en algunos puertos donde tenían un *funduq*, marcador de su presencia en la ciudad, así el Castillo de los Genoveses en Málaga, a orillas del mar⁹¹; viajaban hasta la capital nazarí, donde el famosísimo Corral del Carbón mantiene todavía hoy la huella del otro de fuera⁹², y donde los más influyentes de ellos tenían trato con la corte nazarí, así el valenciano Joan Martorell, establecido en Málaga en los años 1415-1430, cuya carrera entre el comercio de la seda y las misiones diplomáticas en nombre del sultán fue reconstituida por R. Salicrú i Lluçh⁹³.

El otro de fuera, cargado de preciosas y preciadas mercancías, suscitó la admiración: Ibn ḥayyān cuenta la llegada, por primera vez, de mercaderes amalfitanos a Córdoba en marzo del año 942, que “trajeron de su país peregrinos productos como excelente raso y púrpura, y otras mercancías preciosas, cuya mayor parte adquirió an-Nāṣir a precio módico, y el resto, sus súbditos y los comerciantes de la capital. Todos hicieron buen negocio y quedaron satisfechos de las transacciones”; en agosto del mismo año, volvieron los comerciantes de Amalfi, “con diversas mercancías preciosas, como lingotes de plata pura, raso ... y otros objetos, que resultaron muy útiles⁹⁴”. Semejante admiración debió de suscitar la llegada, pocos años más tarde, de una embajada bizantina cargada de un ejemplar del *Tratado de medicamentos simples* de Dioscórides, que el médico cordobés Ibn Ḡulḡul (m. h. 995) tradujo con compañeros suyos y el monje Nicolás⁹⁵. La alteridad de fuera podía ser, pues, sinónima de maravilloso y de belleza, de cualidades reconocidas y apreciadas, siendo el músico bagdadí Ziryāb (m. 857), llegado a Córdoba en 822, el paradigma del extranjero maravilloso; Ibn ḥayyān cantó las alabanzas de esta gran figura de la música y de la elegancia que tanta influencia tuvo sobre las modas de los habitantes más ricos de la capital⁹⁶. Estas siluetas extraordinarias de otros de fuera que llenaron de admiración a los autores árabes no deben hacernos olvidar que la figura del extranjero resulta ambivalente; el léxico es muy revelador al respecto: *al-ḡarīb* designa al extranjero, al exiliado, a la persona difícil de entender; el extrañío extranjero nos hace volver a la *ʿaḡamiyya*.

III.2. Del rechazo al extranjero hasta la alteridad radical.

Para el letrado árabe, el extranjero es quien habla otro idioma que la lengua de la Revelación coránica y se expresa en *ʿaḡamiyya*, término que significa la alteridad lingüística. En época califal, se trata de los que hablan en romance andalusí y, cuando esta lengua desaparece a principios del siglo XII, la *ʿaḡamiyya* designa el idioma beréber; hablado por los nuevos gobernantes de al-Andalus, sigue marcado por el sello de la alteridad hasta finales de la presencia de los almohades en Sevilla⁹⁷. Cuando estalló la *fitna* en febrero del año 1009 en Córdoba, el beréber era la lengua del enemigo que asediaba la capital, un otro de fuera que no hablaba árabe: en apoyo a uno de los pretendientes al califato, los beréberes se apoderaron

⁹¹ CALERO SECALL, M.I. y MARTÍNEZ ENAMORADO, V. *Málaga, ciudad de al-Andalus*, Málaga, 1995, pp. 252-256.

⁹² Sobre el *funduq* de los siglos X-XI, destinado a los mercaderes musulmanes y judíos, y el *funduq* enclave para los comerciantes cristianos, que aparece en Sevilla a principios del siglo XII, véase CONSTABLE, O. “*Funduq, Fondaco, and Khān in the Wake of Christian Commerce and Crusade*”, en LAIOU, A. y MOTTAHEDEH, R. (Eds.) *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Washington, 2001, pp. 147-156.

⁹³ SALICRÚ I LLUCH, R. *El sultanato nazarí de Granada*, op. cit., pp. 209-248. Otra familia relevante es la genovesa de los Spinola, estudiada por A. Fábregas (véase supra nota 90).

⁹⁴ IBN ḤAYYĀN. *Crónica del califa ʿAbdarrāḥmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942 (Al-Muqtabis V)*, VIGUERA, M.J. y CORRIENTE, F. trad., Zaragoza, 1981, p. 359 y p. 365.

⁹⁵ Sobre esta embajada, existe una amplia bibliografía: MATESANZ GASCÓN, R. “Desde Bizancio hasta Córdoba: Orosio, Apiano y la *Crónica del Moro Rasis*”, *Edad Media, Revista de Historia*, 6, 2003-2004, pp. 209-224.

⁹⁶ IBN ḤAYYĀN. *Crónica de los emires Alḥakam I y ʿAbdarrāḥmān II*, op. cit., pp. 193-215.

⁹⁷ Seguimos a MÉOUAK, M. *La langue berbère au Maghreb médiéval, Textes, contextes, analyses*, Leiden-Boston, 2016, pp. 144-147, cuando sugiere traducir por beréber el concepto de *ʿaḡam* presente en los textos del Occidente musulmán del siglo XIII.

de la ciudad en noviembre 1009 y, tras un nuevo asedio de tres años, entre los años 1010 y 1013, tomaron Córdoba y la saquearon⁹⁸. Tras el tiempo de los reinos de taifas -algunos estuvieron encabezados por beréberes sin que sepamos valorar el grado de alteridad de esos soberanos en relación con los reyes de taifas árabes-, los gobernadores almorávides de al-Andalus y sus tropas simbolizaron la alteridad lingüística; durante la revuelta de los años 1120-1121, los cordobeses expulsaron al gobernador de la ciudad y las fuentes árabes, poco favorables a los almorávides, tomaron el partido de los sublevados, así Ibn Simāk, que redacta su crónica en la Granada de los nazaríes y explica que los cordobeses tuvieron que levantarse contra un gobernante que no cumplía con su deber de proteger a las poblaciones⁹⁹. A partir de los años 1145, los almohades empezaron a apoderarse de al-Andalus y con ellos siguió el tiempo de la *`ağamiyya* beréber, del otro de fuera que significaba una alteridad lingüística patente en abril del año 1173, cuando fue celebrada la victoria sobre el conde de Ávila: `Abd al-Wāhid b. `Umar predicó primero en beréber y luego en árabe¹⁰⁰. Pero también los almohades significaban una alteridad religiosa, como subrayó María Jesús Viguera Molins: purificaron la mezquita aljama de Carmona cuando entraron en la ciudad a principios del año 1162, tras recuperar la ciudad aliada con Ibn Mardaniš e incluso perpetuaron sus ritos ancestrales de enterramiento como indican las excavaciones del castillo de Triana¹⁰¹. Si la *`ağamiyya* beréber siempre significó un marcador fuerte de alteridad para las poblaciones de al-Andalus, tenía valor distinto entre los almorávides, simple elemento de diferenciación, y entre los almohades, piedra angular de su construcción estatal, ya que llamaron a su idioma *al-lisān al-ğarbī*, la lengua occidental, en referencia al hadiz que indica a los habitantes del Occidente que están del lado de la Verdad¹⁰².

El extranjero percibido como una amenaza suscitó actitudes de rechazo, como el aislamiento: los refugiados que se establecían en una ciudad estaban reagrupados en un arrabal, quizá porque pudiesen mantener así solidaridades anteriores, más bien porque la desconfianza hacia el otro de fuera llevase a su instalación en un lugar apartado de la ciudad¹⁰³. Desde Mármol a finales del siglo XVIII, se suele decir que el arrabal de Antequeruela nació de la llegada de los habitantes de Antequera a Granada en 1410. Se observa el mismo fenómeno migratorio asociado a un aislamiento en otras ciudades del reino nazarí: en Loja, en el Jaufín se establecieron poblaciones que habían huido las regiones conquistadas por los castellanos¹⁰⁴; en Ronda, el arrabal Nuevo nació de la llegada de los refugiados¹⁰⁵; en Estepona, puede relacionarse la aparición del arrabal oriental en el siglo XIV con la conquista

⁹⁸ Un relato pormenorizado de los acontecimientos está en IBN `IDĀRĪ. *La caída del califato de Córdoba y los Reyes de taifas*, MAÍLLO SALGADO, F. trad., Salamanca, 1993, pp. 56-105.

⁹⁹ Así lo analiza con toda razón SERRANO RUANO, D. "Doctrina legal sobre la rebelión en juristas andalusíes", en FIERRO, M. y GARCÍA FITZ, F. (Eds.) *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos* (Península Ibérica, ss. VIII-XIII), Madrid, 2008, pp. 257-282.

¹⁰⁰ IBN ŠĀHĪB AL-SALĀT. *Al-Mann bil-Imāma*, HUICI MIRANDA, A. trad., Valencia, 1969, p. 232.

¹⁰¹ VIGUERA MOLINS, M.J. "Carmona en las épocas de almorávides y almohades", en *Actas del I Congreso de Historia de Carmona. Edad Media, Archivo Hispalense*, LXXX, 1997 (pp. 59-76), pp. 68-71.

¹⁰² GHOUIRGATE, M. "Le berbère au Moyen Âge. Une culture linguistique en cours de reconstitution", *Annales HSS*, 3, 2015, pp. 577-605.

¹⁰³ Sobre los inmigrantes en las ciudades medievales, veáanse QUERTIER, C., CHILÀ, R. y PLUCHOT, N. (Eds.) "Arriver" en ville. *Les migrants en milieu urbain au Moyen Âge*, Paris, 2013, en particular el balance historiográfico de MENJOT, D. "Introduction. Les gens venus d'ailleurs dans les villes médiévales: quelques acquis de la recherche", pp. 15-29.

¹⁰⁴ JIMÉNEZ PUERTAS, J. *El poblamiento del territorio de Loja en la Edad Media*, Granada, 2002, p. 170.

¹⁰⁵ AGUAYO DE HOYOS, P. y CASTAÑO AGUILAR, J.M. "La ciudad islámica de Ronda: una visión desde la arqueología urbana", *Mainake*, XXV, 2003, pp. 203-227.

castellana de Algeciras en 1344¹⁰⁶ o con la destrucción de ésta última por el sultán nazarí en los años 1380¹⁰⁷.

El rechazo al otro de fuera provocó también actos extremadamente violentos, actos que resultaban de la alteridad más radical: durante el asedio de Córdoba por los beréberes al principio de la *fitna*, fueron ejecutados individuos sospechados de venir de allende el Estrecho. Narra al-Raḡīq (m. h. 1026), jefe de la cancillería de los beréberes ziríes de Ifrīqiya, masacres de individuos que pertenecían a su grupo étnico, acaecidos en Córdoba, así este terrible acontecimiento: “una mujer venía del horno y dejó caer una olla que se quebró; como era negra, dijeron: ‘¡Una beréber negra!’ y fue asesinada”¹⁰⁸.

IV. CONCLUSIÓN.

En las ciudades de al-Andalus, la experiencia del otro, judío o cristiano, se trajo por evidentes huellas en los paisajes urbanos y tuvo gradaciones, desde el simple reconocimiento de la alteridad hasta la alteridad más radical. Convivieron judíos, cristianos y musulmanes, con modalidades distintas a lo largo de los siglos, tal y como ha sido escrito y debatido hasta más no poder. Ahora bien, la alteridad religiosa no era la única otredad cultural en las ciudades de al-Andalus, pues existía otra, tan importante como la alteridad lingüística, superpuesta o distinta de la primera; de la misma forma que eran plurales social y económicamente cada uno de los tres grupos religiosos, la *ʿaḡamiyya* era plural, pues entraban en esta alteridad tanto el venerable *šayḥ ʿaḡamī Yanāyir* en el siglo IX como los esclavos *ʿaḡamī* vendidos por contrato a finales del siglo X¹⁰⁹. Si judíos, cristianos y musulmanes coexistieron en las ciudades de al-Andalus, bien creo que tendríamos que enfocar de manera diferente el tema de la experiencia del otro y darle prioridad a la distinción entre alteridad de dentro y alteridad de fuera: ¿qué frontera era más fuerte, la que pasaba entre musulmanes y *dimmī* o la que separaba la plebe de la élite? La alteridad de fuera, que aparta tanto al refugiado musulmán llegado de la frontera como al *ʿaḡamī* beréber, debe merecer toda la atención, porque esta forma de alteridad sigue siendo una incógnita, y tendríamos que desplazar la mirada desde la alteridad de dentro hacia la otredad de fuera.

¹⁰⁶ NAVARRO LUENGO, I., PÉREZ ORDÓÑEZ, A., TOMASSETTI GUERRA, J.M., MARTÍN ESCARCENA, A.M. y SUÁREZ PADILLA J. “Arquitectura doméstica y artesanal del arrabal andalusí de Estepona (Málaga)”, en DELGADO PÉREZ, M.M. y PÉREZ AGUILAR, L.G. (Eds.) *La ciudad andalusí*, Sevilla, e.p.

¹⁰⁷ IBN ḤALDŪN. *Le Livre des Exemples*, t. II, *Histoire des Arabes et des Berbères du Maghreb*, CHEDDADI, A. trad., Paris, 2012, p. 1.302.

¹⁰⁸ Texto transmitido por IBN ʿIDĀRĪ. *La caída del califato de Córdoba*, op. cit., p. 95.

¹⁰⁹ Según el formulario notarial de Ibn al-Atṭār (m. 1008) (DE LA PUENTE, C. “Mano de obra esclava”, op. cit., p. 142).

CRISTIANOS Y JUDÍOS EN EL SUROESTE MEDIEVAL. TOLERANCIA Y CONFLICTO (SIGLOS XIII AL XV)

CHRISTIANS AND JEWS IN THE SOUTHWEST IN THE MIDDLE
AGES. TOLERANCE AND CONFLICT (8TH-15TH CENTURIES)

Isabel Montes Romero-Camacho

Universidad de Sevilla

imontes@us.es

RESUMEN: La Historia de Andalucía y en general del suroeste peninsular quedaría incompleta sin la historia de sus minorías étnico-religiosas, es decir, pequeñas comunidades que se asentaron en su territorio y que, a lo largo del tiempo, lograron conservar una cultura propia o acabaron insertándose en la sociedad andaluza. Tanto una como otra realidad fue el resultado de un proceso de siglos durante los cuales cristianos y judíos se vieron obligados a convivir o, al menos, a coexistir. Para el caso que nos ocupa, este proceso dio comienzo con la conquista castellana del valle Guadalquivir, a mitad del siglo XIII, y terminaría con la expulsión de los judíos andaluces de este ámbito geohistórico en 1483. Así pues, todo este largo y complicado proceso tuvo una clara representación en Andalucía, región que, si bien sólo compartió una realidad general en todo el mundo cristiano contemporáneo, también, algunas veces, se adelantó, en el tiempo, a estos acontecimientos generales y otras los vivió de una manera más virulenta.

ABSTRACT: The History of Andalusia would remain incomplete without the history of its ethnicreligious minorities, this is, small communities which settled down in its territory and who, over time, managed to preserve their own culture or end up getting into the Andalusian society. Both one reality and the other were the result of a process that took centuries in which Christians and Jews were obliged to live together or, at least, to coexist. For the matter we are dealing with, this process started with the conquer of the Guadalquivir Valley in the middle of the 13th century by Castile, and finished with the expulsion of the Andalusian Jews of this geohistorical area in 1483. All this long and difficult process had a clear representation in Andalusia, a region which only shared a general reality in all the Christian contemporary world and in which these general events sometimes came earlier and other times happen in a more violent way.

**EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS
XVIII JORNADAS DE HISTORIA EN LLERENA**

Llerena, Sociedad Extremeña de Historia, 2017

Pgs. 29-60

ISBN: 978-84-09-00958-9



I. INTRODUCCIÓN¹.

La Historia de Andalucía quedaría incompleta sin la historia de sus minorías étnico-religiosas, es decir, pequeñas comunidades que se asentaron en su territorio y que, a lo largo del tiempo, lograron conservar una cultura propia o acabaron insertándose en la sociedad andaluza.

Tanto una como otra realidad fue el resultado de un proceso de siglos durante los cuales cristianos y judíos se vieron obligados a convivir o, al menos, a coexistir. Para el caso que nos ocupa, este proceso dio comienzo con la conquista castellana del valle Guadalquivir, a mitad del siglo XIII, y terminaría con la expulsión de los judíos andaluces de este ámbito geohistórico en 1483².

Entre una fecha y otra, el devenir histórico de estas nacientes aljamas, correría parejo al desenvolvimiento de la nueva sociedad andaluza, nacida de la conquista, que pasó a formar parte de pleno derecho, como es sabido, de la civilización cristiana occidental y que, por tanto, desde sus mismos orígenes -que pueden datarse en la segunda mitad del siglo XIII y que fueron también los de los judíos andaluces- imprimió a sus relaciones con los hebreos las mismas premisas que estaban vigentes en el Occidente cristiano y que, como es sabido, experimentaron un cambio cualitativo, en relación a etapas históricas anteriores, ya que se empezó a considerar a las minorías étnico-religiosas como elementos extraños al cuerpo cristiano.

Por lo que se refiere a la península, el siglo XIII representó, para el judaísmo hispano, la culminación de su etapa de crecimiento y no sólo desde el punto de vista demográfico y económico, sino también en cuanto a su estructuración interna y desarrollo cultural. Todo ello daría lugar a que, poco a poco, el judaísmo empezara a ser visto como un elemento peligroso, para la comunidad cristiana. Es cierto que, hasta entonces, no se había podido llegar a una solución de compromiso, que salvaguardase, para siempre, la convivencia entre cristianos y judíos, algo que tampoco se lograría, ni mucho menos, a lo largo de este siglo XIII, cuando las órdenes mendicantes, que tuvieron a su cargo, a partir del IV Concilio de Letrán (1215), la vanguardia de la misión cristiana, no veían otra *solución* para el *problema judío* que la conversión de todos los hebreos, quienes *solución* que hacer valer todos sus recursos -materiales, religiosos, intelectuales y jurídicos- para preservar su idiosincrasia.

Evidentemente, la historia de las relaciones mutuas entre cristianos y judíos, estuvieron marcadas por la condición de minoría étnico-religiosa de estos últimos, lo que les imprimió, desde un principio, un carácter de *alteridad*, concepto definido por Eloy Benito Ruano y Emilio Mitre Fernández³. Sin embargo, poco a poco, este concepto del *otro* se fue complicando mucho más, hasta llegar, al final de la Edad Media, a su rechazo total. Rechazo que, en el caso castellano, estuvo representado, en lo que hace a los judíos, con su expulsión definitiva, en 1492, y, para el caso de los conversos que judaizaban, con la implantación de la Inquisición, en 1480.

¹ El presente trabajo es una revisión y actualización de otros anteriores, como "Judíos y mudéjares en Andalucía (Siglos XIII-XV): Un intento de balance historiográfico", en *Minorías étnico-religiosas en Península Ibérica (Periodos medieval y moderno)*, ed. María Filomena Lopes de Barros e José Hinojosa Montalvo, Lisboa, Ed. Colibri - CIDEHUS / EU - Universidade de Alicante, 2008, pp. 143-210, "Los judíos andaluces", *Historia de Andalucía*, Vol. IV: *El nacimiento de Andalucía*, González Jiménez, Manuel (director), Ed. Planeta-Fundación José Manuel Lara, Barcelona-Sevilla, 2006, pp. 190-197, "De la coexistencia a la expulsión. Judíos andaluces en la Edad Media", *Andalucía en la Historia*, Año IX, n° 33, julio-septiembre 2011, pp. 14-19...

² COLLANTES DE TERÁN, A. "Grupos marginados", en *Historia de Andalucía*, III, Madrid-Barcelona, 1980, pp. 247-260. BEINART, H. *Andalucía y sus judíos*, Córdoba, 1986. ZAFRANI, H. *Juifs d'Andalousie et du Maghreb*, 1996. BEL BRAVO, M^a A. *Los Reyes Católicos y los judíos andaluces (1474-1492)*. Universidad de Granada, Granada, 1989.

³ BENITO RUANO, E. *De la alteridad en la Historia*. Discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia, Madrid, 1988. MITRE FERNÁNDEZ, E. *Los judíos de Castilla en tiempos de Enrique III. El Pogrom de 1391*, Valladolid, 1994.

Así pues, todo este largo y complicado proceso, tuvo una clara representación en Andalucía, región que, si bien sólo compartió una realidad general en todo el mundo cristiano contemporáneo, también, algunas veces, se adelantó, en el tiempo, a estos acontecimientos generales y otras los vivió de una manera más virulenta, como afirman Angus Mackay, Manuel González Jiménez e Isabel Montes⁴.

II. LOS JUDÍOS ANDALUCES Y LA REPOBLACIÓN DE ANDALUCÍA. DE ALFONSO X (1252-1284) A ALFONSO XI (1312-1350).

Al producirse la conquista del valle del Guadalquivir, los grandes reyes castellanos, Fernando III (1217-1252) y Alfonso X (1252-1284) favorecieron el regreso de los judíos a Andalucía desde Castilla, pues pensaban que eran elementos muy eficaces en el proceso de repoblación de las nuevas tierras, incorporadas a la corona de Castilla, de manera que, a raíz mismo de la conquista, aparecen documentadas comunidades judías en las principales ciudades andaluzas. En palabras J. González, quien defiende que la práctica totalidad de los judíos que vivían en el valle del Guadalquivir habían sido expulsados de al-Andalus por el poder almohade casi un siglo antes, este retorno se produjo como un "movimiento de reflujo de los que en el siglo anterior habían huido del Betis al Tajo", aunque, según los viejos historiadores sevillanos, como el gran analista del siglo XVII, don Diego Ortiz de Zúñiga, siguieron existiendo algunas *aljamas* (comunidades) judías hasta la llegada de San Fernando, al menos en Sevilla, cuyos representantes habrían hecho entrega al Santo Rey de las llaves de la Judería, con motivo de su entrada en la ciudad⁵.

La primera relación completa que tenemos de ellas nos la proporcionan los documentos del reinado de Sancho IV, publicados por Mercedes Gaibrois y, más recientemente, por Francisco Javier Hernández⁶, de los que se deduce que, en los años finales del siglo XIII, existían aljamas organizadas en Jaén, Úbeda, Baeza, Andújar, Córdoba, Sevilla, Écija, Niebla y Jerez, ya que todavía el *Padrón de Huete*, redactado en 1290, que recoge las contribuciones que debían pagar a la corona los judíos del reino, se refiere a todas las comunidades de Andalucía de manera conjunta. Ya en la primera mitad del siglo XIV a estas primitivas aljamas se sumarían otras, estando entre las más destacadas las de Arjona, Alcalá de Guadaíra y Carmona.

Fue así como volvió a renacer la judería de Córdoba, posiblemente en el mismo espacio urbano que ocupó durante el Califato, pues estaba situada entre la Puerta de Almodóvar y la Catedral, englobando dentro de su contorno el alcázar almohade, conocido por los cristianos como Castillo de la Judería, y cuya famosa sinagoga, que todavía se conserva en nuestros días, fue estudiada por Francisco Cantera Burgos⁷. En opinión de Manuel Nieto, a partir de 1260, el notable crecimiento del número de judíos cordobeses les obligó a salir del perímetro de la judería y asentarse en las

⁴ MACKAY, A. "Andalucía y la guerra del fin del mundo", *Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía. Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492)*, Córdoba, 1988, pp. 329-342. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. "El fracaso de la convivencia de moros y judíos en Andalucía (Siglos XIII-XV)", *Proyección Histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, I, Junta de Castilla y León, 1993, pp. 129-149. MONTES ROMERO-CAMACHO, I. "El antijudaísmo o antisemitismo sevillano hacia la minoría hebrea", *Segundos Encuentros Judaicos de Tudela*, Pamplona, 1996, 73-157.

⁵ GONZÁLEZ, J. *Repartimiento de Sevilla*, Madrid, 1951, I, pp. 311 y 361. ORTIZ DE ZÚÑIGA, D. *Anales eclesiásticos y seculares de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla*, Sevilla, 1988, I, pp. 42-49.

⁶ GAIBROIS, M. *Historia del reinado de Sancho IV*, Madrid, 1921, vol. III. HERNÁNDEZ, F. J. *Las rentas del rey. Sociedad y fisco en el reino castellano del siglo XIII*, Madrid, 1993. 2 vols.

⁷ CANTERA BURGOS, F. *Sinagogas españolas. Con especial estudio de la de Córdoba y la toledana de El Tránsito*, Madrid, 1955. Recoge un trabajo anterior de FITA, F. "La sinagoga de Córdoba", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, V, Madrid, 1884, pp. 361-399.

collaciones cristianas aldeañas. Algunos autores piensan que esta judería cordobesa fue la única existente en todo el reino, a lo largo del siglo XIII, pero, al parecer, también la hubo en Lucena, dada en señorío al obispo de la ciudad, que siempre ofreció su protección a la nueva *aljama* de la otrora cabeza visible de los judíos de al-Andalus. Ya en el siglo XIV sabemos de la presencia de comunidades hebreas en los principales núcleos de población cordobeses, caso de Palma del Río, Montoro, Baena, Aguilar, Zuheros...⁸

Pero, de todas las aljamas andaluzas, incluso en esta primera época, tal vez las mejores documentadas sean las del Reino de Sevilla, empezando, como es lógico, por la misma ciudad. De esta manera, contamos con algunas viejas obras relativas a la comunidad judía sevillana, que todavía siguen siendo válidas, más por las noticias que aportan que por los criterios historiográficos con que se redactaron. Entre ellas destacaríamos la de José María Montero de Espinosa, publicada a mediados del siglo XIX, pero reeditada, con un interesante estudio preliminar de Antonio Collantes de Terán, en 1978⁹. Y lo mismo puede decirse de la historia de la judería de Sevilla escrita por Mario Méndez Bejarano¹⁰. A ambas podrían añadirse algunos trabajos de síntesis más recientes, como los de Isabel Montes¹¹. Para el antiguo Reino de Sevilla, contamos con algunos estudios sobre la judería de Jerez de la Frontera, debidos, entre otros, al padre Fidel Fita y a Isidore Loeb, autores ambos del siglo XIX, y, ya a mitad del siglo XX, a Hipólito Sancho de Sopranis, historiador al que también debemos un estudio sobre la judería del Puerto de Santa María¹², a los que cabría sumar otros más recientes sobre la misma aljama de Jerez, la de Carmona o la de Niebla¹³.

En Sevilla, los judíos se establecieron, desde el mismo repartimiento de la ciudad, en un amplio espacio urbano amurallado, limítrofe con el alcázar, que, según Antonio Collantes de Terán¹⁴ tenía una superficie aproximada de 16 Ha. y compren-

⁸ NIETO CUMPLIDO, M. "Notas sobre la judería de Córdoba (1236-1391)", *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 99 (1978), pp. 99-121. *Historia de Córdoba. 2: Islam y Cristianismo*, Córdoba, 1984.

⁹ MONTERO DE ESPINOSA, J.M.^e. *Relación histórica de la Judería de Sevilla*, Sevilla, 1849, reed. y estudio de A. COLLANTES DE TERÁN SÁNCHEZ, por la "Sociedad de Bibliófilos Andaluces", Valencia, 1978.

¹⁰ MÉNDEZ BEJARANO, M. *Histoire de la juiverie de Séville*, Madrid, 1922. (Reed. y traducción en Sevilla, 1993: *Historia de la judería de Sevilla*).

¹¹ MONTES ROMERO-CAMACHO, I. "Notas para el estudio de la judería sevillana en la Baja Edad Media (1248-1391)", Universidad de Sevilla, *Historia. Instituciones. Documentos*, 10 (1983), pp. 251-277. "La minoría hebrea sevillana a fines de la Edad Media", V *Coloquio de Historia Medieval de Andalucía*, Córdoba, 1988, pp. 551-568. "El antijudaísmo o antisemitismo sevillano hacia la minoría hebrea", *Segundos Encuentros Judaicos de Tudela*, Pamplona, 1996, pp. 73-157. "Mudéjares y judíos en la Sevilla del siglo XIII", *Sevilla 1248. 750 Aniversario de la incorporación de Sevilla a Castilla*, Madrid, 2000, pp. 467-498. "Las minorías étnico-religiosas en la Sevilla del Siglo XIV: Mudéjares y Judíos", *Sevilla, Siglo XIV*, Rafael Valencia (coord.), Fundación José Manuel Lara, Sevilla, 2006, pp. 134-155...

¹² FITA, F. "Jerez de la Frontera. Su judería en 1266", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, X, Madrid, 1887, pp. 465-484. LOEB, I. "La judería de Jerez de la Frontera. Datos Históricos", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XII, Madrid, 1888, pp. 81-86. SANCHO DE SOPRANIS, H. "Contribución a la historia de la judería de Jerez de la Frontera", *Sefarad*, XI, Madrid, 1951, pp. 349-370 y "La judería del Puerto de Santa María de 1483-1492", *Sefarad*, XIII, Madrid, 1953, pp. 308-323.

¹³ MONTES ROMERO-CAMACHO, I. "Cristianos y judíos sevillanos durante la Baja Edad Media (Siglos XIII al XV). Entre la convivencia y la oposición. El caso de Jerez", *750 Aniversario de la Incorporación de Jerez a la Corona de Castilla, 1264-2014*. Directores: Sánchez Herrero, José; González Jiménez, Manuel; Coordinadores, Barea Rodríguez, Manuel Antonio; Romero Bejarano, Manuel. Servicio de Publicaciones. Ayuntamiento de Jerez. Jerez de la Frontera, 2014, pp. 603-624. "Moros y judíos en Carmona. Vida y tragedia de unas minorías". Actas del I Congreso de Historia de Carmona. Edad Media, Carmona, 1997, actas publicadas en *Archivo Hispalense*, como LXXX, núms. 243-244-245. Sevilla, 1998, pp. 501-538 y GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. y MONTES ROMERO-CAMACHO, I. "Financieros judíos en la primera época de la repoblación del reino de Sevilla: la crisis del realengo en el concejo de Niebla (1262-1368)", *Anuario de Estudios Medievales*, Homenaje a la Dra. Regina Sáinz de la Maza, núm. 29, Barcelona, 1999, pp. 365-407.

¹⁴ COLLANTES DE TERÁN, A. *Sevilla en la Baja Edad Media. La ciudad y sus hombres*, Sevilla, 1984. "La Judería de Sevilla. El Espacio Urbano", en *La Memoria de Sefarad. Historia y Cultura de los Sefardíes*, Fundación Machado, 2007, pp. 115-135.

día tres importantes mezquitas, donadas por Alfonso X para que fueran transformadas en sinagogas¹⁵, contando además con sus propias carnicerías, baños, puertas, situadas tanto en el muro interior -una que se abría a la plaza de San Nicolás y la otra a la plazuela del Atambor- como en la muralla exterior- la llamada Puerta de la Judería o de la Carne- y cementerio, del que nos han llegado algunas noticias, la mayor parte de ellas basadas en fuentes arqueológicas¹⁶. Pero, al igual que había ocurrido en Córdoba, los judíos sevillanos, desde la misma época de la conquista, desarrollaban sus vidas y negocios prácticamente por toda la ciudad, llegando a tener, según Yitzhak Baer, incluso una sinagoga fuera de su barrio, en el corral de los Tromperos. Sea como fuere, la aljama sevillana era, con gran diferencia, la más populosa e importante de toda Andalucía y la segunda del reino, después de Toledo. Según los cálculos de Yitzhak Baer pudo contar con unas doscientas familias, en torno a 1290, pero podrían haber sido más, si tenemos en cuenta que la aljama jerezana, mucho menor, estuvo integrada, por estos mismos años del repartimiento sevillano, por unas noventa familias. También, al igual que los cristianos, obtuvieron tierras en el *Repartimiento de Sevilla*, concretamente en la alquería aljarafaña de Paterna Harab, a la que Alfonso X dio el nombre de Paterna de los Judíos, además, por supuesto, de propiedades urbanas en la misma ciudad. Según este importante documento, algunos de ellos, los más distinguidos, consiguieron incluso *donadíos mayores*, como fue el caso de don Mayr, almojarife mayor de Alfonso X, o del brillante judío cortesano don Salomón aben Zadok -llamado por los cristianos don Çulemán- mientras que fueron veintisiete los judíos que recibieron en beneficio *donadíos menores*, entre ellos algunos *almojarifes* (tesoreros) y *alfaquíes* (intérpretes de la ley) y otros hebreos distinguidos que Yitzhak Baer identifica como escribanos reales, astrónomos y *mandaderos* (embajadores)¹⁷.

En el *Repartimiento urbano de Jerez*, estudiado por Manuel González Jiménez y Antonio González Gómez¹⁸, los judíos fueron beneficiados con un barrio propio, que contaba con noventa casas para residencia, como hemos dicho, de otras tantas familias, otorgándoseles, además, algunos edificios importantes para servicio de la comunidad, como una sinagoga, una *madrassa* o escuela, donde se enseñaba el *Talmud*, así como un almacén para ser utilizado como *casa de la merced*, que habría de servir como centro de acogida de los judíos transeúntes o de los que habían sido liberados de la esclavitud.

De las aljamas judías del Reino de Jaén, para esta primera etapa de la repoblación de Andalucía, tenemos menos noticias, a excepción de las contenidas en algunas obras generales, como la de José Rodríguez Molina para Jaén¹⁹, o la de M^a Josefa Parejo Delgado, para Baeza y Úbeda, que es también autora de un trabajo monográfico sobre la judería de Úbeda²⁰

¹⁵ GÓMEZ RAMOS, R. *Sinagogas de Sevilla*, Diputación Provincial de Sevilla, 2015, que también analizó un caso más concreto: "La antigua sinagoga del barrio de Santa Cruz de Sevilla", *Madrider Mitteilungen*, 33 (1992), pp. 184-195. Y tomando como modelo Santa María la Blanca, GIL DELGADO, A. "Una sinagoga desvelada en Sevilla: estudio arquitectónico", *Sefarad*, 73/1 (2013), pp. 69-96 y *Arquitectura de Santa María la Blanca: mezquita, sinagoga e Iglesia*, Sevilla: Universidad de Sevilla, Instituto Universitario de Arquitectura y Ciencias de la Construcción, 2015.

¹⁶ FITA, F. "El cementerio hebreo de Sevilla. Epitafio de un rabino célebre", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XVII, Madrid, 1890, pp. 174-183. CANTERA BURGOS, F. "Epigrafía hebrea en Sevilla", *Sefarad*, XI, Madrid, 1951, pp. 371-389 y "Unas palabras más sobre la lápida del médico sevillano R. Sélemo", *Sefarad*, XII, Madrid, 1952, pp. 159-160. *De la muerte en Sefarad. La excavación arqueológica en la nueva sede de la Diputación de Sevilla*, Sevilla, 1995. *La restauración del palacio de Altamira*, Diego Oliva Alonso (coord.), Sevilla, Junta de Andalucía, 2005.

¹⁷ BAER, Y. *Historia de los judíos en la España cristiana*, Madrid, Altolena, 1981, 2 vols. (trad. y notas de J.L. Lacave).

¹⁸ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. y GONZÁLEZ GÓMEZ, A. *Repartimiento de Jerez*, Cádiz, 1980.

¹⁹ RODRÍGUEZ MOLINA, J. *El reino de Jaén en la Baja Edad Media. Aspectos demográficos y económicos*, Granada, 1978.

²⁰ PAREJO DELGADO, M^a J. *Baeza y Úbeda en la Baja Edad Media*, Granada, 1988 y "La judería de Úbeda en la Baja Edad Media", en *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, H^o Medieval, t. 6, Madrid, 1993, pp. 135-158.

Entre todas estas aljamas andaluzas, sin duda, la más importante, con gran diferencia, era la aljama de Sevilla, seguida a gran distancia por las de Córdoba, Jaén, Úbeda y Baeza, que tal vez por eso sea la mejor conocida, ya que ha dejado un mayor número de huellas históricas.

Sea como fuere, para la comunidad sefardí, su vuelta al centro neurálgico de las antiguas tierras andalusíes fue, quizás, el acontecimiento más importante del siglo XIII, aunque, como puede suponerse, los judíos andaluces no presentaban ninguna diferencia, en cuanto a sus relaciones con los cristianos y a sus dedicaciones profesionales, con sus correligionarios castellanos.

Tradicionalmente se ha hablado de su vinculación con todo lo relativo a la fiscalidad, tanto regia como municipal o señorial y así se demuestra a partir de la documentación que se nos ha conservado, donde aparecen frecuentemente almojarifes, arrendadores de rentas y monopolios concejiles, cambiadores, prestamistas.... Otros eran mercaderes, pero fueron más los que se dedicaban al comercio al por menor, sobre todo de paños, y a muy diversos oficios artesanos, como herreros, curtidores o zapateros e incluso a la construcción. Igualmente aparecen numerosos intelectuales y hombres de ciencia, siendo especialmente notables los médicos y los astrónomos, así como algún poeta.

Por otra parte, y aunque hace tiempo que ha quedado superada la teoría tradicional que vinculaba a los judíos casi exclusivamente a las actividades económicas urbanas, son frecuentes las noticias relativas a los hebreos relacionados con la agricultura, bien como censatarios, arrendatarios o pequeños propietarios, pero también hubo, entre la élite judía andaluza, algunos grandes propietarios, lo que Yitzhak Baer considera como un hecho peculiar en toda la corona de Castilla. De todas formas, lo más habitual era que muchos judíos, al igual que sus vecinos cristianos, aun dedicándose profesionalmente a diversas actividades relacionadas con la artesanía o el comercio, explotasen pequeñas parcelas de tierra, generalmente reservadas a viñas, bien como censatarios, arrendatarios o en plena propiedad, que servían de complemento a sus débiles economías familiares, mientras que el prototipo de judío dedicado exclusivamente a las tareas agrarias era excepcional en las aljamas hebreas castellanas y, por tanto, andaluzas.

No obstante, la madurez alcanzada por el judaísmo español, a lo largo del siglo XIII, no fue suficiente para evitar que se convirtieran en el punto de mira de las iras populares de los cristianos, algo que la crisis económica, cuyos primeros síntomas pueden reconocerse en torno a 1280, no hizo más que aumentar. Al mismo tiempo, estas dificultades económicas afectaban directamente a la situación de los judíos, cuyas actividades profesionales, cada vez más relacionadas con el mundo urbano, eran las más fácilmente vulnerables, en tiempos de recesión económica.

Esta misma realidad -su condición de minoría étnico-religiosa y, por tanto, su vulnerabilidad- también puede ser reconocida en los principales códigos legislativos de la época. Así, por lo que se refiere a Castilla, sabemos que, durante el siglo XIII, la legislación relativa a los judíos aparece recogida principalmente en las *Partidas* -inspiradas en los cánones concernientes a los hebreos promulgados en el IV Concilio de Letrán (1215), aunque, según Luis Suárez, por entonces y hasta el *Ordenamiento de Alcalá* de 1348, éstas eran sólo *doctrina jurídica, pero no ley vigente*- en el *Fuero Real* y en los *Ordenamientos de Cortes*, situación que también aparece en algunos fueros, como el de Córdoba y que ha sido analizada por Miguel Ángel Ortí Belmonte²¹.

²¹ ORTÍ BELMONTE, M.A. "El fuero de Córdoba y las clases sociales en la ciudad. Mudéjares y judíos en la Edad Media", *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 70, 1954, pp. 5-94. Un pano-

En 1325 Alfonso XI de Castilla (1312-1350) alcanzó la mayoría de edad. Este fuerte monarca, antecesor inmediato de los Reyes Católicos como constructor del Estado moderno, veía a los hebreos, al igual que otros monarcas contemporáneos como Jaime II de Aragón (1291-1327), como parte integrante de su patrimonio, bastante mermado, debido a la huida de numerosos judíos desde el realengo a los lugares de señorío, por lo que volvió a imponer la antigua política de protección regia a los hebreos, defendida por algunos de sus antepasados, como Alfonso X (1252-1284) y Sancho IV (1284-1295). En su época alcanzó gran notoriedad un brillante judío sevillano, don Yuçaf de Écija -figura estudiada por Antonio Ballesteros²²- que llegó a ser *almojarife* (tesorero) mayor del rey y para el que el monarca solicitó permiso al papa, con el fin de que pudiera construir a sus expensas una nueva sinagoga en Sevilla, en beneficio de sus hermanos de raza, lo que también nos indica el crecimiento de la aljama sevillana.

III. LOS JUDÍOS ANDALUCES EN LOS TIEMPOS DE LA CRISIS. DEL PROBLEMA JUDÍO AL PROBLEMA CONVERSO.

Con la subida al trono castellano de Pedro I (1350-1369) y gracias al amparo de su valido, Juan Alfonso de Alburquerque, los judíos volvieron a desempeñar un papel de primer orden en la corte, que mantuvieron y acrecentaron tras la caída en desgracia del poderoso privado, cuando se convirtieron en piezas muy importantes de los proyectos políticos centralizadores y personalistas del monarca. Entre todos ellos, lograron sobresalir aquéllos que estaban más próximos al rey a quienes, muy pronto, el pueblo hizo objeto de su animadversión, ya que representaban el arquetipo de los poderosos judíos cortesanos, como fue el caso de Samuel ha-Levi, el nuevo tesorero mayor, perteneciente a la gran familia de los Abulafia de Toledo y con muchos intereses y parientes en Sevilla, donde su huella aún permanece en la calle Levías, una de las más importantes del antiguo barrio judío.

Casi inmediatamente, los judíos castellanos habrían de hacer frente a otra dura prueba, que tendría como causa eficiente, además de las terribles consecuencias de la gran depresión del siglo XIV, el enfrentamiento fratricida entre Pedro I y Enrique de Trastámara, en el que, como es sabido, éste último utilizó hábilmente la propaganda antijudía contra su hermano, el rey legítimo.

Una vez instalado en el trono, Enrique II (1369-1379), experimentó un cambio total en sus relaciones con respecto a los judíos. A partir de entonces, las aljamas le pertenecían y necesitaba de sus recursos. Como consecuencia de su actitud, sabemos que, ese mismo año de 1371, el judío sevillano don Yuçaf Pichón, almojarife de Sevilla desde 1369, era nombrado contador mayor, con lo que el nuevo monarca seguía la tradición de muchos reyes castellanos, consolidada al menos desde el reinado de Alfonso X, que confiaron los más altos puestos de la hacienda regia a judíos sevillanos, realidad puesta de manifiesto por Isabel Montes en éste y en algún otro caso²³.

Los resultados de esta política de Enrique II, seguida por su heredero Juan I (1379-1390), no se hicieron esperar. Entre otros, fueron, sobre todo, la paulatina recuperación de su antiguo ascendiente y privilegios por parte de los hebreos. De todas maneras, cada vez era más creciente el desprecio moral hacia estos judíos cortesanos, criticados también por los mismos hebreos, como demuestran los es-

rama general en SUÁREZ BILBAO, F. *El fuero judiego en la España cristiana. Las fuentes jurídicas. Siglos V-XV*, Madrid, Dykinson, 2000.

²² BALLESTEROS, A. "Don Yuçaf de Écija", *Sefarad*, VI (1946), pp. 253-287.

²³ MONTES ROMERO-CAMACHO, I. "El judío sevillano don Yusaph Pichón, contador mayor de Enrique II de Castilla (1369-1379)", *Judaísmo hispano: Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, II, Madrid, 2002, pp. 561-574.

critos de un desconocido *qabbalista* contemporáneo, que los tacha de ser aún peores que sus antecesores del siglo XIII.

Por todas estas razones, resulta muy complicado saber con claridad cuál era la verdadera posición del monarca. Así, en su corte destacaban importantes arrendatarios judíos, muchos de ellos pertenecientes al círculo de nobles de primera fila. La gran mayoría se bautizó antes de 1391, muchas veces catequizados por las predicaciones del dominico fray Vicente Ferrer, y, a partir de entonces, fueron decididos inspiradores de la reforma y de la llamada *solución* del problema judío, que no era otra que la conversión al Cristianismo.

Entre los conversos más destacados, debemos citar, por ejemplo, a uno de los hombres más influyentes de su tiempo, don Samuel Abrabanel de Sevilla, contador mayor de Juan I, bautizado con el nombre de Juan Sánchez de Sevilla, cuya trayectoria vital, tomada como modelo de la de otros brillantes conversos, ha llamado la atención de numerosos investigadores, entre los que pueden citarse a Benjamín Netanyahu e Isabel Montes²⁴.

Dentro de este contexto, surgió la figura Ferrán Martínez, arcediano de Écija y provisor del arzobispado de Sevilla, que, como es sabido, jugó un papel clave en el desarrollo de los acontecimientos, por lo que resulta aún más sorprendente que dicho personaje esté todavía falto de un estudio en profundidad, ya que sólo contamos con los datos -especialmente su testamento- que publicara Francisco Collantes de Terán, a finales del siglo pasado²⁵.

Este personaje, a través de sus exaltados sermones antisemitas y apoyándose en los argumentos defendidos, entre otros, en el *Pugio Fidei* de Ramón Martínez, llevó a cabo una enorme labor de propaganda antijudía, por lo que puso en marcha una campaña de confiscación de sinagogas, con el fin de consagrarlas en iglesias, programa que inició ya durante la época de Enrique II (1369-1379) y que mantuvo durante todo el reinado de Juan I (1379-1390).

Por entonces, según Antonio Collantes de Terán, la judería de Sevilla había alcanzado su óptimo demográfico, pues, en torno a 1384, a pesar de haber sufrido las duras epidemias del siglo XIV, así como el inicio del proceso de conversiones al Cristianismo, llegó a alcanzar las 500 familias o, más concretamente, unos 2.613 vecinos, según recoge el *padrón* de este año, lo que supondría, aproximadamente, un 18% de la población sevillana.

Finalmente, dos hechos luctuosos e inesperados hicieron posible la tragedia. El 7 de julio de 1390 murió el arzobispo de Sevilla don Pedro Gómez Barroso, por lo que, al declararse la sede vacante, el mismo arcediano, en su condición de provisor del arzobispado, pasó a ser administrador de la diócesis. El 9 de octubre de 1390, la muerte sorprendió a Juan I, dando lugar a una problemática regencia, debido a la minoría de edad de su hijo, Enrique III (1390-1406). Fue entonces cuando el arcediano de Écija comprendió que su oportunidad había llegado, por lo que volvió a provocar el antisemitismo entre los "matadores" de judíos, que, por fin, el 6 de junio de 1391, consumaron el asalto a la judería de Sevilla, iniciando todo un movimiento que no sólo afectaría a Andalucía -donde al parecer lo padecieron, además de Sevilla, Alcalá de Guadaíra, Carmona, Écija, Cala, Santa Olalla, Jerez de la Frontera, Coria, Cantillana, Córdoba, Montoro, Andújar, Jaén, Úbeda y Baeza- sino

²⁴ NETANYAHU, B. *Toward the Inquisition. Essays on Jewish and Converso History in Late Medieval Spain*, Cornell U.P. 1997. MONTES ROMERO-CAMACHO, I. "Juan Sánchez de Sevilla, antes Samuel Abrabanel. Un modelo de converso sevillano anterior al asalto de la Judería de 1391. Datos para una biografía", *Aragón en la Edad Media*, Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros, núms. XIV-XV, Zaragoza, 1999, pp. 1099-1113.

²⁵ COLLANTES DE TERAN, F. *Memorias históricas de los Establecimientos de Caridad en Sevilla*. Sevilla, 1884.

que llegaría hasta los Pirineos, ya que afectó a la mayor parte de las aljamas de la Península, incluida, al parecer, la de Llerena²⁶.

Ciertamente, la transcendencia del llamado *pogrom* o mejor asalto de 1391 justifica el gran interés que ha despertado en un gran número de historiadores. En este sentido, mencionaremos la obra de carácter general de José M^a Monsalvo Antón sobre el desarrollo del antisemitismo en la Corona de Castilla²⁷. Tal vez las verdaderas causas eficientes del fenómeno, aparezcan con mayor claridad en algunos estudios ya clásicos, como el de Luis Suárez Fernández, acerca de la minoría de Enrique III, o el de Philippe Wolff, referido a las supuestas implicaciones socio-económicas del conflicto, visión compartida por Julio Valdeón, y, también, el de Emilio Mitre Fernández, que lo toma como un claro antecedente e la expulsión de 1492²⁸.

Sin embargo, el asalto padecido por las juderías andaluzas en 1391, no fue más que el colofón de un proceso que tiene sus orígenes, cuanto menos, a mediados del siglo XIV, ya que, en 1349, coincidiendo con el punto culminante de expansión de la terrible epidemia de Peste Negra, la judería de Arjona (Jaén) fue robada y saqueada, lo mismo que la sevillana en 1354, mientras que en 1368 Pedro I (1350-1369) autorizó la venta como esclavos de los judíos de Jaén, aproximadamente unas 300 familias, a sus aliados granadinos, tal vez como recompensa por su ayuda en la guerra civil, lo que, entre otras razones, pudo ser la causa de que en 1369, según el gran analista jiennense del siglo XVII, don Martín de Jimena Jurado, muchos judíos de Baeza se convirtieran al Cristianismo²⁹. Cifrándonos ya al ejemplo concreto sevillano, los antecedentes del asalto a la judería de Sevilla aparecen en algunos trabajos generales, como el de Antonio Pons, referido a los judíos de Mallorca, y, sobre todo, el de Julio Valdeón Baruque, acerca de las tensas relaciones entre cristianos y judíos sevillanos en los años precedentes al robo de la judería³⁰.

Sea como fuere, todo parece indicar que, como consecuencia de estos ataques, los muertos no fueron muchos, siendo ampliamente superados por los que emigraron -principalmente a Granada y Portugal- y, sobre todo, por los que se convirtieron al Cristianismo, aunque otros, también, permanecieron fieles a su fe.

Otra importante consecuencia de estos asaltos fue, sin duda, el hecho de que muchas comunidades judías se vieran privadas de sus bienes por orden de la monarquía, que los cedió a nobles e instituciones religiosas, como sabemos que ocurrió en Sevilla, Córdoba, Écija o Carmona. Así, para el caso sevillano, contamos con el ejemplo del llamado Palacio de Altamira, estudiado por Isabel Montes³¹, primero propiedad del judío Yusaph Pichón y, más tarde, del converso Juan Sánchez de

²⁶ BAER, F. *Die Juden im Christlichen Spanien. Erster Teil: Urkunden und Regesten*, Berlín, 1929-1936. Reedición, a cargo de Haim BEINART, en Gregg International. England, 1970, vol. II, doc. n° 248, pp. 232-234.

²⁷ MONSALVO ANTÓN, J.M^a. *Teoría y evolución de un conflicto social: El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*. Madrid, Siglo XXI, 1985.

²⁸ SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. "Problemas políticos en la minoridad de Enrique III". *Hispania*, XII (1952), pp. 163-231. WOLFF, Ph. "The 1391 pogrom in Spain. Social crisis or not?", *Past and Present*, 50 (1971), pp. 4-18. VALDEÓN BARUQUE, J. *El chivo expiatorio. Judíos, revueltas y vida cotidiana en la Edad Media*, Valladolid, 2000, recopilación de trabajos anteriores muy reconocidos del autor. MITRE FERNÁNDEZ, E. "El pogrom de 1391 en Castilla y sus efectos. ¿Gestación de un clima para la expulsión?", en el *II Curso de Cultura Hispano-Judía y Sefardi de la Universidad de Castilla-La Mancha: La expulsión de los judíos de España*, Toledo, 1993, pp. 47-53 y, sobre todo, su brillante síntesis interpretativa *Los judíos de Castilla en tiempos de Enrique III. El Pogrom de 1391*, Valladolid, 1994.

²⁹ JIMENA JURADO, M. (DE) *Catálogo de los obispos de las iglesias de la diócesis de Jaén y Anales eclesiásticos de este obispado*, Jaén, 1654.

³⁰ PONS, A. "Los judíos del reino de Mallorca durante los siglos XIII y XIV", *Hispania* (1956) n° 64, pp. 163-426. VALDEÓN BARUQUE, J. "Un pleito cristiano-judío en la Sevilla del siglo XIV", *Historia. Instituciones. Documentos* (1974), pp. 221-238.

³¹ MONTES ROMERO-CAMACHO, I. "Los propietarios judíos del Palacio de Altamira", *El Palacio de Altamira (Sevilla)*, sede de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla, 2006, pp. 88-124.

Sevilla, que, después del robo de la Judería, fue cedido por Enrique III (1390-1406) a una de las familias más destacadas de la nueva nobleza trastamarista: los Stúñiga que, junto con los Hurtado de Mendoza, recibieron del rey "todas las sinagogas de Sevilla y todos los propios e bienes que la aljama de los judíos solían tener comúnmente"³².

Por lo que se refiere a las consecuencias de los asaltos de 1391, uno de los temas que tenemos mejor documentados tal vez sea el de sus principales beneficiarios, la nueva nobleza trastamarista, gracias, entre otros, al libro, ya venerable, de fray Liciniano Sáez sobre las donaciones efectuadas por Enrique III a los Hurtado de Mendoza y a los Stúñiga, y a las nuevas aportaciones de Fernando Mazo Romero sobre los Suárez de Figueroa y de Miguel Ángel Ladero Quesada sobre los Stúñiga³³. Estas consecuencias y otras más, han sido resumidas por Antonio Collantes de Terán en un lúcido artículo sobre el destino de los bienes de los conversos sevillanos³⁴.

Para concluir con la bibliografía sobre los asaltos 1391, debemos mencionar algunos trabajos de síntesis, relativos, como es lógico, a Sevilla, ciudad en la que dio comienzo la tragedia y también a Córdoba³⁵, así como ciertos testimonios sobre el tremendo efecto que estos sucesos causaron en las demás comunidades judías peninsulares y de fuera de nuestras fronteras³⁶. Finalmente, debemos mencionar, como colofón de este apartado, el magnífico estudio de Angus Mackay sobre los "pogroms" castellanos del siglo XV³⁷.

Pero la consecuencia fundamental de estos asaltos fue, sin duda, que muchas aljamas menores andaluzas desaparecieron, generalmente como resultado de la conversión mayoritaria -y muchas veces forzadas por los trágicos acontecimientos- de sus miembros al Cristianismo. Esto es lo que ocurrió, en el arzobispado de Sevilla con las de Cantillana, Coria, Cala, Santa Olalla, Alcalá de Guadaira, Carmona y otras; en el obispado de Córdoba, con las de Baena, Palma, Santaella, la Rambla, Bujalance, Ademuz y Montoro y en el de Jaén con las de Baeza, Úbeda, Andújar y Arjona .

Todas sufrieron una profunda crisis, especialmente en lo relativo a su número de pobladores, más que por los muertos, porque fueron muchos los judíos que se convirtieron o huyeron.

Sea como fuere, la documentación fiscal de la primera mitad del siglo XV todavía recoge la permanencia de aljamas judías en Andalucía, siendo las más importan-

³² NIETO CUMPLIDO, M. "Notas sobre la judería de Córdoba (1236-1391)", *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 99 (1978), pp. 99-121 y "Luchas nobiliarias y movimientos populares en Córdoba a fines del siglo XIV", *Tres Estudios de historia medieval andaluza*, Córdoba, 1982.

³³ SAEZ, Fr. Liciniano, *Demonstración histórica del verdadero valor de todas las monedas que corrían en Castilla durante el reinado del señor don Enrique III*, Madrid, 1796. MAZO ROMERO, F. "Los Suárez de Figueroa y el Señorío de Feria", *Historia. Instituciones. Documentos*, I, (1974), pp. 111-164. LADERO QUESADA, M.A. "Los señores de Gibraleón", *Cuadernos de Historia*, 7 (1977), pp. 33-95.

³⁴ COLLANTES DE TERÁN, A. "Un pleito sobre bienes de conversos sevillanos en 1396", *Historia. Instituciones. Documentos*, 3 (1976), pp. 3-18.

³⁵ MONTES ROMERO-CAMACHO, I. "Antisemitismo sevillano en la baja Edad Media: el pogrom de 1391 y sus consecuencias", *Actas del III Coloquio de Historia Medieval Andaluza: La sociedad medieval andaluza: grupos no privilegiados*, Jaén, 1984, pp. 57-75. NIETO CUMPLIDO, M. "Notas sobre la judería de Córdoba (1236-1391)", *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 99 (1978), pp. 99-121.

³⁶ WIENER, M. *Sébet Yehudá de R. Selemóben Verga*. Hannover, 1856, donde publica la carta de Hasdays Crescas, astrónomo de la reina de Aragón y reputado cronista, a la comunidad judía de Avignon, dándole cuenta de los trágicos sucesos sevillanos de 1391. Existe una traducción española de la crónica hecha por Francisco Cantera: *Salomón Ben Verga: "La Vara de Juda"*, donde la carta aparece en las pp. 274-276, y también la editó KOBLE, F.A *treasury of Jewish Letters*, vol. I, Philadelphia, 1953, pp. 272-275.

³⁷ MACKAY, A. "Popular movements and pogroms in fifteenth century Castille", *Past & Present*, 55 (1972), pp. 33-67.

tes las de Jerez de la Frontera, Écija, Úbeda, Andújar, Sevilla o Córdoba, a las que se suman, ya en la segunda mitad del siglo XV, las de Moguer, Cádiz, Sanlúcar de Barrameda, Aroche, Cortegana, Lepe, Gibraleón, Niebla, La Algaba, Palma del Río, Rota, El Puerto de Santa María, Utrera, Lebrija, Arcos y Sanlúcar la Mayor, aunque se trata de comunidades de muy poca entidad, ya que, Sevilla, la mayor de todas, sólo tendría unas cincuenta familias, seguida en importancia por Moguer³⁸.

A pesar de todo, una vez recuperadas, aunque sólo fuera parcialmente, las aljamas judías, la monarquía castellana, como venía siendo tradicional, siguió poniendo en práctica una política ambigua, en relación a los judíos, que fluctuaba entre la protección y las leyes discriminatorias, como las aprobadas en las Cortes de Valladolid de 1405 o en el Ordenamiento de Valladolid de 1412, también llamado de la reina doña Catalina, redactado por el obispo de Burgos, el converso don Pablo de Santa María e inspirado por San Vicente Ferrer, el piadoso apóstol de los conversos, que recorrió por estos años Castilla y que, según la tradición, predicó la conversión de mudéjares y judíos en Écija y Sevilla.

Sea como fuere, esta nueva postura de antijudaísmo oficial, impuesto tanto por las máximas autoridades civiles como religiosas, que al mismo tiempo discriminaba y protegía a las minorías étnico-religiosas y pretendía, como objetivo último, su conversión a la verdadera fe, no pudo frenar el ya muy arraigado antisemitismo popular, que, también por estos años, se manifestó en algunos saqueos puntuales, como el de la judería de Córdoba de 1406.

Sin embargo, según una opinión cada vez más generalizada y formulada, en principio, por Maurice Kriegel, ya en el segundo cuarto del siglo XV se observa un cierto restablecimiento moral y una mejor definición jurídica de la comunidad judía, lo que no fue obstáculo para que siguiera siendo objeto de un hostigamiento sistemático³⁹. Así, por ejemplo, en 1437 vuelven a renovarse las órdenes reales de apartamiento, con el fin de conjurar el peligro que suponía su contacto con los cristianos, especialmente con los cristianos nuevos, quienes, incluso, elevan sus quejas al rey Juan II (1406-1454), cuando se intenta volver a asentar a los judíos sevillanos en una parte delimitada de la parroquia de Santa Cruz, establecida en la antigua Judería. Algo parecido sucedió en Córdoba, ciudad que se apresuró a cumplir radicalmente las órdenes de apartamiento, lo que no fue suficiente para que, en 1438, se levantaran nuevos tumultos contra los judíos no sólo de la ciudad, sino de otra muchas villas y lugares del reino, como La Rambla y Hornachuelos. En 1450, ciertos predicadores sevillanos vuelven a hacerlos objeto de sus furibundos sermones "a fin de conçitar e leuantar al pueblo contra los dichos judíos", hasta el punto de que la muy reducida aljama hispalense corrió el peligro de ser nuevamente asaltada. Algunos años después, el concejo de Jerez de la Frontera incauta terrenos al cementerio judío para cederlos a censo a algunos vecinos. Otra vez, en 1478, se reitera la orden de apartamiento que, por fin, es cumplida. Como consecuencia de ella, en Sevilla los judíos son relegados al Corral de Jerez y al Alcázar Viejo, mientras que en Córdoba, tras ordenar primero su aislamiento también en el Alcázar Viejo, en 1479 termina por encerrárseles en su antiguo barrio. En el reino de Jaén, igualmente, se pondrán en práctica dichas disposiciones a partir de las Cortes de Toledo, de 1480.

Todas estas noticias cualitativas que nos hablan de la decadencia imparable de las aljamas judías andaluzas, aparecen plenamente confirmadas por las fuentes

³⁸ LADERO QUESADA, M.A. "Las juderías de Castilla según algunos servicios fiscales el siglo XV", *Sefarad*, XXXI (1971), pp. 249-264.

³⁹ KRIEGL, M. "La prise d'une décision: l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492", *Revue Historique*, CCLX (1978), pp. 49-90. "Entre "question" des Nouveaux-Chrétiens et expulsion des Juifs: la double modernité des procès d'exclusion dans l'Espagne du XVe siècle", *Xudeus e Conversos*, I (1994), pp. 171-194.

fiscales, brillantemente estudiadas por Miguel Ángel Ladero⁴⁰, que demuestran las gran crisis que sufrieron durante la primera mitad de siglos XV, razón por la cual, por ejemplo, Juan II, en 1437, permitió a la aljama sevillana pagar una mínima parte de la capitación debida a la hacienda real, la llamada *cabeza de pecho*, teniendo en cuenta que los judíos sevillanos eran *pocos e pobres*, medida que también se vio obligado a tomar, y aún más radicalizada, con relación a la judería de Jerez de la Frontera. Estas mismas fuentes fiscales sólo mencionan, por estos años, las aljamas de Andújar, Úbeda, Córdoba, Écija, Sevilla y Jerez. Ya en la segunda mitad del siglo XV, tuvo lugar un relativo auge de la comunidad hebrea andaluza, al menos desde el punto de vista cuantitativo, ya que se documentan nuevas aljamas judías, sobre todo en el reino de Sevilla, como las de Arcos de la Frontera, El Puerto de Santa María, Rota, Sanlúcar de Barrameda, Segura de la Sierra, Cortegana, Aroche, Moguer, Lepe, Gibrleón, Niebla, Sanlúcar de Alpechín (o la Mayor) o La Algaba, a las que habría que añadir la de Palma del Río, en el reino de Córdoba, aunque, si dejamos aparte la de Segura de la Sierra, se trataba de aljamas de pequeña entidad, como demuestra su escasa significación, en el conjunto de la corona de Castilla, en los *servicios* debidos a la hacienda real, entre 1464 y 1479, según ha demostrado Miguel Ángel Ladero, donde la totalidad de las aljamas andaluzas apenas alcanzaba ni siquiera al cuatro por ciento.

Resulta evidente la entidad de la aljama hebrea de Segura, aunque es posible que en ella se incluyeran las tributaciones debidas por todas las aljamas de la encomienda santiaguista⁴¹. A continuación, destacan las comunidades del reino de Sevilla, encabezadas por Sevilla y Moguer. Tal vez, lo más destacable sea la profunda decadencia de la aljama cordobesa, especialmente llamativa si se tiene en cuenta que en 1439 su contribución a la *cabeza de pecho* supuso el sesenta por ciento de todas las andaluzas. Igualmente digna de mención es la desaparición total de las aljamas del reino de Jaén, donde sobre todo las de Andújar y Úbeda, habían sido notables en la primera mitad del siglo XV, contribuyendo ambas, en 1439, con el veintiuno por ciento de todas las aljamas andaluzas.

En cuanto a su posición socioeconómica, por estos años, aunque la minoría hebrea tiene en Andalucía el mismo doble carácter rural y urbano que en el resto de la corona de Castilla, también como en toda ella parece predominar su asentamiento en las ciudades, por lo que se le puede considerar, en general, como una población fundamentalmente urbana, estructurada, por tanto, de manera muy semejante a la cristiana⁴². Así, parece que el grupo superior de dicha sociedad estaba conformado por una aristocracia dedicada a cuestiones relacionadas con la hacienda real -donde llegaron a alcanzar los más altos puestos, siendo incluso contadores reales-

⁴⁰ LADERO QUESADA, M.A. "Las juderías de Castilla según algunos servicios fiscales el siglo XV", *Sefarad*, XXXI (1971), pp. 249-264. *La Hacienda Real de Castilla en el siglo XV*, La Laguna de Tenerife, 1973. "Los judíos castellanos del siglo XV en el arrendamiento de impuestos reales", *Cuadernos de Historia*, VI (1975), pp. 417-439. *Fiscalidad y poder real en Castilla (1252-1369)*, Madrid, 1993.

⁴¹ Además, muchas de estas aljamas, incluida la de Llerena, experimentaron un notable crecimiento debido a la llegada de judíos andaluces tras la expulsión de 1483. Esta realidad puede comprobarse también en su aportación al pago de los castellanos de oro para la guerra de Granada, recaudado entre 1485 y 1491 (Archivo General de Simancas -AGS- Registro General del Sello -RGS-, III, 1484-XI-21, f. 81. Los Reyes Católicos ordenan que las aljamas de Hornachos, de la ciudad de Mérida, villa de Llerena y lugares de la provincia de León, contribuyan, por el año de la fecha, con un castellano de oro para ayuda de la guerra de Granada. SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, Valladolid, 1964, Apéndice, p. 71. Lo que correspondió pagar de este tributo a las aljamas del arzobispado de Sevilla y obispado de Cádiz, en 1485, fue repartido entre las juderías de Córdoba y Badajoz, donde emigraron, al parecer, en un primer momento, los judíos sevillanos (AGS, RGS, IV, 1485-IV-14, f. 288. SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. *Documentos acerca de la expulsión de los judíos...*, doc. 85, pp. 256-258).

⁴² MONTES ROMERO-CAMACHO, I. "Los judíos sevillanos (1391-1483). Del asalto a la expulsión. Datos para una prosopografía", en *Actas de las III Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval: La Península Ibérica en la era de los Descubrimientos*, Sevilla, 1997, I, pp. 165-258.

municipal, así como a todo tipo de actividades financieras⁴³. Pero, si bien en los primeros cargos y oficios sufrirán una profunda decadencia, como consecuencia del “pogrom” de 1391, siendo reemplazados por los conversos, sí continuarán ejerciendo, hasta su expulsión, sus funciones como cambiadores y prestamistas⁴⁴.

No obstante, desde el punto de vista cuantitativo, la gran mayoría de la población judía estaba dedicada a la artesanía -en especial a todo lo relativo al sector textil, la piel y el cuero- y al comercio al por menor, siendo muy raros los mercaderes, función casi monopolizada por los extranjeros estantes en Andalucía⁴⁵. También era frecuente su dedicación a la medicina, como médicos, físicos o cirujanos, especialmente como personas de confianza de los monarcas, de los nobles e, incluso, formando parte de la nómina concejil.

De ahí la famosa descripción del cronista Andrés Bernáldez, cura del pueblo sevillano de Los Palacios: “e todos eran mercaderes e vendedores e arrendadores de alcabalas e rentas de achaques, e fazedores de señores, e oficiales tondidores, sastres, *çapateros*, e cortidores e *çurradores*, texedores, especieros, bohoneros, sederos, herreros, plateros e de otros semejantes oficios; que nenguno rompía la tierra ni era labrador, ni carpintero ni albañil, sino todos buscavan oficios holgados, e modos de ganar con poco trabajo”⁴⁶.

⁴³ MONTES ROMERO-CAMACHO, I. “Judíos y conversos sevillanos en la hacienda real de Castilla: de Alfonso X a los primeros Trastámara. Una aproximación prosopográfica”, en *Agentes de los sistemas fiscales en Andalucía y los reinos hispánicos (siglos XIII-XVII): Un modelo comparativo*. Instituto de Estudios Fiscales. Colección Estudios Históricos, Madrid, 2014, pp. 7-30. “El converso sevillano Nicolás Martínez de Medina (o de Sevilla), contador mayor de Castilla. Apuntes para una biografía”, en *Espacio. Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 27 (2014), pp. 343-379. “El ascenso de un linaje protoconverso en la Sevilla Trastámara. Los Marmolejo”, en *e-Humanista/Conversos*, 4 (2016), pp. 256-310.

⁴⁴ En este sentido podemos mencionar al conocido judío de Llerena Gabriel Ysrael, trujamán al servicio de los Reyes Católicos, que en 1491 fue arrendador de las alcabalas del Obispado de Málaga. Almería (BAER, F. *Die Juden im Christlichen Spanien...*, vol. 2, doc. n.º 372, pp. 398-399: Ysrael, interprete, vesino de Llerena. [nota I: Los reyes concedieron a Graviel Ysrael, “nuestro interprete e escrivano de aravigo”, algunos “paños e capusas” que fueron confiscados por pretender exportarlos a Granada. 1485, febrero. - Ysrael, “judío, nuestro ynterpetre de lo morisco”, se querella, ya “que el enbio a un criado suyo con ciertas joyas e cosas desde la cibdad de Malaga” y que en Córdoba se lo quitaron los almojarifes. 1489, junio. Simancas, Sello]. Otras noticias sobre el personaje en AGS, RGS, VII, 1490-III-22, f. 499: El Consejo Real ordena que Aycrael, judío, vecino de Llerena, devuelva los bienes que tomó a Jumila, judía vecina de Málaga y a su padre Judá, también judío. AGS, RGS, VII, 1490-X-29, f. 152: Mandamiento para que el judío Istruel, interprete, vecino de Llerena, pueda cobrar sus deudas a algunos vecinos de Jerez. AGS, RGS, VII, 1490-XII-11, f. 304: Orden del Consejo Real a los jueces y demás oficiales del Consejo del maestre de Santiago y de la villa de Llerena, que dictaminen sobre la fianza hecha por Mayr Abenafox, judío, morador de la ciudad de Murcia, a favor de “Gabriel Istruel”, judío, vecino de Llerena. AGS, RGS, VIII, 1491-X-5, f. 98: Mandamiento del Consejo Real para que se cumpla la sentencia del pleito entre Mayr Abenafo, judío, vecino de Murcia, e Israel, judío, vecino de Llerena. AGS, RGS, VII, 1490-XII-15, ff. 236 y 237: El Consejo Real manda al corregidor de Málaga que dictamine sobre la petición de Yuda Alascar, intérprete de SS. AA., para que se haga justicia en el pleito que ha interpuesto contra su tío, también llamado Yuda Alascar; acerca de la herencia de su padre, así como en la reclamación de algunos libros que cuya guarda confió a Istruel, vecino de Llerena. Posiblemente se trate del mismo personaje que años más tarde aparece como converso. Así en AGS, RGS, XI, 1494-VII-10, f. 386: El Consejo Real ordena que se ejecute una sentencia dada a favor de Diego de Santisteban, vecino de Málaga, por la que Israel Indpetral -ahora conocido como Fernando de Sosa- vecino de Llerena, y Francisco de Carmona, vecino de Sevilla, debían pagarle cierta cantidad de maravedíes que le deben. En opinión de Baer, el favor de los reyes hacía Gabriel Israel está justificado principalmente por sus servicios prestados como intérprete del árabe en la guerra de Granada (BAER, Y. *Historia de los judíos en la España cristiana*, 2, Madrid, Altalena, 1981, p. 560).

⁴⁵ AGS, RGS, VI, 1489-VIII-30, Jaén, f. 326, la reina Isabel, a petición de rabí Mair, permite que puedan acudir con mercancías a la feria de Llerena, no teniendo en cuenta la prohibición de los Reyes Católicos: AGS, RGS, VI, 1489-IX-20, Jaén, f. 4, traslado de una carta de la reina por la que se permitía ampliar durante veinte días más la feria de Llerena.

⁴⁶ Andrés BERNÁLDEZ, cura de Los Palacios: *Historia de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel*. “Biblioteca de Autores Españoles”, *Crónicas de los Reyes de Castilla*, t. III, Madrid, 1953. *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, ed. de M. Gómez Moreno y J. de M. Carriazo y Arroquia, Madrid, 1962 y “Biblioteca de Autores Españoles”, *Crónicas de los Reyes de Castilla*, t. III, Madrid, 1953.

Tan pronto como subieron al trono y durante los primeros años de su reinado, don Fernando y doña Isabel (1474-1504) pusieron en práctica una política declaradamente a favor de los judíos, a quienes garantizaron una total protección, tal vez en un intento de restañar las viejas heridas de tiempos anteriores. Sin embargo, muy pronto, los monarcas se verían obligados a modificar, al menos parcialmente, su benévola actitud, circunstancia bien conocida, gracias, entre otros, al testimonio de un contemporáneo bien informado, el converso Hernando del Pulgar, cronista real y secretario de la reina⁴⁷.

Según parece, el complejo proceso que culminaría con la expulsión de 1492 dio comienzo en las Cortes de Madrigal de 1476, convocadas por los Reyes Católicos en plena guerra civil contra la Beltraneja y Alfonso V de Portugal. Poco después, el año 1477, los Reyes Católicos, en un intento de pacificar Andalucía, decidieron establecer la corte en Sevilla. Fue allí donde el fraile dominico fray Alonso de Hojeda les hizo ver la peligrosa realidad, tanto social como religiosa, que se vivía en la ciudad y en toda Andalucía, donde los conversos judaizaban abiertamente. Como única solución a tan comprometida situación, el fraile y sus muchos partidarios sólo veían el establecimiento de la Inquisición en Sevilla, que, después, habría de extender su actuación a toda la Corona de Castilla.

Si bien es cierto que el fenómeno de las conversiones, sobre todo a nivel individual, había sido una constante a lo largo de toda la Edad Media, su número creció mucho, llegando a adquirir, a veces, un carácter general, a partir de mitad del siglo XIV, dando lugar a lo que algunos autores denominan el *problema converso*⁴⁸. Esto fue así por diversos motivos, entre los que pueden citarse algunos intrínsecos: contradicciones entre distintas concepciones filosóficas y religiosas (*averroísta* y *akhenazim*), inquietud ante un futuro incierto, laxitud de conciencia... y también por la sistemática coacción exterior, tanto religiosa como civil, palpable, por ejemplo, en las nuevas leyes antijudías o en las predicaciones de figuras como San Vicente Ferrer...

Se trata pues, de un problema muy complejo y con numerosas implicaciones, tal vez por lo cual ha llamado la atención de numerosos investigadores, tanto españoles como extranjeros, que han dedicado importantes obras generales al estudio del grupo social de los conversos hispanos⁴⁹. Pero ahora parece conveniente que nos refiramos únicamente al caso de los judeoconversos andaluces y, más concretamente, de los sevillanos, que, una vez más, son los que nos han dejado un mayor número de testimonios. Hoy por hoy, el mejor historiador de los judeoconversos andaluces es, sin duda, Miguel Ángel Ladero Quesada, autor de numerosos e importantes trabajos al respecto⁵⁰. En casi todos ellos se han aprovechado minuciosa-

⁴⁷ Hernando del PULGAR: *Crónica de los Reyes Católicos (por su secretario Fernando del Pulgar)*, ed. y estudio por J. de M. Carriazo y Arroquia, Madrid, 1943 y "Biblioteca de Autores Españoles": *Crónicas de los Reyes de Castilla*, tomo III, Madrid, 1953.

⁴⁸ BENITO RUANO, E. "El memorial contra los conversos del bachiller Marcos García de Mora (Marquillos de Mazarambroz)", *Sefarad*, XVII (1957), pp. 314-351. "Del problema judío al problema converso", *Simposio Toledo Judaico*, Toledo (1973), vol. II, pp. 5-28. *Los orígenes del problema converso*, Barcelona, 1976.

⁴⁹ Entre los numerosos repertorios bibliográficos en los que se puede encontrar información al respecto, citaremos el muy exhaustivo de LADERO QUESADA, M.Á. "Grupos marginales", en *La historia medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, 1999, 505-601, así como PEREA RODRÍGUEZ, O. "Minorías en la España de los Trastámara (II): judíos y conversos", en *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, vol. 10 (2008), pp. 353-468 y MONTES ROMERO-CAMACHO, I. "El problema converso. Un intento de aproximación historiográfica (1998-2008)", en *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, núm. 18 (2008), pp. 109-248. Un panorama general para la corona de Castilla en LADERO QUESADA, M. Á. "Los judeoconversos en la Castilla del siglo XV", *Historia 16*, junio (1992), pp. 39-52.

⁵⁰ LADERO QUESADA, M.Á. "Judeoconversos andaluces en el siglo XV", *I Congreso Internacional de Encuentro de las Tres Culturas*, Toledo, 1983. "Judeoconversos andaluces en el siglo XV", *III Coloquio de Historia Medieval Andaluza: La sociedad medieval andaluza: grupos no privilegiados*, Jaén, 1984, pp. 27-55. "Los conversos en Córdoba en 1497",

mente las fuentes simanquinas, lo que ha permitido el conocimiento de numerosos aspectos de la vida de los judeoconversos andaluces en general y de los sevillanos y cordobeses en particular, llegándose, incluso, a intentos prosopográficos. Ya para Sevilla, además de la aproximación general de Isabel Montes⁵¹, otros trabajos de interés son el de Claudio Guillén, que permite el estudio de los conversos sevillanos a comienzos del siglo XVI⁵² y, también, el muy minucioso de José Antonio Ollero Pina, sobre la importante familia conversa sevillana de los Benadeva⁵³, al que podemos añadir los ya citados de Isabel Montes Romero-Camacho sobre Juan Sánchez de Sevilla, Nicolás Martínez de Medina o el linaje Marmolejo⁵⁴. Por su parte, Antonio Domínguez Ortiz, ha estudiado el *Estatuto de los hijos y nietos de condenados*, de 1515, inserto en las Constituciones de la Catedral de Sevilla⁵⁵. Sin embargo, todos ellos no son más que notables antecedentes de la obra magna de Juan Gil sobre los conversos y la Inquisición sevillana, que a otros muchos valores, une el hecho de haber conseguido elaborar una completísima prosopografía sobre tan importante grupo social⁵⁶.

Hoy por hoy, todavía no ha podido llevarse a cabo una evaluación completa del número total de conversos andaluces, aunque tenemos innumerables datos fragmentados, ya del siglo XV, especialmente para el arzobispado de Sevilla y el obispado de Córdoba. A modo de ejemplo, recogeremos las cifras aportadas por los dos más importantes cronistas de época de los Reyes Católicos, para el arzobispado de Sevilla. Así, Hernando del Pulgar afirma que, tras el establecimiento de la Inquisición, huyeron unas 3.000 familias conversas, mientras que Andrés Bernáldez, cura de Los Palacios, aumenta dicha cantidad a 8.000⁵⁷.

El Olivo, XIII/29-30 (1989), pp. 187-205 y, más concretamente, "Sevilla y los conversos: los "habilitados" en 1495", *Sefarad*, Homenaje al Prof. David Romano Ventura, Año LII, Fasc. 2, Madrid, 1992, pp. 429-447, así como la ponencia defendida en el congreso mundial sobre la expulsión de los judíos, que tuvo lugar en Jerusalén, en enero de 1992: "Judíos y judeoconversos en Andalucía. 1481-1508".

⁵¹ MONTES ROMERO-CAMACHO, I. "Fuentes para el estudio de la Inquisición y de los conversos sevillanos. Estado de la cuestión y perspectivas de la investigación", *Congreso Internacional "En el primer siglo de la Inquisición española: fuentes documentales, procedimientos de análisis y experiencias de investigación"*, José M^a Cruselles Gómez (coord.), Universitat de València, Valencia, 2013, pp. 81-104.

⁵² GUILLÉN, C. "Un padrón de conversos sevillanos", *Bulletín Hispanique*, LXV (1963), pp. 49-98.

⁵³ OLLERO PINA, J. A. "Una familia de conversos sevillanos en los orígenes de la Inquisición: Los Benadeva", en *Hispania Sacra*, 40 (1988), pp. 43-105. Este tipo de trabajos concretos sobre individuos de origen converso no eran muy abundantes, si dejamos aparte algunas excepciones como el de SANCHO DE SOPRANIS. H. "Charles de Valera", *Hispania*, XI (1951), pp. 413-540, hijo del cronista Mosén Diego de Valera y alcaide del Puerto de Santa María, personaje importante no sólo en la vida política local, sino que tomó parte activa en la expansión ultramarina de la segunda mitad del siglo XV.

⁵⁴ MONTES ROMERO-CAMACHO, I. "Juan Sánchez de Sevilla, antes Samuel Abravanel. Un modelo de converso sevillano anterior al asalto de la Judería de 1391. Datos para una biografía", *Aragón en la Edad Media, Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros*, núms. XIV-XV, Zaragoza, 1999, pp. 1099-1113. "El converso sevillano Nicolás Martínez de Medina (o de Sevilla), contador mayor de Castilla. Apuntes para una biografía", *Espacio. Tiempo y Forma*. Serie III. Historia Medieval, 27 (2014), pp. 343-379. "El ascenso de un linaje protoconverso en la Sevilla Trastámara. Los Marmolejo", *e-Humanista/Conversos*, 4 (2016), pp. 256-310.

⁵⁵ DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. "La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna", *Estudios de Historia Social de España*, III (1960), este estatuto estaba recogido en los "Estatutos y Constituciones de esta Sancta Yglesia de Sevilla (...), copia manuscrita autorizada por Fernando de Torres, notario apostólico de Sevilla, a 28-V-1598 (Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla, ms. 85-8-16).

⁵⁶ GIL, J. *Los conversos y la Inquisición sevillana*, Fundación El Monte-Universidad de Sevilla, 2000-2003, 8 vols. Otra aportación sobre los conversos sevillanos es la de PÉREZ, B. *Inquisition, pouvoir, société. La province de Séville et ses judeoconvers sous les Rois Catholiques*, París, Honoré Champion, 2007.

⁵⁷ Andrés BERNALDEZ, cura de Los Palacios: *Historia de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel*. "Biblioteca de Autores Españoles", *Crónicas de los Reyes de Castilla*, t. III, Madrid, 1953 y *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, ed. de M. Gómez Moreno y J. de M. Carriazo y Arroquia, Madrid, 1962 y "Biblioteca de Autores Españoles", *Crónicas de los Reyes de Castilla*, tomo III, Madrid, 1953. Hernando del PULGAR: *Crónica de los Reyes Católicos (por su secretario Fernando del Pulgar)*, ed. y estudio por J. de M. CARRIAZO Y ARROQUIA, Madrid, 1943 y "Biblioteca de Autores Españoles", *Crónicas de los Reyes de Castilla*, tomo III, Madrid, 1953.

Sea como fuere, resulta casi imposible aproximarse al número total, no sólo porque los datos cuantitativos que se nos han conservado sean casi siempre incompletos, sino, sobre todo, por el empeño de los conversos de insertarse totalmente en la sociedad cristiana, por lo que decidieron borrar sus señas de identidad, como los apellidos, llegando incluso a falsificar sus genealogías, sobre todo como consecuencia de la implantación de los estatutos de limpieza de sangre y a partir del establecimiento de la Inquisición.

Pero, tal vez, más que su importancia numérica, lo que si hay que destacar es su significación cualitativa, ya que, una vez bautizado, el converso se integraba plenamente en la sociedad cristiana, por lo que son muchos los conversos importantes que logran un rápido ascenso social, llegando a integrarse de pleno derecho, también como consecuencia de los matrimonios mixtos, en las oligarquías urbanas andaluzas.

De la misma manera, en cuanto a sus dedicaciones profesionales, como ha demostrado Miguel Ángel Ladero, continúan ejerciendo sus antiguos oficios, como cambiadores, tesoreros, arrendadores o fiadores de rentas e impuestos reales y concejiles, bien ellos solos o junto a algunos judíos, por lo que, como antes éstos, también provocarán cierto rechazo popular. Igualmente, aparecen ocupados en actividades artesanales, como señalan los padrones sevillanos de la década de 1430 y de 1510 y los cordobeses de 1473. La mayor parte de ellos se dedican al sector textil (traperos, sastres, sederos...), al de la piel y el cuero, sobre todo en Córdoba, o son comerciantes (corredores, tenderos, especieros, algebibes...), otros ejercen oficios relacionados con el sector servicios, unos pocos ocupan cargos públicos y, finalmente, un pequeño porcentaje estaba relacionado con la agricultura.

Pero, a pesar de su supuesta integración en la sociedad castellana, muy pronto aparecen los primeros síntomas de rechazo hacia el grupo converso, desde los cristianos viejos, como ha demostrado Angus Mackay, de manera pormenorizada⁵⁸. Así, ya en 1433, fue abortado un levantamiento anticonverso en Sevilla, al calor del fallido intento de don Fadrique, conde de Luna, de dominar Sevilla y convertirla en una ciudad república al estilo italiano. De todas maneras, el primer motín efectivo contra los conversos se produjo en Écija, en 1449, donde tuvieron lugar *escándalos e bollicios*, posiblemente relacionados con los contemporáneos de Toledo, dirigidos por Pedro Sarmiento. En 1462 se produjeron otros en Carmona, dentro de la crisis política propiciada por la lucha de bandos, la crisis económica y la tasa de precios decretada por Enrique IV (1454-1474), quien, en 1463, sancionó a Carmona con una multa de 1.200.000 mrs., como escarmiento por los "escándalos e ruidos e quisiones e sediciones e leuantamientos e ligas e monopodios e confederaciones e robos e quemas", que tuvieron lugar el año antes. También ese mismo año 1463 se exige el estatuto de limpieza de sangre para los clérigos de la capilla de San Acacio de Córdoba, mientras que las luchas por el poder, especialmente radicales entre los señores andaluces, que definieron la etapa final del reinado de Enrique IV, siguieron siendo el caldo de cultivo propicio para favorecer reiterados alborotos anticonversos, como los que pudieron ser abortados en Sevilla en 1465 y 1467, hasta desencadenar, en 1473, en el gran levantamiento popular contra los conversos cordobeses, coincidiendo con la peor cosecha cerealera de todo el siglo, estudiado, entre otros, por Manuel Nieto Cumplido y Margarita Cabrera⁵⁹. A partir de Córdoba, como recogió el cronista Diego de Valera, el proceso se extendió a numerosos lugares del reino como Montoro, La Rambla, Santaella, Bujalance, Adamuz, Cañete

⁵⁸ MACKAY, A., "Popular movements and pogroms in fifteenth century Castille", *Past & Present*, 55 (1972), pp. 33-67.

⁵⁹ NIETO CUMPLIDO, M. "La revuelta contra los conversos de Córdoba en 1473", *Homenaje a Antón de Montoro*, Montoro, 1977, pp. 29-49. CABRERA SÁNCHEZ, M. "El problema converso en Córdoba. El incidente de la Cruz del Rastro", *La Península Ibérica en la era de los Descubrimientos*, Sevilla, 1997, pp. 331-340.

o Alcaudete, encontrando resistencia sólo en los lugares señoriales, como Baena y Palma del Río, donde los conversos pudieron salvarse gracias a la protección del conde de Cabra y de don Luis Portocarrero, sus respectivos señores. La onda expansiva alcanzó también al limítrofe reino de Jaén, concretamente a Arjona, Andújar, Porcuna y la misma Jaén, donde ocasionaría la muerte de su condestable Miguel Lucas de Iranzo. Sólo los sevillanos lograron salvarse, de momento, gracias a la efectiva protección de la alta nobleza y de las oligarquías ciudadanas, como las de Sevilla, Jerez y Écija -donde fueron defendidos por don Juan de Guzmán, duque de Medina Sidonia, por don Rodrigo Ponce de León, conde de Arcos, y por don Fadrique Manrique, respectivamente- y a su rápida reacción que, entre otras cosas, tuvo como resultado la constitución de un cuerpo de ejército propio, para garantizar su defensa, o la huida a Niebla y a Gibraltar, localidad donde ya se habían refugiado un buen número de conversos cordobeses, como consecuencia del levantamiento anticonverso de 1473. Dicha situación fue acertadamente interpretada por el cronista Diego de Valera al decir que "donde quiera que no avia quien los pueblos castigase, semejantes robos se fazían"⁶⁰. Pero además de la explicación, nos ha legado, incluso, la justificación de algunos testigos contemporáneos, como el cronista Alonso de Palencia, para quien esta violenta animadversión de los cristianos viejos contra los conversos se pudo deber a que "estaban extraordinariamente enriquecidos con raras artes, ensoberbecidos y aspirando con insolente arrogancia a disponer de los cargos públicos"⁶¹.

Sea como fuere, los levantamientos de 1473 tuvieron importantes consecuencias, ya que, en opinión de Miguel Ángel Ladero, *provocaron una modificación parcial de los asentamientos conversos en Andalucía*, ya que fueron muchos los que se refugiaron en tierras señoriales, donde encontraron una mayor protección que en los lugares de realengo⁶².

Aunque las causas para explicar esta mentalidad contraria a los conversos son numerosas y obedecen tanto a motivaciones religiosas, como sociales o políticas, tal vez sea el convencimiento de los que empiezan a llamarse "cristianos viejos" de que muchos de los convertidos no son sinceros lo que, unido a sus vertiginoso ascenso político y social, pueda considerarse como la causa eficiente de este rechazo, que culminaría con el establecimiento de la Inquisición, primero en Sevilla (1480) y, más tarde, en Córdoba (1482) y Jaén (1483), con el fin de garantizar la ortodoxia, al perseguir a los falsos cristianos y a los herejes, ya que la Inquisición no actuaba ni contra los judíos ni contra los musulmanes.

Así pues, fue en Sevilla donde se estableció por primera vez este tribunal, en su segunda época, la llamada Inquisición moderna, y donde, por orden de los Reyes Católicos, comenzó sus actuaciones en 1481. Una vez más, la ciudad andaluza se situaba a la vanguardia de todo lo relacionado con la minoría hebrea.

Como es sabido, se trata de un tema cargado de polémica, por lo que ha venido preocupando a numerosos investigadores, antiguos y modernos, nacionales

⁶⁰ Mosén Diego de VALERA: *Memorial de las diversas hazañas. Crónica de Enrique IV*, edición y estudio de J. de M. Carriazo y Arroquia. Madrid, 1941 y en la "Biblioteca de Autores Españoles", t. III, Madrid, 1953.

⁶¹ Alonso de PALENCIA: *Crónica de Enrique IV*, en latín, traducción castellana de A. Paz y Melia. Madrid, 1904-1909, ver también PAZ Y MELIA, A. *El cronista Alonso de Palencia. Su vida y sus obras; sus Décadas y las crónicas contemporáneas; ilustraciones de las Décadas y notas varias*. Madrid, 1914. Igualmente hay una edición de esta crónica en la "Biblioteca de Autores Españoles", *Crónicas de los Reyes de Castilla*, tt. I, II y III, Madrid, 1975.

⁶² Acerca del revuelto panorama político andaluz de la época, dentro del cual se inscribía el problema converso, ver el libro ya clásico de LADERO QUESADA, M.A. *Andalucía en el siglo XV. Estudios de Historia política*, Madrid, 1973, así como sus estudios pioneros sobre los "Judeoconversos andaluces en el siglo XV", *I Congreso Internacional de Encuentro de las Tres Culturas*, Toledo, 1983 y "Judeoconversos andaluces en el siglo XV", *III Coloquio de Historia Medieval Andaluza: La sociedad medieval andaluza: grupos no privilegiados*, Jaén, 1984, pp. 27-55.

y extranjeros, que se han ocupado de él desde los más diversos puntos de vista. Ciertamente no nos corresponde enumerar aquí sus muchas aportaciones, para lo que remitimos a otros balances historiográficos de carácter general, como el de Miguel Ángel Ladero o el de Isabel Montes. Por lo que hace a la reacción de los conversos andaluces ante la Inquisición, podemos citar el libro de Antonio Ramos Cascales⁶³.

Llegamos ya al análisis de la actuación de la Inquisición en Sevilla. Para ello contamos con algunas obras de importancia, como la ya citada de José María Montero de Espinosa, que, a pesar de su antigüedad, quizás sea la que aporte mayor número de datos sobre el problema⁶⁴. Aparte de esto, sólo tenemos algunos trabajos de síntesis, casi todos muy valiosos, pero, tal vez, no demasiado ricos en detalles, debido a la escasa documentación directa conservada sobre la Inquisición sevillana. Así pues, merece la pena que citemos, el estudio de Juan de Mata Carriazo, sobre sus rentas, el de Klaus Wagner, basado, fundamentalmente en la documentación de los protocolos notariales, acerca de la primera época de la Inquisición en Sevilla, o los nuevos datos aportados por Eduardo Aznar Vallejo, a partir de documentos conservados en la Biblioteca Nacional de París... y, sobre todo, la exhaustiva información recogida por Juan Gil en su ya citada obra⁶⁵.

Por último, mencionaremos algunos trabajos sobre ciertos hechos concretos, como el de Fidel Fita, en torno a la famosa conjura conversa contra la Inquisición sevillana, en 1480, o el de David Kaufmann, sobre un auto de fe, celebrado en Sevilla, en 1501⁶⁶.

Sólo nos queda añadir que esta falta de estudios en profundidad sobre la Inquisición sevillana, está perfectamente justificado por la ausencia, casi total, de fuentes directas sobre tan importante institución y su actuación en Sevilla, a pesar de los esfuerzos realizados en los últimos años, cuando se han tratado de exhumar las principales fuentes indirectas relativas a la Inquisición y los conversos sevillanos⁶⁷ o centrarse en aspectos concretos de la institución, analizados casi siempre en etapas históricas posteriores a la Edad Media⁶⁸.

⁶³ LADERO QUESADA, M. A. "Grupos marginales", en *La historia medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, 1999, 505-601. MONTES ROMERO-CAMACHO, I. "Judíos y mudéjares", *El mundo social de Isabel la Católica*, Madrid, 2004, pp. 241-274 y *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 13-14 (2004), Madrid, 2004, pp. 241-274. RAMOS CASCALES, A. *La Inquisición en Andalucía. Resistencia de los conversos a su implantación*, Sevilla, 1986.

⁶⁴ MONTERO DE ESPINOSA, J. M^a. *Relación Histórica de la Judería de Sevilla, Establecimiento de la Inquisición en ella, su extinción, y colección de los autos que llamaban de fe celebrados desde su erección*, "Sociedad de Bibliófilos Andaluces", Valencia, 1978, con un estudio preliminar de Antonio Collantes de Terán.

⁶⁵ CARRIAZO Y ARROQUIA, J. de M. "La Inquisición y las rentas de Sevilla", en *Homenaje a don Ramón Carande*, vol. II, Madrid, 1963, pp. 95-112. WAGNER, K. "La Inquisición en Sevilla (1481-1524). Notas al margen de las Actas Notariales del Archivo de Protocolos de Sevilla, referentes a los Autos de Fe celebrados en dicha Ciudad", *Homenaje al Prof. Carriazo*, tomo III, Facultad de Filosofía y Letras. Publicaciones de la Universidad, Sevilla, 1973, pp. 441-460. AZNAR VALLEJO, E. "Nuevos datos sobre los orígenes de la Inquisición en Sevilla", *V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*. Córdoba, 1988, pp. 569-580. GIL, J. *Los conversos y la Inquisición sevillana*, Fundación El Monte- Universidad de Sevilla, 2000-2003, 8 vols.

⁶⁶ FITA, F. "Historia Hebrea. Documentos y monumentos inéditos. Los conjurados de Sevilla contra la Inquisición en 1480", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 16 (1890), pp. 450-456 y "Los conjurados de Sevilla en 1480. Relación de Cristóbal Núñez", pp. 555-560. MONTES ROMERO-CAMACHO, I. "Sevilla 1480: ¿una conjura conversa contra la Inquisición?", *Homenaje al profesor Eloy Benito Ruano*, Sociedad Española de Estudios Medievales, Madrid, 2010, tomo II, pp. 521-536. KAUFMANN, D. "L'autodafé des quarante-cinq martyrs de Séville en 1501", "Revue des études juives", XXXVIII, 1899.

⁶⁷ MONTES ROMERO-CAMACHO, I. "Fuentes para el estudio de la Inquisición y de los conversos sevillanos. Estado de la cuestión y perspectivas de la investigación", *Congreso Internacional En el primer siglo de la Inquisición española: fuentes documentales, procedimientos de análisis y experiencias de investigación*, José M^a Cruselles Gómez (coord.), Universitat de València, Valencia, 2013, pp. 81-104.

⁶⁸ GONZÁLEZ DE CALDAS, M^a V. *Judíos o cristianos?. El Proceso de Fe "Sancta Inquisitio"*, Universidad de Sevilla, 2000.

Ciertamente, una consecuencia casi inmediata de su establecimiento, sería la huida de numerosos conversos andaluces, que, en una primera etapa, contaron con la protección de los señores, aunque, más tarde se vieron obligados a salir de Castilla y a asentarse en reinos vecinos donde todavía no se hubiera establecido el tribunal, caso de Portugal, lugar de destino de numerosos conversos cordobeses y sevillanos -ejemplo analizado por Isabel Montes⁶⁹- o al emirato nazarí de Granada, donde sabemos, por ejemplo, que se refugiaron muchos conversos sevillanos y cordobeses, principalmente en Málaga, que pronto volvieron a abrazar la fe judaica, como ha demostrado Miguel Ángel Ladero⁷⁰.

Pero la consecuencia principal fue, sin duda, la reprobación de los conversos ficticios. De esta manera, el primer auto de fe fue realizado en Sevilla en 1481, al año siguiente del establecimiento de la Inquisición y, entre otros, fueron condenados los cabecillas de la famosa conjura conversa contra la Inquisición de 1480, abortada antes de consumarse, todos ellos pertenecientes a los más altos estamentos sociales sevillanos. La actuación de la Inquisición en las más importantes ciudades andaluzas da idea de la relevancia lograda por los conversos en Andalucía, ya que muchos de ellos pertenecían a las oligarquías urbanas, a la vez que ocupaban importantes cargos en los cabildos catedralicios, como describe Andrés Bernáldez, cura de Los Palacios, para Sevilla: "prendieron luego algunos de los más honrrados e de los más ricos veinticuatro e jurados e bachilleres e letrados e hombres de mucho favor", lo que puede hacerse extensible a otras ciudades andaluzas, como Córdoba o Jerez de la Frontera.

Por lo que se refiere al número de condenados, contamos con algunas cifras sevillanas, como las dadas por Hernando del Pulgar, que dice que, entre 1481 y 1490, fueron relajados 300 conversos o por Andrés Bernáldez cura de Los Palacios, que, para el período de 1481 a 1488, habla de 700, mientras la lápida del castillo de Triana -sede del polémico tribunal- eleva su número a 1.000, hasta 1524, cantidades a las que hay que añadir los reconciliados, que únicamente fueron condenados a cumplir ciertas penitencias.

De todas maneras, hoy por hoy, no se nos han conservado noticias concluyentes sobre el número de conversos que vivía en Andalucía en los tiempos anteriores al establecimiento de la Inquisición en Sevilla, en 1480.

Sin embargo, tenemos más datos sobre los herejes reconciliados, publicados por Miguel Ángel Ladero y, más recientemente por Juan Gil. En este sentido, Miguel Ángel Ladero ha analizado las listas de habilitados del arzobispado de Sevilla así como de los obispados de Cádiz y Córdoba, que demuestran la gran cantidad de conversos establecidos en los principales núcleos de población de la Andalucía Bética. Dentro de ellos, destaca, en cuanto a su alta población conversa, Sevilla, seguida, explicablemente, de los lugares de señorío, como Sanlúcar de Barrameda, centro neurálgico del señorío del duque de Medina Sidonia, donde se documentan, nada menos, que 700 conversos habilitados y lo mismo puede decirse de Baena, en el reino de Córdoba, el principal lugar señorial del Conde de Cabra, donde se tienen noticias de 600 conversos penados por la Inquisición⁷¹.

⁶⁹ MONTES ROMERO-CAMACHO, I. "La huida de judeoconversos sevillanos a Portugal como consecuencia del establecimiento de la Inquisición". *Estudos em Homenagem ao Prof. Doutor José Marques*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006, vol. II, pp. 262-289.

⁷⁰ LADERO QUESADA, M.A. "La esclavitud por guerra a finales del siglo XV: el caso de Málaga", *Hispania*, 105, pp. 63-88. "Dos temas de la Granada nazarí", especialmente en el capítulo II: "Los judíos granadinos al tiempo de su expulsión", *Cuadernos de Historia*, 3, 1969, 321-345.

⁷¹ LADERO QUESADA, M.A. "Judeoconversos andaluces en el siglo XV", *I Congreso Internacional de Encuentro de las Tres Culturas*, Toledo, 1983. "Judeoconversos andaluces en el siglo XV", *III Coloquio de Historia Medieval Andaluza: La sociedad medieval andaluza: grupos no privilegiados*, Jaén, 1984, pp. 27-55, "Los conversos en Córdoba en 1497",

En cuanto a Llerena, los conversos o alboraycos, nombre infamante con el que según Baer⁷² eran conocidos los conversos en la Provincia de León de la Orden de Santiago y, concretamente, en Llerena, eran muy numerosos, tanto en lo relativo a los condenados, como a los habilitados, según se desprende de la rica documentación que se nos ha conservado, principalmente la emanada de su tribunal inquisitorial, estudiada por Luis Garraín Villa. Según este autor, en 1498, fueron procesados por los inquisidores 367 conversos, que representarían nada menos que un 33.36 % de la población de Llerena, como se desprende de la lista de habilitados conservada en el Archivo General de Simancas⁷³.

De todas maneras, como ha defendido Henry Kamen, la Inquisición fue una institución muy popular, a la que sólo se oponían algunos pocos intelectuales y, como es lógico, ciertos conversos, ya que la gran mayoría de estos la apoyaban, con el fin de defender la sinceridad de su conversión, prueba de ello es que algunos inquisidores mayores procedían de familias conversas⁷⁴.

Nuevamente, como ocurriera con los judíos, es el cronista Andrés Bernáldez, cura de Los Palacios, quien mejor refleja el concepto que el pueblo llano, especialmente en el ámbito rural, que él tan bien conocía, tenía de los conversos:

“E comunmente por la mayor parte era gente logrera e de muchas artes e engaños, porque todos vivían de oficios holgados, e en conprar e vender no tenían conciencia para con los cristianos. Nunca quisieron tener oficios de arar ni cavar, ni andar por los campos criando ganado, ni los enseñavan a sus hijos, salvo oficios de poblado, e estar asentados ganando de comer con poco trabajo”.

Por lo que respecta a Llerena, todo conduce a pensar que la actividad del tribunal de la Inquisición fue muy importante y especialmente dura, incluso desde los primeros años de su establecimiento. La mayor parte de las noticias que nos han llegado se refieren al destino de los bienes confiscados a los herejes. Uno de los principales beneficiarios fue el mismo maestro de Santiago, don Alonso de Cárdenas⁷⁵ y también otros miembros de la Orden como el comendador Gutierre Gudiel⁷⁶. Son numerosos los documentos que nos hablan de la actuación de los oficiales regios en relación a este asunto, en los años finales del siglo XV. Así, el 16 de marzo de 1490, en Sevilla, los monarcas y el Consejo de la Inquisición daban comisión al bachiller Vadillo para que entendiese en los pleitos que pudieran surgir acerca de los bienes confiscados por razón de la herética pravedad, en Llerena y provincia de León de la Orden de Santiago⁷⁷. En julio de ese mismo año, el

El Olivo, XIII/29-30 (1989), pp. 187-205 y, más concretamente, “Sevilla y los conversos: los “habilitados” en 1495”, *Sefarad*, Homenaje al Prof. David Romano Ventura, Año LII, Fasc. 2, Madrid, 1992, pp. 429-447, así como la ponencia defendida en el congreso mundial sobre la expulsión de los judíos, que tuvo lugar en Jerusalén, en enero de 1992: “Judíos y judeoconversos en Andalucía. 1481-1508”. GIL, J. *Los conversos y la Inquisición sevillana*, Fundación El Monte-Universidad de Sevilla, 2000-2003, 8 vols.

⁷² BAER, Y. *Historia de los judíos en la España cristiana*, 2, Madrid, Altolena, 1981, p. 618.

⁷³ Entre otros trabajos del mismo autor, cabe destacarse GARRAIN VILLA, L. “Los judíos conversos en la provincia de León del Maestrazgo de Santiago y el Obispado de Badajoz a finales del siglo XV”, *Revista de Estudios Extremeños*, 1996, vol. 52, n° 3, pp. 773-846.

⁷⁴ KAMEN, H. *The Spanish Inquisition*, Londres, 1965. La primera traducción española en Barcelona, 1967; otra en Crítica, Barcelona, 1979 y en Grijalbo, Barcelona, 1985.

⁷⁵ AGS, RGS, VII, 1490-II-9, f. 13. Así, el 9 de febrero de 1490, en Écija, los Reyes Católicos concedían, por juro de heredad, a don Alonso de Cárdenas, maestro de Santiago, los bienes confiscados a algunos vecinos de Llerena y Guadalcanal, condenados por herejes, exceptuando el oro, la plata o la moneda amonedada, así como lo que les debía el tesorero real, que correspondería a la hacienda regia.

⁷⁶ AGS, RGS, IX, 1492 [Abril] (s. d.), f. 2. Merced al comendador Gonzalo Gudiel de unas casas en Llerena que fueron de Fernando García, condenado por hereje.

⁷⁷ AGS, RGS, VII, 1490-III-16, f. 172.

Consejo de la Inquisición daba su emplazamiento para inhibir al juez de los bienes confiscados por la Inquisición en el proceso incoado contra Fernando de Oliveros, vecino de Llerena⁷⁸. Sabemos también de la resistencia, por parte de los vecinos de Llerena, a la actuación del receptor de los bienes de la Inquisición. Así, el 14 de agosto de 1490, desde Córdoba, se emplazaba a los alcaldes de Llerena para que pagasen su salario al Procurador Fiscal que actuaba como pesquisidor para identificar a quienes atacaron al receptor⁷⁹. Otra de las beneficiarias de los bienes confiscados a los herejes, fue la iglesia de Santa María de Llerena, a favor de la cual, el 7 de septiembre de 1490, desde Córdoba, el Consejo de la Inquisición daba su ejecutoria otorgándole dos pares de casas por las que pleiteaba con Pedro Ruíz de Villacastín, receptor de los bienes confiscados para la Cámara y fisco⁸⁰. El 3 de noviembre de 1490, en Córdoba, el Consejo de la Inquisición emplaza a Pedro Ruíz de Villacastín, receptor de los bienes confiscados por la Inquisición en el maestrazgo de Santiago y obispado de Badajoz, a petición de Fernando Sánchez de Disantos, vecino de Llerena, que protesta de la sentencia dada por el juez de los bienes confiscados en los dichos maestrazgo y obispado, en la que le condenaba a pagar la mitad de una esclava⁸¹. El 17 de febrero de 1491, desde Sevilla, el Consejo de la Inquisición citaba a los judíos Jaco Escudero y Abrahan Ganay, moradores de la villa de Llerena, a petición del receptor de bienes confiscados por herejía en el maestrazgo de Santiago y obispado de Badajoz⁸². Y lo mismo en lo relativo a los oficios, para los que, como el resto de los herejes condenados por la Inquisición, también fueron inhabilitados algunos conversos procedentes de Llerena. Este fue el caso, por ejemplo, de Fernando de Llerena, criado del secretario real, también converso, Francisco de Madrid, cuya juradería de la collación de Santa María de Ronda, fue concedida por los reyes a Pedro de Aranda, vecino de Ronda⁸³. Por estos años, vemos actuar como inquisidor de la provincia de León y obispado de Badajoz a Andrés de Torquemada, auxiliado, a veces, por el bachiller Escudero, vecino de Llerena⁸⁴. Aunque, en algunas ocasiones, especialmente cuando se trataba

⁷⁸ AGS, RGS, VII, 1490-VII-s.d., f. 264.

⁷⁹ AGS, RGS, VII, 1490-VIII-14, f. 143.

⁸⁰ AGS, RGS, VII, 1490-IX-7, f. 159.

⁸¹ AGS, RGS, VII, 1490-XI-3, f. 210.

⁸² AGS, RGS, VIII, 1491-II-17, f. 235.

⁸³ AGS, RGS, X, 1493-V-12, f. 36.

⁸⁴ AGS, RGS, X, 1493-VII-29, Barcelona, f. 286. El Consejo de la Inquisición da comisión a Andrés de Torquemada, inquisidor de la provincia de León y obispado de Badajoz, y al bachiller Escudero, vecino de Llerena, para que entiendan en la demanda presentada por Hamete Borvilla, vecino de Hornachos, que apelaba la sentencia dada sobre su deuda con el bachiller Ramos, condenado por la Inquisición, y con Álvaro de Cota, cuyos bienes habían sido confiscados. AGS, RGS, XI, 1494-VII-19, Segovia, f. 252. El Consejo de la Inquisición recaba información sobre ciertos bienes de Leonor de Paz, vecina de Llerena, del maestrazgo de Santiago en la provincia de León y obispado de Badajoz, en que interviene el Santo Oficio. AGS, RGS, XII, 1495-II-17, Madrid, f. 397. Comisión al bachiller Andrés de Torquemada, inquisidor, a solicitud de Francisco de Bustamante, criado de don Lorenzo de Figueroa, acerca de unas casas que fueron de un judío converso de Llerena, que se le habían otorgado a su señor. AGS, RGS, XII, 1495-IV-8, Madrid, f. 415. El Consejo de la Inquisición emplaza al juez de los bienes confiscados por herejía en Badajoz, a solicitud de Leonor de Vergara, mujer del comendador Juan Ramírez, vecino de Llerena, que protestaba de la apelación interpuesta por el juez. AGS, RGS, XII, 1495-VI-28, Burgos, f. 66. El Consejo de la Inquisición emplaza al juez de los bienes confiscados por herejía en el obispado de Badajoz y maestrazgo de Santiago, a petición de Fernand González, cuchillero, vecino de Llerena, que apela la sentencia dictada por éste, a favor de Diego Caballero, vecino de la dicha villa de Llerena, acerca de unas casas que había adquirido a Diego de Arreo, recaudador de los bienes de la Inquisición. AGS, RGS, XIII, 1496-X-3, Burgos, f. 133. El Consejo de la Inquisición ordena al bachiller Andrés Sánchez de Torquemada, juez de los bienes confiscados a los herejes en la Provincia de León y obispado de Badajoz, que no se incaute la renta perteneciente a Fernando González de Valencia, clérigo, vecino de Llerena, de una capellanía perpetua de la Iglesia de Santa María de dicha villa, fundada por el tesorero Fernando de León, condenado por hereje, e Isabel Mejía, su mujer, que ya habían muerto, siempre que "no se cante ni celebre la dicha capellanía ni digan en ella oficio alguno nin se haga memoria por el dicho Fernando de León, condenado saluo por el anima de los Reyes de gloriosa memoria nuestros antepasados o por la mujer de dicho Fernando de León...". AGS, RGS, XVI, 1499-VII-12, Granada, f. 321. El Consejo Real, a petición de Antonio Parrado, capellán de la Iglesia de Santa María de Llerena, ordena al maestres-

de personajes importantes, muchas veces vinculados al maestro de Santiago, don Alonso de Cárdenas, el Consejo de la Inquisición inhabilitaba al inquisidor y a sus colaboradores para actuar en su contra⁸⁵. Y otras, como era normal, la actuación de los inquisidores suscitaba las protestas de los vecinos de Llerena que sentían agraviados por su actuación irregular⁸⁶

IV. LA SOLUCIÓN FINAL PARA LOS JUDÍOS ANDALUCES: LA EXPULSIÓN.

Por otra parte, las virulentas actuaciones que, en esta primera fase de establecimiento de la nueva Inquisición, tuvieron lugar en Andalucía, ante el convencimiento de los inquisidores del terrible mal que los conversos judaizantes representaban para el mantenimiento de la pureza de la fe, sembraron el pánico, tanto entre las más altas jerarquías cristianas, como, sobre todo, entre los conversos. Fue entonces cuando la Inquisición mandó salir a todos los judíos que viviesen en el arzobispado de Sevilla y los obispados de Cádiz y Córdoba, con destino a otras partes del reino, dándoles la posibilidad de llevar consigo sus bienes muebles, orden aprobada por los monarcas, que dieron un plazo de seis meses para que estos judíos pudiesen organizar su salida. El documento no se nos ha conservado, pero se hace referencia a él en el decreto de expulsión de 1492. En opinión de Haim Beinart, la expulsión de los judíos de Andalucía no pudo ser una decisión única de los inquisidores locales, sino que contó con el refrendo de la Suprema, en la persona de Torquemada, y, por supuesto, de los reyes, prueba evidente de ello es el paralelismo que existe entre el decreto de 1483 y el de 1492⁸⁷.

Como es sabido, éste fue un fenómeno general que afectó a todos los hebreos peninsulares, por lo que el caso de la expulsión de los judíos andaluces debe ser encuadrado en este contexto general, de manera que nuevamente remitimos a algunos balances historiográficos que pueden ser útiles al respecto⁸⁸. De todas formas, una vez más, aparecen rasgos peculiares, como el hecho de que fuese Sevilla la primera ciudad del reino donde se decretó su destierro, exactamente en 1483. Esta precocidad ha sido justificada con los más diversos argumentos. Entre otros, últimamente, se le ha tratado de dar una explicación de tipo ideológico, basándose en la mentalidad apocalíptica y mesiánica que supuestamente impregnaba a la sociedad andaluza de la época. En este sentido, se expresan autores como Angus Mackay, David B. Ruderman y Manuel González Jiménez⁸⁹.

cuela de Salamanca que no se entrometa en el pleito pendiente entre el receptor y Juan de Céspedes sobre bienes confiscados por la Santa Inquisición en la provincia de León, por estar Llerena a más de dos "dietas" de Salamanca, y lo remita a los jueces competentes.

⁸⁵ AGS, RGS, XI, 1494-IX-23, Madrid, f. 123. Sobrecarta del Consejo de la Inquisición (la anterior en Barcelona, el 26 de octubre de 1493), por la que se revoca el poder otorgado a Juan Fernández Gallego, vecino de Llerena, y a Andrés Sánchez de Torquemada, inquisidor en la provincia de León y obispado de Badajoz, para actuar en la confiscación de bienes de Alonso Sánchez de Coca, contador que fue del maestro de Santiago, don Alonso de Cárdenas, acusado de herejía.

⁸⁶ AGS, RGS, XI, 1494 [Octubre] 23, Madrid, f. 229. El Consejo de la Inquisición delegaba en los inquisidores de la provincia de León [de la Orden de Santiago], a ruegos de Juan Andrés, vecino de la villa de Llerena, perteneciente a la misma provincia, para que entendiesen en su reclamación de unas casas que tenía en la plaza, que lindaban con las del comendador Juan de Céspedes, que le habían sido incautadas por un inquisidor de la susodicha provincia, actuando como alguacil de la Inquisición, sin que hubiese motivo para ello.

⁸⁷ BEINART, H. "La Inquisición española y la expulsión de los judíos de Andalucía", en KAPLAN, Y. (ed.) *Jews and Conversos*, Jerusalén, 1985, pp. 103-123.

⁸⁸ LADERO QUESADA, M. A. "Grupos marginales", en *La historia medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, 1999, 505-601. MONTES ROMERO-CAMACHO, I. "Judíos y mudéjares", *El mundo social de Isabel la Católica*, Madrid, 2004, pp. 241-274 y *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 13-14 (2004), Madrid, 2004, pp. 241-274.

⁸⁹ MACKAY, A. "Andalucía y la guerra del fin del mundo", en *Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval Andaluza. Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492)*, Córdoba, 1988, pp. 329-342. RUDERMAN, D.B. "Hope

El destino posterior de estos judíos, bien fuese América o el mundo mediterráneo, también ha interesado a algunos historiadores, como es el caso de Miguel Serrano y Sanz, de Antonio Domínguez Ortíz, de Maurice Kriegel, de Henry Kamen, de Beatrice Leroy o de Jane S. Gerber⁹⁰. Y por último, la consecuencia final de la expulsión, el nacimiento del mundo sefardí, ha sido analizada por especialistas de la talla de Haim Beinart, entre otros⁹¹.

En cuanto a los lugares de destino de los expulsados aunque algunos se refugiaron en tierras señoriales -como fue caso de El Puerto de Santa María, donde permanecieron hasta la expulsión definitiva de 1492- la mayor parte se estableció en territorios limítrofes con Andalucía, tales como el reino de Portugal, el emirato nazarí de Granada o en zonas más próximas, como los dominios extremeños de la Orden de Santiago, por ejemplo Llerena⁹². Hubo algunos que se resistieron a salir, como el caso de los sevillanos que vivieron un tiempo en Córdoba y Palma del Río, antes de marcharse definitivamente, una vez decretada la expulsión de toda Andalucía, lo que, por ejemplo, en lo relativo al reino de Jaén, no tuvo lugar hasta la expulsión definitiva de 1492. Pero también fueron muchos los que se quedaron, previa su conversión al Cristianismo y así nos lo cuenta, por ejemplo, Benito de Cárdenas, un cronista jerezano contemporáneo: “fuéronse muchos judíos, los que tenían poco caudal, e los otros estouieronse, que nunca los echaron más...”⁹³

Conocemos con bastante precisión cuál fue el destino de los judeoconversos y judíos andaluces que se refugiaron en el reino de Granada, como consecuencia del establecimiento de la Inquisición en 1481 y de la puesta en práctica de la orden de expulsión de Andalucía, promulgada por los Reyes Católicos en 1483, gracias a los estudios de Miguel Ángel Ladero, por lo que, en síntesis, su suerte corrió pareja a la de los nuevos mudéjares granadinos⁹⁴. Así, tras la rendición de Málaga, en 1487, todos los judíos malagueños, como el resto de sus habitantes, fueron esclaviza-

against Hope: Jewish and Christian Messianic Expectations in the Late Middle Ages”, en *Exilio y Diáspora. Estudios... Haim Beinart*, ed. Mirsky, Grossman, Kaplan, Jerusalén, 1991, 185-202. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. “El fracaso de la convivencia. Moros y judíos en Andalucía (Siglos XIII-XV)”, en *Proyección Histórica de España en sus tres culturas (Castilla y León, América y el Mediterráneo)*, I, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1993, pp. 129-149.

⁹⁰ SERRANO Y SANZ, M. *Orígenes de la dominación española en América*, Madrid, 1918. DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. *Los judeoconversos en España y América*, Madrid, 1971. KRIEGL, M. *Les juifs dans le monde méditerranéen a la fin du Moyen Age*, París, 1979. KAMEN, H. “The Mediterranean and the Expulsion of Spanish Jews in 1492”, *Past & Present*, 119, mayo, 1988, pp. 30-55. LEROY, L. *L'aventure sefardite. De la Péninsule Ibérique à la diaspora*, París, 1991. GERBER, J.S. *The Jews of Spain. A History of the Sephardic Experience*, New York, 1992. *Le juifs d'Espagne, histoire d'une diaspora. 1492-1992*, Liana Levi, París, 1992.

⁹¹ BEINART, H. “La formación del mundo sefardí”, *Actas del primer Simposio de Estudios Sefardíes*, Madrid, 1970, pp. 43-48. Un estado de la cuestión en ALCALÁ, A. (ed.): *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, 1995. SACHAR, H.M. *Adios España. Historia de los sefardíes*, Barcelona, 1995. DÍAZ-MAS, P. *Los sefardíes. Historia, lengua y cultura*, Barcelona, 1997 (3ª ed.). VIDAL SEPHIHA, H. *L'agonie des judéo-espagnols*, París, 1991. AYOUN, R. y H. VIDAL SÉPHIHA: *Los sefardíes de ayer y de hoy. 71 retratos*. Madrid, 2002.

⁹² BAER, F. *Die Juden im Christlichen Spanien...*, vol. 2, doc. n.º 337, pp. 348-349: “Abrahan Corcos, vesino que fue de la cibdad de Xeres de la Frontera e agora es de la villa de Llerena, hace saber que al tiempo que los judios fueron echados de la dicha cibdad (Jerez de la Frontera) el ovo dexado dos pares de casas en la dicha cibdad, por que non las pudo vender, e agora con licencia de los padres inquisidores de la cibdad de Sevilla el las yva a vender”. También podía darse el caso de que un vecino de la aljama de Llerena se estableciese en alguna localidad próxima, generalmente de señorío e igualmente cercana a la frontera portuguesa, por diversas razones (AGS, RGS, XI, 1494-V-16, f. 225: Comisión del Consejo Real al corregidor de Badajoz, a ruego de Alonso Álvarez, vecino de Llerena, que demanda lo que le debe Juca de Ávila, judío, que también era vecino de la villa y que por no satisfacerle su deuda se fue a vivir a la villa de Villanueva de Barcarrota “que es de Fernand Gómez de Solís”).

⁹³ Benito de CARDENAS, *Cronicón de Jerez*, ed. en Juan MORENO DE GUERRA, *Bandos de Jerez*, I, Madrid, 1929.

⁹⁴ LADERO QUESADA, M.A. *Castilla y la conquista del Reino de Granada*, Valladolid, 1967. *Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I*, Valladolid, 1969. *Granada, historia de un país islámico (1232-1571)*, Granada, 1989 (3ª ed. corregida y ampliada). *Granada después de la conquista. Repobladores y mudéjares*, Granada, 1993.

dos⁹⁵, pero conforme iba avanzando la conquista del reino nazarí los judíos granadinos fueron recibiendo, como los musulmanes, un trato cada vez más favorable por parte de los monarcas, proceso que culminaría tras la toma de Granada, el 2 de enero de 1492, según se contempla en las capitulaciones previas a su rendición:

“Es asentado e concordado (reconocían los Reyes Católicos el 25 de noviembre de 1491) que los judíos naturales de la dicha *çibdad* de Granada e del Albaiçin e sus arrabales e de las otras dichas tierras, que entraren en este partido e asiento, goçen deste mismo asiento e capitulación; e que los judíos, que antes eran cristianos, que tengan término de un mes para se pasar allende”.

Finalmente, el Decreto General de Expulsión fue firmado por doña Isabel y don Fernando el 31 de marzo de 1492. En él, dejando en suspenso toda una situación jurídica, que había perdurado durante siglos y que siempre se había tenido como inquebrantable, se daba un plazo de tres meses, para que los hebreos pudieran solucionar sus asuntos económicos y saliesen de España. Así pues, para los judíos, sólo había una forma de evitar su expatriación, recibir el bautismo, por lo que, como conversos, entrarían bajo la jurisdicción de la Inquisición. Sin embargo, la mayor parte de ellos, fortalecidos en su fe por los duros avatares que habían logrado superar a lo largo de todo el siglo XV, se negaron a tal posibilidad. Así, en 1492, los judíos españoles supieron legar a sus herederos y a la historia un elevado paradigma de fidelidad a la religión de sus antepasados, ya que, defraudando las supuestas esperanzas de los propios monarcas y de la mayor parte de sus consejeros, fueron muy pocos los que adjuraron de su fe.

Sea como fuere, la mayor parte de ellos salió de la península, aunque, según parece, en un principio, fueron bastantes -se ha llegado afirmar, con evidente exageración, que unos 120.000- casi todos castellanos, los que se refugiaron en Portugal, mientras otros pidieron asilo en Navarra, hasta que fueron expulsados, en 1498. Unos 50.000 salieron por los puertos de Sevilla, Valencia, Cartagena, Tortosa y Barcelona, en barcos vascos y genoveses, siendo garantizado su viaje por Luis de Santángel y Francisco Pinelo, los dos de origen converso y con fuertes intereses en Sevilla. Durante la travesía, fueron muchos los que sufrieron peligrosos avatares, como el ataque de corsarios o el abandono de los mismos marineros. Unas 700 familias consiguieron establecerse en Fez, mediante el pago de un cuantioso derecho de residencia. Otros buscaron refugio en el señorío papal de Aviñón o en el reino de Nápoles. Igualmente, hay noticias de que se organizó una expedición para trasladarlos, desde Laredo, hasta Flandes e Inglaterra. También los hubo que decidieron marchar directamente a Tierra Santa y al territorio dominado por los turcos, lo que haría mucho más lento su establecimiento, proceso que pertenece ya a una segunda etapa de la diáspora.

Sin embargo, hubo algunos que, al verse sometidos a numerosas vicisitudes y peligros, tanto en su forzado viaje como en sus nuevos lugares de asentamiento, se vieron obligados a volver a Castilla y aceptar el bautismo, realidad analizada por Haim Beinart⁹⁶. Conocemos muy bien, por ejemplo, la tragedia vivida por los judíos de Fez, gracias al compasivo y directo testimonio de Andrés Bernáldez, cura de Los Palacios:

⁹⁵ LADERO QUESADA, M.A. “La esclavitud por guerra a finales del siglo XV: el caso de Málaga”, *Hispania*, 105, pp. 63-8, problema del que también se ocupa en “Dos temas de la Granada nazarí”, especialmente en el capítulo II: “Los judíos granadinos al tiempo de su expulsión”, *Cuadernos de Historia*, 3 (1969), pp. 321-345.

⁹⁶ BEINART, H. “Vuelta de judíos a España después de la expulsión”, en ALCALÁ GALVEZ, Á. (ed.) *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, 1995, pp. 181-194.

“Fasta el año 1496 no cesaron de pasar de allende acá en Castilla los que en qualquier manera podian libertar ó despedir ajustadamente, por tornarse á Castilla é volver cristianos. Aquí en este lugar de los Palacios aportaron cien ánimas, que yo bapticé, en que había algunos rabbies”.

Pero, como conclusión, según ha demostrado Haim Beinart⁹⁷, entre otros, podemos afirmar que la gran mayoría de los judíos que salieron de España, se dispersaron por el Mediterráneo y fundaron, en diferentes países, nuevas comunidades, dando comienzo a otra etapa de la historia del pueblo judío, la de la diáspora sefardí, incardinada dentro de la diáspora judía, con unas características políticas y culturales propias, que siempre fueron deudoras de su larga permanencia en la península, la añorada *Sefarad*, a la que siempre quisieron volver.

V. CONCLUSIÓN.

Según hemos podido ver, Andalucía, durante la baja Edad Media, fue como una especie de tubo de ensayo donde se gestaron los principales sucesos que marcarían, de manera definitiva, las complejas y muchas veces violentas relaciones entre la mayoría cristiana y la minoría judía, tales como los asaltos de 1391, el establecimiento de la Inquisición en 1480 y la precoz expulsión de los judíos andaluces en 1483, antecedente inmediato de la expulsión definitiva de 1492, realidad que, para muchos autores, no debe escapar a una justificación lógica.

Con respecto a esto, Manuel González Jiménez, ha planteado la necesidad de rastrear un terreno tan inexplorado como el de las mentalidades colectivas de estos hombres de frontera, es decir los andaluces contemporáneos, concretamente -para el caso que nos ocupa- el de sus relaciones con otras religiones, como la judía o la musulmana, a las que generalmente daban un sentido de cruzada o, cuanto menos, de polémica.

Sin embargo, más que el espíritu de cruzada, lo que definía la religiosidad combativa de los andaluces del final de la Edad Media era la muy difundida certeza de la llegada próxima del fin del mundo, por lo que, como pusieran de manifiesto Yitzhak Baer y posteriormente Angus MacKay, las creencias mesiánicas y milenaristas eran compartidas tanto por cristianos, como por musulmanes y judíos.

Estas ideas, en opinión de Manuel González Jiménez, además de la secuencia imparable de los acontecimientos, ayudarían a entender mejor el hecho de que *Andalucía y también el recién conquistado reino de Granada fueron testigos y protagonistas destacados del final de la convivencia entre las tres religiones.*

⁹⁷ BEINART, H. “La formación del mundo sefardí”, *Actas del I Simposio de Estudios Sefardíes*, Madrid, 1970, pp. 43-48. *Moreset Sefarad. El legado de Sefarad*, 2 vols. Jerusalén (1992-1993) (ed.) y *Gerus Sefarad* (en hebreo: La expulsión de los judíos de España). Jerusalén, 1994. Un estado de la cuestión en ALCALÁ, Á. (ed.) *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, 1995. SACHAR, H.M. *Adiós España. Historia de los sefardíes*, Barcelona, 1995. DÍAZ-MAS, P. *Los sefardíes. Historia, lengua y cultura*, Barcelona, 1997 (3ª ed.). VIDAL SEPHIHA, H. *L'agonie des judéo-espagnols*, París, 1991. AYOUN, R. y VIDAL SÉPHIHA, H. *Los sefardíes de ayer y de hoy. 71 retratos*. Madrid, 2002.



BIBLIOGRAFÍA SUMARIA.

- BEINART, H. *Andalucía y sus judíos*, Córdoba, 1986.
- COLLANTES DE TERÁN SÁNCHEZ, A. "Grupos Maginales", en *Historia de Andalucía. Andalucía del Medioevo a la Modernidad (1350-1504)*, Madrid-Barcelona, Planeta 1980, t. III, pp.245-267.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. *El fracaso de la convivencia. Moros y judíos en Andalucía (Siglos XIII-XIV)*, en "Proyección Histórica de España en sus tres culturas (Castilla y León, América y el Mediterráneo)", I, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1993, pp. 129-149.
- LADERO QUESADA, M.A. "Los judeo-conversos en la sociedad andaluza del siglo XV", *Actas del III Coloquio de Historia Medieval Andaluza: la sociedad medieval andaluza: grupos no privilegiados*, Jaén, 1984, pp. 27-55.
- MONTES ROMERO-CAMACHO, I. *Los judíos en la Edad Media española*, en Arco/Libros, Madrid, 2001.
- "Los judíos andaluces", *Historia de Andalucía*, vol. IV: *El nacimiento de Andalucía*, Ed. Planeta-Fundación José Manuel Lara, Barcelona-Sevilla, 2006, pp. 190-197.
- "Judíos y mudéjares en Andalucía (Siglos XIII-XV): un intento de balance historiográfico", en *Minorías étnico-religiosas en la Península Ibérica (Periodos Medieval y moderno)*, ed. María Filomena LOPES DE BARROS y José Hinojosa MONTALVO, Lisboa, Ed. Colibrí - CIDEHUS / EU, Universidad de Alicante, 2008, pp. 143-210.
- NIETO CUMPLIDO, M. *Historia de Córdoba. 2: Islam y Cristianismo*, Córdoba, 1984.
- PAREJO CELGADO, M^a. J. *Baeza y Úbeda en la Baja Edad Media*, Granada 1988.
- "La judería de Úbeda en la Baja Edad Media", *Espacio, Tiempo y forma*, serie III, Historia Medieval, t. 6, Madrid 1993, pp. 135-158.
- RODRÍGUEZ MOLINA, J. *El reino de Jaén en la Baja Edad Media. Aspectos demográficos y económicos*, Granada, 1978.
- ZAFRANI, H. *Juifs d'Andalousie et du Maghreb*, 1966.

TEXTOS

TEXTO 1: LA CONSIDERACIÓN LEGAL DE LOS JUDÍOS EN LA LEGISLACIÓN CRISTIANA DEL SIGLO XIII

"3. Antiguamente los judíos fueron muy honrados et habien grant privilejo sobre todas las otras gentes; ca ellos tan solamente eran llamados pueblo de dios; mas porque ellos fueron desconoscientes a aquel que los habie honrados et previlegiados, et en lugar de facerle honra deshonoraronle dandol muy aviltada muerte en la cruz, guisada cosa fue et derecha que por tan grant yerro et maldat que ficieron que perdiesen la honra et el privilegio que habien; et por ende daquel dia en adelante que crucificaron a nuestro sennor Jesu Christo nunca hobieron rey nin sacerdote de si mismos, asi como lo habian ante. Et los emperadores que fueron antiguamente sennores de algunas partes del mundo tovieron por bien et por derecho que por la traycion que ficieron en matar a su sennor que perdiesen por ende todas las honras et los privilejos que habien, de manera que ningut judio nunca toviese jamas lugar honrado nin oficio publico con que pudiese apremiar a ningunt christiano en ninguna manera".

(*Las Siete Partidas* (1256-1265) de ALFONSO X EL SABIO, Partida VII, 24, 3, ed. Academia de la Historia, Madrid, 1807).

TEXTO 2: CARTA DE HASDAY CRESCAS, NOTABLE RABINO ARAGONÉS, A LA COMUNIDAD JUDÍA DE AVIGNON, EN LA QUE DA CUENTA DE LOS SUCESOS DE 1391

"... En el principio del mes de Tammuz del fatal y rebelde año 151 tendió el Señor los arcos del enemigo contra la Comunidad de Sevilla, numerosa en

gente, pues había en ella seis o siete mil padres de familia; destruyeron con fuego las puertas de la ciudad y mataron en ella gran número de gente. Sin embargo, gran parte del pueblo cambió de religión. Muchos de ellos se vendieron a los musulmanes, no sólo de los niños sino también de las mujeres, y estaban solitarias en las calles que los judíos habitaban. Muchos murieron por la Santidad de Dios y otros muchos violaron la santa alianza...”.

(Traducida por F. CANTERA BURGOS, como apéndice a su edición española de *Chébet Jehuda (La Vara de Judá)* de Salomón Ben Verga, Granada, 1927, pp. 274-276).

TEXTO 3: LOS ACONTECIMIENTOS DE 1391, SEGÚN EL GRAN CRONISTA CONTEMPORÁNEO DON PEDRO LÓPEZ DE AYALA

“Del levantamiento que ovo en Sevilla é Córdoba, é otros logares contra los Judios.

En estos dias llegaron á la cámara do el Consejo de los Señores é Caballeros é Procuradores estaba ayuntado los Judios de la Corte del Rey que eran alli venidos de los mas honrados del Regno á las rentas que se habian entonce de facer, é dixeronles que avian avido cartas del aljama de la cibdad de Sevilla como un Arcediano de Ecija en la Iglesia de Sevilla, que decian don Ferrant Martinez, predicaba por plaza contra los Judios, é que todo el pueblo estaba movido para ser contra ellos. E que por quanto Don Juan Alfonso, Conde de Niebla, é Don Alvar Perez de Guzman, Alguacil mayor de Sevilla, ficieron azotar un ome que facia mal á los Judios, todo el pueblo de Sevilla se moviera, é tomaran preso al Alguacil, é quisieran matar al dicho Conde é á Don Alvar Perez; é que despues acá todas las cibdades estaban movidas para destruir los Judios, é que les pedian por merced que quisiesen poner en ello algund remedio. E los del Consejo desque vieron la querella que los Judios de Sevilla les daban, enviaron á Sevilla un caballero de la cibdad que era venido á Madrid por procurador, é otro á Córdoba, é asi á otras partes enviaron mensageros é cartas del Rey, las mas premiosa que pudieron ser fechas en esta razon. E desque llegaron estos mensageros con las cartas del Rey libradas del Consejo á Sevilla, é Córdoba é otros logares, asosegóse el fecho, pero poco, ca las gentes estaban muy levantadas é non avian miedo de ninguno, é la cobdicia de robar los Judios crecia cada dia. E fué causa aquel Arcediano de Ecija deste levantamiento contra los Judios de Castilla; é perdieronse por este levantamiento en este tiempo las aljamas de los Judios de Sevilla, é Córdoba, é Burgos, é Toledo, é Logroño é otras muchas del Regno; é en Aragon, las de Barcelona é Valencia, é otras muchas; é los que escaparon quedaron muy pobres, dando muy grandes dádivas á los Señores por ser guardados de tan grand tribulacion”.

(Pero LÓPEZ DE AYALA: *Crónica del rey don Enrique Tercero de Castilla é de León*, Biblioteca de Autores Españoles, tomo LXVIII, “Crónicas de los Reyes de Castilla”, II, Madrid, 1953, cap. V, p. 167).

TEXTO 4: ORDENAMIENTO DE VALLADOLID (1412)

“1. Primera mente, que de aqui adelante todos los judios e judias e moros e moras de los mis regnos e sennorios sean e bivan apartados de los christianos e christianas en un lugar e parte de la cibdat o villa o lugar donde fueren vesinos, e que sean cerrados de una cerca en derredor e tengan una puerta sola, por donde se mande en el tal cerculo, que en el dicho sten (?) e cerculo, que les asy fuere asygnado, moren los tales judios e judias e moros

e moras e non en otro lugar nin casa fuera del. E que se comiencen luego ha apartar desde el dia que les fueren asygnados los lugares fasta ocho dias primeros siguientes. E qual quier judio o judia o moro o mora que fuera del dicho cerculo moraren, que por ese mesmo fecho que pierdan todos sus bienes, e mas el cuerpo del tal judio o judia o moro o mora que sea a la mi mercet, para le dar pena corporal por ello, segun la mi mercet fuere...".

(J. AMADOR DE LOS RÍOS: *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Madrid, 1973, 965, XIX, 1: *Pragmática de la reina doña Catalina, gobernadora del reino durante la minoridad de don Juan II, sobre el encerramiento de los judíos de Castilla y régimen de las juderías*).

TEXTO 5: CORTES DE MADRIGAL (1476)

"Que juez alguno judio ni moro no pueda cognoscer de causa criminal alguna, aunque sea de judio a judio e de moro a moro, e que solamente conoscan en las causas ceviles, e esto en los logares donde tienen costunbre de conoscer e no en otra manera; pero que en estos casos pueda el judio o el moro llamar al reo ante juez christiano, si quisiere, sin que caya por ello en pena alguna, e que en el caso que el juez judio e moro consciere, que haya lugar a apellacion dellos libremente para la vuestra corte e chancilleria...".

(*Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, Madrid, 1861, IV, 68, cap. 11).

TEXTO 6: CORTES DE TOLEDO (1480)

"Porque dela continua conuersacion e uiuenda mezclada delos judios e moros con los christianos resultan grandes dannos e inconuenientes, e los dichos procuradores sobre esto nos han suplicado mandassemos proueer, ordenamos e mandamos que todos los judios e moros de todas e quales quier ciudades e uillas e lugares destos nuestros reynos, quier sean delo realengo o sennorios e behetrias e ordenes e abadengos, tengan sus juderias e morerias destintas e apartadas sobre si, e no moren a vueltas con los christianos, ni ayan barrios con ellos, lo qual mandamos que se faga e cumpla dentro de dos annos primeros siguientes, contados desde el dia que fueren publicadas e pregonadas estas nuestras leyes en la nuestra corte, para lo qual fazer e complir nos luego entendemos nombrar personas fiables para que fagan el dicho apartamiento, sennalando los suelos e casas e sitios donde buenamente puedan viuir e contractar en sus officios con las gentes...".

(*Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, Madrid, 1861, IV, 149, cap. 76).

TEXTO 7: JUSTIFICACIÓN DEL ESTABLECIMIENTO DE LA INQUISICIÓN

"... Otrosí el Rey é la Reyna dieron cargo a algunos Frayles é Clérigos, é otras personas religiosas, que dellos predicando en público, dellos en fablas privadas é particulares, informasen en la fe á aquellas personas, é los instruyesen, é reduxesen á la verdadera creencia de Nuestro Señor Jesu Christo, é les mostrasen en quanta damnacion perpetua de sus ánimas, é perdicion de sus cuerpos e bienes incurrian por facer ritos judaycos.

Estos Religiosos á quien fue dado este cargo, como quier que primero con dulces amonestaciones, é después con agras reprehensiones, trabajaron por reducir á estos que judayzaban, pero aprovechó poco á su pertinacia ciega que sostenian. Los quales aunque negaban y encubrian su yerro, pero secretamente tornaban á recaer en él, blasfemando el nombre é dotrina de nuestro señor é redemptor Jesu Christo. El Rey é la Reyna, considerando la mala é perversa calidad de aquel error, é queriéndolo con grand estudio é diligencia remediar, embiáronlo a notificar al Sumo Pontifice, el qual dió su bula, por la qual mandó, que oviese Inquisidores en todos los Reynos é señorios del Rey é de la Reyna, los quales inquiriesen de la fé, é castigasen los culpados del pecado de la herética pravidad; é dió el cargo principal desta inquisicion á un Religioso de vida honesta, que tenia gran zelo de la fé, que se llamaba Fray Tomas de Torquemada, Confesor del Rey, é Prior del monasterio de Santa Cruz de Segovia, de la Orden de Santo Domingo. Ese Prior que era principal Inquisidor, substituyó en su lugar Inquisidores en todas las mas cibdades é villas de los Reynos de Castilla, é Aragon, é Valencia, é Cataluña...”.

(Hernando DEL PULGAR: *Crónica de los Señores Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel de Castilla y de Aragón*, Biblioteca de Autores Españoles, tomo LXX, “Crónicas de los Reyes de Castilla”, III, Madrid, 1953, cap. LXXVII, pp. 331-332).

TEXTO 8: LA EXPULSIÓN DE LOS JUDÍOS, SEGÚN DOS TESTIMONIOS -UNO CRISTIANO Y OTRO JUDÍO- CONTEMPORÁNEOS

* “Volviendo á contar de los otros judíos que embarcaron en el Puerto de Santa María é en Cádiz, é de los siniestros é fortunas que acontecieron á los unos é á los otros en este destierro, digo: que estos judios de Castilla, en cuyo tiempo fué este edicto del Rey y de la Reyna, estaban heredados en las mejores ciudades, villas é lugares, é en las tierras mas gruesas é mejores, y por la mayor parte moraban en las tierras de los señorios, é 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 (sic), sino todos buscaban oficios holgados, é de modos de ganar con poco trabajo; eran gente muy sutil, y gente que vivia comunmente de muchos logros y osuras con los christianos, y en poco tiempo muchos pobres de ellos eran ricos...; y propuesta la gloria de todo esto, y confiando en las vanas esperanzas de su ceguedad, se metieron al trabajo del camino, y salieron de las tierras de sus nacimientos, chicos é grandes, viejos é niños, á pié y caballeros en asnos y otras bestias, y en carretas, y continuaron sus viajes cada uno á los puertos que habian de ir; é iban por los caminos y campos por donde iban con muchos trabajos y fortunas, unos cayendo, otros levantando, otros moriendo, otros naciendo, otros enfermando, que no habia christiano que no oviese dolor de ellos, y siempre por do iban los convidaban al baptismo, y algunos con la cuita se convertian é quedaban, pero muy pocos, y los Rabíes los iban esforzando, y facian cantar á las mujeres y mancebos, y tañer panderos y adufos para alegrar la gente, y asi salieron fuera de Castilla y llegaron á los puertos, donde embarcaron unos, y los otros a Portugal...”

(Andrés BERNÁLDEZ, cura de los Palacios: *Historia del reinado de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel*, Biblioteca de Autores

Españoles, tomo LXX, "Crónicas de los Reyes de Castilla", III, Madrid, 1953, cap. CXII, p. 653).

* "Dice Salomón ben Verga, de bendita memoria: Al final del libro que compuso mi antepasado, el célebre sabio don Jehudah ben Verga -de feliz recordación- encontré anotadas algunas de las violencias y persecuciones que padecieron los israelitas en tierra de infieles, y que yo he traducido para que las conozcan y aprendan los hijos de Israel y se conviertan implorando piedad al Señor de las misericordias, de modo que Él, en gracia de lo que sufrieron, perdone sus pecados y a sus aflicciones diga: "¡basta!".

Y titulé este libro *La Vara de Judá*; porque éste (Judá), que imperaba en un principio, sintió después sobre sí la vara de su aflicción por el Altísimo, según había predicho el Profeta: "Porque se arruinó Jerusalén y se hundió Judá" (Isaías, cap. III, v. 8)

(SALOMÓN BEN VERGA: Chébet Jehuda (La Vara de Judá), escrita poco después de la expulsión de 1492, traducción española con estudio preliminar por Francisco Cantera Burgos, Granada, 1927).

HEREDEROS DE LA INTOLERANCIA¹

HEIRS TO INTOLERANCE

Reyes Mate

Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Madrid

reyes.mate@cchs.csic.es

RESUMEN: En la evocación de un tiempo en el que convivieron las tres culturas, lo que me propongo es analizar el hecho de que nosotros somos descendientes de la negación de esa convivencia. Ese origen traumático de nuestra identidad ha pesado en el desarrollo de la historia de España tanto desde el punto de vista político (las dos Españas) como cultural (sobre todo en el lingüístico). La interrupción de esta historia cainita sólo es posible desde la memoria, por eso la memoria en España no es una materia optativa sino un deber.

ABSTRACT: In the evocation of a time when the three cultures lived together, what I decided is to analyse the fact that we are descendants of the negation of that living together. That traumatic origin of our identity has influenced the development of the history of Spain, both from the political point of view (the two Spains) and the cultural one (mainly in the language). The interruption of this story of hate is only possible from memory; so, the memory in Spain is not an option, but a must.

¹ Este trabajo se inserta en el Proyecto de I+D "Sufrimiento social y condición de víctima: dimensiones epistémicas, sociales, políticas y estéticas" (FFI2015-69733-P), financiado por el Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia." Una primera aproximación al tema fue publicada como anexo en REYES MATE, M. *Heidegger y el Judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 1998, pp. 115-137. Una versión completa de Natán el Sabio, a cargo de Juan MAYORGA, en AA.VV. *Religión y tolerancia*, Barcelona, Anthropos, 2003, pp. 75-121.

**EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS
XVIII JORNADAS DE HISTORIA EN LLERENA**

Llerena, Sociedad Extremeña de Historia, 2017

Pgs. 61-73

ISBN: 978-84-09-00958-9



1. La historia del concepto de tolerancia está íntimamente ligado al de religión. De ello dan fe los tres tratados modernos clásicos sobre este asunto: el Ensayo sobre la tolerancia, de Locke (1677) cuyo tema es la fundamentación de la libertad de conciencia; el Tratado sobre la tolerancia, de Voltaire (1763), un alegato en favor de la tolerancia, escrito en defensa del hugonote Jean Carles, ejecutado bajo la falsa acusación de haberse opuesto a la conversión al catolicismo de su hijo que apareció muerto. Menos frecuentado por el lector hispanohablante es la obra de Lessing Natan el sabio (1778), por más que su influencia histórica haya sido comparable, si no mayor, a la de los otros dos filósofos. De esta obra vamos a ocuparnos ahora. Tiene por escenario a la Jerusalén en tiempos de Las Cruzadas y sus protagonistas son Saladino, el sultán musulmán, Natán, el sabio judío, y El Templario, un guerrero cristiano. Las tres “fes” están enfrentadas y en guerra declarada. Saladino, el político, quisiera acabar con ella pero se da cuenta de que la paz poco tiene que ver con una victoria militar. La raíz es cultural o, mejor aún, religiosa: cada una de esas tres poderosas religiones pretende poseer la verdad en exclusiva. Mientras las cosas de Dios se planteen así, la guerra entre los hombres está servida.

Pero ¿cómo pueden pretender tres religiones diferentes tener la verdad en exclusiva? Saladino debió pensar que si alguien tuviera argumentos con los que demostrar la verdad de su pretensión, entonces podría acabarse el conflicto.

De ahí la pregunta de Saladino a Natán. Tú eres sabio, le viene a decir, y, como tal, tienes que haber pensado un poco más que el cristiano, que es un guerrero, y el musulmán, que es un político, por qué eres judío, por qué tu religión es la verdadera. Entonces le dice al hombre que se presume con más conocimiento: “hazme oír las razones en las que yo no he podido hurgar por falta de tiempo”, puesto que si esas tales te convencen a tí también podrían convencernos a nosotros.

Natán responde con la parábola de los tres anillos. De ese relato así como del resto de la obra se desprenden las líneas argumentales del ilustrado Natán sobre la razón de ser de la tolerancia: a) “Imposible demostrar cuál es el verdadero anillo -casi tan indemostrable como nos resulta ser la fe verdadera”, reconoce Natán. Propio del hombre es buscar la verdad, no poseerla. Precisamente por eso, porque nadie está en posesión de la verdad y porque su existencia depende de que quien crea en ella la puede hacer verdadera, es por lo que la relación del hombre, también de ilustrado, con la verdad, es de búsqueda. Nadie la tiene en propiedad. Lessing ha ilustrado esta idea con una fuerte imagen: “Si Dios encerrara en su mano derecha toda la verdad y en su izquierda el único impulso que mueve a ella, y me dijera: “¡elige!”, yo caería, aún en el supuesto de que me equivocara siempre y eternamente, en su mano izquierda, y le diría: ‘¡idámela, Padre! La verdad pura es únicamente para tí!’”; b) el criterio de verdad no es una certeza del estilo de las verdades científicas. El criterio de verdad es el reconocimiento que nos conceden los demás (de ahí la invitación a ser bienquistos). Dicho en términos filosóficos: Saladino pide criterios de verdad propios de la razón teórica (o razón pura, o ración científica) y Natán le responde con unos criterios propios de la razón práctica (de la razón que opera en el orden moral o político). Para Natán “el tribunal de la razón teórica no es competente”. Ese es, por el contrario, un asunto de la razón práctica. c) Antes que judíos, musulmanes o cristianos somos hombres. Es la tercera razón y la más concluyente. El fundamento de la convivencia es la pertenencia a una humanidad común. Dice Natán al Templario: “Porque ¿qué quiere decir pueblo? El cristiano y el judío ¿son cristiano y judío antes que hombres? ¡Ah, si hubiera encontrado yo en vos a uno de esos a quienes basta con llamarse hombre!”.

Con esta teoría hemos construido la tolerancia moderna que se expresa políticamente bajo la figura de la laicidad o el *republicanismo*. El Estado laico moderno

está basado en la idea de que todos somos iguales antes que diferentes y que la condición humana lo que nos permite es buscar la verdad sin garantía de poseerla.

2. Esta postura, que resuelve muchos problemas, ha planteado otros que son los nuestros. Para aclararlo habría que dar un paso atrás

Conviene fijarse en el desdoblamiento de Natán. Lessing, para exponer una teoría ilustrada sobre la tolerancia, rescata un momento de la Edad Media, o más exactamente, decide inspirarse en la experiencia de convivencia de las tres culturas que tuvo lugar en la España bizantina del medioevo. ¿Por qué, para explicar lo que es la tolerancia ilustrada, Lessing acude a un modelo medieval?. Es algo extraño y hasta paradójico porque los dos modelos son diametralmente opuestos en su estructura.

La convivencia de las tres culturas en la España medieval, por ejemplo, era una forma de multiculturalismo *avant la lettre*, mientras que el modelo ilustrado apuntaría, también *avant la lettre*, a la figura rival de la igualdad ciudadana. Es decir, la convivencia medieval española no hacía abstracción de la religión sino que partía de cada una de ellas: el judaísmo apelaba a su idea del otro o a su experiencia de la diáspora; el cristianismo se inspiraba en su idea de fraternidad (Pablo, Gal 3, 28: ni griegos ni judío; ni esclavo ni libre, ..todos uno"; el Islam es su idea de hospitalidad. Jiménez Lozano, en su escrito "Convivir en otro tiempo"², deja bien sentado que la tolerancia medieval partía del reconocimiento de la diferencia, esto es, del hecho de ser judíos, musulmanes o cristianos, de pertenecer a comunidades diferentes, que vivían en lugares diferenciados y que tenían normas distintas, mientras que la tolerancia moderna centra su fuerza argumental en la abstracción de las diferencias y en el señalamiento de la humanidad común, previa y superior a cualquier diferenciación racial o religiosa.

¿Por qué entonces el ilustrado Lessing recurre al modelo medieval? . Seguramente porque uno y otro modelo persiguen la convivencia aunque sea a través de argumentaciones diferentes. Podríamos preguntarnos por su solvencia: si el modelo antiguo fracasó porque la modernidad era alérgica a la diferencia, ¿podemos decir que el segundo modelo tuvo éxito? Se impuso ciertamente durante un tiempo. Natán es el signo del hombre moderno, abierto al mundo, de ese tipo de hombre que llamamos humanista. Schiller, la Revolución Francesa, Goethe o la Novena Sinfonía de Beethoven son expresiones de esa mentalidad. A esa cultura centrada en el ideal de Natán se la llamará *Bildung* que bien podríamos traducir por "alta cultura". Pero su estrella palidece cuando surge el nacionalismo. Para un nacionalista la vocación universal es señal de un grave debilitamiento del patriotismo. Natán empieza a ser sospechoso. Ernst Moritz , combatiente antifrancés, no se engaña al ver en la guerra franco-prusiana a muchos judíos combatiendo a su lado. Les mira con desprecio, pese a estar en la misma trinchera, porque considera que hay mucho Natán debajo de su patriotismo y eso debilita la causa. Con tanto amor a la humanidad no se podía desarrollar el odio suficiente para combatir eficazmente al francés, tan próximo él. Fichte llega por su parte a sustituir claramente "humanidad" por "nacionalismo".

Nada ilustra mejor este cambio como el hecho, narrado por Rosenzweig, de un Hermann Cohen que ha amado la lengua y cultura alemana como ningún otro ciudadano alemán, pero que llega un momento en el que no puede hablar en clase de su Schiller porque los estudiantes no acepten que hable de él un judío³.

² En AAVV, 2003, pp. 1-13.

³ En F. ROSENZWEIG, "Introducción a los escritos judíos de Hermann Cohen", en BELTRAN, MARDONES y MATE (eds.), *Judaísmo y límites de la modernidad*, Barcelona, Riepiedras, 1998, p. 40.

Pero el golpe de gracias de Natán va a venir de las propias filas judías, del pensador judío más influyente del siglo veinte: Franz Rosenzweig: "Nathan ist kein Jude" (Natán no es judío) (Rosenzweig, 2003, 121). Es imposible, en efecto, que un judío haga abstracción de lo que es: de sus raíces, de su tradición. Ahí está, por ejemplo, el caso de Mahler que se bautiza para poder dirigir la Opera de Viena pero fecunda de judaísmo su música sin que se prive de visitar las sinagogas de las ciudades que visita o en las que actúa.

¿Qué diría un Natán judío?. Dos cosas: primero, que todos tenemos un casa, una historia, una tradición. El hombre "no es un sin techo". No es verdad que seamos hombres antes que judío o cristiano. Una casa. Ese es el punto de partida. La verdad del hombre es "como moneda antigua", sólida, garantizada por el uso, recibida y no inventada para la ocasión. Hay que partir, pues, de ese hecho recibido. Pero enseguida añade -y esta es la segunda consideración- que "el hombre es más que su casa". No se agota en lo recibido. El hombre judío puede devenir hombre universal si supera la figura del Estado, libera a la ley y vivifica una lengua muerta. Cada hombre es un proyecto de vida que trasciende su tradición, abierto a la convivencia y capaz de superar todo lo recibido, incluidas las heridas.

Desde estos supuestos aborda Rosenzweig una nueva concepción de la tolerancia que nace del respeto que merece todo ser humano, pero no en abstracto, sino en cuanto diferente. "Sólo porque tu eres Edom soy yo Jacob", dice Rosenzweig. Sólo si tu eres tu y yo te acepto como eres, diferente de mi, puedo ser yo mismo. No se trata de un mero reconocimiento de la diferencia, sino que se da un paso adelante en el sentido de que yo sólo puedo ser yo si me dejó interpelar por ti. Estamos ante un reconocimiento del otro en su diferencia que se transforma en interpelación de mí mismo, de suerte que mi identidad es de hecho una respuesta o responsabilidad respecto al otro.

Tenemos, pues, tres concepciones de la tolerancia, representada cada una de ellas por un tipo de Natán muy diferente. Por un lado, el Natán de la Corte de Saladino o, mejor, la convivencia en la España de las tres culturas. Si a eso queremos llamar tolerancia hay que entenderla como convivencia de unas comunidades que se sabían y querían distintas, que eran conscientes de que esa coexistencia podía generar conflictos pero fiaban su solución a la espontaneidad de la vida. Luego vino el Natán de Lessing que subraya la humanidad común y rebaja las diferencias a circunstancias de "vestido, comida y bebida". Aquí el filósofo ilustrado pierde el norte al reducir las diferencias de lengua, creencia y costumbres a variantes gastronómicas o a gustos en el vestir. Confundir las diferencias étnicas al comer o vestir es una peligrosa simplificación. Pero Lessing es consecuente. Porque en la modernidad lo que manda es la igualdad. Somos iguales.

Esta tolerancia sólo se explica en relación al Estado moderno y a su ambigua utopía de igualdad (que significa tanto "nadie pinta nada" frente al poder del soberano, como "nadie es más que nadie"). La tolerancia es sobre todo contigüidad, esto es, derecho a tener un lugar bajo el sol. Pero no deberíamos olvidar que sólo en este contexto podía aparecer algo así como "la cuestión judía" y eso testimonia de su fragilidad: no hay sitio para el diferente, no supera el problema que plantea la diferencia en la convivencia.

Finalmente, el Natán judío, que plantea la convivencia humana desde dos supuestos: que cada ser humano tiene una casa, entendiendo por ello no sólo una tradición propia sino, lo que es mucho más importante, una lectura propia de la historia común. Y, también, que el hombre es más que su casa. Por muy señalado a sangre y fuego que esté su historia, el hombre puede sobreponerse, puede convivir con los demás pues tiene la tarea de construir una humanidad común con los

demás hombres. La tolerancia que nazca de aquí tiene que reconocer la diferencia existente entre los hombres: diferencias de cultura, lengua y gustos (diferencias que hay que respetar), pero también desigualdades e injusticias causadas por el hombre con el que nos planteamos la convivencia (diferencias que no hay que respetar pero sí tener en cuenta para luchar contra ellas). Vistas así las cosas, hablar de tolerancia es hablar de responsabilidad, de respuestas a viejas preguntas que siguen vigentes porque las hemos heredado como formas de vida.

3. ¿Nos vale el modelo de Rosenzweig: convivir desde la diferencia? O, dicho de otra manera: ¿nosotros, modernos, podemos cambiar sin más el modelo de la igualdad por el de las diferencias, el del republicanismo por la multiculturalidad?. Las cosas son más complicadas: no se cambia de modelo de convivencia como de lavadora o de móvil (porque llegan unos nuevos que son mejores). Ese tipo de lógica lógica aquí no funciona. Fijémonos lo que está pasando en Europa. Durante siglos la intelectualidad adoptó el modelo *Natan el Sabio* de Lessing. Pero como murió a manos del nacionalismo, el modelo de convivencia actual no puede consistir en volver al modelo ilustrado. Ese modelo, si fue desbancado por el nacionalismo, lo fue porque la igualdad ilustrada se mostró impotente frente a la particularidad del nacionalismo. El nuevo modelo pasa necesariamente por hacer frente al nacionalismo sin olvidar la fragilidad del modelo ilustrado. Así nació el proyecto europeo que combina igualdad con diferencia.

Nosotros los españoles lo tenemos más complicado porque accedimos a la igualdad, a la tolerancia moderna, no movidos por nobles ideales revolucionarios (liberté, égalité, fraternité) como otros pueblos, sino empujados por el odio y la negación física y metafísica del diferente. Nuestra igualdad consistió en eliminar al otro y no en descubrir que teníamos algo en común con el diferente, por eso sólo podemos plantearnos la tolerancia desde la diferencia si nos enfrentamos a la experiencia histórica de negación del otro.

Ahora bien hablar de la negación del otro significa en este contexto remitirnos a la expulsión de judíos y moriscos.

4. Tenemos que hablar de la expulsión de judíos y moriscos si de verdad queremos plantearnos la convivencia en una sociedad compleja donde el pluralismo está servido porque nosotros somos los herederos de esa violencia pasada. No herederos de la tolerancia sino de la intolerancia.

Grave fue la expulsión de los conversos. Podemos calibrarlo analizando lo que ellos propiciaron metabolizando ese desastre. En primer lugar, el marranismo, origen de la modernidad. De eso nos privamos al considerar ese fermento de modernidad un producto extraño o, peor, aún, enemigo de lo nuestro. Gran ironía de la historia. Habría que tener en cuenta, en segundo lugar, la calidad de lo que "produjeron" los que se quedaron: Santa Teresa, San Juan, Fray Luis de León, Cervantes... Finalmente, la fecundidad de esa experiencia desgraciada. Aunque resulte paradójico, esa catástrofe animó una reflexión en el mundo judío que ha sido clave para el futuro de Europa. Como dice Scholem, el judaísmo, en efecto, tuvo que revisar su idea de mesianismo, sobretudo el sentido en él de lo político. Alumbraron entonces una cultura mesiánica –"le messianique sans Messie", que dirá Derrida-que alimenta, por ejemplo, la *Teoría Crítica* del siglo XX .

Lo que en definitiva conseguimos con este gesto de intolerancia fue despilfarrar una rica herencia cultural; cerrarnos el paso a la modernidad que representaba el marranismo; y obstruir la posibilidad de un pensar propio, condenándonos a un

pensar dependiente que todavía dura (¿por qué Maimónides y Averroes no figuran como filósofos españoles?)

Más grave, si cabe, fue la expulsión de los moriscos. Francisco Márquez Villanueva defiende en *El problema morisco (desde otras laderas)* que lo que allí se estaba decidiendo era o una Modernidad que tuviera en cuenta las diferencias o una modernidad totalitaria basada en una unidad uniformista. O una modernidad incluyente u otra excluyente. Dice literalmente: "Lo que allí se ventilaba era, en último término, si una sociedad *crisiana* iba o no a guiarse por sus únicas reglas de juego y si estaba dispuesta a pagar por el concepto de un casticismo radical y de unos estilos de vida polémicamente anti-modernos". El Duque de Lerma lo tenía claro: "o *acabarlos* o *dejar a estos en libertad de consciencia*" (MV, 1991, 237). Había que elegir entre crimen o tolerancia. Contra lo que pudiera parecer la opción no iba a caer del lado humanitario. El arzobispo Juan de Ribera, el autor intelectual de aquella locura (ihoy elevado a los altares) lo tenía claro. En esto de la libertad de conciencia ni él, ni el Rey, ni el Papa, nada podían hacer: "era cosa tan prohibida por la ley divina, aunque aprobada por la secta pestilencial de los políticos" (MV, 1991, 282). La tolerancia se oponía a la ley divina y dejaban la defensa de la libertad en manos de unos políticos pestilentes.

Visto desde la expulsión de los moriscos, fue antecedente del exterminio judío. Hay muchos paralelismos. Entonces se barajaron alternativas que recuerdan a las de Eichmann con los judíos: deportarlos a una isla remota o exterminarlos o expulsarlos (MV, 1991, 214). Se desecha el exterminio pues "el degollar tanta gente, causaría general horror y lástima" decía el Patriarca y Virrey de Valencia Ribera (225). Por la misma razón se pasó del fusilamiento por los Einsatzgruppen que acompañaban al ejército alemán a la discreción de los campos de exterminio.

La expulsión supuso un suicidio económico: el fanatismo ideológico acarrió la ruina del país. Muchos lo vieron y se opusieron como los nobles castellanos. Los valencianos y aragoneses, más presionados, piden al Rey que al menos les compense, es decir, que "pudiesen conquistar de nuevo, para vivir conforme a su condición en haciendo o morir peleando que era harto más honroso que no a manos de la pobreza" (MV, 1991, 251). En el famoso sermón, Ribera (27 de sept de 1609), que bendice la expulsión, se hace cargo de esa cuita de sus nobles pero les anima a interpretar el descalabro económico como un *gesto* grandioso a favor de la causa. Un sacrificio, empero, que tendrá su recompensa porque si se riega la tierra con la sangre de estos herejes, será más fértil.

También significó un desastre cultural. Los moriscos no eran solo artesanos. Perdimos una lengua y hay que ver el desparpajo de monseñor Ribera cargando contra la lengua en su célebre sermón: "olvidad, os ruego, la lengua destos malvados, si hay algunos que la sepan" (MV, 1991, 367). La negación de la lengua, de una lengua hablada por españoles durante siglos, es una de las formas más radicales de negación del otro. Cuando alguien preguntó al famoso Ribera por el futuro de los moriscos respondió con gran desprecio: "hermano, no le dé molestia porque se desharán como la sal en el agua". Como la sal en el agua.

Fue un auténtico genocidio. Lo del término genocidio no es un exceso retórico. Es lo que nos viene a decir Calderón de la Barca en su obra *El Tuzaní de la Alpujarra* en la que lleva a escena los sucesos de la Guerra de la Alpujarra. Para los historiadores esos sucesos determinaron la expulsión de los moriscos, en 1609. El dramaturgo, sin embargo, se centra en un caso de exterminio local. Tienen que morir porque se rebelan contra un poder político que no respeta los acuerdos. Hay un personaje menor, el morisco Alcuzcuz, el gracioso, que merece atención. Este morisco se salva porque en el momento oportuno enmudece. El precio de su vida

es el silencio. Se le perdona la vida porque renuncia a hablar. Pero ¿qué vida le espera, se pregunta el dramaturgo Juan Mayorga que ha rescatado la obra, si para vivir tiene que renunciar a “tener fiestas, hacer zambras, vestir sedas, verse en baños, juntarse en ninguna casa, ni hablar en su algarabía” como había decretado Felipe II? Se produjo ese genocidio invocando razones falsas: su apostasía, su incapacidad de asimilación (de ahí el gesto de Cervantes), su traición... Se dice de ellos que no son de fiar porque están siempre dispuestos a venderse al tuco. Cervantes responde por boca del morisco Ricote (El Quijote II, 54) a esta acusación de antipatriotismo: “doquiera que estamos, lloramos por España; que , en fin, nacimos en ella y es nuestra patria natural; en ninguna parte hallamos el acogimiento que nuestra desventura desea ... agora conozco y experimento lo que suele decirse que es dulce al amor de la patria!”

Frente a quienes minimizan las consecuencias económicas y dan por buena la pérdida en nombre de su fanatismo ideológico, Cervantes les sirve esta ironía en Persiles:

“Ven ya, ioh venturoso mozo y rey prudente, y pon en ejecución el gallardo decreto deste destierro, sin que se te oponga el temor que ha de quedar esta tierra desierta y sin gente, y el de que no será bien desterrar la que en efecto está en ella bautizada; que aunque sean estos temores de consideración, el efecto de tan grande obra los hará vanos, mostrando la experiencia dentro de poco tiempo, que con los nuevos viejos cristianos que esta tierra se poblare, se volverá a fertilizar y a poner en mucho mejor punto que agora tienen” (Castro, 2002, 270).

Y comenta socarrón Américo Castro: “¿Pensaba Cervantes de veras que llevando cristianos viejos de una región a otra se evitaba con ventaja el inconveniente de que la tierra quedara “desierta y sin gente? (...) En resolución, veamos claramente cómo se presentaba el asunto: los moriscos son españoles, están en su patria natural, están bautizados, son la base de la riqueza agraria...” (Castro, 2002, p. 271). ¿Y qué decir sobre su incapacidad para asimilar los valores nacionales? Pues que la España de los Austria no respetó las *Capitulaciones* de Granada que reconocían a los moriscos el derecho a quedarse, utilizar su lengua y practicar sus costumbres; que la identificación de lo nacional con el mundo de los cristianos viejos es una impostura; que es un tópico, que dura hasta hoy, que no tiene en cuenta ni la falsa universalidad de la modernidad ni la capacidad asimiladora del Islam como bien prueba la figura medieval del mudejarismo. A ello apuntaba Cervantes cuando delectaba al autor del prototexto de El Quijote con el nombre de Hamete Benengelli: “benengelli” significa “hijo del evangelio” y “hamete”, comedor de berenjenas, apodo jocoso con que en Toledo designaban a los moros convertidos. El autor del texto castellano sería un moro que lee el evangelio.

La expulsión se escondió tras falsas razones para no confesar lo inconfesable, a saber, la opción por un modelo nacional cerrado, sectario y excluyente.

Hay quien sostiene la teoría de que España fue pionera en la construcción del Estado. Lo sitúan en los tiempos de Isabel y Fernando, momento en el que se produce la unión política de España y la uniformidad cultural con la expulsión de los judíos y moriscos. Si esto fuera así, estaríamos ante una profunda paradoja porque si resulta que un momento fundante del Estado moderno es la igualdad, tendríamos dos sentidos de igualdad antagónicos: por un lado, la igualdad “a la española” que consistió en extirpar o exterminar al diferente; por otro la igualdad “a la francesa” que elevó a marbete de la revolución el principio de igualdad y fraternidad. En lugar de reducir el todo a una parte (la cristiana), convertir cada parte en un momento del todo (la republicana). De esta excluyente y anti-ilustrada concepción

de la igualdad no nos hemos curado. Decía Marx, en su *Ideología Alemana*, que los alemanes sólo en encontraban con la libertad en el día de su entierro, una constante que obligaba a quienes, como él, apostaban por la libertad a ser muy exigentes con las condiciones materiales que la hacían posible. Otro tanto cabría decir de los españoles sobre la igualdad: la hemos entendido de una forma tan perversa, que ahora sólo la podemos invocar si no nos permitimos un solo planteamiento político excluyente. Todo reivindicación identitaria debería estar bajo sospecha porque no lleva a ninguna parte como bien recuerda *El Roto* en una de sus geniales viñetas: dibuja una masa de gente mirando con expectación hacia un punto fijo del que sale un voz que dice "Moisés nos llevará al desierto y luego nos traerá de vuelta a casa". Y alguien replica "oye ¿y si nos ahorramos el viaje?" Pues eso.

5. ¿Qué significa entonces una tolerancia basada en la diferencia? Podemos responder a esa pregunta de una manera teórica o práctica. En el primer caso se trataría de comparar este modelo de tolerancia con los otros, que ya hemos visto, para valorar la solidez teórica de cada uno de ellos. En el segundo caso, el objetivo de la respuesta no sería otro que sopesar cual de ellos nos convendría hoy.

Desde un punto de vista teórico, hay que señalar las debilidades tanto del modelo medieval como del moderno. Sobre el respeto a las diferencias, en el mundo medieval, hay que decir dos cosas: la primera, tan bien vista por el Saladino de *Natán el Sabio*, es que su concepción absolutista (cada religión pretende tener la verdad en exclusiva) lleva al a guerra; la segunda, que es más lo que nos une que lo que nos separa, algo que no tienen presente esas diferencias medievales. Entre ese tiempo y el nuestro están los derechos humanos, una conquista civilizatoria de alcance mundial, cuyo primer artículo afirma que todos nacemos iguales y libres. Frente a esta conquista el modelo medieval nos resulta ingenuo. Pero tampoco el modelo ilustrado o moderno es convincente. Es verdad que éste bebe en las mismas fuentes que el primer artículo de los derechos humanos, pero algo falla en ese principio cuando el modelo fue derrotado con tanta facilidad cuando apareció esa forma moderna de diferencia que es el nacionalismo. Al insistir unilateralmente en la igualdad se corría el riesgo de banalizar las diferencias (reducirlas "a comida y vestido"), una grave equivocación porque son mucho más que eso, de ahí que cuando aparecen las diferencias de verdad se lleven por delante la igualdad. Frente a estos dos modelos, el de Franz Rosenzweig ("todos tenemos una casa, pero todos somos más que la casa") parece mucho más solvente. Al decir que "todos tenemos una casa" estamos reconociendo singularidades muy hondas pues afectan a la lengua, a la religión, a la cultura y a las costumbres, es decir, son algo más que variantes "en el comer o en el vestir". Pero al añadir que "somos más que la casa" estamos relativizando esas singularidades y apuntando en una dirección que las trascienden. Podemos ser más que lo que recibimos.

Queda por ver lo que esa pregunta significa desde un punto de vista práctico: cual de esos modelos nos convendría hoy. No podemos responder sin tenerles en cuenta. No nos encontramos frente a ellos como el caminante que se para ante un cruce de caminos que nunca ha transitado y que le ofrecen tres direcciones distintas. Nos preguntamos como Descartes "quod vitae sectabor iter?" ("¿qué camino seguir?") después de haberles recorrido. Ese es el trabajo del historiador que nos cuenta de donde venimos. Damos por supuesto que el conocimiento del pasado nos ayuda a comprender el presente, más aún, a evitar que en el presente repitamos errores del pasado. Cuando el historiador se remonta a la historia medieval de Llerena quiere, por supuesto, informarnos de cómo eran estos pueblos en aquellos tiempos, pero también pretende algo más. Lo que pretende, aunque no lo explicita siempre, lo cuenta muy bien Juan Goytisolo en la presentación de un libro de his-

toria, que habla de un asunto muy antiguo, como la expulsión de los moriscos. Me refiero a la "Presentación" que escribe para el texto de Márquez Villanueva, *El problema morisco*. Dice ahí que la lectura de este libro "no es, como pudiera creerse a estas alturas, un simple ejercicio de nostalgia: ofrece, al revés, en el conflictivo y cruel año 1991 que vivimos, una candente actualidad". El se está refiriendo a la guerra de Irak y establece una relación entre el pasado (la expulsión de los moriscos) y el presente (la destrucción de Irak) repitiendo en un caso y otro las mismas "falaces razones".

Pero ¿puede la historia hacer valer el pasado en ayuda del presente? ¿Podemos aprender del pasado? ¿Puede servir de algo saber que tuvimos un pasado de tolerancia y que lo destruimos? Depende de cómo relacionemos el presente con el pasado porque podemos utilizar el presente para afianzar el presente o mirar el presente con los ojos del pasado. Son dos actitudes intelectuales opuestas. Como bien sabemos ese fue el asunto que ocupó al filósofo Walter Benjamin de por vida. Se trataba, según sus propios términos, de entender bien la diferencia entre historia y memoria. Propio de la historia es considerar el presente, tiempo del pasado; propio de la memoria, por el contrario, es considerar el pasado, el tiempo del presente. Lo de menos es que apellide a la primera actitud de "historia" y a la segunda de "memoria". Lo importante es reconocer la diferencia entre esas dos miradas sobre el pasado.

La historia que Benjamin critica es la del historicismo que pretende conocer los hechos tal y como han sucedido (o casi). Ya Hegel advirtió del peligro de la historia que piensa que lo suyo es conocer el pasado como realmente ha sido. La historia no fotografía el pasado (en el discutible supuesto de que la fotografía refleje la realidad como es) sino que lo cuenta, por eso distingue él entre *res gestae* (los hechos tal y como ocurrieron) y la *historia rerum gestarum* (el relato de lo acontecido), que es de lo que se trata. Tomemos la historia de España o de las Españas. Ese campo de estudio admite muchos enfoques. A uno le puede interesar el estudio desde el punto de vista del armamento utilizado a lo largo del tiempo; otro, la evolución del sistema económico o el papel de las lenguas o de la religión. Eso supone una primera selección al tomar en consideración unos hechos y dejar otros. Luego está el punto de vista del propio historiador tan ligado a su presente. El presente se va a convertir en el centro interpretativo del pasado en el sentido de que lo que queremos ver en el pasado son aspectos que nos interesan a nosotros y no necesariamente a los actores de aquel tiempo. Después de Hegel la historia debería entrecomillar su devoción por los hechos y por la ciencia.

Aunque la historia viene de lejos, es recientemente, en el siglo XIX, cuando cobra el papel angular que tiene hoy en día. Su desarrollo espectacular y su importancia social están ligados a la creación de los Estados-nación en Europa. Para crear una conciencia o identidad colectiva hay que hacer con el material del pasado un relato que sirviera a los objetivos de la nación. El historiador Eric Hobsbawm suele repetir un dicho de Renan que pone en evidencia el carácter de esas construcciones históricas: "no hay nación posible sin falsificación de la propia historia". No hay historia nacional que se precie que no falsifique su pasado.

Ahora bien, si los relatos identitarios suelen forzar el pasado, cabe pensar que podría haber relatos que no los violentaran (sobre esto volveré más tarde). Lo que de momento no está claro es que eso esté en las manos de esta historia que es promovida por la política a actor social. Un historiador americano, Emil Funkenheim, expresa en pocas palabras el papel social de la historia, pero también la hipoteca en veracidad que eso comporta, al escribir que "cuando los Estados modernos se convierten en los sustitutos de la religión (y esto ocurre en el siglo XIX), los historiadores quedan investidos como sumos sacerdotes". La historia sustituye a la

religión en la decisiva tarea social de conformar una identidad colectiva. Los poderes políticos van a mimar la historia pero a condición de que esta cumpla la tarea encomendada.

España no ha sido una excepción. También aquí la historia que nos han contado ha estado al servicio de una determinada visión política. Si repasamos la enseñanza de la historia en la escuela veremos que está al servicio de la nación, subrayando factores como la pertenencia a un mismo territorio, la posesión de rasgos caracteriológicos comunes y la profesión de la misma fe. Con estos materiales pueden hacerse combinados tradicionalistas, liberales y hasta institucionistas, pero sin que esos relatos diferenciados cambien lo substancial, a saber, contar una historia en función de los intereses políticos dominantes. Habría que recordar a Santiago Ramón y Cajal pidiendo con urgencia "volver a escribir la historia de España para limpiar de todas esas exageraciones con que se agigante a los ojos del niño el valor o la virtud de su raza. Mala manera de preparar a la juventud al engrandecimiento de su patria es pintarle esta como una nación de héroes, de sabios y de artistas insuperables".

Frente a esa lectura instrumental del pasado, Walter Benjamin desarrolla una poderosa visión de la memoria (que sería la nueva forma de entender la historia) según la cual el pasado ausente del presente sería la piedra angular sobre la que levantar una nueva concepción del mundo. Adorno concretaba esta idea benjaminiana al decir que esta forma anamnética de pensar se traduce en el *dictum*: "dejar hablar al sufrimiento es la condición de toda verdad". Esa mirada, que sería la de las víctimas, es la que inconscientemente anima nuestros discursos cuando nos referimos al pasado medieval de Llerena o Fregenal: aquí hubo una convivencia y fue sacrificada en nombre de unas ideologías genocidas que nos han marcado. Al rescatar por la memoria ese pasado estamos haciendo un juicio moral a la historia que nos ha conformado. No hablamos sólo de lo que fue sino de lo que debería ser hoy.

Hay que reconocer que no es fácil escuchar los silencios porque vivimos en una cultura del olvido. Podemos aplicar a la palabra lo que Platón decía de la escritura. Contaba éste que en Egipto vivía un viejo dios, llamado Theuth, que tuvo el acierto de descubrir un fármaco milagroso pues hacía sabio a quien lo consumiera. Era la escritura. Le faltó tiempo para ofrecérselo al rey del lugar quien, tras oír la entusiasta defensa que hizo Theuth de su invento, declinó la oferta porque el fármaco del viejo dios tenía fuertes contraindicaciones. Podía, sí, fijar hechos y salvarlos del olvido, como una memoria perenne, pero condenaba al olvido a lo que no quedara escrito. La escritura arruinaba la tradición oral. Privilegiaba la visión pero condenaba el oído. Ante una droga que sana y mata, el prudente rey Thamus optó por desoír al genial dios. Occidente sí compró el invento. Lo que el rey no vio es que la palabra tampoco escapa del olvido.

Para explicitar este aserto, remito al penetrante análisis que hace Jacques Derrida en su texto *El monolingüismo del otro*, un título paradójico pues da a entender que la lengua que uno habla es de otro. Derrida ahí analiza su relación con el francés, pero con la intención de aclarar la relación de cualquier hablante con su lengua "materna" o "natural".

Para entender esa relación de Derrida con su lengua, el francés, hay que tener presente que él es un "pied noir" judío, es decir, alguien que, al ser judío, es francés por decreto (Decreto Crémieux, 1870) y no por nacimiento. Un decreto que fue luego revocado por el Gobierno antisemita de Vichy (desde 1940 a 1943). Tengamos igualmente en cuenta que Derrida nace y crece en Argelia (no saldrá de allí hasta los diecinueve años), una colonia francesa en el África de habla árabe. Si tenemos en cuenta, como decía Max Aub, que "uno es de donde hace el bachi-

llerato”, tendremos claro que Derrida tenía conciencia de ser un francés que no ha nacido precisamente en París sino en los márgenes.

Estas circunstancias condicionan su relación con el francés caracterizada, según él, por un triple “interdit” (prohibición, restricción, exclusión). El primer “interdit” afecta al hebreo que debería ser la lengua de sus ancestros pero que sus padres desconocen; el segundo se refiere al árabe, la lengua del lugar pero que el ocupante francés ha declarado lengua extranjera; el tercero afecta al francés que él habla, como sus padres, pero que es un francés impuro, con acento, que suena extraño al francés de la metrópoli.

Eso le lleva a la conclusión de que el francés que habla es una lengua impuesta, violentamente impuesta, pues él la habla al precio de una triple negación lingüística: no puede hablar el hebreo, la lengua de la madre; tampoco el árabe, la lengua nativa; y tampoco le es accesible el buen francés de l’Ile de France. Su lengua no es, en definitiva, ni *natural* ni *materna*.

Esa relación de Derrida con la lengua podría ser interpretada como la propia de un colono, experiencia tantas veces repetida por los pueblos conquistadores. Derrida, sin embargo, no se refugia en esa cómoda explicación sino que tiene la osadía de universalizar su caso, es decir, eleva su experiencia singular a categoría. Lo que nos quiere decir es que sólo podemos decir que poseemos una lengua -y que esa lengua es la *materna* o *natural*- si media un gesto de imposición, de apropiación violenta y de negación de otras lenguas.

La violencia, en efecto, acompaña tanto el gesto de imposición violenta de una lengua -evidente en el caso del colono o del conquistador que imponen su lengua y persiguen la autóctona- como en la transmisión en España de una lengua como el castellano (o el catalán) que se ha impuesto porque en su momento se proscribió el árabe y el hebreo. Recurrir a la autoridad de la lengua propia para construir sobre ella una identidad colectiva sólo puede hacerse al precio de ignorar la violencia que acompaña a esa lengua sobreviviente.

Para recordar debidamente -para escuchar los silencios, para dejar hablar al sufrimiento- hay que tener en cuenta las lenguas silenciadas por la lengua que hablamos. Es lo que hace Cervantes, en un gesto intelectual verdaderamente genial, ya evocado. Me refiero al momento en el que el autor de El Quijote reconoce que lo que está ofreciendo al lector en romance castellano es traducción de un palimpsesto escrito originariamente en árabe por el moro Cide Hamete Benegelli.

6. “Herederos de la intolerancia”, así suena el título de esta intervención. No somos herederos de una grandiosa historia de tolerancia entre las tres culturas, sino de su negación. Esa herencia pesa mucho y explica en buena parte el cainismo de nuestra historia. Es como un trauma originario, nunca debidamente elaborado, que se repite una y otra vez aunque de forma diferente. Si queremos superarlo y construir una convivencia en paz no podemos “comprar” un modelo vistoso que se nos pudiera ofrecer en el mercado mundial de las ideas. Una sólida convivencia en paz tiene que tener en cuenta ese pasado, de ahí la importancia de la memoria y no sólo de la historia. Y eso significa apostar por espacios de libertad, que no sean excluyentes. Así definía el filósofo Edmund Husserl a Europa en una conferencia, titulada “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, pronunciada en Viena, en 1935, que hizo época. La nueva forma de tolerancia tiene que ser transnacional, es decir, europea. Europa es nuestro futuro, decía Semprún: y ese proyecto es el resultado de experiencia históricas muy dolorosas: para los europeos los campos de exterminio; para los españoles, la expulsión de unos españoles que eran judíos

y de otros que eran moriscos, pero españoles. No basta evocar la pluralidad real. Hay que superarla en un modelo que la integre y no nos divida.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AA.VV., *Religión y tolerancia*, Barcelona, Anthropos, 2003.
- CASTRO, A. "Ideas religiosas", en CASTRO, A. *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*, Madrid, Editorial Trotta, 2002.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias, 1991 (citado como MV).
- MATE, M.R. *Heidegger y el Judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 1998.
- ROSENZWEIG, F. "Introducción a los escritos judíos de Hermann Cohen", en BELTRAN, MARDONES y MATE (eds.), *Judaísmo y límites de la modernidad*, Barcelona, Riopiedras, 1998.
- "El Natán de Lesing", en AA.VV., *Religión y tolerancia*, Barcelona, Anthropos, 2003, pp. 121-125.

LOS MUDÉJARES DE ANDALUCÍA Y EL ALGARVE EN EL SIGLO XIII. APUNTES PARA UN ESTUDIO DE HISTORIA COMPARADA

THE MUDEJARS FROM ANDALUSIA AND THE ALGARVE IN THE 13TH CENTURY. NOTES FOR A COMPARATIVE HISTORY RESEARCH

José María Alcántara Valle

IES Torre de los Herberos
Dos Hermanas (Sevilla)

jalcantara7@us.es

Joaquín Calvo Crehuet

IES Federico Mayor Zaragoza
Sevilla

quino.calvo@gmail.com

RESUMEN: En el siglo XIII hubo dos momentos clave para las poblaciones mudéjares de Andalucía y el Algarve: los dos decenios largos que transcurren desde 1224/1226 hasta 1248/1250, cuando irrumpió el fenómeno mudéjar a raíz de las conquistas cristianas del valle del Guadalquivir y del sur de Portugal; y los años centrales de la década de 1260, fecha en la que tuvo lugar en Andalucía una violenta revuelta protagonizada por los mudéjares que determinó el futuro de este colectivo al Este del Guadiana, afectando también al asentado al Oeste de dicho río. En el artículo que el lector tiene en sus manos, analizamos comparativamente ambos procesos en sendos territorios, estableciendo analogías y diferencias, y planteamos algunas hipótesis que creemos interesantes y novedosas dentro del marco de la historiografía de las minorías étnico-religiosas en la España medieval.

ABSTRACT: There were two important moments for the Mudejar population in Andalusia and the Algarve in the 13th century. The two long decades from 1224/1226 to 1248/1250, when the Mudejar phenomenon burst due to the Christian conquests across the Guadalquivir Valley and south of Portugal. The second one in the mid 60's, when bloody Mudejar riots determined the future of this ethnic group to the east of the Guadiana river and greatly affected the Mudejar population in the west of the aforementioned river. In this article, we will do a comparative analysis of both processes in the two territories, establishing analogies and differences, and presenting some new and interesting hypothesis within the historiography of ethnic and religious minorities in Medieval Spain.

**EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS
XVIII JORNADAS DE HISTORIA EN LLERENA**

Llerena, Sociedad Extremeña de Historia, 2017

Pgs. 75-91

ISBN: 978-84-09-00958-9



I. INTRODUCCIÓN.

Si vamos a hablar de mudéjares en Castilla y Portugal, empecemos por algunas aclaraciones terminológicas.

Como es sabido, la expresión *mudéjar* fue acuñada por Amador de los Ríos a mediados del siglo XIX para referirse al estilo arquitectónico que todos conocemos¹. La palabra triunfó en la producción historiográfica peninsular desde mediados de la pasada centuria para designar a la población musulmana que vivía en libertad en territorio cristiano después de la reconquista².

En cuanto a las fuentes documentales, la homogeneidad terminológica ibérica es aún mayor: tanto en Portugal como en Castilla los textos en romance se refieren siempre a *mouros* o *moros* para englobar a los musulmanes de “dentro” de las fronteras cristianas establecidas a mediados del siglo XIII³. Incluso el vocablo utilizado en ambos reinos para diferenciar, dentro de la población musulmana, a aquellos que gozaban de un estatus jurídico ventajoso es el mismo: *forros/horros*, es decir, libres, que son los mudéjares propiamente dichos⁴.

De la misma forma, en los dos reinos se utilizan análogos vocablos para nombrar los espacios urbanos ocupados por la minoría mudéjar: *mourarias/morerías* y/o *aljamas*, estas últimas interpretadas también como el órgano institucional de la comunidad mudéjar⁵. Una particularidad portuguesa, no obstante, es la aparición en los documentos del siglo XIII y posteriores de la palabra *comuna*, entendida como entidad administrativa que corresponde a la *mouraria*⁶, y de la que nos ocuparemos más adelante. La inexistencia de un término similar en Castilla apunta a la hipótesis que vamos a desarrollar: más allá de la terminología, la historia de la población mudéjar fue diferente a un lado y otro del Guadiana.

II. EL MUDEJARISMO ANTERIOR AL SIGLO XIII.

Se acepta que el mudejarismo más antiguo se dio en Aragón, el norte de Portugal y los reinos de León y Castilla hasta el Tajo en los siglos XI y XII. Frente a lo que ocurre para Aragón, del territorio castellanoleonés pocos datos hay referidos a dicho periodo, desconociéndose el número –en cualquier caso pequeño– y la situación jurídica de esos musulmanes, a los que escasos fueros hacen referencia. En

¹ Etimológicamente, mudéjar deriva de la palabra árabe *mudayyan*, que significa “aquél a quien ha sido permitido quedarse”. Apareció por primera vez en un discurso pronunciado por José Amador de los Ríos en 1859: “El estilo mudéjar en arquitectura”.

² En España, tras el trabajo pionero de Miguel Ángel LADERO QUESADA titulado *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I* (1969), el término se impone de forma unánime a raíz de la celebración en Teruel, en 1975, del I Simposio Internacional de Mudejarismo. En Portugal, los trabajos de la gran especialista Maria Filomena Lopes de Barros y otros autores introducen la expresión con cierto retraso y su uso se alterna, hasta la actualidad, con otros términos como *mouros* o *muçulmanes*. Véase LOPES DE BARROS, M.F. “Os mudéjares em Portugal”, *Portugal Islâmico. Os últimos sinais do Mediterrâneo*, Lisboa, 1998, y *Tempos e espaços de mouros: a minoria muçulmana no reino português (séculos XII-XV)*, Évora, 2004.

³ LOPES DE BARROS, M.F. “Mudéjares e cristãos: percepções e poder na sociedade medieval portuguesa”, *Imago Temporis. Medium Aevum*, V, 2011, p. 429.

⁴ Según la Prof. Lopes de Barros, en el Portugal medieval cristiano existieron, efectivamente, dos tipos de musulmanes: los *mouros forros*, de condición libre, y los *mouros cativos*, que estaban privados de libertad y que, al menos en el siglo XII, eran “indubitavelmente mais numerosos”. Véase LOPES DE BARROS, M.F. “Poder e poderes nas comunas muçulmanas”, *Arqueologia Medieval*, 6, 1999, pp. 73-74, y “Mudéjares e cristãos: percepções e...”, p. 430. Véase también HINOJOSA MONTALVO, J. *Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana*, vol. I, Teruel, 2002, pp. 53-54.

⁵ LOPES DE BARROS, M.F. “As comunas muçulmanas em Portugal (subsídios para o seu estudo)”, *Revista da Faculdade de Letras (Historia)*, 7, 1990, p. 87, e HINOJOSA MONTALVO, J. *Los mudéjares. La voz del Islam...*, p. 103.

⁶ LOPES DE BARROS, M.F. “As comunas muçulmanas em...”, pp. 86-87.

villas tan significativas como Valladolid y Burgos no están documentados hasta la segunda mitad del siglo XII. Se trataría, en consecuencia, de un mudejarismo externo, posterior a la conquista cristiana: andalusíes que llegaron como prisioneros de guerra o emigraron desde el sur en momentos de dificultades políticas o económicas. No existió, en este sentido, una continuidad del poblamiento musulmán al cambiar de manos cada lugar⁷. Incluso parece que en Toledo y su entorno, el vaciamiento de población musulmana se inició ya antes de la conquista cristiana en 1085, completándose durante el siglo XII por el incumplimiento de las generosas capitulaciones otorgadas por Alfonso VI⁸. Habrá que esperar hasta el siglo XIV para encontrar una modesta aljama en la ciudad. Cabe concluir, con todas las reservas del mundo, que este primitivo mudejarismo castellano fue resultado de un flujo migratorio inverso e intermitente, y desde luego muy inferior cuantitativamente al movimiento general de la población musulmana hacia al-Andalus a medida que avanzaba el proceso reconquistador.

Más oscuridad aún hay en el caso portugués. Aunque está comprobada la presencia musulmana al norte de Lisboa, sólo con la conquista de ésta en 1147 y, sobre todo, con el otorgamiento de su "carta de foral" en 1170 empezamos a tener datos sólidos sobre el mudejarismo en Portugal⁹.

En definitiva, salvo un pequeño adelanto en el caso lusitano, realmente fue con las grandes conquistas del siglo XIII en el sur peninsular cuando ambos reinos hubieron de afrontar el "fenómeno mudéjar".

III. LA CONQUISTA CRISTIANA DE ANDALUCÍA Y DEL ALGARVE.

En el otoño de 1224 Fernando III, rey de Castilla, tomó al asalto la villa de Quesada¹⁰. Se trataba de su primera conquista en tierras andaluzas. Veinticuatro años después, en el otoño de 1248, el monarca castellanoleonés entraba, tras un largo asedio, en la ciudad de Sevilla. A lo largo de ese cuarto de siglo, don Fernando pudo hacerse, por tanto, con el control de la práctica totalidad de la Andalucía bética, convirtiéndose, a mediados de la centuria, de hecho, en señor del valle del Guadalquivir, y, por pactos de vasallaje, de todo lo que quedaba de al-Andalus: Murcia, Granada, Niebla y la comarca del Guadalete, con Jerez a la cabeza.

En la conquista de Andalucía observamos hasta tres tipos de actuaciones militares cristianas, cada una con consecuencias distintas para la población islámica. Un tipo es la conquista al asalto, denominada en las fuentes *combatimientos*. En estos casos, la población almohade fue aniquilada¹¹. Otra modalidad es la del asedio o *cerca*, al que se recurría en los casos de grandes núcleos urbanos como Córdoba, Jaén o Sevilla. Los musulmanes de estas ciudades fueron expulsados en masa tras la rendición¹². Finalmente, los textos se refieren a las *posturas, capitulaciones o*

⁷ ECHEVARRÍA ARSUGA, A. "Los mudéjares de los reinos de Castilla y Portugal", *Revista d'Història Medieval*, 12, 2001-2002, pp. 34 y 36, e HINOJOSA MONTALVO, J. *Los mudéjares. La voz del Islam...*, pp. 49-51.

⁸ ECHEVARRÍA ARSUGA, A. "Los mudéjares de los reinos de...", p. 36, y MOLÉNAT, J.P. *Campagnes et Monts de Tolède du XII^e au XV^e siècle*, Madrid, 1997, pp. 27-41.

⁹ LOPES DE BARROS, M.F. "As comunas muçulmanas em...", pp. 87-89, y BAQUERO MORENO, H. "Os mudéjares no Portugal medieval", *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 1995, pp. 85-96.

¹⁰ ESLAVA GALÁN, J. "La campaña de Quesada (1224)", *Cuadernos de estudios medievales y ciencias y técnicas historiográficas*, 12-13, 1984, pp. 10-11.

¹¹ Sirva como ejemplo lo ocurrido en Cantillana: "el rey enderesçó luego a Cantillana que tenien los moros, et tan de rezio la mandó el rey canbater que la entraron por fuerça, et mataron et prendieron quantos fallaron dentro". Véase MENÉNDEZ PIDAL, R. (ed.) *Primera Crónica General de España*, t. II, Madrid, 1977, p. 749.

¹² Tras la rendición, los musulmanes perdieron sus bienes inmuebles (casas y tierras), que serían objeto de donaciones y repartos entre conquistadores y repobladores, pero al menos conservaron la vida, pudiendo salir con sus propiedades muebles y semovientes. Las fuentes nos han dejado numerosos testimonios de estos episodios: en

pleytesias, es decir, sometimientos voluntarios de villas pequeñas cuyas autoridades apenas presentaron resistencia. En virtud de estos *pleytos* contraídos con el monarca, la población musulmana pudo permanecer en sus lugares de origen después de la conquista cristiana¹³. Consistía sencillamente en un acuerdo por el que los almohades entregaban al rey el alcázar y se convertían en súbditos personales suyos¹⁴. A cambio, se les respetarían sus estructuras tradicionales en las nuevas aljamas, con sus propias potestades, leyes y costumbres, libertad de movimientos, e incluso podrían tener baños, tiendas, hornos, molinos y alhóndigas “a la costumbre de los moros”¹⁵. La gran mayoría de las ciudades y villas andaluzas ganadas por Fernando III se entregaron bajo estas condiciones, así que a mediados del siglo XIII el valle del Guadalquivir era una región habitada mayoritariamente por mudéjares. Buena prueba de ello es la existencia en torno a esa fecha de, al menos, 48 aljamas importantes en Andalucía: 9 en el reino de Jaén, 16 en el de Córdoba y 23 en el de Sevilla¹⁶.

No entraremos en explicar el desarrollo de las campañas militares fernandinas en la región andaluza porque es hoy un tema sobradamente estudiado y por todos conocido¹⁷.

Desde 1243 el rey y los *arraeces* de Murcia eran vasallos de Fernando III, y desde 1246 lo era también el emir de Granada. Hasta febrero de 1253 no encontramos en los diplomas reales al reyezuelo de Niebla como vasallo del rey de Castilla¹⁸, pero sí sabemos que ya en 1235 Fernando III había enviado ayuda militar a Ibn Mahfuz para protegerle del cerco que Ibn Hud había puesto a la capital de su reino¹⁹, y tenemos noticias igualmente de que en los años inmediatos a la capitulación

Úbeda, los moros entregaron la ciudad “puesta la condición de que, salvas las personas de uno y otro sexo y los bienes muebles que pudieran llevar, les fuera permitido salir, entregaron la fortaleza al rey y, conseguido un salvoconducto, se marcharon a donde quisieron”; Iznatoraf se entregó a Fernando III quedando “salvas las personas de los moros y bienes muebles que pudieran llevarse consigo”; en Córdoba, “los alaraues, que yazien ençerrados en la çipdat, salieron los cuerpos saluos, et no mas, a uida”; finalmente, en Sevilla, los almohades tuvieron que aceptar las duras condiciones exigidas por el conquistador: “quel uaziasen la uilla et que gela dexauan libre et quita”. En algunos casos, no obstante, el monarca consintió que ciertos musulmanes permaneciesen en sus casas después del sitio. Así sucedió en Arjona donde, refiriéndose a los moros, la Primera Crónica General asevera que “dellos la vazieron luego et dellos fincaron y aquellos a que el rey quiso consentir et lo mandó”. Véase ROSELL, C. (ed.) *Crónicas de los Reyes de Castilla desde don Alfonso el Sabio hasta los Católicos don Fernando y doña Isabel*, Madrid, 1953, p. 6, CHARLO BREA, L. (ed.) *Crónica Latina de los Reyes de Castilla*, Madrid, 1999, p. 95, y *Primera Crónica General de España*, ed. cit., t. II, pp. 733, 743 y 767. Véase también GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. *En torno a los orígenes de Andalucía. La repoblación del siglo XIII*, Sevilla, 1988, pp. 27-28.

¹³ Resulta muy gráfico el caso de Carmona, cuyo libro del repartimiento afirma que después de la conquista castellana “los moros fincaron en lo suyo”. Véase GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. “Repartimiento de Carmona. Estudio y edición”, *Historia. Instituciones. Documentos*, 8, 1981, p. 70.

¹⁴ “Los moros (...) diéronse al rey don Fernando por beuir en paz et seer anparados, et fezieron sus posturas con él de los tributos e de los pechos quel diesen cada anno, et recibieronle por rey et por sennor, et él a ellos por uasallos”. Véase *Primera Crónica General de España*, ed. cit., t. II, p. 736.

¹⁵ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (ed.) *Diplomatario Andaluz de Alfonso X*, Sevilla, 1991 (en adelante, *Diplomatario*), doc. núm. 147 (pp. 158-160).

¹⁶ Se trata, según el Prof. González Jiménez, de las morerías siguientes: Jaén, Carchel, Cabra del Santo Cristo, Porcuna, Alcaudete, Albendín, Baeza, Quesada y Andújar (en el reino de Jaén), Córdoba, Hornachuelos, Moratalla, Benamejí, Vierbén, Baena, Luque, Cabra, Palma del Río, Castro del Río, Almodóvar del Río, Santaella, Lucena, Zuheros, Aguilar e Iznájar (en el reino de Córdoba), y Sevilla, Marchena, Carmona, Écija, Morón, Silibar, Cote, Alcalá de Guadaíra, Constantina, Matrera, Bornos, Osuna, Niebla, Gibraleón, Huelva, Saltés, Lebrija, Cazalla (La Puebla de), Chist, Sanlúcar la Mayor, Guillena, Alcalá del Río y La Algaba (en el reino de Sevilla). Véase *Diplomatario*, pp. LIV-LV.

¹⁷ Para una visión sintética del asunto véase, por ejemplo, GONZÁLEZ GONZÁLEZ, J. *Las conquistas de Fernando III en Andalucía*, Valladolid, 2006 (ed. fács.), y MARTÍNEZ DÍEZ, G. *Fernando III (1217-1252)*, Palencia, 1993, pp. 73-96, 123-138, 145-151, 154-160, 185-187 y 191-224.

¹⁸ La primera vez que aparece Ibn Mahfuz confirmando un privilegio rodado de Alfonso X como vasallo suyo es en un documento fechado el 28 de febrero de 1253. Véase *Diplomatario*, doc. núm. 12 (pp. 11-12).

¹⁹ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. *Alfonso X el Sabio*, Barcelona, 2004, pp. 146-147.

sevillana, tanto el pequeño reino de Tejada²⁰ como las poblaciones más importantes de la cuenca del Guadalete y de la bahía de Cádiz (Arcos y Jerez)²¹, estaban sometidos al pago de un tributo anual a la Corona de Castilla.

Quiere ello decir que hacia 1250 todos los caudillos musulmanes que habían sobrevivido al hundimiento del poder almohade y a las conquistas cristianas reconocían la autoridad del Rey Santo. Ésta es la situación que se encontró Alfonso X en las tierras meridionales de su reino cuando accedió al trono el 1 de junio de 1252.

Sincrónicamente a la ocupación castellana de Andalucía y Murcia, tuvieron lugar las campañas militares de Sancho II y Alfonso III de Portugal en el Alentejo y el Algarve. Describiremos brevemente los acontecimientos más destacados de sus conquistas en estos territorios a la vista de las escasas publicaciones que en lengua castellana existen sobre el particular.

En 1226 Sancho II tomó la plaza de Elvas. Por motivos que se desconocen, los cristianos abandonaron pronto la ciudad, que fue poblada nuevamente por musulmanes. Sin embargo, en 1230 el rey leonés Alfonso IX conquistó Mérida y ello desató el pánico en la población islámica de muchos enclaves próximos, que quedaron totalmente vacíos. Hasta tal punto fue así que el rey de León no tuvo dificultad alguna para entrar en Badajoz en abril de ese mismo año. En Portugal, un grupo de caballeros leoneses descubrió que también Elvas había sido abandonada y comunicó la noticia a Sancho II, que se apresuró a ocuparla. En 1231 el monarca luso firmaba con Fernando III el tratado de Sabugal, en el que se establecían las zonas de expansión de ambas Coronas, permitiendo a don Sancho avanzar por tierras del Bajo Alentejo. Así pues, en 1232 sus tropas conquistaron definitivamente Serpa y se hicieron también con el control de Moura, y en 1234 ocuparon Beja.

A diferencia de lo ocurrido en Andalucía, donde la gran mayoría de las plazas musulmanas capitularon sin ofrecer resistencia, la conquista cristiana del Bajo Alentejo y del Algarve está plagada de actos violentos. De ello nos informa bien tanto la *Crónica de la Conquista del Algarve*, en sus tres versiones²², como la *Crónica del rey Alfonso III*²³. Según estos textos cronísticos, en 1234 el maestre de la Orden de Santiago, don Pelay Pérez Correa, entró por tierras de Lusitania y

²⁰ Al oeste del río Guadiamar, la fortaleza de Tejada fue desde 1247-1248 y hasta 1252 otra tierra *tributada* a la Corona de Castilla en virtud de los pactos firmados entre Fernando III y el caudillo local Hamet.

²¹ En los últimos años de reinado de Fernando III, el reyezuelo moro de Jerez, Abén Abit, dominador de toda la comarca, debió pactar con el monarca castellano algún tipo de pleitesía o vasallaje muy similar al granadino por el que le pagaba incluso algunas *parias*. La fuente que mejor describe este capítulo es la *Crónica de Alfonso X*: “ca como quier que se contiene en la estoria del rey don Ferrando, padre deste rey don Alfonso, que aquel rey don Ferrando ganó a Xerez, pero non fue asy, mas corrióla algunas vezes desde Seuilla e fincó la villa con los moros”. La expresión “fincó la villa con los moros” da a entender que el rey consiguió, a fuerza de ataques continuados, que las autoridades jerezanas se sometieran al dominio castellano e hicieran de la localidad una villa “tributada”. Por otra parte, un testimonio cronístico contemporáneo, la *Crónica Anónima de Sahagún*, se refiere a ciertos embajadores de Jerez que acudían a Sevilla para pagar al rey el “tributo acostumbrado”. El texto de este pasaje dice así: “los moros que estauan allí de Xerez e de los otros castillos, que auían traído al rey muchos dones por el tributo acostumbrado, (...)”. Cuando el cronista alude a los moros “de los otros castillos” se está refiriendo, seguramente, a los de aquellos enclaves que por esa fecha pagaban el mismo impuesto al rey de Castilla, es decir, Lebrija, Arcos, Cádiz, Medina Sidonia, Alcalá de los Gazules y Vejer de la Frontera, y, por extensión, a los de todas las alquerías pertenecientes a estos municipios, como Alcanate, Sanlúcar de Barrameda, Trebujena o Rota. Véase GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (ed., transc. y notas) *Crónica de Alfonso X. Según el Ms. III/2777 de la Biblioteca del Palacio Real (Madrid)*, Murcia, 1999 (en adelante, *Crónica de Alfonso X*), pp. 8-9, y PUYOL, J. (ed.) “Crónicas Anónimas de Sahagún”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, LXXVII, 1920, p. 174.

²² Estas tres versiones son las que el Prof. Fernando Venâncio Peixoto llama *C7R*, *C5R* y *Scriptores*. Véase PEIXOTO DA FONSECA, F.V. “Crónica da Conquista do Algarve”, *Boletim de Trabalhos Históricos*, 38, 1987, pp. 206-240.

²³ RUY DE PINA (ed.) *Coronica del rey don Affonso III*, Lisboa, 1728.

ganó a los musulmanes, "por força de armas", Mértola y Aljustrel²⁴. Poco después, tendrían lugar las conquistas de Alfayat de Peña y Ayamonte por parte de Sancho II (1238)²⁵. Al año siguiente, don Pelay Pérez, decidido a completar la invasión del Algarve²⁶, "que toda era de mouros", tomó la Torre de Estombâr y Alvor, aprovechando la ausencia absoluta de unidad política entre los musulmanes de la zona: "todo o reino do Algarve e os reis que havia e como érom em grande desvairo uns com outros"²⁷. Desde estos dos lugares, los caballeros santiaguistas "faziam grande guerra aos mouros de Silves e d'outros lugares ao redor"²⁸. Tal fue la presión ejercida por los cristianos en la comarca que las autoridades islámicas pactaron con don Pelay la devolución de la Torre de Estombâr y Alvor a cambio de Cacela²⁹. Desde Cacela, el maestre se dirigió a Paderna y puso sitio a la plaza.

Las correrías dirigidas por Pelay Pérez en el Algarve exigían, desde luego, una reacción por parte de los mandos musulmanes. Fueron los moros de Faro y Tavira quienes tomaron la iniciativa al incitar a los de Loulé a enfrentarse a las tropas del maestre santiaguista, que se encontraban raziando el territorio. Y así se hizo, aunque no sirviera de nada: "nesta batalha foram dos mouros muitos mortos e feridos, e hos que escaparam acolheram-se ha hum luguar que chamam ho Furadoyro"³⁰.

La desesperación de los moros algarvíos ante el "maltrato" al que estaban siendo sometidos por don Pelay Correa les llevó a solicitar de él unas treguas en la primavera de 1242, que le fueron concedidas. Desde el mes de julio hasta el de septiembre los musulmanes podrían vivir en paz y recoger sus cosechas. Sin embargo, y contra todo pronóstico, los moros de Tavira quebrantaron las treguas al asesinar a seis caballeros de la Orden de Santiago que se encontraban cazando aves en Antas, a una legua de la villa³¹. La reacción cristiana no se hizo esperar: don Pelay Pérez

²⁴ PEIXOTO DA FONSECA, F.V. "Crónica da Conquista do Algarve", *Boletim de Trabalhos Históricos*, 39, 1988, pp. 82 y 98, y *Coronica del rey don Affonso III*, ed. cit., p. 9.

²⁵ GARCÍA SANJUÁN, A. *Evolución histórica y poblamiento del territorio onubense durante la época andalusí (siglos VIII-XIII)*, Huelva, 2003, p. 107.

²⁶ La *Crónica de Alfonso III* hace una relación de las principales ciudades y villas del Algarve que existían en ese tiempo: Estombâr, Alvor, Villanova de Portimã, Cacela, Paderne, Tavira, Faro, Loulé, Silves, Albufeira, Aljazur, Alcoutim, Castro Marim y Lagos. Véase *Coronica del rey don Affonso III*, ed. cit., p. 25.

²⁷ PEIXOTO DA FONSECA, F.V. "Crónica da Conquista do...", pp. 82 y 98, y *Coronica del rey don Affonso III*, ed. cit., p. 10.

²⁸ PEIXOTO DA FONSECA, F.V. "Crónica da Conquista do...", pp. 83, 98 y 99.

²⁹ Según la *Crónica de Alfonso III*, a las dos partes le interesaba este intercambio: a los musulmanes, porque los términos de Estombâr y Alvor estaban muy poblados y los cristianos podían hacer ahí mucho daño, y a la Orden de Santiago, porque Cacela era un "luguar forte e boom". Véase *Coronica del rey don Affonso III*, ed. cit., p. 11.

³⁰ El cronista de la conquista del Algarve duda si en esa batalla murieron también caballeros cristianos porque, aunque reconoce que no dispone de datos al respecto, sospecha que algunos freires sí pudieron perecer: "e se alguns cristãos morrerôm nela nom o achamos escrito, mas devemos considerar que alguns fariôm ali fins dos seus dias". Véase PEIXOTO DA FONSECA, F.V. "Crónica da Conquista do...", pp. 84 y 100, y *Coronica del rey don Affonso III*, ed. cit., p. 12.

³¹ Confiados en la promesa hecha por los musulmanes de no atacar a los cristianos mientras durasen las treguas, un comendador y cinco freires salieron a cazar aves argumentando que "nós estamos com eles em treguas e nom havemos por que haver medo". Sin embargo, los sarracenos entendieron este gesto de cazar en las proximidades de Tavira como una provocación y "com grã sanha" se dirigieron hacia ellos y los mataron. El cronista, muy bien informado en esta ocasión, da incluso los nombres de los freires santiaguistas asesinados. El relato resulta, no obstante, algo novelesco cuando describe cómo en esta correría murió también el mercader Garcia Rodrigues, que pasaba por allí con su recua de bestias. Alertado por lo que estaba sucediendo, decidió acudir al palenque donde se habían refugiado los cristianos para prestarle su ayuda. Tras decirle a quienes iban con él que se llevasen sus mercancías, se encaminó hacia una muerte segura y, probablemente, buscada: "se morer aquy sera em seruiço de Deos". Tanto los seis caballeros santiaguistas como el mercader fueron enterrados como mártires en la iglesia de Santa María de Tavira. Véase PEIXOTO DA FONSECA, F.V. "Crónica da Conquista do...", pp. 85-87 y 101-103, y *Coronica del rey don Affonso III*, ed. cit., pp. 14-17.

partió de Cacela y se dirigió a Tavira con el firme propósito de “vemçer ou morer”. El 11 de junio de 1242 fueron “os mourros mortos e Taura ganhada”³².

Después de la conquista de tan importante enclave, el maestre de Santiago entró en la comarca de Albufeira, cercó y tomó “por força” Paderna y la Torre de Estombâr, “que dantes fora sua”³³, invadió también Selir y Alvor, y se dirigió hacia Silves, núcleo principal de un amplio término del mismo nombre. La campaña sobre Silves fue, a decir de los cronistas, una auténtica sangría para las tropas cristianas: “foi a peleja tão grande, em guisa que mais cristãos morrêrom ali que em outro lugar que se no Algarve tomasse”³⁴. Pero también cayeron cuantiosos guerreros musulmanes.

En enero de 1248 subió al solio regio portugués Alfonso III. El nuevo monarca comenzó su reinado organizando los preparativos para concluir la ocupación del Algarve, donde los sarracenos todavía controlaban una pequeña parte. En marzo de 1249 se inició la campaña y, con la ayuda de las órdenes militares de Santiago y Calatrava, el rey se dispuso a conquistar Faro, Albufeira, Porches y otros núcleos menores de poblamiento³⁵. El cerco de Faro, “senhorio de Miramomolim, rei de Marrocos”³⁶, fue durísimo. Previsto por mar y por tierra, la villa quedó completamente rodeada, siendo “combatida muy fortemente de dia e de noyte” hasta que finalmente, en enero de 1250, se acabó entregando³⁷. Con la conquista de Faro, en la que murieron muchísimos caballeros, tanto cristianos como musulmanes, Portugal se convertía en el primer reino peninsular que completaba su reconquista a costa de al-Andalus.

Pocos días después, don Pelay Correa, “vassalo” de Alfonso III³⁸, procedió a tomar los últimos reductos del dominio andalusí en el Algarve: Loulé y Aljazur.

¿Qué ocurrió con la población musulmana del sur portugués después de la conquista cristiana? Son muy pocos los testimonios que nos han llegado acerca de su situación. La *Crónica de Alfonso III* relata que tras la conquista de Silves el maestre de Santiago no sólo se negó a aniquilar a los musulmanes que habían sobrevivido al ataque cristiano, sino que les ofreció seguridad para que “vivessem nas terras por serem aquelas aproveitadas”. Pelay Pérez les exigió a cambio obediencia y el pago de tributos, y “elles mouros assi ho concordaram”³⁹. La *Crónica de la Conquista del Algarve* es mucho más explícita cuando narra lo ocurrido en Faro, donde Alfonso III estableció “que eles lhe fizessem aquele mesmo foro que em

³² PEIXOTO DA FONSECA, F.V. “Crónica da Conquista do...”, pp. 87-88 y 103-104. La *Crónica del rey Alfonso III* da como fecha de la toma de Tavira el 9 de junio, y no el 11. Véase *Coronica del rey don Affonso III*, ed. cit., p. 16.

³³ Tanto Paderna como la Torre de Estombâr habían sido, en efecto, conquistadas por el maestre de Santiago en 1239. Desconocemos en qué momento se perdió Paderna pero sí sabemos, como ya explicamos, que la Torre de Estombâr y Alvor fueron canjeadas por Cacela poco después de haber sido ocupadas.

³⁴ PEIXOTO DA FONSECA, F.V. “Crónica da Conquista do...”, pp. 89-90 y 104-106, y *Coronica del rey don Affonso III*, ed. cit., pp. 17-18.

³⁵ DE ALMEIDA, F. *História de Portugal. Desde os tempos pré-históricos a 1580*, Lisboa, 2003, pp. 121-129.

³⁶ El hecho de que Faro dependiera del rey de Marruecos indica que la villa estaba, todavía en 1249, bajo el dominio almohade. El califa almohade o *miramamolín* era en ese momento Abu Hafs al-Murtada (1248-1266), quien habría nombrado como alcaide de la villa a un tal Aloandre y, como su almojarife, a Alcabrarão o Abobarram. Véase PEIXOTO DA FONSECA, F.V. “Crónica da Conquista do...”, pp. 90-91 y 106-107, y *Coronica del rey don Affonso III*, ed. cit., pp. 21-22.

³⁷ PEIXOTO DA FONSECA, F.V. “Crónica da Conquista do...”, pp. 90-93 y 106-108, y *Coronica del rey don Affonso III*, ed. cit., pp. 21-24.

³⁸ PEIXOTO DA FONSECA, F.V. “Crónica da Conquista do...”, p. 107. La *Crónica de Alfonso III* dice de don Pelay Pérez Correa que era “natural de Portugal, Mestre da Ordem Daviz, que he ha de San-Tiaguo em Castella”, “de grande Caza”, “catholico guerreyro” y “muy eforsado guerreyro contra hos imiguos da Féé” (*Coronica del rey don Affonso III*, ed. cit., pp. 8 y 10). La *Crónica de la Conquista del Algarve*, por su parte, se refiere a él como “compadre”, “natural” y “vassalo” de Alfonso III (“Crónica da Conquista do...”, pp. 97 y 107).

³⁹ *Coronica del rey don Affonso III*, ed. cit., p. 18.

tôdolas cousas fazíom ao seu rei e que eles houvessem tôdalas suas casas, vinhas e herdades pela guisa; e que el-rei os defendesse e amparasse assi dos mouros como doutras quaesquer gentes que lhes nojo fizessem; e os que quisesses ir para alguns lugares de mouros que se fossem livremente com tôdolas cousas, e que os cavaleiros mouros ficassem por seus vassallos e que andassem com el-rei quando lhe comprisse e ele que lhes fizesse bem e mercês⁴⁰. Es decir, el rey de Portugal permitió a los musulmanes permanecer en sus lugares de origen, conservando sus propiedades (casas, viñas y heredades), así como las leyes, usos y costumbres ("foro") que habían tenido en época andalusí. Se comprometió también a protegerles ante cualquier tipo de agresión proveniente de moros o de cristianos; e incluso les dio la opción de emigrar a otros reinos islámicos pudiéndose llevar consigo todos sus bienes muebles y semovientes. El rey dispuso asimismo que los caballeros musulmanes se convirtieran en vasallos personales suyos, lo que implicaba la prestación de ayuda militar cuando les fuese requerida. Ahora bien, como contraprestación a todo ello, los mudéjares debían pagar impuestos al monarca portugués, probablemente los mismos que pechaban a sus antiguas autoridades islámicas: "que elles mouros da villa lhe fizessem, dessem e paguassem juntamente aquelle mesmo foro e serviço e todalas outras cousas que faziam e paguavam aho seu rey Amiramolin"⁴¹. Finalmente, las fortalezas pasaron a estar controladas por guarniciones cristianas ya que, tal y como refieren las crónicas romances, "o castello foi livre dos mouros"⁴². Algo parecido debió ocurrir en Loulé y Aljazar, plazas que se entregaron al poder cristiano bajo las mismas condiciones en las que se rindió Faro⁴³. Y, por extensión, y ante la falta de datos que demuestren lo contrario, esta misma situación debió darse en el resto del Algarve porque si algo parece claro es que durante la segunda mitad del siglo XIII el sur de Portugal fue una región habitada mayoritariamente por mudéjares.

El trato dado a los musulmanes portugueses tras la conquista fue, como se habrá advertido, muy diferente al que recibieron los andaluces, aunque el resultado, demográficamente hablando, fuera similar. En Castilla, los moros "fincaron en lo suyo" sólo cuando las plazas fueron entregadas en pleitesía, sin necesidad de combatirlos. En el sur de Portugal, en cambio, a los musulmanes también se les permitió quedarse, pero allí todas las villas y ciudades fueron ganadas por la fuerza. ¿Qué llevó a las autoridades lusas a mantener en sus nuevos dominios a una población que tanta resistencia había ofrecido a los ejércitos cristianos? La explicación puede estar en la falta de repobladores. Ésta es la opinión de Julio Valdeón, que achaca la escasez de población cristiana y la abundancia de musulmanes a "la falta de potencial demográfico del reino para colonizar los amplios territorios conquistados en el siglo XIII"⁴⁴. Y puede que tenga razón. No en vano, la propia *Crónica de Alfonso III* asegura que los moros permanecieron en sus tierras para que "has villas fosse melhor aproveytadas e se nom despovorasse"⁴⁵.

⁴⁰ PEIXOTO DA FONSECA, F.V. "Crónica da Conquista do...", pp. 92 y 108.

⁴¹ *Coronica del rey don Affonso III*, ed. cit., p. 24.

⁴² PEIXOTO DA FONSECA, F.V. "Crónica da Conquista do...", pp. 92 y 108.

⁴³ "Loulé e os outros lugares eram tomados e deram-se logo ao mestre com a condição que se deu Fárão". PEIXOTO DA FONSECA, F.V. "Crónica da Conquista do...", pp. 93 y 109.

⁴⁴ VALDEÓN BARUQUE, J. y MARTÍN RODRÍGUEZ, J.L. *La Baja Edad Media peninsular: siglos XIII al XV. La población, la economía, la sociedad*, Madrid, 1996, p. 619.

⁴⁵ *Coronica del rey don Affonso III*, ed. cit., p. 19.

IV. LA SITUACIÓN DE LOS MUDÉJARES ANDALUCES Y ALGARVÍOS ANTES DE 1252.

Según hemos visto, las conquistas del valle del Guadalquivir y del mediodía portugués constituyen dos procesos paralelos y con similar resultado, aunque por vías diferentes, respecto a los mudéjares, que permanecieron como población mayoritaria en ambos territorios. Cabe pensar que su régimen jurídico y fiscal empezó siendo análogo, aunque apenas conservamos documentación directa.

Nada sabemos de los musulmanes que vivían en el campo dedicados a tareas agrícolas y cuyo aislamiento acabaría ocasionando su integración en la sociedad cristiana⁴⁶. Por esta razón, nos centraremos en las aljamas andaluzas y las comunas alentejanas y algarvías, correspondientes en general a ciudades de tamaño pequeño y mediano. Su constitución administrativa parte de las capitulaciones firmadas tras la conquista entre las autoridades musulmanas de cada localidad y los respectivos monarcas cristianos, fundamentalmente Fernando III de Castilla y León, y Alfonso III de Portugal. No conservamos los textos originales de dichas capitulaciones, así que hemos de basarnos en informaciones indirectas y algo posteriores⁴⁷.

En ambos territorios se establece un pacto de vasallaje que para la Corona responde a necesidades demográficas (quizás más acuciantes en el caso portugués) y fiscales. Para el colectivo mudéjar, se trata de preservar su identidad cultural y religiosa musulmana bajo la dominación cristiana. Un matiz diferencial es la vinculación que los monarcas lusitanos establecen con las comunidades mudéjares, dentro de una clara política de protección de este colectivo, y que tiene su reflejo en las expresiones con sentido posesivo de las fórmulas cancelerescas: "meus mouros forros"⁴⁸. Así aparecen en las cartas de foral del siglo XIII, fundamento jurídico de las comunas mudéjares de Portugal, que toman como modelo a la primera de ellas, la otorgada por Alfonso Enríquez a los musulmanes de Lisboa y de otras tres poblaciones en marzo de 1170⁴⁹. En la siguiente centuria, con las mismas cláusulas, se concedieron *forales* a seis localidades del Alentejo y el Algarve, como más tarde veremos⁵⁰. Todas ellas establecen un mismo régimen jurídico y fiscal, que presumi-

⁴⁶ VALDEÓN BARUQUE, J. y MARTÍN RODRÍGUEZ, J.L. *La Baja Edad Media peninsular...*, p. 619.

⁴⁷ En la primavera de 1254 se iniciaron las negociaciones entre la Corona castellana y Abén Çabah, alcalde de la comunidad mudéjar de Morón, para trasladar en masa a los moros mororenses a la cercana aldea de Silebar o Silibar, situada al oeste del abandonado Cote *el viejo*. El 24 de mayo de ese año Alfonso X confirmó al *alcayad* la posesión del heredamiento que poco antes le había sido concedido por Gonzalo Vicente, representante del rey y alcalde de Sevilla, en la villa de Morón. El 25 de noviembre de 1254 se produjo la firma del acuerdo definitivo, que nos ha llegado a través de la confirmación que el monarca hizo del mismo el 3 de abril de 1255. Se trata de un diploma de extraordinario valor no sólo porque permite entender el sentido de esta operación de desplazamiento forzoso de los mudéjares de la villa, sino porque varias de sus cláusulas reproducen parte de la primera capitulación de tiempos de Fernando III, y, como afirma el Prof. González Jiménez, "si esto es así, estamos ante el único texto de capitulación que se conserva en toda Andalucía". Tampoco se han conservado los documentos de los pactos contraídos por las autoridades andaluzas del Alentejo y el Algarve con los monarcas portugueses después de la conquista cristiana. Tenemos algunas noticias de la situación en que quedaron estos mudéjares del sur del país gracias a un breve, pero interesantísimo, fragmento de la *Crónica de la Conquista del Algarve*, en el que se describe con cierto detalle las condiciones que ofreció Alfonso III a los moros de Faro tras ganar la ciudad (*vid supra*, nota 40). Véase *Diplomatario*, doc. núm. 139 (p. 151) y doc. núm. 147 (pp. 158-160), y GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. "La Banda Morisca en el siglo XIII: el nacimiento de una frontera", *Actas de las II Jornadas de Temas Moronenses*, Morón de la Frontera, 1994, p. 15. Véase igualmente PEIXOTO DA FONSECA, F.V. "Crónica da Conquista do...", pp. 92-93 y 108.

⁴⁸ LOPES DE BARROS, M.F. "Mudéjares e cristãos: percepções e poder na...", p. 434.

⁴⁹ Esas tres poblaciones eran las de Almada, Palmela y Alcácer do Sal. La carta de foral concedida por Alfonso Enríquez a los "mouros forros" de los cuatro municipios indicados fue confirmada por su nieto Alfonso II en 1217. Véase LOPES DE BARROS, M.F. "As comunas muçulmanas em...", p. 87.

⁵⁰ Se trata, concretamente, de las localidades de Silves, Santa María de Faro, Loulé y Tavira (1269), Évora (1273) y Moura (1296). *Ibidem*, p. 88.

blemente concreta y da homogeneidad a lo estipulado en las distintas capitulaciones, resultando que dicho régimen es prácticamente igual a lo que conocemos para los mudéjares andaluces de época fernandina. Responde al siguiente esquema⁵¹:

El sistema tributario se basaba en la fiscalidad islámica, quizás cambiando el sentido de algunos impuestos, e incluía cargas a veces designadas con el mismo nombre en los dos reinos. Los mudéjares andaluces debían pagar a la Corona: el *diezmo* de toda la producción agrícola⁵²; dos impuestos personales de capitación como eran el "pecho de los moros" y la *alfitra*; el *almarjal* y el *terrazgo* (sobre la unidad de tierra cultivada); y el *azaque* (sobre el ganado). Es posible que también realizaran prestaciones llamadas *sofras* o *azofras*, consistentes en trabajos en castillos o en obras de utilidad general⁵³. A estos impuestos de tradición almohade, habría que añadir otros típicamente cristianos, como el *diezmo* eclesiástico. Los mudéjares algarvíos, por su parte, pagaban la *capitação*, la *alfitra*, el *azeque* "et totam decimam", añadiéndose asimismo nuevos servicios como el "cultivo das vinhas do rei".

Como contrapartida a este gravoso régimen fiscal, aljamas y comunas mudéjares gozaron de autonomía administrativa y judicial, pudiendo incluso elegir a sus propias autoridades, encabezadas por el alcalde ("alcayad", en los documentos castellanos, y "alcaide", en los portugueses).

En suma, hacia mediados del siglo XIII, el mudejarismo de todo el sur peninsular presentaba un panorama extraordinariamente homogéneo.

V. LOS MUDÉJARES ANDALUCES DURANTE EL REINADO DE ALFONSO X.

La presencia masiva de mudéjares en Andalucía era algo que inquietaba al Rey Sabio. En efecto, desde el comienzo de su reinado, Alfonso X dio muestras de querer abandonar definitivamente el viejo proyecto fernandino de una Andalucía densamente poblada por mudéjares en la que coexistiesen, diferenciadas, dos formaciones sociales, culturales y religiosas.

En la temprana fecha de 1253 los cristianos conquistaron el pequeño reino de Tejada, en el Aljarafe⁵⁴, y pusieron cerco a la villa de Jerez. La campaña militar dirigida contra Jerez no sólo permitió al monarca castellano hacerse con el control de su alcázar, sino también de aquellos enclaves islámicos de la bahía gaditana que a la muerte del Rey Santo habían pretendido liberarse de la tutela cristiana: la ciudad de Cádiz debió quedar completamente destruida y abandonada, y la alquería

⁵¹ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. "Fiscalidad regia y señorial entre los mudéjares andaluces (siglos XIII-XV)", *Actas del V Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 1991, pp. 221-240, y del mismo autor, *La repoblación del reino de Sevilla en el siglo XIII*, Granada, 2008, p. 94. Véase también HINOJOSA MONTALVO, J. *Los mudéjares. La voz del Islam...*, p. 239, y LOPES DE BARROS, M.F. "As comunas muçulmanas em...", pp. 88-89.

⁵² Se trataba de un impuesto de tradición coránica y de validez universal.

⁵³ Además de estos tributos de carácter general, existían otros más o menos locales que se pagaban por el uso de determinadas instalaciones adscritas a la renta del *almojarifazgo*, como los molinos, los hornos, los baños y las alhóndigas. Sirva como ejemplo el "pepión", que pechaban los moros sevillanos y otros moros *albarranes* (no vecinos) por comerciar en la alhóndiga de la ciudad. Este gravamen también databa de los tiempos de Almiramolin. Véase GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. *Alfonso X el Sabio...*, p. 169.

⁵⁴ Al comienzo del reinado de Alfonso X Sevilla se encontraba "muy guerreada e non segura et los pobladores della eran muy corridos de los moros muy a menudo e reçebían muchos dannos". La manifiesta situación de inseguridad en la que se encontraba la capital hispalense, dada su proximidad a una serie de plazas en poder aún de los almohades, obligó al monarca a conquistar el pequeño reino de Tejada y otros lugares de la zona en 1253. A decir del cronista, los ataques procedían tanto de Tejada como de Jerez y de Niebla, y es posible que Alfonso X decidiera comenzar las conquistas de esos enclaves por el punto más débil a fin, quizás, de dar un escarmiento a los demás. Véase *Crónica de Alfonso X*, p. 9, y GARCÍA FITZ, F. "Alfonso X y sus relaciones con el Emirato granadino: política y guerra", *Alcanate. Revista de Estudios Alfonsíes*, IV, 2004-2005, El Puerto de Santa María, 2005, p. 46.

de Alcanate (hoy El Puerto de Santa María) pasó de nuevo a depender del control castellano⁵⁵. Simultáneamente a estas operaciones, un hermano del monarca, el infante don Enrique, ocupaba las plazas de Arcos y Lebrija. Al año siguiente, en 1254, Alfonso X expulsó a la fuerza a los mudéjares de la villa de Morón⁵⁶ y en 1255 hizo lo mismo con los de Arcos de la Frontera⁵⁷. Sabemos también que en torno a 1260 apenas quedaban mudéjares en la villa de Poley (hoy Aguilar de la Frontera)⁵⁸. Se trataba de una violación más de los tratados alcanzados con los mudéjares, que vieron cómo durante la primera década del reinado de don Alfonso su situación jurídica y sus condiciones de vida no hicieron sino deteriorarse imparablemente.

En 1261 el monarca decidió conquistar definitivamente el reino de Jerez. Gobernado por el reyezuelo local Abén Abit, Jerez era desde los tiempos del rey don Fernando una especie de protectorado musulmán de Castilla que Alfonso X más o menos respetó y mantuvo hasta 1261. Sin embargo, ese año las tropas castellanas tomaron por la fuerza su alcázar y se hicieron con el control absoluto de la plaza. Poco después, en julio de 1261, se inició el cerco de la villa de Niebla, “la primera que ganamos después que regnamos”, como afirma un documento de la época⁵⁹. Rendida en marzo de 1262, Niebla fue, efectivamente, la primera gran conquista de Alfonso X en Andalucía⁶⁰.

⁵⁵ Jerez y otros núcleos del valle del Guadalete, como la alquería de Alcanate, e incluso la propia ciudad de Cádiz, habían quedado sometidas después de 1248 a Fernando III mediante vínculos vasalláticos o tributarios, o una combinación de ambos. Sin embargo, la política de garantizar la seguridad de la ciudad de Sevilla y, sobre todo, el intento de estas localidades por librarse de la tutela castellana tras la muerte del Rey Santo serían probablemente los motivos que condujeron a Alfonso X a organizar una campaña militar contra esta comarca. Véase GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. “Una noble çibdat e bona: fundación y poblamiento de El Gran Puerto de Santa María por Alfonso X El Sabio”, *Alcanate. Revista de Estudios Alfonsies*, I, 1998-1999, Cádiz, 1999, pp. 20-23.

⁵⁶ En noviembre de 1254 Gonzalo Vicente, alcalde del rey y de Sevilla, llegaba a un compromiso con el alcalde moro Abén Çabah, en virtud del cual los mudéjares se obligaban a vender a los repobladores cristianos todas sus propiedades (casas, viñas, higuerales, olivares y huertas) y entregar al rey toda la tierra de labor, para trasladarse después en masa a la aldea de Silibar con la prohibición de hacer “fortaleça ninguna en el castiello de Silebar, si non un corral en que se amparen que les non fagan mal”. La colaboración del *alcayad* Çabah fue recompensada con la entrega de unas casas en Sevilla, en la collación de San Bartolomé, y la garantía de que tanto él como diez de sus familiares conservarían las casas y tierras que poseían en Morón. Pero la historia de los musulmanes moronenses no se agotó en esta operación. En 1255 Alfonso X concedió a la Orden de Calatrava la alquería de Silibar, con la condición habitual de que se les respetasen a los moros “sus fueros et sus derechos”. No sirvió para nada: al año siguiente ya no quedaban mudéjares en la aldea. Véase GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. y GARCÍA FERNÁNDEZ, M. (ed.) *Actas Capitulares de Morón de la Frontera (1402-1426)*. Sevilla, 1992, p. xxiii.

⁵⁷ Igual que ocurrió en Morón y Cote, los moros de Arcos fueron forzosamente desplazados a las aldeas del término. Véase GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. “Conquista y repoblación de Arcos de la Frontera”, *Actas del I Congreso de Historia de Arcos de la Frontera* (congreso conmemorativo del 750 aniversario de la conquista de la ciudad por Alfonso X el Sabio, 1253-2003), Cádiz, 2003, pp. 11-29.

⁵⁸ Sobre Aguilar de la Frontera, señorío de don Gonzalo Yáñez Dovinal desde 1257, sabemos que hacia 1260 se estaba procediendo a la entrega a pobladores cristianos de “las dos partes de los heredamientos de Aguilar o de su término que tenían moros”. El texto recuerda una modalidad de asentamiento practicada años atrás en el Adelantamiento de Cazorla, consistente en que el señor se reservaba un tercio de las tierras disponibles y entregaba los dos tercios restantes –“las dos partes de los heredamientos”– a los repobladores recién llegados. Véase GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. *En torno a los orígenes de Andalucía. La repoblación...*, p. 38.

⁵⁹ *Diplomatario*, doc. núm. 262 (p. 292).

⁶⁰ ¿Qué motivos llevaron a Alfonso X a conquistar Niebla en 1261? En principio, no existía un *casus belli* que justificara esta agresión. Por un lado, en esa fecha los moros de Niebla ya no suponían una amenaza para Sevilla, como posiblemente así fuera en 1253. Por otro, Ibn Mahfuz había demostrado ser un buen vasallo del rey de Castilla. El Prof. García Fitz relaciona la conquista de Niebla con los proyectos ultramarinos de Alfonso X, para los que el monarca necesitaba dominar toda la costa atlántica andaluza. Nos referimos a la cruzada *ad partes Africanas* o, como él mismo prefería llamarla, el *fecho de allende*. Véase sobre este asunto GARCÍA FITZ, F. “Alfonso X y sus relaciones con el Emirato granadino...”, p. 50.

En 1263, sin que sepamos exactamente los motivos, Écija “se vazió de los moros” por orden expresa del monarca⁶¹, y parece que otro tanto sucedió en Osuna, donde la población musulmana también debió ser duramente presionada hasta tomar la difícil decisión de emigrar⁶². Desde luego, no era la primera vez que Alfonso X vulneraba los pactos firmados en tiempos de Fernando III, anteponiendo los intereses de la Corona a los compromisos contraídos con los vencidos, ni tampoco sería la última, porque si algo estaba claro era que en el proyecto político del nuevo rey de Castilla los mudéjares andaluces, simplemente, no entraban⁶³.

A ello debe añadirse la permanente instigación de la propaganda granadina, dirigida por *ulemas* y príncipes, y tendente a animar a los mudéjares de Andalucía y Murcia a emigrar al vecino emirato nazarí o al norte de África, lo que de hecho provocó la huida a Granada de los moros de Zambra, Rute y Benamejí en 1262.

Muhammad Ibn al-Ahmar había tomado buena cuenta de lo ocurrido en Niebla y tenía razones fundadas para pensar que la misma suerte podía correr el reino de Granada. A fin de cuentas, dada la forma en que se habían enrarecido las relaciones entre castellanos y musulmanes peninsulares desde la subida al trono de Alfonso X, los granadinos tenían motivos suficientes para temer que en cualquier momento su propio reino se convirtiera en el objetivo militar de Castilla.

Así pues, el convencimiento por parte de los mudéjares andaluces y murcianos de que los pactos firmados con el monarca castellano eran papel mojado, la dramática e injustificada conquista de Niebla y la desconfianza del emir nazarí hacia su señor don Alfonso —que desde su elección como *Rey de Romanos* en 1257 estaba dando muestras de un belicismo exacerbado⁶⁴—, serían los motivos que explicarían el estallido de la decisiva revuelta mudéjar de 1264⁶⁵.

Esta sangrienta insurrección protagonizada por los mudéjares andaluces y murcianos, y alentada desde Granada por Muhammad I, tuvo lugar entre 1264 y 1266. Alfonso X había vivido en el convencimiento de que la frontera con Granada no suponía amenaza alguna puesto que el sultán nazarí, vasallo de Castilla desde el pacto suscrito en Jaén en 1246, venía cumpliendo lealmente con sus obligaciones feudales. Sin embargo, en la primavera de 1264 el emir granadino comenzó “la más fuerte guerra que pudiese fazer”⁶⁶ y habló “encubiertamente con los moros

⁶¹ La expulsión de los moros de Écija debió producirse entre 1262 y 1263. ¿Por qué en esa fecha? Manuel González Jiménez sostiene que en esos años debió fallecer el *alcayad* astigitano Abén Porcoz, cuyo prestigio e influencia fueron enormes tanto en Écija —el texto del repartimiento lo llama “alcayde e sennor de Écija”— como en toda la comarca. Además, fue él probablemente quien gestionó la capitulación de 1240 y con él, por tanto, habría alcanzado Fernando III el compromiso de respetar la existencia de una comunidad islámica en la villa. Sin embargo, a su muerte todo cambió. Alfonso X debió aprovechar la nueva coyuntura para alterar por completo la situación de la almaja mudéjar decretando la expulsión forzosa de la gran mayoría de los moros de Écija. Todavía en noviembre de 1262 debía haber musulmanes en la villa porque en esa fecha Aboambre, hijo de Abén Porcoz y nuevo alcalde de los moros astigitanos, participó en el deslinde de los términos de Castillo Anzur, Lucena, Benamejí, Estepa, Aguilar y Bella. Sin embargo, en algún momento de 1263, tal y como reza el encabezamiento de su libro de repartimiento, “Écija se vazió de los moros”. Véase SANZ FUENTES, M.J. “Repartimiento de Écija”, *Historia. Instituciones. Documentos*, 3, 1976, p. 542, y *Diplomatario*, doc. núm. 260 (pp. 287-290), doc. núm. 261 (pp. 290-292) y pp. LIX-LX.

⁶² GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. *La repoblación del Reino de Sevilla en el siglo XIII...*, pp. 65 y 74.

⁶³ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. “Alfonso X y las minorías confesionales de mudéjares y judíos”, *Alfonso X. Aportaciones de un rey castellano a la construcción de Europa*, Murcia, 1997, pp. 71-90.

⁶⁴ Sobre el llamado *fecho del Imperio*, véase GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. *Alfonso X el Sabio, 1252-1284*, Palencia, 1993, pp. 58-68 y 106-112.

⁶⁵ Muhammad I sabía perfectamente que una sublevación contra Alfonso X suponía la ruptura inmediata del vasallaje con Castilla, contraído con Fernando III en el pacto de Jaén de 1246, y, por tanto, de una tutela que le repugnaba y que se traducía en una permanente sangría económica para las arcas granadinas. Si a ello le añadimos la inseguridad en la que debía vivir el sultán nazarí, temeroso de que tarde o temprano podía llegarle la hora a él también, como de hecho le llegó a Ibn Mahfuz, su traición al rey castellano es absolutamente entendible.

⁶⁶ *Crónica de Alfonso X*, p. 30.

que morauan en nuestras uillas et en nuestros castiellos” para que “se alçassen todos con él a día sennalado”⁶⁷. La rebelión debió propagarse por Murcia y Andalucía como un reguero de pólvora. Una vez superados los momentos iniciales de sorpresa, don Alfonso diseñó una estrategia de ataque y defensa: “mandó fazer la guerra contra los moros e enbió poner recabdo en los castillos que estauan fronteros”⁶⁸. Pero en lo que el monarca asimiló el levantamiento y empezó a tomar medidas, los musulmanes se hicieron con el control de más de 300 villas y fortalezas⁶⁹. Para aplastar la revuelta, el rey partió de Alcalá de Abenzaide (hoy Alcalá la Real) y “fue por tierra de moros talándoles e quemándoles et faziéndoles mucho mal e mucho danno”. Después de la cabalgada, que tuvo lugar en la primavera de 1265, dio orden a sus súbditos de que permanecieran “en todos los lugares e castillos fronteros faziendo guerra a los moros”⁷⁰, y así fue como, poco a poco, acabaron siendo recuperadas todas las plazas que habían caído en poder de los insurrectos⁷¹.

En 1267, tras varios años de enfrentamiento, Ibn al-Ahmar se veía obligado a solicitar del monarca castellano unas treguas. En las vistas celebradas en Alcalá de Abenzaide, Muhammad I se comprometió a pagar anualmente 250.000 maravedís en concepto de *parias* y a dejar de prestar ayuda a los mudéjares murcianos. Acababa un trágico conflicto, la primera guerra entre Castilla y Granada desde la fundación del sultanato nazarí.

Después de la rebelión, la población musulmana de Andalucía quedó extraordinariamente mermada y, en algunas zonas concretas, definitivamente extinguida. Es lo que debió ocurrir, por ejemplo, en Marchena, donde hacia 1269 no había mudéjares⁷².

En definitiva, con anterioridad a la revuelta mudéjar, Andalucía había empezado a “vaciar” de moros. Pero será sobre todo a partir de 1264 cuando comience el éxodo sistemático y masivo de los mudéjares andaluces, detectado incluso en villas muy distantes de la frontera física con Granada, como Constantina, donde se advierte la salida de musulmanes poco después de ese año. El área del Estrecho –al igual que las campiñas cordobesa y sevillana, la tierra de Niebla y la cuenca del Guadalete– también quedó libre de población mudéjar después de la insurrección: cuando en 1288 los castellanos acometieron la repoblación de ese territorio, apenas existían comunidades islámicas en sus demarcaciones, razón por la cual el libro del repartimiento de Vejer sólo alude a tres pobladores moros en la villa⁷³.

⁶⁷ *Diplomatario*, doc. núm. 286 (pp. 313-316).

⁶⁸ *Crónica de Alfonso X*, p. 33.

⁶⁹ La revuelta mudéjar se inició a mediados de abril de 1264 y todavía a mediados de junio no se había producido la reacción castellana. A lo largo de esos dos meses los musulmanes pudieron hacerse con el control de más de 300 villas y castillos. Véase JAIME I. *Llibre dels fets*, Barcelona, 1991, caps. 378 y 286, *Crónica de Alfonso X*, p. 39 (nota 42), y *Diplomatario*, p. LXXII.

⁷⁰ *Crónica de Alfonso X*, p. 34.

⁷¹ La gran mayoría de las fortalezas del reino de Sevilla que cayeron en manos mudéjares en el transcurso de la revuelta se situaban en el valle del Guadalete, aunque también había algunas ubicadas en la campiña sevillana, como parece el caso de Osuna. Véase GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. “Osuna en el siglo XIII”, *Osuna entre los tiempos medievales y modernos (siglos XIII-XVIII)*, Sevilla, 1995, pp. 39-51.

⁷² Nos referimos, lógicamente, a mudéjares en cuanto a *aljama* o *morería*, es decir, en cuanto a comunidad, porque es probable que quedaran algunos musulmanes aislados, como ese moro Hame, tendero, que en 1296 compró a María Muñoz unas casas en el arrabal de Marchena por 60 maravedís. Véase BORRERO FERNÁNDEZ, M. *El Archivo del Real Monasterio de San Clemente de Sevilla. Catálogo de documentos (1186-1525)*, Sevilla, 1991, doc. núm. 89, p. 29.

⁷³ Se trata de don Hami, don Lhami y Abén Hommid, que recibieron yugadas en Algallarín y Cahenias. Estos tres mudéjares debieron abandonar Vejer entre 1288 y 1293, ya que sus nombres no aparecen registrados en el texto del segundo repartimiento. Véase LADERO QUESADA, M.Á. y GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. “La población en la frontera de Gibraltar y el repartimiento de Vejer (siglos XIII-XIV)”, *Historia. Instituciones. Documentos*, 4, 1977, p. 267.

El acceso al trono de Alfonso X marca, por tanto, el punto de inflexión de la tolerancia a los pactos mudéjares. El nuevo rey de Castilla se encargó personalmente de desplazar de sus dominios a los pobladores musulmanes, antes y después de la sublevación mudéjar de 1264. Considerados como un enemigo potencial para las futuras poblaciones cristianas, sus pactos fueron vilipendiados y anulados por la propia Corona mediante el endurecimiento de su (ya de por sí) férreo sistema fiscal y la activación de políticas de marginación socio-cultural⁷⁴, o directamente a través de la expulsión. La historia de las relaciones del rey con las comunidades mudéjares está plagada de gestos de esta índole.

Por una parte, hasta 1264 la presencia castellana en Andalucía se había limitado al control militar de las principales fortificaciones mediante la instalación de guarniciones que en realidad venían a representar pequeños islotes de gente armada rodeada por un mar de súbditos mudéjares y, además, muy próximas a un Estado islámico política y militarmente organizado como era el reino de Granada, con el consecuente peligro que ello entrañaba. Por otra, la presencia de mudéjares en Andalucía daba muy mala imagen al reino de un monarca que aspiraba a ser proclamado *Emperador de Occidente*. Éstos serían básicamente los motivos que explicarían la durísima política anti-mudéjar emprendida por el Rey Sabio desde su llegada al poder.

VI. CONSECUENCIAS DE LA REVUELTA MUDÉJAR EN ANDALUCÍA Y EL ALGARVE.

Una vez sofocada la rebelión de 1264-1267, se produjo, como acabamos de señalar, el traslado forzoso o expulsión de la gran mayoría de los mudéjares del valle del Guadalquivir. Los que quedaron, agrupados en unas pocas y pequeñas comunidades, conservaron su condición de *horros* (libres) y súbditos del monarca. Se mantuvo la estructura general de las aljamas, pero su régimen tributario desde finales del siglo XIII se homologó al de los mudéjares que vivían en Castilla⁷⁵.

En cuanto al destino de esta gran masa de población obligada a emigrar tras la anulación de los pactos contraídos con el rey, pocos datos existen. Se acepta que la corriente principal fue hacia el reino de Granada, como ya ocurriera antes de 1264⁷⁶. Otro importante foco de recepción de los musulmanes exiliados debió ser el Magreb. E incluso se ha planteado la hipótesis de que algunas poblaciones mudéjares fuesen trasladadas a zonas alejadas del peligro islámico, es decir, al norte de Castilla, donde jurídicamente quedaron adscritas al fuero cristiano de cada ciudad⁷⁷.

¿Qué ocurrió mientras tanto en el vecino mediodía portugués? No hallamos un eco documental claro del grave conflicto desatado en Andalucía desde 1264, pero en una fecha en la que todavía no había sido aplastada de forma definitiva la insurrección, que evidentemente no se extendió al territorio lusitano, sucedió algo que creemos interesante. Efectivamente, en agosto de 1266, desde Lisboa, Alfonso III de Portugal otorgó "carta de foral" a los pobladores de cuatro localidades del Algarve: Silves, Loulé, Faro y Tavira⁷⁸. Se trataba de regular las condiciones jurídi-

⁷⁴ GARCÍA FERNÁNDEZ, M. "Población y poblamiento en la Banda Morisca (siglos XIII-XV)", *Actas de las II Jornadas de Temas Moronenses...*, p. 76.

⁷⁵ HINOJOSA MONTALVO, J. *Los mudéjares. La voz del Islam...*, pp. 53 y 239.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 53.

⁷⁷ ECHEVARRÍA ARSUAGA, A. "Los mudéjares de los reinos de...", p. 37.

⁷⁸ Estas cartas de fuero iban destinadas a toda la población cristiana de las citadas localidades. Aunque los textos mencionan a "mercaderes" (mercaderes) y otros "moradores" (moradores) en general, no pasa desapercibido el peso específico del componente militar en dicha población, al que los cancilleres se refieren, sistemáticamente, con expresiones como "milites" (soldados), "balestarii" (ballesteros), "pedites" (peones) o "almocreve" (almo-

cas y fiscales de su población cristiana, siguiendo para ello el modelo aplicado por Alfonso I a los repobladores de Lisboa en 1170⁷⁹.

Pero la política regia con respecto a los habitantes de esas localidades no se agotó en esta iniciativa. La presencia nutrida de musulmanes en la región indujo al monarca a conceder, en 1269, "cartam de foro et firmitudine" a los "mauris qui estis forri in Silue et in Taura et in Loule et in Sancta Maria de Faaron"⁸⁰. Cuatro años después, en 1273, dio un texto de similares características a la comuna mudéjar de Évora⁸¹. En todos los casos, su contenido responde a lo visto anteriormente para ese tipo de documento, es decir, al arquetipo de carta foral que Alfonso I otorgara a los mudéjares de Lisboa en 1170, y así lo expresan textualmente los diplomas: en 1269 los moros de Silves, Tavira, Loulé y Faro quedaban obligados a que "in omnibus aliis debetis facere et usare sicut usant et faciunt mei mauri forri Ulixbone", y desde 1273 los de Évora debían "faciatis mihi alios foros et usus et custumes quos mihi faciunt et fecerint mauri forri Ulixbone"⁸².

Sin negar que pudiera tratarse de una simple coincidencia, la proximidad de las fechas y de los espacios implicados da pie a plantear sugerentes hipótesis.

Parece claro que el rey portugués consideró necesario regularizar administrativamente la situación de unas importantes poblaciones mudéjares quince años después de haber firmado con ellas las capitulaciones que les permitieron permanecer en su tierra. ¿Por qué? ¿Y por qué justo cuando al otro lado del Guadiana los mudéjares acababan de protagonizar o estaban protagonizando traumáticos y masivos movimientos de población? Nuestra hipótesis de partida es que el otorgamiento de esas cinco cartas forales fue la respuesta de la Corona lusa a los acontecimientos andaluces con tres posibles objetivos:

1^o. Reafirmar la seguridad jurídica de los mudéjares y el papel protector de la monarquía respecto a este colectivo, dado que así se evitarían posibles revueltas a imitación de las acaecidas en el reino vecino.

2^o. Atraer pobladores (aunque fuesen musulmanes) a una tierra falta a todas luces de efectivos humanos y que, además, se encontraba en una posición muy alejada de la frontera granadina. En este contexto, los nuevos pobladores mudéjares no serían vistos como una amenaza para la estabilidad política del reino portugués, al revés de lo que sucedía en Castilla.

3^o. Adecuar el marco jurídico a una nueva realidad demográfica y social en estas ciudades, que estarían recibiendo importantes contingentes de mudéjares refugiados procedentes del otro lado del Guadiana. En este sentido, el conocimiento de la extraordinaria generosidad de los monarcas portugueses hacia la población mudéjar tras la conquista del Algarve, la proximidad geográfica de esta región al valle del Guadalquivir y, sobre todo, el hecho de que hasta pocos años antes hu-

gávares). No es de extrañar, por otro lado, que así fuese. A fin de cuentas, el Algarve era en esta fecha una región habitada por una minoría cristiana y una aplastante mayoría sarracena. Véase *Portugalia Monumenta Historica: a saeculo octavo post Christum usque ad quintumdecimum*, vol. III, Lisboa, 1856, pp. 706-708 y 736-738. Véase también VENTURA, L. y RESENDE DE OLIVEIRA, A. (ed.) *Chancelaria de Alfonso III*, Livro I, vol. I, Coimbra, 2006, doc. núm. 359 (pp. 414-418), doc. núm. 360 (pp. 418-419), doc. núm. 361 (pp. 419-420) y doc. núm. 362 (pp. 420-421).

⁷⁹ Los textos de esas cuatro cartas forales así lo expresan: "do et concedo uobis populatoribus de Silves/Loulé/Faro/Tavira, presentibus et futuris, forum, usus et consuetudines Ciuitatis Vlixbone, excepta iugata de pane, quam uobis in perpetuum quito". Véase *Portugalia Monumenta Historica...*, pp. 706-708 y 736-738.

⁸⁰ *Ibidem*, pp. 715-716.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 729-730. A finales ya de la centuria, hubo una sexta concesión de carta foral a una morería del sur portugués. Se trata de la otorgada a Moura en 1296 por el rey don Dinís. Véase LOPES DE BARROS, M.F.: "As comunas muçulmanas em...", p. 88.

⁸² *Portugalia Monumenta Historica...*, pp. 715 y 730.

biera pertenecido a la misma unidad política que el extremo occidental andaluz (el reino de Niebla), pudieron ser alicientes para que mudéjares andaluces decidieran emigrar hacia el Oeste en vez de hacia el Sur. ¿Cuántos? ¿En qué condiciones? No lo sabemos.

Concluimos. Desde 1267 encontramos este panorama: en Andalucía, Alfonso X y sus inmediatos sucesores emprendieron, no sin problemas, la repoblación cristiana de unos territorios vaciados de musulmanes⁸³. En el sur portugués, en cambio, se inició el periodo de mayor florecimiento del mudejarismo, al menos en términos demográficos, de lo que da fe la existencia, como mínimo, de 12 comunas importantes entre el Alentejo y el Algarve en el siglo XIV⁸⁴. Otro indicio que apunta en la misma dirección es que a comienzos de esa centuria sólo aparecen registradas once iglesias y un monasterio en todo el territorio algarvío⁸⁵. En resumidas cuentas, en la década de los años sesenta del siglo XIII, la historia de los mudéjares castellanos y portugueses, que hasta ese momento había discurrido casi en paralelo, se bifurcaba de forma decisiva.

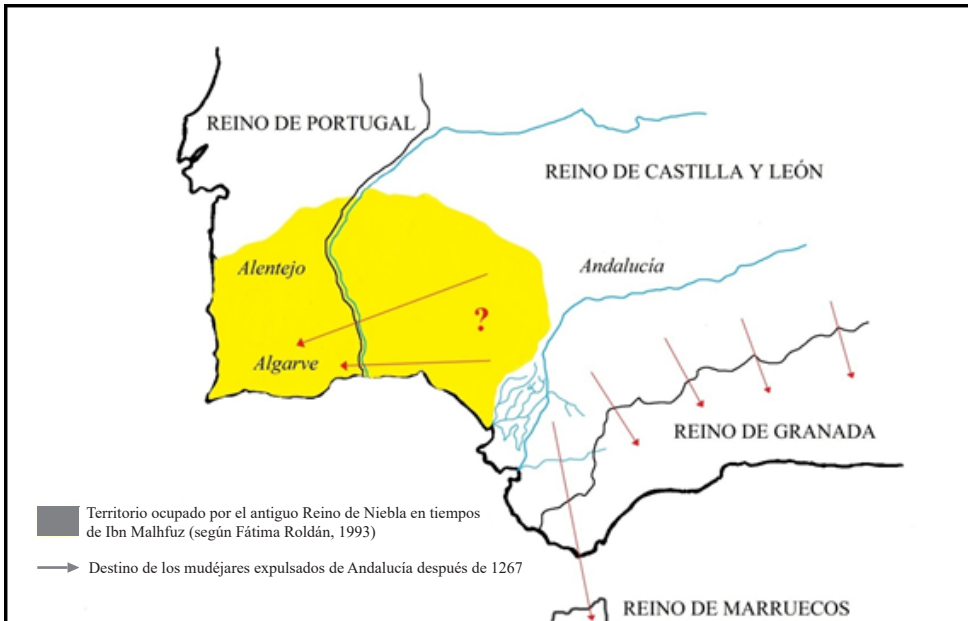


Fig. 1: Posibles destinos de la población mudéjar expulsada de Andalucía tras la revuelta de 1264-1266

⁸³ A principios del siglo XV sólo había 20 vecinos mudéjares en la ciudad de Sevilla, que tenía desde 1293 la mayor aljama de realengo en Andalucía. Véase HINOJOSA MONTALVO, J. *Los mudéjares. La voz del Islam...*, p. 53.

⁸⁴ Nos referimos a las comunas de Avis, Elvas, Estremoz, Setúbal, Alcácer do Sal, Évora, Moura, Beja, Silves, Loulé, Tavira y Faro. Véase LOPES DE BARROS, M.F. "As comunas muçulmanas em...", pp. 90 y 100. Véase también VALDEÓN BARUQUE, J. y MARTÍN RODRÍGUEZ, J.L. *La Baja Edad Media peninsular...*, p. 619.

⁸⁵ El dato de las once iglesias lo dan Valdeón Baruque y Martín Rodríguez en *La Baja Edad Media peninsular: siglos XIII al XV* (p. 619), y el de la existencia de un solo monasterio en todo el Algarve a comienzos del siglo XIV lo aporta el Prof. J. Augusto de Sottomayor Pizarro en una conferencia titulada "Conquistar e ordenar: a organização interna e o domínio do território como expressão do poder régio em Portugal (sécs. XII-XIV)", correspondiente al Seminario Internacional "Las fronteras en la Edad Media Hispánica (siglos XIII-XVI). Revisión historiográfica de un concepto polisémico", celebrado en Sevilla durante los días 24-28 de octubre de 2017.

MELCHOR DE LOS REYES (1571-1603). LA HERENCIA ACTUAL DE UN JUDEOCONVERSO EXTREMEÑO EN INDIAS

MELCHOR DE LOS REYES (1571-1603). THE CURRENT INHERITANCE OF A CONVERT JEW FROM EXTREMADURA IN THE INDIES

Rafael Caso Amador

UNED-Mérida

rcasoamador@gmail.com

Juan Luis Fornieles Álvarez

IES Ildelfonso Serrano
Segura de León (Badajoz)

jlfornieles@gmail.com

RESUMEN: Se aportan los primeros datos biográficos sobre Melchor de los Reyes, perteneciente a dos de los linajes de origen judeoconverso más importantes de la localidad de Fregenal de la Sierra. Tras analizar sus orígenes familiares, detallando la participación de los Paz y los Sánchez Cegón en los sectores textil y sobre todo del cuero, base del desarrollo de la localidad en el siglo XVI, se estudia su actividad profesional en el Perú a partir de documentación inédita del Archivo General de Indias. Finalmente, se trata de forma breve de la continuidad de su herencia hasta la actualidad a través de una institución socioreligiosa que teóricamente sigue aún vigente y de la que aquí se aborda su fundación como resultado de la voluntad del protagonista de la comunicación.

ABSTRACT: The first biographic data about Melchor de los Reyes are provided in this work. He belonged to two of the most important families of convert Jew origin in Fregenal de la Sierra. After analyzing his origins, detailing the involvement of the Paz and the Sánchez Cegón families in the textile industry and, mainly, in the leather industry (the basis for the development of the town in the 16th century) his work activity in Peru is studied taking the unpublished documentation kept in the General Archive of the Indies as resources. Finally, we briefly deal with the permanence of his legacy until now through a social and religious institution that, theoretically, is still working and whose foundation is addressed in this paper, as it was our main character's will.

EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS
XVIII JORNADAS DE HISTORIA EN LLERENA

Llerena, Sociedad Extremeña de Historia, 2017

Pgs. 93-107

ISBN: 978-84-09-00958-9



I. INTRODUCCIÓN.

La importancia de la minoría judía en el territorio extremeño es un tema ya destacado por la historiografía¹, que ha señalado también la continuidad de este colectivo a través del grupo judeoconverso tras superar la fuerte represión inquisitorial², aunque todo ello no se ha traducido todavía en un estudio pormenorizado resultado de previas investigaciones que analicen con detalle la presencia de este grupo en cada una de las poblaciones en que su presencia fue significativa desde el punto de vista económico, social y cultural.

Una de las zonas de más destacada presencia judía y posteriormente judeoconversa es la del sur de la actual provincia de Badajoz, donde se ubican una serie de poblaciones en las que la actividad de esas minorías tuvo un destacado protagonismo.

Es Fregenal de la Sierra una de estas poblaciones bajoextremeñas en las que desde fines de la Baja Edad Media se documenta la actividad de una numerosa y activa comunidad judeoconversa, heredera de la antigua comunidad judía. La actividad comercial de este grupo va a coincidir y ser factor desencadenante de la etapa de mayor auge económico de la villa, favorecida, además, por su cercanía a la frontera con Portugal.

Desde el siglo XV Fregenal de la Sierra experimentó un progresivo desarrollo de la artesanía y el comercio en la villa, que alcanza su cenit en periodo comprendido entre los años 1560 y 1575. El auge demográfico que se culmina en esta etapa³, coincide con un importante desarrollo económico en el que sobresale el sector secundario, con una gran diversidad de oficios especialmente en los sectores del cuero y del metal⁴.

La actividad artesanal, que en una primera etapa abastecía básicamente al mercado local y comarcal, irá ampliando su radio de acción a medida que avanza el siglo XVI, siendo los sectores mencionados los que crecerán de manera más clara hasta lograr una proyección exterior muchísimo más amplia⁵.

El prestigio de los cueros frexnenses y de productos de las herrerías locales como el machete de Fregenal se debe en gran medida a dos factores. Por una par-

¹ Una bibliografía sobre el tema, por fortuna ya necesitada de actualización, es la ofrecida en MACÍAS KAPÓN, Uriel, "Hacia una bibliografía judeo-extremeña", en CORTÉS, F. y CASTELLANO, L. (eds.) *Jornadas Extremeñas de Estudios Judaicos. Raíces hebreas en Extremadura. Del candelabro a la encina*, Badajoz, Diputación de Badajoz-Junta de Extremadura, 1996, pp. 435-470.

² Sobresalen los trabajos de HUERGA CRIADO, Pilar, *En la raya de Portugal: solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1994 y SERRANO MANGAS, Fernando, *El secreto de Los Peñaranda: casas, médicos y estirpes judeoconversas en la Baja Extremadura rayana*, siglos XVI y XVII, Madrid, Hebraica, 2004. También hay que destacar las investigaciones sobre la historia del grupo judeoconverso en localidades concretas, como la de Marciano Martín Manuel sobre la cacereña Hervás, o la de Luis Garraín Villa sobre la badajocense de Llerena. Por su parte, los autores de esta comunicación trabajan igualmente sobre el núcleo de Fregenal de la Sierra, en el suroeste de Badajoz.

³ CASO AMADOR, Rafael, "La Población de Fregenal de la Sierra en el siglo XVI", *Revista de Estudios Extremeños*, LIII-II, 1997, p. 505.

⁴ Este sector secundario ocupaba a 338 individuos. Siendo los subsectores del cuero y la piel con un censo de 101 profesionales, el textil con 99 y el del metal con 66, los más importantes. Véase CASO AMADOR, Rafael, "Fregenal de la Sierra: Economía y sociedad en el siglo XVI", en MAESTRE, J.M. y otros (eds.) *Benito Arias Montano y los humanistas de su tiempo*, Mérida, 1996, pp. 507-545.

⁵ En cuanto al cuero desde la década de los años 30 se registran cartas de obligación de curtidores frexnenses comprando y vendiendo cueros en diferentes zonas de Andalucía, Extremadura y muy especialmente y significativos son los intercambios con la Mancha, especialmente con Almagro y Daimiel. Es interesante también la presencia de artesanos y mercaderes de Fregenal en la cercana localidad de Zafra: CASO AMADOR, Rafael y FORNIELES ÁLVAREZ, Juan Luis, "Presencia de Fregenal de la Sierra en el Fondo Notarial de Zafra en el siglo XVI", *Cuadernos de Cáfila*, VII, 2009, pp. 139-166.

te, el desarrollo del monopolio colonial con sede en Sevilla supuso para Europa un fuerte crecimiento de la demanda que sirvió de estímulo a la producción de artículos de muy variada índole: alimenticios, ganado, armas y herramientas de cobre e hierro, tejidos, objetos de culto, obras de arte, libros, papel o mercurio. La situación de Fregenal, dentro del hinterland sevillano⁶, no quedará al margen de esta influencia⁷, como se puede comprobar en la producción de machetes y cuchillos o en la compra-venta de cueros vacunos.

El segundo factor explicativo será el dinamismo mercantil de una parte de ese grupo de origen judeoconverso, que "se arriesgará" a comerciar con dichos productos en la Carrera de Indias⁸. Debido a ello, las familias de comerciantes y tratantes locales comenzaron a transformar sus patrones socio-familiares de actuación tras el descubrimiento de América, como veremos con el personaje que ocupa este estudio.

La tradición mercantil de estos grupos les servirá como base para el posterior desarrollo cualitativo y cuantitativo a gran escala. No sólo aumentarán el ritmo de producción, sino que cambiarán su modo de actuación. Estas transformaciones tendrán su origen en Sevilla, debido al contacto con mercaderes extranjeros que se asientan a orillas del Guadalquivir. Flamencos y genoveses, herederos de una gran experiencia en el mundo mercantil, serán los que más influyan en estos grupos. Esta particular situación terminará afectando no sólo a las relaciones comerciales locales sino también a las relaciones socio-económicas en el ámbito familiar. Las redes familiares comenzarán a ser más complejas. Si los enlaces matrimoniales eran normales entre estos grupos de conversos, ahora adquirirán una nueva dimensión al especializarse cada uno de sus miembros.

La identificación de riqueza y poder servirá para que estas familias imiten los rasgos que definen el estamento nobiliario. La acumulación de dinero significaba no sólo "la posesión de una riqueza pasiva, como la de quien guarda tesoros, sino la posesión de una capacidad de disponer sobre las economías de los demás"⁹. Para ello será necesario transformar las antiguas redes comerciales y controlar los puntos claves del intercambio comercial. La organización familiar se irá especializando en función de esas necesidades. Por supuesto, la figura central será el mercader, entendiéndolo como tratante a gran escala, y en torno a él se organizarán los factores, los procuradores, los agentes y los eclesiásticos (que se encargarán de mantener las inversiones en el núcleo familiar a través de la gestión de las capellanías, juros e inversiones).

Esta forma de organización, que será prácticamente similar en todas las familias, se verá reforzada por dos factores comunes a todos ellos: el miedo a la bancarrota, propio del mercader, y el temor a la Inquisición, cuya actuación no dejará de condicionar sus trayectorias vitales aún después de haber logrado superar la fuerte persecución inicial de finales del siglo XV y principios del XVI¹⁰.

⁶ GARCÍA-BAQUERO GONZÁLEZ, Antonio, *Andalucía y la Carrera de Indias 1492-1824*, Sevilla, 1986, pp. 49-86.

⁷ Fregenal desde la reconquista había quedado incluida en el Reino de Sevilla, por lo que su población dependía, a efectos administrativos, del concejo de Sevilla, convirtiéndose en un bastión importante para el control de las transacciones comerciales en la Sierra Norte. BORRERO FÉRNANDEZ, Mercedes: "Fregenal de la Sierra. Una villa Sevillana en la jurisdicción eclesiástica de Badajoz", *Revista de Estudios Extremeños*, Badajoz, XXXIV-III, pp. 501.

⁸ GARCÍA-BAQUERO, Antonio, op. cit., pp. 49-86.

⁹ MARAVALL, J. A. *Poder, Honor y élites en el siglo XVII*, Madrid, 1984, p. 221.

¹⁰ Sobre la represión inquisitorial de la comunidad judeoconversa frexnense se puede consultar CASO AMADOR, Rafael, "La actuación inicial de la Inquisición en el suroeste de Extremadura: Fregenal de la Sierra, 1491-1511. Estudio preliminar", en LORENZANA, F. y MATEOS, F.J. (coords.) *Inquisición. XV Jornadas de Historia en Llerena*, Llerena, Sociedad Extremeña de Historia, 2014, pp. 239-260.

Fregenal era una población de frontera relativamente alejada de los principales centros de decisión, por ello era necesario desplazarse a los lugares estratégicos. Era una cuestión importante tener representación no sólo en Sevilla o en los puertos de Indias, sino también en otras ciudades y territorios vinculados a los dominios coloniales, como la Corte, Cádiz, Canarias o Lisboa. En estos lugares se asentarán los factores comerciales, cargos que siempre van a ocupar el personal de confianza, especialmente familiares o personas criadas en el entorno familiar.

De entre los más de 500 emigrantes naturales o vecinos de Fregenal que a lo largo del siglo XVI pasan a Indias¹¹, tan solo 16 se asientan en Sevilla como mercaderes y otros 5 como factores¹². El número de los que triunfarán en los negocios es cuantitativamente bajo, aunque cualitativamente sobresalen entre ellos figuras de interés como los mercaderes Hernán Vázquez¹³, Alonso de Paz¹⁴ o los hermanos Hernández Polayno¹⁵. Es también el caso de Melchor de los Reyes, sobre cuya biografía se aportan en esta comunicación unos primeros datos.

II. ORÍGENES FAMILIARES.

Melchor de los Reyes nace en Fregenal de la Sierra, en cuya parroquia de Santa María es bautizado el 11 de enero de 1571¹⁶, hijo de Diego de Paz y Catalina Martínez. Tanto la madre, hija de Hernán Sánchez Cegón, como el padre eran miembros de dos de los más destacados linajes judeoconvertos de la localidad, los Cegón y los Paz.

Los Cegón se documentan por primera vez a finales del siglo XV en las listas de condenados por la Inquisición como judaizantes, así como en las posteriores listas de rehabilitados.

En 1491 es reconciliado Hernán Sánchez Cegón, de oficio zapatero, hijo de Alonso Sánchez Cegón¹⁷, éste probablemente marido de la Leonor González que

¹¹ FORNIELES ÁLVAREZ, Juan Luis, *Emigrantes frexnense a Indias en el siglo XVI*, trabajo inédito presentado en el Departamento de Historia de América de la Universidad de Sevilla en 1995.

¹² Hay que tener en cuenta que estas cifras pueden oscilar sensiblemente debido por una parte a la gran cantidad de emigrados que no se registran ("llovidos"); los que lo hacen sin identificar su oficio e incluso aquellos que pasando como vecinos de Sevilla son naturales de Fregenal.

¹³ Sobre este personaje se puede consultar FORNIELES ÁLVAREZ, J.L. y CASO AMADOR, R., "Mercaderes judeoconvertos de Fregenal de la Sierra en el tráfico indiano del siglo XV El ejemplo de Hernán Vázquez de México", en SEGOVIA SOPO, Rogelio (coord.) *Arqueología e Historia en Jerez de los Caballeros y su entorno. I Jornadas de Historia en Jerez de los Caballeros*, Badajoz, 2017, pp. 183-253.

¹⁴ Alonso de Paz es uno de los mercaderes más importante. Pero a la sombra del potente mercader que será Alonso le sigue una serie de familiares que son los encargados de continuar el negocio por ejemplo Antonio de Paz o Melchor de los Reyes. CASO AMADOR, Rafael; FORNIELES ÁLVAREZ, Juan Luis, "Judeoconvertos de la Baja Extremadura en América", *Actas del IX Congreso Internacional de Historia de América. Ponencias y comunicaciones*, t. I, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 2002, pp. 129-133.

¹⁵ Son varios los hermanos que se asientan en Tierra Firme. El más importante de todos ellos es Juan Fernández Polayno que reside en Sevilla. Sobre todos ellos hay en curso una investigación sobre sus relaciones comerciales y familiares

¹⁶ Archivo Parroquial de Fregenal de la Sierra (en adelante APF), Sta. María, Bautismos, lib. 2^o, partida de 11 de enero de 1571, f. 47r Son sus padrinos Alonso de Aponte y María Martínez. Citamos por la signatura original del Archivo antes de su expolio en el año 2013 y su traslado forzado a Badajoz.

¹⁷ Archivo Histórico Nacional (en adelante, AHN), Inquisición, lg. 4.567, n^o 9, f. 42v: "Fernan sanchez çapatero hijo de alonso sanchez cegon vezino de frexenal herege judaizante reconçiliado año 1491".

sufre también condena en el mismo auto de fe¹⁸; Fernan Sánchez Cegón moriría poco después, si es el mismo que, ya difunto, vuelve a ser condenado en 1494¹⁹.

También es 1491 es reconciliado otro miembro del linaje, Vasco Rodríguez el mozo, hijo de Juan Sánchez Cegón²⁰. También los padres de Juan Sánchez Cegón y su esposa, Guiomar Sánchez, sufren condena en 1494, siendo ya difuntos ambos²¹.

Un hijo del primero, Hernando Sánchez Cegón, es rehabilitado en 1495-1496, identificándosele entonces como marido de Beatriz González y padre de Juan, García, Alonso, Guiomar e Isabel²². La hacienda estimada de 60.000 maravedís, quizás excesiva en comparación con las haciendas estimadas en los padrones de cuantía de los mismos años, implica en todo caso un nivel económico alto, indicativo de una posición social destacada que debió permitir a sus descendientes inmediatos, como en otros casos, superar la barrera inquisitorial y continuar un proceso de ascenso social que, ya en las primeras décadas del siglo XVI, les lleva a ocupar puestos de poder en el concejo de la localidad, llegando en algún caso a enfrentamientos con los representantes de familias hidalgas y de cristianos viejos.

De este modo, a finales de 1533, Alonso Sánchez Cegón, junto a Antonio de Paz, presentan ante el concejo encabezado por el alcalde de la Justicia Juan Carrillo las escrituras de habilitación obtenidas por sus padres para el ejercicio de cargos de oficiales²³. Dos años después es nombrado mayordomo García Sánchez Cegón, probablemente uno de los bisabuelos maternos de Melchor de los Reyes²⁴.

Casi medio siglo después, Alonso Sánchez Cegón es uno de los condenados por el Santo Oficio acusado de falso testimonio en las declaraciones de los expedientes de limpieza de sangre, medio que de forma sistemática había venido utilizando la comunidad judeoconversa para ocultar sus maculados orígenes familiares²⁵.

A todo lo largo del siglo XVI los Cegón siguen ejerciendo profesiones vinculadas con el sector del cuero que además los ponen en relación con zonas geográficas con notable presencia judeoconversa. Así, entre los ejemplos más tempranos de los localizados, se documenta que en 1537 Alonso Sánchez Cegón vende cueros vacunos curtidos a Diego de Aillón, vecino de la localidad toledana de Corral de Almaguer por un importe total de 36.376 maravedís²⁶; el año siguiente efectúa otra venta similar al trujillano Juan de Monroy, esta vez por valor de 29.592 maravedís²⁷. Otros ejemplos de finales del siglo son el de García Sánchez Cegón, tío materno de Melchor de los Reyes, que vende al mercader de curtiduría Pedro Rodríguez diversos productos curtidos²⁸; en 1596, se le vuelve a localizar formando compañía con

¹⁸ AHN, Inquisición, lg. 4.567, n° 9, f. 44v "Leonor gonçalez muger de Alonso sanchez cegon vezina de frexenal herege judaizante reconciliada año 1491".

¹⁹ *Ibidem*, f. 52v: "Fernan sanchez cegon çapatero vezino de frexenal herege judaizante difunto condenado año 1494".

²⁰ *Ibid.*, f. 49r: "Vasco Rodriguez el moço hijo de Joan sanchez cegon vezino de frexenal herege judaizante reconciliado año 1491".

²¹ *Ib.*, f. 54v: "Joan sanchez cegon vezino de frexenal herege judaizante difunto condenado año 1494" y f. 53v: "Guiomar sanchez muger de Joan sanchez cegon vezina de frexenal herege judaizante difunta condenada año 1494".

²² GARRAÍN VILLA, Luis José. "Los judíos conversos en la provincia de León del Maestrazgo de Santiago y el Obispado de Badajoz a finales del siglo XV", *Revista de Estudios Extremeños*, tomo LII, n° 2 (sept.-dic. 1996), p. 833.

²³ *Ibidem*, s.f. Traslado de acuerdo del cabildo de 1533.

²⁴ *Ibid.*, n° 9, s.f. Traslado de acuerdo del cabildo de 1535.

²⁵ AHN, Inquisición, lg. 2.704, n° 89. Misiva desde Llerena de 10 de enero de 1579.

²⁶ Archivo Histórico Provincial de Badajoz (en adelante AHPB), Protocolos, n° 2965 (Fregenal de la Sierra, Rodrigo Tello, 1530-1538), carta de obligación de pago de 19 de mayo de 1537, f. 219r Actúan como testigos el alcalde ordinario Antonio de Paz y Alonso García de Paz.

²⁷ *Ibidem*, carta de obligación de pago de 5 de mayo de 1538, ff. 246r-247r.

²⁸ *Ibid.*, n° 2.772 (Fregenal de la Sierra, Francisco Gómez Reynalte), carta de obligación de pago de 12 de mayo de 1593, ff. 137r-v.

varios mercaderes de la curtiduría para la compra de casca al concejo de Calera de León²⁹.

Por su parte, el linaje de los Paz estaba presente en diversas poblaciones del sur de la provincia de Badajoz como Guadalcanal, Fuente del Maestre, Segura de León³⁰, Llerena³¹, y Monesterio. En Fregenal de la Sierra se documenta también su presencia desde finales del siglo XV

Un primer y valioso registro, que es prueba al mismo tiempo de su calidad de judeoconverso, es el constituido por la ya mencionada relación de condenados por el Santo Oficio, en el que aparecen Álvaro de Paz, Arias de Paz, marido de Beatriz García y nieto de Juan de Paz y del trapero Alonso González, Diego de Paz, marido de Guiomar Sánchez, otro Diego de Paz, Elvira de Paz mujer de Morales e hija de Diego de Paz, Gómez de Paz, marido de Beatriz González, Leonor de Paz, esposa de Martín Pedro y Rodrigo de Paz, marido de Beatriz González³². Tanto ellos, como gran parte de sus propios familiares y sus esposas o maridos, habían sido condenados por la Inquisición, pagando para su habilitación entre 1495 y 1496 penas diversas en relación a sus respectivas haciendas. Ya en el siglo XVI su presencia tanto en los protocolos notariales como en los registros sacramentales es constante.

Al margen del conocimiento del exacto parentesco entre unos y otros, de lo que no cabe duda es de su pertenencia a un mismo linaje, extendido, como mínimo, por todo el sur de la actual provincia de Badajoz y el norte de las de Huelva y Sevilla. También se conocen con cierto detalle las profesiones y cargos en el Concejo local que ejercen a lo largo de todo el siglo XVI. Se documentan así las profesiones de trapero³³, curtidor³⁴, mercader³⁵, arrendador de rentas, escribano³⁶, boticario³⁷, médico³⁸, y los cargos de alguacil³⁹, regidor⁴⁰ o alcalde ordinario⁴¹.

²⁹ Archivo Municipal de Fregenal de la Sierra, Escribanías, I/2, 1596, Libro de protocolos de Juan Pérez de Calleja, carta de poder de 31 de julio de 1596, f. roto.

³⁰ Su presencia en estas poblaciones a finales del siglo XV se testimonia en Luis GARRAÍN, "Los judíos conversos...", pp. 773-846.

³¹ GARRAÍN VILLA, Luis, "La emigración de llerenenses a Indias en el siglo XVI", en *Congreso internacional. Llerena, Extremadura y América*, Extremadura Enclave 92, Badajoz, 1994, p. 71.

³² GARRAÍN VILLA, "Los judíos conversos...", pp. 826 a 845.

³³ Alonso de Paz trapero, mencionado en 1547 en el testamento del licenciado Juan Rodríguez Lasarte, que reconoce varias deudas a su favor (APF, Santa María, Colecturía de Perpetuas, n° 5, doc. 7, 6 de diciembre de 1547).

³⁴ Aparte del Diego de Paz de quien se trata más abajo, es también el oficio de Hernando de Paz, marido de La Candelara, cuyo hijo Hernando se bautiza en 1565 (APF, Santa Catalina, Libro 2° de Bautismos, acta de 25 de julio de 1565, f. 186r) y de Rodrigo de Paz, marido de María Candidata, padres de Alonso (ibid., libro 3° de Bautismos, acta de 10 de abril de 1568, f. 39r).

³⁵ Entre otros varios, Alonso de Paz, marido de Melchor Sánchez, que forma compañía para la venta de cueros con su cuñado Melchor Vázquez (APF, Santa María, Caja 1, doc. 1578, IV).

³⁶ Por ejemplo, Miguel de Paz, hijo de Benito García y Beatriz de Paz, quien otorga testamento en 1585 (APF, Santa María, Colecturía de Perpetuas, lg. 3, n° 28, Testamento de 28 de noviembre de 1585).

³⁷ Son los casos de Francisco de Paz, marido de María Rodríguez, que bautizan en 1549 a su hija Catalina (APF, Santa María, Libro 1° de Bautismos, acta de 12 de julio de 1549, f. 32v) y de Cristóbal de Paz, que en 1552 aparece como padrino de una hija de Alonso Sánchez Cegón (ibid., acta de 18 de octubre de 1552, f. 58r).

³⁸ En 1589 Juan de Paz aduce su profesión de médico para que se le dé por exento del pago del pecho, petición a la que accede el Concejo "en consideración a su oficio y a lo demás en su petición contenido y porque cura los pobres sin dinero". (Archivo Municipal de Fregenal de la Sierra -en adelante, AMF), Actas, lg. 1, n° 1, acuerdo de cabildo de 24 de abril de 1589, f. 51v

³⁹ Es el caso de Antonio de Paz, mencionado más abajo.

⁴⁰ Entre otros muchos, Juan de Paz, documentado a finales de siglo (AMF, Fondo Histórico General, caja 2, doc. 1, Expediente sobre organización de milicias, traslado del acuerdo de cabildo de 5 de julio de 1596, f. 2v).

⁴¹ Así, Alonso de Paz, que ejerce este cargo en 1559 (Higuera la Real, Colección particular, Expediente del pleito entre el Concejo de Fregenal y el Alcalde Mayor de la Justicia, traslado del acuerdo de cabildo de 4 de agosto de 1559) y, veinte años después, los de Alonso de Paz de la Plaza y Hernando de Paz. (AHPB, Protocolos, n° 2767 (Francisco Gómez Reynalte, 1575), escritura de 29 de noviembre de 1575, ff. 215r-216r).

Es evidente, además, que en ningún caso se documenta su pertenencia a la hidalguía hasta que en momentos avanzados del proceso de ascenso social de los miembros más destacados del linaje, algunos de ellos puedan conseguir el título, bien por compra directa o por el enlace matrimonial con familias del estamento privilegiado.

La rama a la que pertenece Melchor de los Reyes (quien, como en otros casos, abandona los apellidos de los linajes de sus padres) sabemos que estaba asentada en la cercana población de Monesterio. De allí eran naturales y vecinos Lorenzo de Paz y Juana Sánchez, padres de Alonso de Paz, bisabuelo de nuestro protagonista; la familia vivía en la calle del Barrio Nuevo, en una casa que heredó el propio Alonso. Conocemos igualmente el nombre del suegro de éste, Antón González, padre de Brígida González, también naturales de dicha villa⁴². Desde allí algunos integrantes de la familia se trasladan a Fregenal de la Sierra en las primeras décadas del siglo XVI, mientras el resto se mantiene en la población de origen. Son Alonso de Paz y su esposa Brígida González, quienes se establecen en Fregenal, mientras que los padres de Alonso y su hermano Diego permanecen en Monesterio. Para 1530, Lorenzo y Juana ya habían fallecido (Fig. 1: Cuadro genealógico)⁴³.

En 1528 aparece avecindado en Fregenal, registrado en las listas de pecheros con una cuantía de 6.000 maravedís⁴⁴. Aunque no hay datos directos sobre su profesión, debió trasladarse a Fregenal como consecuencia de la rica actividad económica de que gozaba la localidad en esos momentos, y la mención en su testamento, otorgado en 1530, a su "libro de cuenta e razon" permite deducir su dedicación a actividades comerciales, que sí se prueban documentalmente en el caso de sus nietos Francisco, Alonso y Diego de Paz⁴⁵. La donación de dos relicarios, uno de oro de un lignum crucis a su nieto Alonso de Paz, y otro de plata con vidrieras de cristal y una pintura de nuestra señora de la Purificación y la Soledad a Francisco⁴⁶, ambos hermanos de Melchor de Los Reyes, nos muestran a un mercader que vivió en una buena situación económica y social.

Tuvo de su matrimonio con Brígida González dos hijos, Álvaro de Paz y María de Paz. María era aún moza doncella menor cuando falleció su padre, dejando a su madre como tutora y curadora.

⁴² AHPB, Protocolos, n° 2965 (Fregenal de la Sierra, Rodrigo Tello, 1530-1538). Poder de Brígida González y de Álvaro de Paz su hijo, a Diego de Paz, hermano de Alonso de Paz, vecino de Monesterio, para que cobre de los herederos de Antón González "nuestro padre y abuelo ocho ducados resto de la dote que a mi la dicha Brígida Gonzalez me corresponde mas cinquenta reales que mi marido le presto cuando nos vinimos a vivir a Frexenal". 21 noviembre de 1533, f. 57r-v.

⁴³ AHPB, Protocolos, n° 2965 (Fregenal de la Sierra, Ramiro Tello, 1530-1538), Testamento de Alonso de Paz, 30 de junio de 1530, ff. 9r-10v.

⁴⁴ Archivo Municipal de Sevilla, Sección 16, "Padrones de las contías de la villa de Frexenal", 1528, s.f.

⁴⁵ AHPB, Protocolos, n°. 2965 (Fregenal de la Sierra, Rodrigo Tello, 1530-1538), testamento de 30 de junio de 1530, ff. 9r-10v En su testamento menciona también las deudas que con él mantenía su hermano Diego, a quien le había vendido su casa en Monesterio, y su suegro Antón González, correspondiente a la dote de su esposa Brígida.

⁴⁶ AHPB, Protocolos, n°. 2.965, f. 9r.

Juan de Paz que ocupó un lugar destacado entre los mercaderes locales de ese "trato de la curtiduría". Así lo encontramos en mayo de 1571 vendiendo 180 tallas de suelas curtidas y 40 lomos curtidos a Pedro de la Rosa, vecino de Alcaudete⁵⁵. Llegó a ser regidor en 1575⁵⁶.

Francisco de Paz también fue mercader, y al parecer se movía por toda Andalucía. De hecho, el 10 de septiembre de 1570 el albañil Juan Martínez Tinoco le daba poder para cobrar de Juan Bautista de Cazalla, pagador de su majestad y vecino de Málaga, todos los maravedís contenidos en una libranza "que su magestad me libró del servicio que me debía de la albañilería que hice y serví en el Peñón"⁵⁷. Murió en la localidad sevillana de Morón de la Frontera, según menciona su madre en una carta de poder de 1571, a través de la cual delega en sus hijos Diego de Paz y Juan de Paz el cobro de las deudas que se le debían a Francisco, cuya procedencia ("de lino, bestias y paños y sedas y lienzo y otras cosas") permite afirmar su dedicación al comercio de productos textiles⁵⁸.

Sobre Diego de Paz, padre de Melchor de los Reyes, los testimonios documentales son más abundantes, confirmando igualmente su profesión de mercader, como ya se ha visto anteriormente al tratar de las actividades de su hermano Alonso. Como exponente de su riqueza y status social en 1571 compra una esclava morisca por el precio de 40 ducados⁵⁹. Ese mismo año concierta una venta de cueros por importe de más de 100.000 maravedís con el arriero Alonso Gómez Ronquillo y el jiennense Pedro de la Rosa, vecino de la localidad jiennense de Alcaudete⁶⁰. En 1585 vende a Juan González Cabeza, vecino de la localidad onubense de Cortega, "un macho castaño la oreja yzquierda hendida gallego cerrero de manada brauo por domar"⁶¹, lo que pone en la pista de su dedicación a la trata de ganado, aspecto que queda confirmado cuando en diciembre del mismo año queda testimonio de la existencia de una compañía de esa finalidad compartida con su tío Juan de Paz, que en esos momentos es cancelada⁶².

Todavía en 1593 hay algunos datos sobre su actividad profesional. En marzo, Andrés Adame se obliga a indemnizarle por la muerte de un buey, víctima de malos tratos, que le habría arrendado⁶³, mientras que en mayo concede poder general a su cuñado García Sánchez Cegón para el cobro de deudas en Fregenal de

⁵⁵ Ib., n.º 2.764 (Fregenal de la Sierra, Francisco Gómez Reynalte, 1571), 21 de mayo de 1571. Carta de obligación que otorgaron Francisco Ramos mercader en el trato de la curtiduría y Alonso Gómez Ronquillo arriero vecinos de Fregenal, y Pedro de la Rosa vecino de la villa de Alcaudete que se obligan de dar y pagar a Juan de Paz de Álvaro de Paz mercader en el trato de la curtiduría 92.400 maravedís por 180 tallas de suelas curtidas que tuvieron 1.687 pares que sacados 47 pares de daño queda 1.640 pagaderas a 40 maravedís cada par y de 40 lomos curtidos de casca por 688 reales de plata. Entre los testigos de la carta Diego de Paz hermano del dicho Juan de Paz, ff. 159v-160v.

⁵⁶ Ib., Poder de Pedro Navarro platero a Alonso Gómez procurador otorgado el 13 de abril de 1575, él aparece como testigo junto a su hermano Diego de Paz, ff. 57v.

⁵⁷ Ib., n.º 2.763 (Fregenal de la Sierra, Francisco Gómez Reynalte, 1569-1570), ff. 72r-v.

⁵⁸ Ib., Protocolos, n.º 2.764 (Fregenal de la Sierra, Francisco Gómez Reynalte, 1571), carta de poder de l de julio de 1571, ff. 199r-200v.

⁵⁹ Ib., carta de venta de 17 de abril de 1571, ff. 123r-v. Figura como testigo su hermano Juan de Paz.

⁶⁰ Ib., carta de obligación de pago de 21 de mayo de 1571, ff. 161r-v. Entre los testigos aparece su tío Juan de Paz.

⁶¹ Ib., carta de obligación de 12 de septiembre de 1585, ff. 113r-v.

⁶² Ib., escritura de 23 de diciembre de 1585, ff. 162r "dixeron que por quanto ellos an tenido ciertas compañías de bestias que an traydo de Galizia e fianças que an hecho dellas y otras cosas como se contiene en las dichas quantas y libros a que se refieren y agora estan conformes entre anbos a dos de acabar las dichas quantas e fenesçerlas todas".

⁶³ Ib., Protocolos, n.º 2.772 (Fregenal de la Sierra, Francisco Gómez Reynalte), carta de obligación de 26 de marzo de 1593, ff. 135r-v: "por razon de que Francisco mi hijo dizenaver abarrancado al dicho Diego de Paz un buey y de los malos tratamientos murio el dicho buey".

la Sierra, Jerez de los Caballeros y Oliva de la Frontera⁶⁴, lo que permite estimar el radio de acción de sus actividades en esa etapa final de su vida. En esos años, por otro lado, formaba parte de la oligarquía local que controlaba el concejo, donde ejerce el oficio de alcalde ordinario en 1592⁶⁵.

Casado con Catalina Martínez, del matrimonio se documentan los bautismos de ocho hijos, entre ellos Melchor de los Reyes, que se bautizan entre 1564 y 1586. Son los siguientes: María, en 1564⁶⁶; Beatriz, en 1566⁶⁷; Jerónimo, en 1569⁶⁸; Francisco, en 1573⁶⁹; Jerónima, en 1575⁷⁰; Ana, en 1577⁷¹ e Isabel, en 1586⁷². A estos se suman Hernando de Paz y Catalina Martínez, cuyas partidas de bautismo no se han localizado, pero cuya existencia consta por documentación suplementaria. De todos ellos, Jerónimo, Francisca y Jerónima mueren en edad temprana, por cuanto sus nombres no son ni siquiera mencionados en el testamento de la madre en 1592, mientras María, con el apellido de Paz, lo hace más tarde, encargando su madre varias misas por su ánima⁷³.

Son muy escasos los datos que se han localizado sobre los hermanos sobrevivientes del protagonista. Solo consta el matrimonio de Hernando de Paz, que enlaza con Catalina de Liaño en 1603, el mismo año de la muerte de Melchor en Perú⁷⁴. Sus hermanas, Beatriz de Paz y Catalina y Ana Martínez, permanecían solteras todavía en 1607, cuando reciben parte de la herencia de Melchor tras su muerte.

III. LA ETAPA AMERICANA DE MELCHOR DE LOS REYES.

Melchor de los Reyes pasó a Indias en 1594. La decadencia económica que se había agravado en Fregenal de la Sierra una década antes había sumido a la población en una profunda crisis, de motivaciones variadas y complejas, pero que empujó a muchos vecinos a buscar nuevos horizontes, por lo que la década de los 90 será la segunda más numerosa en lo que al éxodo demográfico hacia Indias se refiere, tan solo superada por la dramática década de los años 70⁷⁵. Familias enteras o jóvenes partirán de la villa con destino al nuevo mundo. Uno de esos jóvenes será Melchor que en el momento de su partida tan solo contaba con 23 años y que a través de la declaración de los testigos en el expediente de limpieza de sangre se pre-

⁶⁴ Ib., carta de poder de 10 de mayo de 1593, ff. 102r-v.

⁶⁵ Como tal lo nombra su esposa Catalina Martínez en su testamento: Ib., testamento de 3 de agosto, de 1592, ff. 300r.

⁶⁶ APF, Sta. María, Bautismos, lib. 1º, partida de 3 de septiembre de 1564, f. 157r. Son sus padrinos Francisco de Vargas escribano del concejo y Leonor de Paz mujer de Diego de Vargas.

⁶⁷ *Ibidem*, partida de 24 de octubre de 1566, f. 183v. Son sus padrinos Cristóbal Rodríguez clérigo y Beatriz Sánchez la Luna.

⁶⁸ *Ibid.*, lib. 2º, partida de 24 de abril de 1569, f. 20r. Son sus padrinos Francisco de Paz el mozo y Leonor de Paz mujer de Diego de Vargas.

⁶⁹ Ib., partida de 25 de febrero de 1573, f. 76v. Son sus padrinos Andrés de Espinosa y María Sánchez.

⁷⁰ Ib., partida de 8 de septiembre de 1575, f. 111r. Son sus padrinos Juan de Paz y la beata Luna.

⁷¹ Ib., lib. 3º, partida de 30 de noviembre de 1577, f. 9v. Son sus padrinos el boticario Juan Fernández y su esposa María Sánchez.

⁷² APF, Sta. María, Bautismos, lib. 3º, partida de 17 de junio de 1586, f. 106v. El padre, Diego de Paz, aparece como mercader. Es su padrino Alonso de Aponte.

⁷³ AHPB, Protocolos, n.º. 2772 (Fregenal de la Sierra, Francisco Gómez Reynalte), testamento de 3 de agosto, de 1592, ff. 300r-302v.

⁷⁴ Catalina de Liaño era hija de Alonso González de Liaño y Juana de Barahona Salazar. En su matrimonio figuran como testigos el licenciado don Luis Xara, el doctor Santana y Gonzalo Sánchez Arjona. APF, Sta. Catalina, Matrimonios, libro 1º, partida de matrimonio de 27 de abril de 1603, f. 54v.

⁷⁵ FORNIELES ÁLVAREZ, JUAN LUIS. "La Presión inquisitorial en la villa de Fregenal: Conflictividad social y emigración", en LORENZANA, Felipe y MATEOS, Francisco J. (coords.), *Inquisición...*, pp. 261-276, *passim*.

sentaba como “alto de cuerpo, blanco de buen rostro y comienza a barbar”⁷⁶. De su proyecto de marchar con anterioridad a los dominios americanos había quedado ya huella en el testamento de su madre, dos años antes, que le dotaba con productos textiles en caso de que se hubieran cumplido los deseos en tal sentido de su hijo⁷⁷.

Abrevió los trámites de la licencia necesaria, acogiéndose a pasar como criado de las hermanas doña Isabel y doña Úrsula Campuzano, naturales de León, que disponían de una cédula real por la que podían llevar dos criadas y un criado. Ambas ya se encontraban en Sevilla el 11 de enero de 1594⁷⁸ y estaban preparadas para partir acompañado a su hermano, el licenciado Bernardino Aller de Villagómez⁷⁹, el cual había sido nombrado fiscal de la Real Chancillería del Nuevo Reino de Granada⁸⁰. Un año después de llegar a su destino ambas hermanas, junto a doña Catalina de Céspedes, fueron las fundadoras del convento de la Concepción de Santa Fe⁸¹.

Así, en tan solo cuatro días, el 15 de enero de 1594, Melchor solicitaba ante Pedro Marmolejo, alcalde ordinario de Fregenal, que se realizara la información que desde la Casa de la Contratación requerían para poder demostrar su limpieza y con ello poder pasar con las dos hermanas leonesas⁸².

La Casa de la Contratación le dio el visto bueno el día 31 de enero. Un día antes se había concertado con el capitán Agustín de Paz, maestro del galeón San Juan Colorado, para pasar al Nuevo Reino de Granada. Junto a él también se concertaron los frexnenses Hernando Candidato, Juan Pérez Garrido, Juan Adame el Romo, Francisco Martínez Toledano y el hermano de este Juan García. Pagó por el viaje 26 ducados que le daban derecho, además de la ración de sal, leña y agua, a llevar todo “el matalotaje, vino, aceite, agua, comida de bizcocho y demás cosas que quisiera meter”. Viajaron todos acomodados debajo de cubierta⁸³. Además de todo ello podía llevar una caja de largo de una vara para llevar vestidos. Sin embargo, el único que llevó mercaderías fue Juan Pérez Garrido, ninguno de los demás llevó nada que pudiera ser impositivo por parte de los oficiales de la corona⁸⁴.

El nuevo Reino de Granada se había convertido en un polo de atracción para muchos vecinos de Fregenal. Allí vivía Alonso Rodríguez Santos desde 1591. Unos años después partió para juntarse con él su mujer María Arias y sus hijos Juan Rodríguez Santos y Benito Arias Montano⁸⁵. Sin embargo, esta zona sólo le servirá a nuestro protagonista de paso, porque al poco tiempo de llegar pasó al virreinato

⁷⁶ Archivo General de Indias (en adelante AGI), Contratación, 5.245, N.1, R2.

⁷⁷ AHPB, Protocolos, n.º. 2.772 (Fregenal de la Sierra, Francisco Gómez Reynalte), testamento de 3 de agosto, de 1592, ff. 301r: “ansi mesmo mando que si Melchor de los Reyes mi hijo se fuere a las Indias se le den de la dicha ropa que ansi les mando en mejora a las dichas mis hijas tres piezas de lienço delgado y que si no se fuere no se las den sino se le queden a las dichas mis hijas”.

⁷⁸ AGI, Contratación, 5.245 N1, R1. Isabel contaba con 40 años y su hermana con 32. A ambas se le da licencia el 11 de enero de 1594 para que puedan pasar

⁷⁹ *Ibidem*, 5.246, N1, R28.

⁸⁰ *Ibid.*, 5.245, N1, R1.

⁸¹ GROOT, José Manuel, *Historia eclesiástica y civil del Nuevo Reino de Granada*, vol I, Bogotá, 1869, p. 133.

⁸² AGI, Contratación, 5.245, N.1, R2.

⁸³ Archivo Histórico Provincial de Sevilla, Protocolos, Libro 1º de 1594. Oficio 15. Lg. 9279, ff. 439 r 440 r. Carta de flete realizada el 30 de enero de 1594. Si dispuso que si sobrara algún matalotaje se dejara en el barco.

⁸⁴ AGI, Contratación, 1.107, N2., f. 162r. Juan Pérez Garrido llevaba registrado dos baúles con diferentes tipos de tejidos. Iban consignados a su nombre y en su ausencia a Francisco de Trejo, vecino de Cartagena, Juan Romo y Francisco Martínez Toledano, todos vecinos de Fregenal. Pagó de avería 560 maravedís y de lonja 92 maravedís.

⁸⁵ AGI, Indiferente, 2105, N74. Sobre este Benito Arias Montano, sobrino del gran humanista homónimo, se puede consultar la sugerente obra de SERRANO MANGAS, Fernando, *La segura travesía del “Agnus Dei”: ignorancia y malevolencia en torno a la figura de Benito Arias Montano el Menor (1588-1641)*, Badajoz, Editora Regional de Extremadura-Diputación Provincial de Badajoz, 1999.

del Perú donde lo encontramos asentado en la zona del Valle de Ica a inicios del siglo XVII.

No sabemos exactamente la fecha en la que Melchor se asentó en la villa peruana de Ica pero tuvo que ser poco tiempo antes de morir, hecho que coincidió con los momentos de expansión de la producción vinícola. Esta zona era rica por los fértiles valles que producían un vino, el pisco, de muy buena calidad y que tenía bastante aceptación en todo el virreinato⁸⁶. Y es precisamente con este producto con el que nuestro protagonista desarrolla su actividad mercantil, por una parte como propietario de recuas, indios y esclavos, base del transporte y distribución de la mercancía, y por otra como arrendador del diezmo del vino. Antes de llegar a esta población es probable que su primer destino en el virreinato del Perú fuera la ciudad de Lima, donde vivía Cristóbal Gómez Garrido. Los Garrido y los Paz, ambas familias conversas de Fregenal, estaban emparentadas desde prácticamente inicios del siglo XVI. Gómez Garrido había nacido en 1563 y llevaba varios años viviendo en la ciudad de Lima donde tenía una tienda de mercaderías⁸⁷. Juan Pérez Garrido, familia de Cristóbal, había embarcado en la misma nao que Melchor para desplazarse hacia el Virreinato del Perú. Es muy probable que Melchor le siguiera en este trayecto.

También jugó un papel importante en este virreinato del Perú otro frexnense, Cristóbal Franco. Hijo del licenciado Franco y de doña Inés de León, había pasado a Indias en 1579, cuando tenía 19 años, con destino a Tierra Firme⁸⁸. Sin embargo, siguiendo el camino de muchos otros, de allí pasó al Virreinato del Perú. Miembro de una destacada familia de mercaderes, emparentado con Hernán Vázquez de México⁸⁹, se encontraba en 1600 residiendo en Potosí. Con un poder de Cristóbal Franco, Melchor de los Reyes se desplazó a la villa de Ica, para cobrar una deuda⁹⁰.

Es muy probable que estos dos paisanos le abrieran las puertas del arriesgado mercado colonial, porque estando apenas nueve años, un periodo cronológico corto, logró amasar una importante fortuna y gracias precisamente al floreciente comercio del vino. Para la recaudación del diezmo del vino formó compañía con el capitán Hernando de Paredes. Poco sabemos de este Hernando, probablemente por la zona de acción pudiera ser un hijo del conquistador del mismo nombre que estuvo a las órdenes del gobernador Belalcázar⁹¹, por lo tanto, hijo de la primera generación de descendientes de españoles y por ello con una situación social privilegiada.

Además de la recaudación de los diezmos, Melchor de los Reyes tuvo todo lo necesario para efectuarla. Sabemos que poseía al menos una pequeña recua de nos mas de doce mulas, de las que tan solo le quedaban en 1603 unas cinco. Siendo este animal de carga un elemento básico del mercado colonial, la cantidad que poseía Melchor nos hace pensar que su radio de acción era reducido, centrándose quizá solo en la recolección y traída del producto al almacén o como mucho al puerto de Pisco. Es probable que para la distribución a gran escala entraran en juego otros agentes. También poseía un pequeño grupo de esclavos negros. En su testamento solo nombra cuatro, de los cuales solo dos tienen nombre, estando los otros dos por bautizar. Se dedicaba tanto al alquiler de ellos, como hizo con el empedrador Alonso de Ávila, al que le alquiló a Francisco, su esclavo, o a la venta

⁸⁶ HUERTAS VALLEJO, Lorenzo, "Historia de la Producción de Vinos y Piscos en el Perú", *Revista Universum*, Universidad de Talca, n° 19, vol 2, 2004, p. 50.

⁸⁷ AGI, Contratación, 535I, N.13. Declaración de Cristóbal Gómez Garrido para volver al Perú de donde vino. Noviembre de 1616.

⁸⁸ *Ibidem*, 5227, N.3, R20.

⁸⁹ FORNIELES ÁLVAREZ, J.L.; CASO AMADOR, R., "Mercaderes judeoconvertos... (e.p.).

⁹⁰ AGI, Contratación, 499B, N.3

⁹¹ AGI, Patronato, 108, R3

como indica el significativo hecho de que algunos no tuvieran nombre. También se sirvió del trabajo de indios yanaconas, de los que se tuvo que aprovechar hasta tal punto que en arrepentimiento de ello mandó en su testamento

“Que se den de limosna (...) que se repartan por mano del capitán Fernando de Paredes o Cristóbal franco entre indios viejos y pobres enfermos e impedidos por descargo de mi conciencia por lo que puedo ser a cargo a los indios naturales de este reino”.

Además de esta manda tampoco se olvidó del hospital de indios al que le donó 20 pesos, igual que al de españoles⁹².

Tanto los mencionados Cristóbal Gómez Garrido como Cristóbal Franco son nombrados sus albaceas testamentarios junto al capitán Hernando de Paredes. Como heredero universal nombra a Juan López de Altopica, vecino de la Ciudad de los Reyes, uno de los mercaderes más importantes del Virreinato del Perú.

IV. LA CREACIÓN DE LA CAPELLANÍA DE MELCHOR DE LOS REYES.

A pesar de que en su testamento no se recoja ninguna referencia expresa, los hechos posteriores a su muerte demuestran que Melchor de los Reyes había dispuesto que se donaran a sus hermanos sendas cantidades en metálico y que en su localidad de origen se creara una Capellanía destinada a officiar misas por la salvación de su alma y las de sus padres y abuelos. Sería Juan López de Altopica, el designado como heredero universal de sus bienes, quien cumpliría con fidelidad la voluntad del fallecido, delegando a su vez en otro frexnense, Juan Pérez Garrido, residente también en Perú, quien en 1607 regresó la península llevando los capitales necesarios para cumplir los deseos de su paisano fallecido tres años antes.

El proceso se inició en Lima el 20 de mayo de 1606, cuando Juan Pérez Garrido, que se disponía a regresar a la península (a los “reinos de España”, como se recoge en el documento), y López de Altopica firman un acuerdo mediante el cual el primero se hacía responsable de las cantidades destinadas a cumplir las últimas voluntades de Melchor de los Reyes, un total de 5.477 pesos de a ocho reales en barras de plata ensayadas. Dos meses después, el 28 de julio, Pérez Garrido registra en Portobelo, a donde había llegado desde el puerto de Perico⁹³, los seis lingotes en tres galeones de la flota de la armada que al mando del general D. Jerónimo de Portugal y Córdoba había de partir hacia la península⁹⁴, a donde llega en diciembre del mismo año.

En enero de 1607 la plata se encuentra depositada en la Casa de la Contratación de Sevilla, a cuyos responsables solicita Pérez Garrido su entrega, con la intención de cumplir lo antes posible la misión que se le había encomendado, razón por la cual, antes de su viaje a Fregenal de la Sierra y a través de su primo Juan Agustín Ramiro, hace pregonar en la localidad y leer en la iglesia mayor de Santa María, donde se había de fundar la capellanía, la requisitoria de las autoridades sevillanas

⁹² *Ibidem*, transcripción del testamento de Melchor de los Reyes otorgado en Ica el 25 de mayo de 1603, ff. 26r a 40v.

⁹³ Para el sistema de transportes de la época en la zona del istmo de Panamá, véase SANJURJO RAMOS, Jesús, “Caminos transísmicos y ferias de Panamá, siglos XVI-XVIII”, *Anales del Museo de América*, XX, 2012, pp. 260-271. Tras llegar desde Perú a Perico, se debía atravesar por tierra todo el istmo hasta llegar a Portobelo, en el norte.

⁹⁴ Los galeones eran los nombrados Madre de Dios, Nuestra Señora de Begoña y Nuestra Señora de los Remedios, en cada uno de los cuales se embarcan dos barras de plata. AGI, Contratación, 4.998, n. 3, Certificados de registros expedidos por los maestros de la plata, ff. 2r-8v.

dando noticia de las disposiciones de Melchor de los Reyes, según se lleva a cabo los días 11 y 13 de marzo⁹⁵.

Lo que se preveía como un proceso rápido se alargó sin embargo casi un año, de modo que el plazo de sesenta días concedido por las autoridades de la Casa de la Contratación para justificar, a partir del 2 de mayo, el empleo de los capitales recibidos de Indias fue totalmente insuficiente y no fue hasta 1608 cuando Pérez Garrido pudo presentar en Sevilla la documentación demostrativa del cumplimiento de su encomienda. Y en este retraso no influyeron solo la lentitud de los trámites burocráticos sino, sobre todo, las dificultades que se encontró para la imposición a censo de los capitales recibidos y cuyas rentas estaban destinadas a financiar las misas que constituían la carga principal de la institución socio-religiosa instituida.

El primer capellán designado por López de Altopica, lógicamente también en cumplimiento de la voluntad de Melchor de los Reyes, era el sobrino de este Alonso de Vargas, hijo de su primo Cristóbal de Vargas y de Catalina Gómez Garrido, dada la falta de descendientes directos de sus hermanos, aunque en el futuro, de existir estos, deberían ser preferidos a los demás. Tras la muerte de Alonso de Vargas el concejo frexense es designado como patrono de la capellanía fundada, haciéndose responsable de la designación de los sucesivos capellanes y del cumplimiento de los fines de la institución, esto es, la celebración de las misas por el alma del difunto y sus familiares en la parroquia de Santa María.

El concejo de Fregenal será desde entonces el depositario de los bienes de la capellanía y el responsable de su normal funcionamiento, de forma que a lo largo de los siglos XVII y XVIII será quien designe a los sucesivos capellanes, que después recibían la colación canónica por parte del Obispo de Badajoz.

Pero a partir de finales del siglo XVIII la Capellanía de Melchor de los Reyes se funde con la de la Virgen de los Remedios, patrona religiosa de Fregenal de la Sierra y respecto a cuya gestión también ejercía derechos de patronato el mismo concejo. Como solución a las graves dificultades económicas que sufría en esos momentos los bienes destinados al culto de esta imagen, consecuencia en buena parte de las decisiones de sus mayordomos, el hasta entonces capellán de la de Melchor de los Reyes pasa a serlo también de la Virgen de los Remedios⁹⁶.

Herederos el Ayuntamiento actual del antiguo concejo, se mantiene también como gestor de los bienes de la antigua Capellanía de Melchor de los Reyes y de la memoria de su fundador.

⁹⁵ *Ibidem*, Certificados de pregón y lectura, ff. 25r.v. La requisitoria se había presentado ante el concejo frexense el día 10, según certifica el alcalde ordinario Hernando Sánchez Noble, también de origen judeoconverso.

⁹⁶ Sobre la gestión de los mayordomos y las circunstancias que motivaron la crisis económica de los bienes de la Virgen de los Remedios véase CASO AMADOR, Rafael, *El santuario de Nuestra Señora de los Remedios de Fregenal de la Sierra. Origen y desarrollo histórico*, Fregenal de la Sierra, Caja Rural de Almendralejo, 2004, pp. 113-115.

**PRESENCIA DE LA OBRA RASĀ'IL IKHWĀN AŞ-ŞAFĀ
WA KHULLĀN AL-WAFĀ (ENCICLOPEDIA O EPÍSTOLAS
DE LOS HERMANOS DE LA PUREZA) EN LA OBRA
FILOSÓFICA DE IBN AL-SĪD AL-BAṬĀLYAWSĪ**

*PRESENCE OF THE RASĀ'IL IKHWĀN AŞ-ŞAFĀ WA KHULLĀN AL-
WAFĀ (ENCYCLOPEDIA OF THE BRETHREN OF PURITY) IN THE
PHILOSOPHICAL WORK BY IBN AL SĪD AL-BAṬĀLYAWSĪ*

José Miguel Cobos

Facultad de Medicina
Universidad de Extremadura
Badajoz

cobosbueno42@gmail.com

José Ramón Vallejo

Facultad de Educación
Universidad de Extremadura
Badajoz

joseramon.vallejo@gmail.com

RESUMEN: Ibn al Sīd al-Baṭalyawsī (Badajoz, 1052 - Valencia, 1127), es uno de los pensadores más significativos del siglo XI cuyas ideas trascienden desde la Filosofía hacia la Historia de la Ciencia. En este trabajo ponemos de manifiesto la importancia que en sus trabajos tuvo la obra esotérica Rasā'il Ikhwān aṣ-ṣafā wa khullān al-wafā (Enciclopedia o Epístolas de los Hermanos de la Pureza). Para ello hemos elegido uno de sus escritos más relevantes, su Kitāb hadā'iq o Libro de los Cercos; no obstante, es obvio que en toda su obra filosófica tendrán presencia las Rasā'il Ikhwān.

ABSTRACT: Ibn al Sīd al-Baṭalyawsī (Badajoz, 1052 - Valencia, 1127), is one of the most significant thinkers of the 11th century whose ideas transcend from Philosophy to the History of science. Here we show the importance of the esoteric work Rasā'il Ikhwān aṣ-ṣafā wa khullān al-wafā (The Encyclopedia of the Brethren of Purity) in his other works. For this purpose, we have chosen one of his most relevant writings, his Kitāb hadā'iq or The Book of Imaginary Circles; however, it is obvious that in all his philosophical work the Rasā'il Ikhwān will be present.

**EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS
XVIII JORNADAS DE HISTORIA EN LLERENA**

Llerena, Sociedad Extremeña de Historia, 2017

Pgs. 109-118

ISBN: 978-84-09-00958-9



I. INTRODUCCIÓN

En el año 2013 se cumplió un milenio de la llegada al poder de la dinastía aftasí en la Taifa de Badajoz, y es interesante recordar a través de Manuel Terrón como “en la historia de Badajoz, en los luengos años de su discurrir, desde los aftásidas, no se registra un siglo en el que haya habido mayor número de poetas o mayor calidad de sus producciones, ni más amantes del placer cortesano pleno de ocios espirituales. Badajoz, corte de poetas, es, en ese tiempo ejemplo inimitable”¹. En este contexto vivió Abū Muḥammad ‘Abd Allān Bn. Al-Sayyid (Ibn al-Sīd al-Baṭalyawṣī), que aunque no llega a la altura científica de los filósofos andalusíes del siglo XII, es considerado como uno de los mayores intelectuales de los reinos de Taifa, y un filósofo de primer orden para el siglo XI². Sirva este trabajo como homenaje a este ilustre badajocense. El pensamiento, la actitud y la manera de proceder de Ibn al-Sīd, como también se observa en al-Fārābī, estuvieron dirigidos de forma persistente hacia la integración de la *falsafa* o filosofía proveniente de Grecia, con el conjunto de doctrinas teosóficas islámicas conocidas como la *hikma*. La idea no era otra que construir lo que llegaría a ser pilar básico de la filosofía del Islam, es decir, un gran bloque *falsafa-hikma*.

II. LA OBRA RASĀ’IL IKHWĀN AŞ-ŞAFĀ WA KHULLĀN AL-WAFĀ

Esta obra, conocida como *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* o *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza (Rasā’il Ikhwān aṣ-ṣafā’)*³, es considerada como una de las obras más notables de la producción filosófica musulmana medieval.

En un trabajo reciente, Godefroid de Callatay⁴ plantea esclarecer la fecha de la entrada de esta obra en la zona occidental islámica durante la Edad Media. Para ello, nos proporcionará información sobre la datación y autores de las *Rasā’il Ijwān al-ṣafā’*. Así, subraya que la noticia sobre la llegada de esta obra a al-Ándalus la

¹ TERRÓN ALBARRÁN, M. *El Solar de los Aftásidas. Aportación temática al estudio del Reino Moro de Badajoz. Siglo XI*, Badajoz, Centro de Estudios Extremeños, 1971, p. 36.

² ASÍN PALACIOS, M. “La tesis de la necesidad de la revelación, en el Islam y en la Escolástica”, *Al-Qanṭara*, 1935, 3, 2, pp. 345–389; ASÍN PALACIOS, M. *Ibn al-Sid de Badajoz y su Libro de los Cercos*, en: *Obras Escogidas*, vol. I, 1948, Madrid, pp. 487–562; AUSEJO, E., COBOS, J.M. y HORMIGÓN, M. “Contributions à la connaissance des sciences dans la Taifa de Badajoz”, *The 8th North african Meeting on the History of Arab Mathematics. Actes du Huitième Colloque Maghrébien sur l’histoire des Mathématiques Arabes*. Tunes, publication de l’Association Tunisienne des Sciences Mathématiques, 2006, pp. 31–42; COBOS BUENO, J.M. “Evolución del Concepto de número: el número en el «Libro de los Cercos» de Abū Muhammad Abdallah b. Muhammad Ibn al Sīd al-Baṭalyawṣī”, en: Fernando Díaz ESTEBAN (ed.), *Bataliūs. El Reino Taifa de Badajoz. Estudios*, Madrid, Letrúmero, 1996, pp. 63–76; COBOS BUENO, J.M. “El Kitāb al-masā’il wa-l-aḡwiba o Libro de la Cuestiones de Abū Muhammad b. ‘Abd Allah bn. Al-Sayyid (Ibn al-Sīd al-Baṭalyawṣī)”, *Actas del VIII Congreso de Estudios Extremeños*, 2007, pp. 618–633; CRUZ HERNÁNDEZ, M. *Historia de la Filosofía Hispano-Musulmana*, Madrid: Asociación para el Progreso de las Ciencias, 1957; GÓMEZ NOGALES, S. “La corte aftasíes de Badajoz, principalmente en el campo de la Filosofía”, en: *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1983; LOMBA FUENTES, J. “El filósofo Ibn al-Sīd y su paso por Albarracín y Zaragoza”, *STVDIUM*, 1987, pp. 73–85; LOMBA FUENTES, J. *La Filosofía islámica en Zaragoza*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1991, 2ª ed.; PACHECO PANIAGUA, J.A. “Ibn al-Sīd de Badajoz: un neoplatónico errante”, en: Fernando Díaz ESTEBAN (ed.), *Bataliūs II. Nuevos estudios sobre el Reino Taifa de Badajoz*, Madrid, Letrúmero, 1999; RAMÓN, R. “Influencia de al-Fārābī en Ibn al-Sīd de Badajoz”, *Ciudad de Dios*, CCVIII, 1995, pp. 51–66; SARTON, G. *Introduction to the History of Science*, Malabar (Florida), Robert E. Krieger Publishing Company, 1975; SERRANO, D. “Ibn al Sīd al-Baṭalyawṣī (444/1052–521/1127): de los reinos de Taifas a la época almorávide a través de la biografía de un Ulema polifacético”, *Al-Qanṭara*, 2002, XIII, 1, pp. 53–92; TERRÓN ALBARRÁN, M. *El Solar de los Aftásidas...*, op. cit.; TERRÓN ALBARRÁN, M. *Extremadura Musulmana*, Badajoz, 1991.

³ Véanse GARCÍA GÓMEZ, E. “Alusiones a los «Ijwān al-ṣafā’» en la poesía arábigoandaluza”, *Al-Andalus*, 4 (2), 1939, pp. 462–466; CALLATAY, G. “Magia en al-Andalus: *Rasā’il ijwān al-ṣafā’*”, *Rutbat al-hakim y Gayat al-hakim (Pica-trix)*, *Al-Qanṭara*, XXXIV 2, julio-diciembre 2013, pp. 297–344.

⁴ CALLATAY, G. Op. cit.

recoge el toledano Sa'íd al-Andalusi⁵. Cuando da noticias detalladas sobre el célebre astrónomo y geómetra Abu l-Qasim Maslama b. Ahmad al-Mayriti al-Qurtubi, el *Euclides de al-Ándalus*, muerto pocos años después del año 1000, Sa'íd al-Andalusi menciona también a algunos de los alumnos que Maslama tuvo a lo largo de su carrera científica en Córdoba y en otros lugares de la Península. Entre los discípulos destacados por Sa'íd se encuentra Abu l-Hakam al-Kirmānī, nacido en Córdoba y muerto en Zaragoza en 1066. Dice de él:

"Al-Kirmānī, cuyo nombre es Abū l-Ḥakam 'Amr b. al-Raḥmān b. Aḥmad b. 'Alī al-Kirmānī, era originario de Córdoba y dominaba a la perfección la aritmética y la geometría. Su discípulo al-Ḥusayn b. Muḥammad b. al-Ḥusayn b. Ḥayy al-Tuḡībī, geómetra y astrónomo, me informó de que no había encontrado a nadie que pudiese competir con él en geometría, o que pudiera superarlo en la explicación de sus partes oscuras, la resolución de sus problemas o el dominio de todas de esta [ciencia]. [Al-Kirmānī] había viajado a Oriente, llegando hasta Ḥarrān, en Mesopotamia, donde se dedicó a estudiar geometría y medicina. Luego, regresó a al-Ándalus y se estableció en Saraquṣṭa (Zaragoza), una de sus ciudades fronterizas. Había traído consigo las epístolas conocidas como Epístolas de los Hermanos de la Pureza (*Rasā'il Ijwān al-ṣafā'*) y no tenemos noticia de que nadie antes que él las hubiera introducido en al-Andalus"⁶

Esta noticia se ha reconocido, tradicionalmente, por los investigadores modernos como fiel testimonio sobre la introducción de la enciclopedia de los *Ijwān al-ṣafā'*, en la parte occidental del mundo islámico en la Edad Media.

El testimonio de Sa'íd tiene la ventaja de que concuerda con la fecha más generalmente aceptada para la publicación de las *Rasā'il Ijwān al-Safa'*, la cual suele situarse entre los años 960 y 980. Tras haber empezado a difundirse en Iraq y alrededor de su lugar de origen en la segunda mitad del siglo X, el corpus de las *Rasā'il* tendría que haber sido importado al Extremo Oeste del mundo musulmán unas pocas décadas después. Otro dato a tener en cuenta es que al-Kirmānī, había viajado a Oriente, por lo que se habría procurado, supuestamente, una copia de la obra en Basora, la ciudad en la que, presuntamente, vivieron los Ijwān⁷.

Ahora bien, Godefroid de Callataÿ hace notar un detalle que parece haber pasado desapercibido a todos los investigadores:

"Sin embargo, en la narración de Sa'íd queda un detalle que sugiere que las cosas podrían ser más complicadas en realidad. Es la última frase, en la que el autor afirma que, por lo que sabe, nadie había introducido las *Epístolas* en al-Andalus antes de al-Kirmanī. ¿Qué puede significar esa observación sino que Sa'íd reconoce implícitamente que, por lo menos, se plantea la posibilidad de que las *Epístolas* de los *Ijwan al-ṣafā'* hubieran sido introducidas anteriormente?"⁸

Sostener que los cincuenta y tantos tratados que constituyen el corpus de *Rasā'il Ijwān al-ṣafā'* fueron todos redactados de una vez y que su publicación tuvo lugar de forma organizada entre los años 960 y 980, es tan sólo una hipótesis de trabajo,

⁵ Abu-l-Qasim Said (ibn Said de Toledo) (Almería, 1029-Toledo, 1070). Historiador de la ciencia hispanoárabe. Cadí en Toledo, realizó diversos viajes por la Península para estudiar con los mejores maestros.

⁶ SĀID al-Adalusi. *Kitāb tabaqāt al-umam (Historia de la Filosofía y de las Ciencias o Libro de las Categorías de las Naciones)* (Trad., notas e índices de Eloísa LLAVERO RUIZ. Introd. y notas de Andrés MARTÍNEZ LORCA). Madrid, Trotta, 2000. Disponible en: www.larramendi.es/i18n/consulta/registro.cmd?id=5499 [consultada 21/06/2017], p. 148.

⁷ Organización secreta ligada al islamismo chií.

⁸ CALLATAÿ, G. Op. cit., p. 299.

y como tal debe ser considerada. Esta cronología se basa prioritariamente en el testimonio externo del escritor al-Tawḥīdī (†1023), quien en su *Kitāb al-Imtā' wa-l-mu'ānasa* informa sobre una supuesta conversación que tuvo sobre los autores de las *Rasā'il* con su patrón, Ibn Sa'dān (†985), el visir del gobernador būyi, ṣamṣām al-Dawla. Es un testimonio interesante, que nos da a conocer incluso los nombres de los personajes que al-Tawḥīdī considera como autores de las *Epístolas* y que, según dice, fueron sus contemporáneos.

Son Abū Sulaymān Muḥammad b. Ma'shar al-Bustī (también apodado al-Maqdisī), el cadí Abū l-Ḥasan 'Alī b. Hūrūn al-Zanḡānī, Abū Aḥmad al-Mihraḡānī (también conocido como al-Nahraḡūrī), y Abu l-Ḥasan al-'Awfī, todos presentados como compañeros de un oficial de secretaría activo en Basora en los primeros años de 980 conocido como Zayd b. Rifā'a. Es también un testimonio que parece fiable, ya que buena parte del mismo está corroborado por el teólogo mu'tazilī 'Abd al-Ḳabbār (†1025), el *qādī* principal de Rayy en los mismos años. Sin embargo, la evidencia externa de esos documentos no nos permite resolver una cuestión fundamental, que es la de saber si el grupo de personajes mencionados por al-Tawḥīdī y –con algunas diferencias notables– por el *qādī* 'Abd al-Ḳabbār b. Aḥmad al-Hamādānī son los verdaderos autores de las *Rasā'il Ijwān al-ṣafā'* o más bien los seguidores, transmisores y eventualmente compiladores de una obra que se inició antes, quizás mucho antes.

Una primera conclusión, con los datos conocidos, es que la fecha de introducción en al-Ándalus de las *Rasā'il Ijwān al-Safā'* tiene que situarse casi un siglo antes de lo que se admitía tradicionalmente sobre la base del testimonio de Sa'īd al-Andalusī en las *Tabaqat al-umam*.

Al mismo tiempo, se puede confirmar que el periodo de redacción de las *Rasā'il* empezó antes de lo que se afirma habitualmente y, en todo caso, varias décadas antes de lo que se infiere del *Imtā'* de al-Tawḥīdī. Si aceptamos –y hoy en día existen pocos motivos para no hacerlo– que la *Rutbat al-hakim* y la *Gayat al-hakim*, son obras de mediados del siglo X, dichos textos dejan absolutamente claro que el corpus enciclopédico de los Hermanos de la Pureza ya circulaba por la Península antes de 950, y además bajo una forma que tiene que haber sido muy parecida a la que nos presentan hoy los manuscritos, es decir, una colección de unas 50 epístolas sobre un tema específico cada una de ellas, organizada como un *curriculum scientiarum*. No hace falta decir que esta nueva perspectiva cronológica tiene implicaciones potencialmente importantes sobre el conocimiento del desarrollo científico y filosófico en al-Ándalus.

Ahora bien el error que comete Sa'īd al-Andalusī, respecto a la transmisión de las *Epístolas*, creemos, procede de la ignorancia sobre el modo de transmisión particular de las obras de este carácter. En primer lugar, sería conveniente recordar que las obras esotéricas se escribirán en la clandestinidad. Y por otra parte, que en todas ellas existe una gran preocupación por evitar la difusión de su contenido secreto a gente inapropiada.

El contexto político-religioso de los bāṭinīs andalusíes e ismā'īlīs puede haber sido distinto, pero el autor (o autores) de las *Rasā'il* tenían fundamentalmente la misma razón para elegir el anonimato: escapar a eventuales persecuciones. De los *Ijwān* no se sabe si fueron perseguidos mientras vivieron, pero lo que sí se conoce es que en el siglo XII el califa 'abbāsī al-Mustanḡid (†. 1160-1170) ordenó en Bagdad la quema de todas las copias existentes de las *Rasā'il*. En cuanto a Maslama al-Qurṭubi, las relaciones que, con toda probabilidad, mantenía con los adeptos del movimiento bāṭinī y, probablemente, también con algunos seguidores de Ibn Masarra († 931) en al-Ándalus le exponían claramente a represalias por parte del

poder central⁹. Además, la difusión de un texto de carácter ismā'īlī debía de ser muy complicada en una sociedad cuyo estado estaba en permanente lucha política e ideológica contra el ismā'īlismo.

Dado que, no solo la redacción, sino también la transmisión de obras de este carácter, se realizaban por caminos ocultos y con mucha precaución, no es tan sorprendente que el autor de las *Tabaqāt* ignorara que el corpus ijwāniano ya era conocido en al-Ándalus mucho antes de al-Kirmānī. Podemos incluso pensar que Maslama al-Ma'yritī, el astrónomo y astrólogo, desconoció, o conoció poco y mal tanto la obra de su homónimo Maslama al-Qurṭubī como las *Epístolas* de los Hermanos.

Una vez rechazadas esas atribuciones erróneas, la figura en torno a la cual gira toda nuestra investigación sigue siendo claramente la del tradicionista-ocultista Maslama al-Qurṭubī que, hasta su reciente rehabilitación por Maribel Fierro¹⁰, era bien poco conocido en realidad. A su papel como autor de dos tratados muy importantes en la historia de las ciencias esotéricas del mundo árabe, se suma hoy otro, igualmente destacable: el de haber dado a conocer las *Rasā'il Ijwān al-ṣafā'* a la parte occidental del Islam. Lo más probable, es que lo hiciera al volver de su viaje a Oriente, el cual lo llevó entre otros lugares a Bagdad y a Basora, donde pudo tener acceso a un ejemplar del corpus.

Paola Carusi sugería que, durante su estancia en Iraq, Maslama habría podido llegar a formar parte del grupo de autores, incluso, a escribir materialmente las *Rasā'il*, "qui representent peut-etre une espece d'actes et de memoires des travaux du groupe"¹¹, pero todo eso parece muy conjetural y, de hecho, en evidente contradicción con lo que el propio Maslama dice.

De la lista de los 39 profesores que tuvo el tradicionista a lo largo de su carrera, son más de diez los que encontró en Bagdad, Basora y La Meca¹². Entre los maestros de Basora destaca la figura del místico Aḥmad b. Muḥammad b. Sālim al-Tustarī (†967), un alumno del famoso filósofo sufí Sahl al-Tustarī (†896) que es conocido por haber escrito una refutación de la doctrina de Ibn Masarra. Lo mismo se puede decir de Abū Sa'īd b. al-A'rabī (†952), otra figura mística de la cual Maslama fue alumno cuando estaba en La Meca. Todos ellos son autores que estaban familiarizados con el mundo intelectual de al-Ándalus y que pudieron servir de puente entre Oriente y Occidente, en particular en cuanto a lo que se suele definir, tanto en el ámbito del sufismo como en el de la filosofía ismā'īlī, como el *'ilm al-bāṭin* (*la ciencia del sentido interno*).

Varios estudios recientemente dedicados al bāṭinismo en al-Ándalus coinciden en afirmar que la enciclopedia de los Ijwān al-ṣafā' fue una fuente de primera importancia para esa forma de pensamiento, dado que se encuentran cada vez más paralelismos entre el corpus y las obras pertenecientes al propio bāṭinismo andalusí¹³.

⁹ FIERRO, M. *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo Omeya*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987.

¹⁰ FIERRO, M. "Bāṭinism in al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (d. 353/964), author of the *Rutbat al-Ḥakīm* and the *Ghayat al-Ḥakīm* (Picatrix)". *Studia Islamica*, 1996, 84, pp. 87-112.

¹¹ CARUSI, P. "Le traité alchimique", p. 500.

¹² FIERRO, M. "Bāṭinism in al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (d. 353/964), author of the *Rutbat al-Ḥakīm* and the *Ghayat al-Ḥakīm* (Picatrix)", Op. cit.

¹³ FIERRO, M. "Bāṭinism in al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (d. 353/964), author of the *Rutbat al-Ḥakīm* and the *Ghayat al-Ḥakīm* (Picatrix)", Op. cit.; FIERRO, M. *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo Omeya*.

Siguiendo a Bausani¹⁴, *Rasā'il Ikhwān aṣ-ṣafā wa khullān al-wafā*, se compone de 52 epístolas o cartas de longitud variable repartidas en cuatro partes, en realidad tratados monotemáticos. Así, I parte: Ciencia propedéutica (14 epístolas o tratados); II parte: Ciencias físico-naturales (17 epístolas o tratados); III parte: Ciencia Psíquico-intelectuales (10 epístolas o tratados); IV parte: Ciencia Metafísica o revelada (10 u (11) epístolas o tratados).

En el tratado III, 1, de la tercera parte, *El principio intelectual según Pitágoras* aparece nítidamente el principio de emanación¹⁵ (Fig. 1).

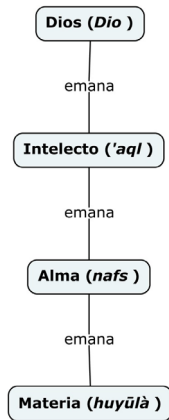


Figura 1.
Síntesis del
principio de
emanación

Las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza* distinguen constantemente entre los elegidos y selectos (*jawāṣṣ*) y el vulgo (*'awāmm*), dentro de una oposición al orden establecido¹⁶.

El hombre, genéricamente hablando, está destinado al Cielo, y para llegar allí ha de pasar por todos los estadios del ser sin dejar su humanidad, continuando su evolución individual, tras la muerte, hacia la esencia inaccesible de Dios¹⁷. No hay una oposición entre lo divino y lo humano, sino que éste es símbolo de aquél¹⁸. De hecho, la Naturaleza entera es un símbolo de lo Absoluto, aunque sólo la verdadera Naturaleza puede serlo, no una Naturaleza imaginaria¹⁹. Este conocimiento verdadero lo proporciona la ciencia, cuya utilidad es lo que importa²⁰; no una utilidad meramente práctica y material, sino su finalidad purificadora²¹. En este contexto se reivindica la revelación filosófica, todos cuyos representantes transmiten el mismo mensaje, e igualmente la razón y la interpretación espiritual (*ta'wīl*) de los tres Libros: Filosofía, Ley y Naturaleza; así se constituye un cuarto Libro, que da el sentido de los otros tres²².

¹⁴ BAUSANI, A. *L'enciclopedia dei Fratelli della Purità. Riassunto, con Introduzione e breve commento, dei 52 Trattati o Epistole degli Ikhwan al-Safa'*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1978, pp. 283-284.

¹⁵ *Ibidem*, p. 212.

¹⁶ *Ibid.*, p. 15.

¹⁷ BAUSANI, A. "Aspetti scientifici delle Epistole dei Fratelli della Purezza", *Convegno sugli Ikhwān aṣ-ṣafā'*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1981 (pp. 27-47), p. 38.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 29-30.

¹⁹ *Ibid.*, p. 34.

²⁰ BAUSANI, A. *L'enciclopedia dei Fratelli della Purità. Riassunto, con Introduzione e breve commento, dei 52 Trattati o Epistole degli Ikhwan al-Safa'*, Op. cit., p. 25.

²¹ BAUSANI, A. "Aspetti scientifici delle Epistole dei Fratelli della Purezza", Op. cit., p. 32.

²² BAUSANI, A. *L'enciclopedia dei Fratelli della Purità. Riassunto, con Introduzione e breve commento, dei 52 Trattati o Epistole degli Ikhwan al-Safa'*, Op. cit., p. 20.

III. PRESENCIA DE *RASĀ'IL IKHWĀN AŞ-ŞAFĀ WA KHULLĀN AL-WAFĀ* EN LA OBRA *KITĀB HADĀ'IQ*²³ O *LIBRO DE LOS CERCOS*²⁴.

El impacto del *Ikhwān* en *Kitāb hadā'iq*, se refleja en la adopción de Baṭalyawṣī de muchas ideas filosóficas del *Ikhwān*, así como por las similitudes estilísticas. Por ejemplo, Baṭalyawṣī introduce su exégesis a las doctrinas filosóficas -muy a menudo *Ikhwānian*- con las palabras "el significado de la enseñanza del filósofo que ...", típica fórmula *Ikhwāniana*²⁵.

Godefroid de Callataÿ ha localizado otras similitudes estilísticas entre *Ikhwān* y *Kitāb hadā'iq*, reflejadas en el uso que hace Baṭalyawṣī de la fórmula clásica del *Ikhwan*: "Conoce, hermano mío, que Dios esté a tu lado, así como a nosotros mismos, con un espíritu procedente de Él - que ...". Esta fórmula, que tiene muchas variaciones en el *Ikhwān*, ha sido identificada por De Callataÿ al principio del capítulo dos de *Kitāb hadā'iq*²⁶:

"Yo he examinado atentamente -diríjanos Dios a ti y a mí hacia el acierto en las palabras y en las obras presérvenos del error y del tropiezo- esta tesis que los filósofos contienen..."²⁷

Ahora bien, existen más evidencias en casi prácticamente toda la obra. Así en el comienzo del capítulo I, escribe:

"Diré pues (y en Dios espero que me preserve del error), hablando como mero informador de los propósitos e intenciones de los filósofos..."²⁸

Más testimonios nos los aportan el comienzo del capítulo III²⁹, el comienzo de una sección del capítulo 5³⁰ y el capítulo VI³¹.

La obra *Kitāb al-hadā'iq* o *Libro de los Cercos* de Ibn al-Sīd, es considerada como su obra cumbre filosófica. En ella expone una jerarquía de la emanación de los principios del ser a partir del uno -los seres emanan de Dios como los números emanan del uno- de eminente sabor neoplatónico y plotiniano con reminiscencias neopitagóricas³².

La importancia del *Libro de los Cercos* se pone de manifiesto al ser traducida al hebreo por el rabino marsellés Moses ibn Tibbon (1240-1283)³³.

Siguiendo la traducción de Asín Palacios, la obra consta de una presentación³⁴ y siete capítulos, a lo que hay que sumar un capítulo no numerado. De estos capítulos los seis los dedica a dar respuesta a las tesis filosóficas que pululaban en el mundo

²³ Seguiremos la traducción de Asín Palacios del manuscrito existente en la Biblioteca Real de Berlín, n° 2.303 (ff. 167b-195a).

²⁴ ASÍN PALACIOS, M. *Ibn al-Sīd de Badajoz y su Libro de los Cercos...*, op. cit.; COBOS BUENO, J.M. "Evolución del Concepto de número: el número en el «Libro de los Cercos» de Abū Muhammad Abdallah b. Muhammad Ibn al-Sīd al-Baṭalyawṣī", op. cit.; ELIYAHU, A. Op. cit.

²⁵ ELIYAHU, A. Op. cit., pp. 186-187.

²⁶ *Ibidem*, p. 187.

²⁷ ASÍN PALACIOS, M. *Ibn al-Sīd de Badajoz y su Libro de los Cercos*, Op. cit., p. 519.

²⁸ *Ibidem*, p. 508.

²⁹ *Ibidem*, p. 525.

³⁰ *Ibidem*, p. 538.

³¹ *Ibidem*, p. 547.

³² ASÍN PALACIOS, M. *Libro de los cercos*; COBOS BUENO, J.M. "Evolución del Concepto de número: el número en el «Libro de los Cercos» de Abū Muhammad Abdallah b. Muhammad Ibn al Sīd al-Baṭalyawṣī", en: Fernando DÍAZ ESTEBAN (ed.) *Bataliús. El Reino Taifa de Badajoz. Estudios*, Madrid, Letrúmero, 1996, pp. 63-76. SERRANO, D. "Ibn al Sīd al-Baṭalyawṣī (444/1052-521/1127): de los reinos de Taifas a la época almorávide a través de la biografía de un Ulema polifacético", *Al-Qanṭara*, XIII, 1, 2002, pp. 53-92. Cobos, 2004.

³³ ASÍN PALACIOS, M. *Ibn al-Sīd de Badajoz y su Libro de los Cercos*, Op. cit., p. 496.

³⁴ *Ibidem*, pp. 507-508.

islámico. Así el capítulo I lleva por título: "Explicación de la tesis de los filósofos que dice que el orden en que los seres proceden de la causa primera se parece a un círculo ideal, cuyo punto de retorno a su principio reside en la forma del hombre"³⁵; capítulo II, "Explicación de la tesis de los filósofos que dice que la ciencia del hombre se parece a un círculo ideal y que su esencia llegará, después de su muerte, hasta el término al cual llegó su ciencia durante su vida"³⁶; capítulo III, "Explicación de la tesis de los filósofos que dice que dentro de la potencia del entendimiento particular está el informarse con la forma del entendimiento universal"³⁷, en este capítulo dice que al hombre se le llama *microcosmos*³⁸; capítulo IV, "Explicación de la tesis de los filósofos que dice que el número es un círculo ideal"³⁹, este capítulo reproduce la doctrina neopitagórica de la Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza⁴⁰; capítulo V, "Explicación de la tesis de los filósofos que dice que los atributos del Creador (¡Ensalzado sea!) no se le puede predicar con verdad, sino por vía de negación"⁴¹; tal como se ha dicho, a continuación figura un capítulo sin numerar, con el título, "Que trata del extraviado antropomorfismo en que incurren quienes pretenden que los atributos de Dios (¡ Bien por encima está de lo que ellos dicen!) son temporales o innovados"⁴²; capítulo VI, "Explicación de la tesis de los filósofos que dice que el Creador (¡Ensalzado sea!) no conoce otra cosa que a sí mismo"⁴³; capítulo VII, "Sobre el establecimiento de la prueba apodíctica de que el alma racional vive después de separarse del cuerpo"⁴⁴. En este capítulo expone el conjunto de pruebas apodícticas de los filósofos sobre la supervivencia del alma⁴⁵, considerando los libros *De Anima* de la escolástica musulmana y cristiana. Así dará ocho pruebas. La prueba primera está inspirada en el *Fedón* de Platón⁴⁶. Coincide en el fondo con la segunda vía de Santo Tomás de Aquino en la *Summa*⁴⁷.

El tránsito de la unidad a la multiplicidad, es decir, el origen del mundo, no se explica en el *Hadā'iq* por la creación ex nihilo de la teología islámica, aunque Ibn al-Sīd al-Baṭalyawṣī llame a Dios "el Creador", sino por una suerte de "emanación" que tiene su modelo en la de los neoplatónicos.

En el capítulo I, titulado "Explicación de la tesis de los filósofos que dice que el orden en que los seres proceden de la causa primera se parece a un círculo ideal, cuyo punto de retorno a su principio reside en la forma del hombre"⁴⁸, escribe:

"Diré, pues (y en Dios espero que me preserve del error), hablando como mero informador de los propósitos e intenciones de los filósofos (si bien me he de servir para ello de términos aproximativos, diferentes de los que ellos usan), que del Creador, a quien ellos llaman Causa Primera, Primer

³⁵ *Ibid.*, pp. 508-519.

³⁶ *Ibid.*, pp. 519-524.

³⁷ *Ibid.*, pp. 525-529.

³⁸ El tratado II, 12, de la *Enciclopedia de los hermanos de la Pureza*, lleva por título *L'uomo come microcosmo* (BAUSANI, A. *L'enciclopedia dei Fratelli della Purità. Riassunto, con Introduzione e breve commento, dei 52 Trattati o Epistole degli Ikhwan al-Safa'*, op. cit., p. 167).

³⁹ ASÍN PALACIOS, M. *Ibn al-Sīd de Badajoz y su Libro de los Cercos*, op. cit., pp. 529-538.

⁴⁰ BAUSANI, A. *L'enciclopedia dei Fratelli della Purità. Riassunto, con Introduzione e breve commento, dei 52 Trattati o Epistole degli Ikhwan al-Safa'*, op. cit., pp. 211-215.

⁴¹ ASÍN PALACIOS, M. op. cit., pp. 538-541.

⁴² *Ibidem*, pp. 542-547.

⁴³ *Ibid.*, pp. 547-557.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 557-562.

⁴⁵ ARISTÓTELES (Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez) *Acerca del Alma*. Madrid: Gredos, 1988. Disponible en: <https://docs.google.com/file/d/0By4kcbi6MzzdS0FLM29NNzRDSUE/view> [consultada 28/06/2017].

⁴⁶ PLATÓN (Trad. Patricio de AZCÁRATE) *Fedón o del alma. Obras completas*, Madrid, 1871, Medina y Navarro Eds, t. 5, pp. 19-112. Disponible en: <http://www.filosofia.org/cla/pla/azc05019.htm> [consultada 28/06/2017].

⁴⁷ SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, Madrid, B.A.C., 1957.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 508-519.

Agente y Causa de las causas, emanan los seres y es El quien les da a cada uno su porción de ser...⁴⁹.

Para inmediatamente buscar un símil. Dice:

“El símil más aproximado para explicar cómo procede de El (iensalzado sea!) el ser de los entes es el modo como procede del 1 el ser de los números, aunque al Creador (iensalzado seai) no es lícito compararlo con cosa alguna, como tampoco a sus atributos y operaciones”⁵⁰.

Es decir, para Ibn al-Sīd la creación se identifica con la serie numérica, pero de tal manera que “el primero de esta relación respecto de Dios está en el grado del 2, por modo aproximativo; y, en relación con los entes innovados, está en el grado del 1”. Así, por emanación surgen unas de otras las nueve inteligencias de las esferas celestes, “lo mismo que el 3 surge del 2 y el 4 del 3”, y a su término el entendimiento agente en el grado 10 “que tiene de común con los nueve entes segundos el ser, como éstos, una inteligencia despojada de la materia... distinguiéndose tan sólo de ellos en que los nueve entes segundos están encargados de las nueve esferas, mientras que el intelecto agente está encargado del mundo de los elementos”. En una segunda emanación aparecen a partir de estas inteligencias, las almas, nueve para las esferas celestes más el alma universal humana, que ya tienen una cierta relación con la materia. Y en una tercera emanación emerge, finalmente, del entendimiento agente, compuesto de: forma y materia, comunes tanto al mundo celeste como al sublunar y que, fundiéndose sustancialmente, engendran los cuatro elementos, los minerales, los vegetales, los animales y el hombre, el cual puede por su perfección entitativa unirse al entendimiento agente, cerrando así el tercero y último círculo o cerco de la creación.

Tal como se ha puesto de manifiesto, las tesis expuestas por Ibn al-Sīb en su obra *Libro de los Cercos*, son las que por su índole podían entrar en conflicto con la revelación, es decir, las relativas a la existencia de Dios, su providencia y demás atributos, al origen del mundo y a la espiritualidad e inmortalidad del alma humana.

IV. CONCLUSIONES

Tanto las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza o Rasā'il Ikhwān* como la obra de Ibn al Sīd al-Baṭalyawī, contienen una visión sistemática de la metafísica emanacionista con una clara inclinación neopitagórica. Actualmente, y tras discutir las evidencias externas, no es posible determinar la autoría de las *Rasā'il Ikhwān*; sin embargo, el estudio cronológico permite señalar que se encontraba en circulación antes del año 950 y que se introdujo en al-Ándalus casi un siglo antes de lo admitido tradicionalmente por los investigadores. Este hecho junto con la identificación clara de elementos neopitagóricos y de metafísica emanacionista en el *Libro de los Cercos*, nos permite constatar que las *Rasā'il Ikhwān* constituyeron una importante fuente de inspiración para Ibn al Sīd, así como destacar la importancia que poseen ambas obras para el desarrollo de la ciencia en al-Ándalus.

49 *Ibíd.*, p. 508.

50 *Ib.*, p. 509.

MORISCOS EN EXTREMADURA. AUTORIDADES FRENTE A LA EXPULSIÓN

MORISCOS IN EXTREMADURA. AUTHORITIES AGAINST THE EXPULSION

Sara Madrigal Castro

IES Carmen Laffón
San José de la Rinconada (Sevilla)

madrigalcastro@gmail.com

RESUMEN: Desde la creación de las primeras morerías en el siglo XIII hasta la orden de expulsión en el siglo XVII las comunidades moriscas, mudéjares antes de las conversiones forzadas del siglo XVI, mantuvieron un intenso contacto con la mayoría cristiana vieja. Como veremos en este breve estudio los moriscos conformaron una potente fuerza de trabajo ligada especialmente a la agricultura que, en el momento de su expulsión, puso en pie a destacados miembros de las oligarquías locales y del estamento eclesiástico en defensa de sus intereses económicos en esta región. A pesar de los intentos de esos sectores por retener importantes contingentes de esta minoría en Extremadura, el proceso de expulsión se dio prácticamente por completado, no sin cierto retraso, durante primer tercio del siglo XVII.

ABSTRACT: Since the creation of the first Moorish quarters in the 13th century until the expulsion order in the 17th century the Moriscos, Mudejars before the forced conversions in the 16th century, kept close contact with the old Christian majority. As we will see in this short research the Moriscos formed a powerful work force especially linked to agriculture, which, at the time of its expulsion, raised prominent members of the local oligarchies and ecclesiastical estate in defense of their economic interests in this region. In spite of the attempts of these sectors to retain important contingents of this minority in Extremadura, the process of expulsion was almost completed, not without some delay, during the first third of the 17th century.

**EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS
XVIII JORNADAS DE HISTORIA EN LLERENA**

Llerena, Sociedad Extremeña de Historia, 2017

Pgs. 119-127

ISBN: 978-84-09-00958-9



El progresivo control que los reinos cristianos del norte desarrollaron sobre la Península Ibérica a partir del siglo XI provocó que cada vez más musulmanes quedaran bajo dominio directo de los cristianos, que permitieron a los vencidos mantener sus creencias, costumbres e instituciones ligadas a la vida civil y religiosa. Estos musulmanes se convirtieron así en súbditos de estos reinos en expansión y fueron reconocidos oficialmente como mudéjares (“que pueden quedarse”).

I. DE MUDÉJARES A MORISCOS: DE LA LLEGADA A LA EXPULSIÓN.

En Extremadura, como en el resto de la Península Ibérica, las comunidades mudéjares se conformaron en el contexto antes descrito, fenómeno conocido como *reconquista*. La mayor parte de las morerías surgieron en torno al siglo XIII en territorios de Órdenes Militares como Santiago o Alcántara, estrechísimas colaboradoras de la Corona en el proceso de reconquista y repoblación de las tierras al sur del río Guadiana. Aunque también aparecen morerías al norte de Extremadura y en tierra de realengo (Plasencia y Trujillo) o señorial (Medellín) fue precisamente el sur del Guadiana el lugar predilecto de asentamiento de mudéjares que servirían como mano de obra para el cultivo de tierras. Según Ladero Quesada, en un estudio sobre los mudéjares castellanos¹, de la decena aproximada de morerías que albergaba el territorio extremeño siete se hallaban en tierra de Órdenes Militares (Hornachos, Alcántara, Mérida, Benquerencia, Magacela, Llerena y Valencia de Alcántara). En concreto, tres de ellas (Hornachos, Magacela, Benquerencia) contaban con una presencia de mudéjares superior al 50% de la población lo que da una muestra de la capacidad de atracción que ejercieron estas Órdenes Militares a la hora de mantener a la población musulmana autóctona en sus territorios.

Durante la Baja Edad Media tiene lugar una cierta política de adaptación de los mudéjares que llevó a que en localidades como la citada Magacela las Ordenanzas de Villa y Tierra de 1499 no hicieran distinción entre cristianos y musulmanes² o que en tierras de la Orden de Santiago, los maestros pospusieran más de una década las disposiciones reales para el establecimientos de las minorías judías y musulmanas en barrios específicos. Tras la conquista del reino nazarí de Granada y, en especial, tras la rebelión mudéjar del Albaicín (1499-1501) esa política dará paso a otra de asimilación de esta minoría, inserta en el proceso de construcción del Estado Moderno, que tendrá como objetivo último la conversión forzosa de las comunidades mudéjares. Si en los territorios recién conquistados la conversión forzosa se impuso entre 1500 y 1501, en 1502 la medida se extendió al resto de Andalucía y reino de Castilla, entre 1515 y 1516 a Navarra, y entre 1520 y 1526 a toda la Corona de Aragón. En opinión de Amelang, si la política oficial fue de algún modo permisiva con las costumbres y lengua islámicas, a partir de 1526 la tolerancia con el ahora elemento morisco llegó a su fin en todos los reinos peninsulares³. Ejemplo de la primera línea de actuación es el régimen de tolerancia en el que vivieron los moriscos de las villas de la comarca de La Serena hasta la muerte en 1504 del último maestro de la Orden de Alcántara, el también humanista Juan de Zúñiga y Pimentel, tras el cual estos territorios pasaron a la Corona, que nombró a un gobernador para su administración. Bajo este nuevo gobierno se redactaron dos informes (1510, 1522), redescubiertos y estudiados por Bartolomé Miranda

¹ LADERO QUESADA, M.A. “Los mudéjares en Castilla en la Baja Edad Media”, *Historia. Instituciones. Documentos*, 5, 1978, pp. 257-304.

² MIRANDA DÍAZ, B. *Represión y persecución de las costumbres moriscas: el caso de Magacela (Badajoz)*, Magacela, 2005, pp. 60-61.

³ AMELANG, J.S. *Historias paralelas: judeoconversos y moriscos en la España Moderna*, Madrid, 2011, p. 36.

Díaz⁴, que alertaban del mantenimiento de costumbres musulmanas por los vecinos moriscos de Magacela, Benquerencia y Hornachos quienes desobedecían continuamente las prohibiciones establecidas por el reino años antes, como el uso de la lengua árabe, la celebración de bodas por el rito islámico, el saludo musulmán, y los ritos de degollación de reses o de tipo funerario.

No obstante, en tierras extremeñas la conversión forzosa fue un proceso exitoso a ojos de Isabel Testón, M^a Ángeles Hernández y Rocío Sánchez que, en un sustancioso estudio sobre la presencia morisca en Extremadura⁵, consideran que sólo una pequeña minoría optó por abandonar Castilla y mantener sus creencias. Animados por los privilegios y exenciones de las que disfrutaban en ciertas localidades y por las ventajosas condiciones que les ofrecía la Corona, que les permitía mantener bienes y posesiones, los mudéjares optaron mayoritariamente por convertirse al cristianismo.

A lo largo del siglo XVI la política real con respecto a la minoría morisca va a estar profundamente condicionada por fenómenos exteriores como fueron la aparición y difusión de la reforma protestante y el Concilio de Trento. Así, durante el reinado de Carlos I se llevó a cabo una estrategia de acercamiento a los moriscos de claro influjo erasmista que pretendía verdaderas conversiones mediante un ambicioso proyecto de reeducación religiosa, que supuso la construcción de iglesias y conventos, así como la relajación de la persecución inquisitorial, más ocupada con los judaizantes en estos años. A partir de 1565, con Felipe II, se da por concluida la anterior fase evangelizadora para pasar a otra, de corte tridentino, que ejercerá una fuerte presión sobre estas comunidades con el objeto de erradicar definitivamente costumbres y creencias islámicas, y que tendrá una fortísima contestación en la insurrección y guerra de Las Alpujarras (1568-1670). Tras la victoria de las tropas reales sobre los insurrectos se decretó la deportación de los moriscos del Reino de Granada. Se estima que, del contingente inicial de expulsados, unos 80.000, alrededor de 8.000 se instalaron en Extremadura en los años sucesivos. La llegada de los moriscos granadinos no sólo fue acogida de buena gana por las oligarquías locales desde un punto de vista laboral, sino que vino al alterar el reparto norte-sur de la población morisca asentada en Extremadura con la aparición de nuevas morerías en el norte del territorio. Asimismo, estas comunidades moriscas granadinas, que intentaron mantener lo más fielmente posible su forma de vida anterior a la conversión mediante la práctica más o menos extendida del disimulo legal o *taqiyya*⁶, reavivaron usos y creencias que, entre los relativamente asimilados moriscos extremeños, estaban casi olvidadas lo que despertó el recelo de los cristianos viejos que vieron aumentar en torno a sí este colectivo⁷.

Tradicionalmente el elemento morisco había sido visto por la mayoría cristiana vieja como una comunidad profundamente cohesionada por factores como la endogamia conyugal, la escasa diferencia socioeconómica existente entre ellos, el asentamiento en determinados barrios, calles o localidades, y el mantenimiento de su lengua y ciertas costumbres, que alimentaron la idea de su incapacidad para la integración⁸. A ese pensamiento se unió en el último tercio del siglo XVI un creciente clima de sospecha potenciado esta vez por las propias instituciones, que tomaron la rebelión de Las Alpujarras como una clara muestra de su carácter irre-

⁴ MIRANDA DÍAZ, B. Op. cit., pp. 76-82.

⁵ TESTÓN NÚÑEZ I., HERNÁNDEZ BERMEJO M.A. y SÁNCHEZ RUBIO R. "La presencia morisca en Extremadura en la Edad Moderna", *Alborayque*, 3, 2009, pp. 11-50.

⁶ Acción legalmente reglamentada mediante fetuas emitidas por alfaquíes de disimular creencias religiosas cuando se teme por la propia vida, la de familiares o para la conservación de la fe en momentos de represión.

⁷ TESTÓN NÚÑEZ I., HERNÁNDEZ BERMEJO M.A. y SÁNCHEZ RUBIO R. Op. cit., pp. 21-36.

⁸ AMELANG, J.S. Op. cit, pp. 65-69.

dento y convirtieron al morisco en una amenaza real por sus lazos con musulmanes del norte de África (Berbería) y con el enemigo por antonomasia de la monarquía hispánica, el turco. Es por ello que, desde la llegada de los deportados granadinos y hasta el Real Decreto de expulsión de 1609, los moriscos fueron los grandes protagonistas de los procesos inquisitoriales en tribunales como el de Llerena⁹, que actuó preferentemente sobre poblaciones con contingente morisco mal asimilado, como los precedentes de las villas de La Serena, y con abundancia de deportados del antiguo reino de Granada. Las sentencias se caracterizan por su dureza y por el empleo del tormento en más de la mitad de los casos. La relajación en persona (pena de muerte) solía aplicarse a los alfaquíes, como principales depositarios de la religión y tradiciones islámicas.

Barajada la expulsión de los moriscos por Felipe II, que en 1581 convocó en la ciudad de Lisboa una junta para tratar la cuestión, sería finalmente bajo el mandato de Felipe III cuando se llevaría a cabo tal medida. El 4 de abril de 1609 se promulga el Real Decreto, hecho público en septiembre, que ordena la expulsión de los moriscos valencianos, los más numerosos. Después le tocaría el turno a los moriscos de Andalucía, de Murcia y de Hornachos cumpliendo con otro bando de expulsión fechado el 9 de diciembre de 1609 que no se hizo público hasta el 10 de enero del año siguiente. En Extremadura, como en ambas Castillas, la lectura del bando de expulsión no se produjo hasta el 10 de julio de 1610 no disponiendo más que de 60 días para marchar, aunque muchos ya lo habían hecho. Según los datos de Bernard Vincent y Antonio Domínguez Ortiz en su obra clásica sobre los moriscos españoles, entre 1609 y 1614 saldrán de España unos 300.000 moriscos de un total de 320.000¹⁰.

Bernardino de Velasco y Aragón, conde de Salazar, fue la persona designada por el rey para organizar la salida de los moriscos de la Corona de Castilla. Dentro de Extremadura la expulsión de los moriscos no se cumplió por igual en todo el territorio y fue más lenta de lo deseado. Desde julio hasta septiembre de 1610 sólo 1.300 de los 8000 asentados acataron la orden¹¹ y en áreas como la Tierra de Barros o Zafra quedaron importantes contingentes sin acatar el bando. En la comarca de La Serena, en cambio, la expulsión moriscos fue mucho más completa afectando incluso a los moriscos más viejos e integrados¹². En una segunda fase, que se inicia con la lectura de un nuevo bando de expulsión en marzo de 1611, los moriscos que hubieran permanecido en tierras extremeñas acogidos a algunas de las excepciones que establecía el bando anterior también debían marchar. En total, a finales de 1611 unos 8.000 moriscos habían sido expulsados¹³.

II. AUTORIDADES FRENTE A LA EXPULSIÓN.

Diferentes factores y actores actuaron de pro de una solución al problema morisco basada en la expulsión. La institución más decidida fue el Consejo de Estado cuyos miembros, pertenecientes en su mayoría a la alta nobleza, estaban seriamente preocupados por una posible alianza entre moriscos y franceses. Además, tras las fracasadas campañas de Argel (1600-1602) y Larache (1608), y la aceptación

⁹ TESTÓN NÚÑEZ I., HERNÁNDEZ BERMEJO M.A., SÁNCHEZ RUBIO R. "En el punto de mira de la Inquisición: Judaizantes y moriscos en el Tribunal de Llerena (1485-1800)", *Revista de Estudios Extremeños*, LXIX-II, 2013, pp. 1.005-1.054.

¹⁰ DOMÍNGUEZ ORTIZ A. y VINCENT B. *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, 2003, pp. 201-221.

¹¹ TESTÓN NÚÑEZ I. et alii. "La presencia morisca...", p. 37.

¹² CÓRDOBA SORIANO F. "El problema de los moriscos", *Campanario. Historia*, t. II, Badajoz, 2003, pp. 145-174.

¹³ JANER, F. *La condición social de los moriscos en España*, Barcelona, 1987, pp. 348-349.

de la Tregua de los 12 años con los holandeses, era del todo necesario restaurar el honor de la monarquía hispánica en política exterior. Por otro lado, destacados miembros de la alta jerarquía eclesiástica, como el arzobispo de Valencia, Juan de Ribera¹⁴, habían comenzado desde el púlpito a movilizar al pueblo y a presionar al valido Lerma, de gran ascendencia sobre el rey, para llevar a cabo la medida incluso con la expresa oposición del papado esgrimiendo argumentos expuestos más arriba.

A los anteriores le acompaña una variada cohorte de apologetas entre los que sobresalen Gaspar Aguilar (*Expulsión de los moros de España*, Valencia, 1610), Pedro Aznar Cardona (*Expulsión justificada de los moriscos españoles*, Huesca, 1612), Damián Fonseca (*Iusta expulsión de los moriscos de España*, Roma, 1612), Fray Marcos de Guadalajara (*Memorable expulsión y justísimo destierro de los Moriscos de España*, Pamplona, 1613) o Fray Jaime de Bleda (*Defensio fidei in causa neophytorum, sive Morischorum Regni Valentiae, totiusq. Hispaniae*, Valencia, 1610)¹⁵. Frente a tan drástica medida se sitúa Pedro de Valencia, arbitrista y humanista extremeño cuyo *Tratado acerca de los moriscos de España* (1606) constituye la más cerrada defensa de una solución integradora a la cuestión morisca a través de matrimonios mixtos, la dispersión por la península y la evangelización de individuos seleccionados, como aconseja a continuación:

“Se elijan los muchachos de mejor habilidad y talle, hijos de los moriscos más ricos de cada lugar, y éstos se lleven a colegios donde estudien, y algunos se encarguen a obispos y prebendados para que se sirvan de ellos y los enseñen y aficionen a la religión. También se pueden dar otros a señores y a caballeros que los tengan por pajes o en otros honrados ministerios y, si llegasen algunos a saber facultades y diesen muestras de verdaderos cristianos y viniesen a ser clérigos y religiosos, sería muy conveniente. Honrándoles los hijos, los padres se alegrarán y se preciarán de ello y temerán y evitarán serles de infamia. Los hijos, si llegan a honrados y doctos y píos, procurarán que sus padres y parientes olviden el mahometismo y rehúyan el parecer moros”¹⁶.

Otro arbitrista contemporáneo de la medida, el clérigo judeoconverso Sancho Moncada, advierte en este caso de las consecuencias socioeconómicas que traerá la expulsión los moriscos al relacionar debilidad demográfica con declive económico entre las causas primeras de la crisis española del XVII, a la que dedicó buena parte de su obra. La expulsión de los moriscos como factor coadyuvante de tal crisis secular se convertiría en un lugar común en la literatura arbitrista del Siglo de Oro.

Autores como Lapeyre o Dadson han documentado el abultado número de personas influyentes tanto del ámbito religioso como del civil que, en defensa de sus intereses, ampararon y ocultaron a moriscos. Duques, marqueses, condes, así como altos eclesiásticos, ya sea castellanos o aragoneses, no dudaron en prestar su apoyo a esta minoría. En el momento de la publicación de los bandos de expulsión miembros del estamento nobiliario como Manuel Ponce de León o el Conde de Castellar elevaron memoriales al rey advirtiendo del daño que la medida causaría a la economía de sus dominios. En La Mancha son innumerables los casos de nobles que ofrecieron su protección a los moriscos. Es el caso del Conde de Orgaz o el Conde de Salazar, precisamente la persona encargada del organizar la expulsión en esa tierra¹⁷. En Andalucía destaca el Marqués de La Algaba, para los moriscos

¹⁴ AMELANG, J.S. Op. cit, pp. 46-47.

¹⁵ MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, 1998, pp. 101-106.

¹⁶ DE VALENCIA, P. “Tratado acerca de los moriscos de España (Fragmentos)”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 43, 2009, p. 320.

¹⁷ DADSON, T.J. *Los moriscos en Villarrubia de los Ojos (siglos XVI-XVII): Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Madrid, 2007, p. 30.

de sus tierras, o el presidente de la audiencia de Granada. En Úbeda, el cabildo remitió al rey una misiva en enero de 1610 en la que hacía una ardorosa defensa de dos centenares de moriscos vecinos de su término municipal¹⁸. Murcia y Valencia, territorios que se vieron muy mermados demográficamente tras la expulsión de esta comunidad, también cuenta con una nómina significativa de defensores. En Zaragoza, su obispo concedió más de un centenar de licencias de permanencia mientras que el obispo de Tortosa haría lo propio para los moriscos del valle del Ebro¹⁹. Dignidades de la Iglesia como el arzobispo de Sevilla, el obispo de Córdoba o el mismísimo cardenal primado de Toledo también son citados por Esteban Mira en un estudio sobre los moriscos extremeños en el siglo XVII como protectores de esta minoría²⁰.

La protección brindada por un buen número de representantes de los estamentos privilegiados y de las oligarquías municipales a los moriscos está intrínsecamente unida a la condición de esta minoría como fuerza productiva. Los moriscos constituyeron una mano de obra compacta, sumisa y trabajadora de la que los señores, laicos o eclesiásticos, no tenían intención alguna de desprenderse. Además, los terratenientes no solo pagaban salarios mucho más bajos a los moriscos que a los cristianos viejos, también preferían arrendarles tierras a los primeros ya que podían obtener de ellos un mayor beneficio dinerario a cambio de protección. Todo ello rebajaba de forma inevitable el precio del mercado laboral en el ámbito rural²¹.

Aunque el fenómeno de apoyo y protección a los moriscos no fue excepcional y se extendió por todos los territorios de la Corona, Dadson²² observa una especial incidencia en Extremadura, un área sensible a las crisis demográficas en la que la expulsión de los moriscos no haría sino acentuar el despoblamiento, además de dificultar la búsqueda de trabajadores cualificados en sustitución de la mano de obra morisca. De este modo, la fuerza de trabajo morisca se hizo indispensable en zonas de preferente dedicación agrícola, como la Tierra de Barros y la Vega del Guadiana, frente a áreas de mayor actividad ganadera (Valle de la Serena y zona suroccidental de Badajoz).

François Martínez, en un estudio de la pervivencia de los moriscos en tierras extremeñas²³, informa detalladamente de los cabildos municipales que abogaron por la permanencia de los moriscos de su término elevando informes al rey y/o concediendo licencias a los moriscos. El cabildo de Cáceres aduce que son: "... gente pacífica y humilde y tan pobres que no tienen tratos ni comercio ni más de lo que adquieren con su trabajo para su sustento", y más adelante asegura que "sus oficios son a propósito para el bien desta república y que si faltase esta gente por no haber quien se ocupase en ellas sería en daño desta tierra".

Con argumentos muy parecidos que ahondan en los perjuicios económicos que la medida pueda conllevar, el cabildo de Badajoz, en enero de 1610, adjunta a una misiva que suplica al rey la permanencia de sus moriscos un listado de prohombres del municipio que acreditan como testigos la condición de obedientes vecinos y buenos cristianos de los moriscos del lugar ("confesando y comulgando en tiempo cuando lo manda la Iglesia y oyendo misa los domingos y fiestas de guardar"). La Inquisición también aparece como un inesperado defensor. Entre los testigos figura un familiar de la institución y en la propia misiva se certifica que

¹⁸ LAPEYRE, H. *Geografía morisca de España*, Valencia, 2009, pp. 162 y 192-195.

¹⁹ *Ibidem*, p. 174

²⁰ MIRA CABALLOS, E. "Unos se quedaron y otros volvieron: moriscos en la Extremadura del siglo XVII", *XXXIX Coloquios Históricos de Extremadura*, 2011, pp. 459-488.

²¹ AMELANG, J.S. *Op. cit.*, p. 52.

²² DADSON, T.J. *Op. cit.*, pp. 313-314.

²³ MARTINEZ, F. "La permanencia de los moriscos en Extremadura", *Alborayque*, 3, 2009, pp. 51-106.

los moriscos pacenses "ni han sido presos enfrentados ni castigados por el Santo Oficio". La presencia de funcionarios inquisitoriales en estos listados no fue quizás tan extraordinaria como pudiera pensarse. En opinión de Julio Fernández Nieva²⁴, estudioso de la Inquisición extremeña, la expulsión de este colectivo supondría un importante menoscabo para tribunales como el de Llerena que, al no contar con presupuesto propio, lograban superar su déficit con las condenas de confiscación de bienes impuestas a reos, sobre todo los moriscos. En definitiva, con la expulsión de los moriscos también se iba una fuente de financiación segura del órgano inquisitorial. Sin embargo, el más obstinado defensor de los moriscos de Badajoz fue el obispo de la ciudad que, en octubre de ese mismo año, se lamenta del escaso efecto de sus súplicas y del elevado número de moriscos que acuden a él "afligidos y desconsolados a pedir remedio".

Como hemos visto más arriba, algunos miembros del estamento eclesiástico obstaculizaron la ejecución de los bandos de expulsión alegando la buena cristianidad de los moriscos que se hallaban bajo su autoridad espiritual y concediendo, al igual que los cabildos, licencias de permanencia. En Zafra, el cura de la villa, Francisco de Andrade, acoge bajo su égida a 38 de los 482 moriscos que, según el censo de 1594, vivían en Zafra y da fe de su devoción cristiana afirmando que, al tratarse de un grupo selecto, se apartan de los demás moriscos "y no hay diferencia de estos a los demás cristianos viejos pues antes se aventajan a muchos en sus costumbres y cristiandad". Otro clérigo, en este caso el obispo de Plasencia, en septiembre de 1610, abogó por la permanencia de 12 moriscos, a los que en octubre se añadieron otros 23 del obispado de Osuna. El prior de Magacela hace lo propio con 35 moriscos habitantes del partido de La Serena, que incluía además Benquerencia y Villanueva de la Serena. El grado de asimilación de algunos moriscos a las costumbres y usos cristianos permitió la existencia en Villanueva de la Serena de una cofradía devota de San José, fundada por un morisco deportado de Granada años antes, según recoge un informe de septiembre de 1610 elaborado por el prior, Nicolás Barrantes Arias²⁵. En Alcántara las autoridades religiosas de la villa (prior, cura, miembros del Santo Oficio) se confabulan en pro de los moriscos del concejo que, sin embargo, ante el obligado cumplimiento de los bandos de expulsión, huyen a Marvão, una localidad portuguesa cercana de la que regresarán al poco tiempo. La intervención real no se hizo esperar. Se ordenó al virrey de Portugal hacerlos salir de ese territorio de inmediato mientras que a los moriscos retornados les esperaba la pena de galeras según lo dictado por el Duque de Lerma, que exigió el máximo rigor. Aun así, la contundencia de la respuesta institucional no evitó que sucesos similares se produjeran en otras localidades próximas a la frontera portuguesa.

El apoyo que los moriscos recibieron de ciertas oligarquías locales y obispados tropezó habitualmente con problemas jurisdiccionales inherentes a la superposición de múltiples derechos. De esta manera, fueron comunes los pleitos entre los corregidores y los comisarios encargados de la expulsión. Pleitos que surgían a partir del incumplimiento de las licencias de permanencia con las consecuentes quejas de la comunidad morisca que, como en Plasencia²⁶, requirieron su cumplimiento al rey.

Otra consecuencia del todo lógica, habida cuenta de las trabas puestas por autoridades tanto civiles como religiosas, fue la demora en el cumplimiento de los bandos de expulsión. La concesión de licencias de permanencia, sobre todo por parte de los obispados, retrasó todo el proceso lo que motivó que el encargado de su

²⁴ FERNÁNDEZ NIEVA, J. *La Inquisición y los moriscos extremeños (1585-1610)*, Badajoz, 1979, p. 49.

²⁵ CÓRDOBA SORIANO, F. Op. cit., p. 161.

²⁶ Para más información sobre los pleitos de Plasencia, véase MARTÍNEZ, F. "La permanencia de los moriscos en Extremadura", *Alborayque*, 3, 2009, pp. 69-77.

ejecución, el Conde de Salazar, solicitara a Felipe III mediante misiva su mediación con los preladados. En esa carta, datada el 27 de noviembre de 1610²⁷, Bernardino de Velasco advierte además que esa demora no puede mantenerse bajo ningún concepto en municipios de La Serena como Magacela o Benquerencia, donde los moriscos, en su opinión, dieron sobradas muestras de su desleal conversión al mantener la religión y las costumbres islámicas.

Llegados a este punto, si exceptuamos a los colectivos de moriscos excluidos en los bandos de expulsión, tales como esclavos o menores de 12 años, y a los retornados que por lo general evitaban volver a sus antiguos municipios optando por vivir ocultos, en algunos casos en áreas montañosas, para evitar la justicia, la mayoría de los moriscos que permanecieron en tierras españolas se encontraban asimilados desde hacía décadas a la mayoría cristiana vieja. Un método de integración social fácil y rápido fue el recurso a los matrimonios mixtos²⁸ que permitió a sus descendientes pasar completamente desapercibidos ya que, al no figurar como moriscos en las partidas sacramentales, no fueron importunados por las autoridades llegado el momento de la expulsión. Otra práctica común en Castilla y bien documentada en Extremadura, especialmente en Zafra por Fernando Cortés²⁹ pero también en otras poblaciones (Mérida, Almendralejo), fue la ocultación por parte de los párrocos del apelativo morisco en las partidas sacramentales. Cortés observa que unas veces se tratan de simples tachaduras sobre la palabra *morisco* y en otras directamente se omite ese dato. El autor relaciona estas prácticas con la mayor laxitud en el control eclesiástico sobre los conversos, pero lo cierto es que estas actuaciones, ya fueran conscientes o fruto de la relajación burocrática, brindaron a muchos individuos la posibilidad de camuflar sus orígenes, aunque conservaran reminiscencias como determinados nombres (Bernabé) y apellidos (Moruno, Morito) ligados a la comunidad conversa, y, por supuesto, eludir la expulsión de la tierra de sus ancestros.

III. CONCLUSIÓN

La población mudéjar, morisca después de la conversión forzosa de principios del siglo XVI, tuvo un largo recorrido histórico en tierras extremeñas. Desde la constitución de las primeras morerías en la plena Edad Media hasta la orden de expulsión en el siglo XVII median casi cuatro siglos en los que estas comunidades mantuvieron un intenso contacto y cohabitación con la mayoría cristiana vieja. Ligados sobre todo al trabajo de la tierra, los moriscos, como antes los mudéjares, conformaron una potente fuerza de trabajo que, en el momento de la expulsión, puso en pie a destacados miembros de las oligarquías locales y del estamento eclesiástico en defensa de sus intereses económicos en esta región. En este breve análisis hemos comprobado que, a pesar de los intentos de esos sectores por retener importantes contingentes de esta minoría en Extremadura, el proceso de expulsión se dio prácticamente por completado, no sin cierto retraso, durante primer tercio del siglo XVII, quedando únicamente en estas tierras aquellos moriscos que desde hacía años se hallaban socialmente integrados y disueltos en el magma de la sociedad cristiana de la época.

²⁷ Archivo General de Simancas, Secretaría de Estado, lg. 235.

²⁸ MIRA CABALLOS, E. Op. Cit., p. 466.

²⁹ CORTÉS CORTÉS, F. "Los moriscos de Zafra", *Alminar*, 29, 1981, pp. 8-11.

EL LEGADO JUDÍO DE CASAR DE PALOMERO (CÁCERES): EL FRUTO DE LA INTOLERANCIA

*THE JEWISH LEGACY IN CASAR DE PALOMERO
(CÁCERES): THE RESULT OF THE INTOLERANCE*

Marciano Martín Manuel

mmmhervas@gmail.com

RESUMEN: Los judíos de Casar de Palomero fueron incriminados falsamente en el apedreamiento a la cruz del puerto del Gamo en la semana santa de 1488. Procesados por la Inquisición, fueron quemados en la hoguera. El suceso se enmarca dentro de las calumnias religiosas vertidas contra los judíos medievales. Sin embargo, la tradición oral, los cronicones de fray Gil González Dávila y fray Francisco de Torrejoncillo y la prosa panfletaria de Romualdo Martín Santibáñez, han desempeñado un rol importante en la idea de la negación de la convivencia judeocristiana, con las voces críticas de Juan Antonio Llorente, Pascual Madoz y Carlos Carrete. La invención de la judería de los Barreros, promocionada como patrimonio turístico judío, la tendencia a identificar al judío con Israel, como manifestación del nuevo estereotipo del odio al judío, y el discurso de la palestinidad como subterfugio de la israelofobia –la nueva judeofobia– corren el riesgo de promover los senderos de la intolerancia.

ABSTRACT: The Jews from Casar de Palomero were falsely accused of stoning the cross of Puerto del Gamo during the 1488 Holy Week. They were tried by the Inquisition, and then burned at the stake. This event should be understood in the context of the religious slanders against the medieval Jews. Nevertheless, oral tradition, as well as the chronicles of Brothers Gil González Dávila and Francisco de Torrejoncillo, and the propagandist prose of Romualdo Martín Santibáñez have played an important part in deconstructing the notion of Judeo-Christian living together along with the critical voices of Juan Antonio Llorente, Pascual Madoz and Carlos Carrete. The creation of the Jewish Quarter of The Barreros, promoted as Jewish tourism heritage combined with the tendency to identify Jews with Israel as an expression of the new stereotype of the hate to the Jew and the pro-Palestine discourse as a subterfuge for anti-Israelism –the new anti-Semitism– take the risk of promoting intolerance.

EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS
XVIII JORNADAS DE HISTORIA EN LLERENA

Llerena, Sociedad Extremeña de Historia, 2017

Pgs. 129-139

ISBN: 978-84-09-00958-9



I. INTRODUCCIÓN.

La instrumentalización política de la historia judía de Casar de Palomero con fines meramente turísticos puede ofrecer pingües beneficios crematísticos a la villa, pero cabe el riesgo añadido de promover el sendero del odio al judío, como analizo en esta comunicación.

II. LA CALUMNIA RELIGIOSA.

Los judíos de Casar de Palomero, villa de la encomienda del convento del Espíritu Santo de Salamanca enclavada en la diócesis de Coria, fueron incriminados falsamente en el apedreamiento a la cruz del puerto del Gamo el viernes santo de 1488. El suceso se enmarca dentro de las calumnias religiosas vertidas contra las comunidades judías en el escenario de la España medieval cristiana. Alfonso X dio pábulo a la crucifixión ritual del niño Domingo del Val en *Las Partidas*, reverdecida por el franciscano fray Alonso de Espina, con otras calumnias del mismo calibre, en su obra de polémica religiosa *Fortalitium fidei*. El discurso antijudío arribó a la diócesis de Coria en el siglo XV. El sínodo diocesano de 1462 alertó a su feligresía sobre la conducta irreverente de los infieles con las hostias consagradas¹. La tolerancia religiosa del fuero de Coria, que castigaba el uso despectivo del étimo judío en el siglo XIII, hacía aguas por las costuras del sistema en el ecuador del siglo XV.

En 1488 moraba en Casar de Palomero una comunidad judía, muy pequeña, a juzgar por el escaso montante fiscal que tributaba en la aljama judía de Granadilla. Ese año, el duque de Alba, señor de Granadilla, se apoderó por las armas del señorío de Casar de Palomero, que restituyó a la encomienda del Espíritu Santo de Salamanca poco tiempo después. El movimiento antijudío había lesionado la convivencia judeocristiana en el territorio cacereño en el último tercio del siglo XV. Al aislamiento sistemático de los judíos en barrios separados de los cristianos en Cabezuela del Valle, Cáceres, Jaraíz de la Vera, Plasencia y Trujillo, las restricciones de determinadas profesiones, y la imposición del estatuto segregatorio de limpieza de sangre en la orden militar de Alcántara y en la comunidad jerónima de Guadalupe para cortar el acceso a los cristianos nuevos de linaje judío, acompañó una cruenta campaña de desprestigio social². En este contexto se ejecutaron los procesos inquisitoriales contra los judíos de Casar de Palomero incriminados en la lapidación del crucifijo del puerto del Gamo, y contra los cristianos nuevos de Aldeanueva del Camino y de Hervás acusados por falsos testigos de ultrajar una hostia consagrada en 1506³.

¹ GARCÍA GARCÍA, A. y otros, *Synodicon Hispanum, V: Extremadura: Badajoz, Coria-Cáceres y Plasencia*, Madrid, 1990, pp. 152-153.

² MARTÍN MANUEL, M. "Movimiento antijudío en los territorios cacereños de la Corona, Nobleza y Orden Militar de Alcántara: 1477-1491", *Proceeding of the 6th EAJS Congress Toledo. I Biblical, Rabbinical, and Medieval Studies*, Leide, Boston, Köln, 1999, pp. 424-428.

³ MARTÍN MANUEL, M. "Calumnias antijudías cacereñas", *Jornadas Extremeñas de Estudios Judaicos*, Badajoz, 1995, pp. 205-248.

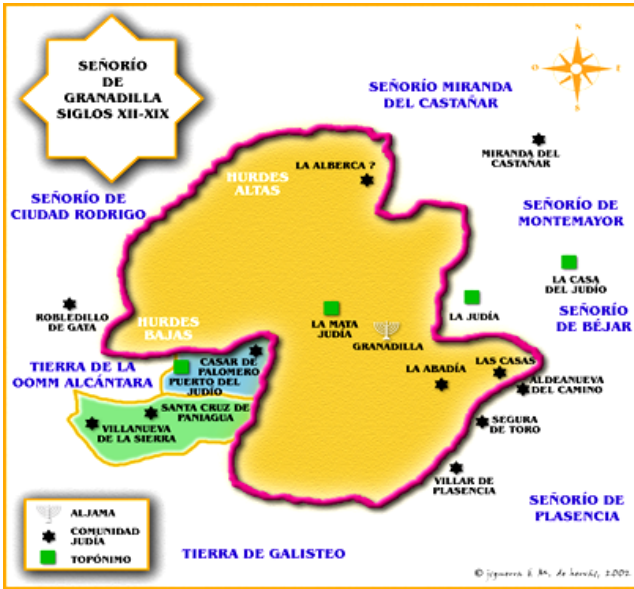


Fig. 1: Señorío de Granadilla (Casa de Alba) y señorío de Casar de Palomero (Encomienda del Espíritu Santo de Salamanca)

Don Fadrique Álvarez de Toledo, I duque de Alba, consideró que la injuria judía había erosionado la convivencia judeocristiana. Para remediar males mayores, impuso una serie de medidas discriminatorias contra la minoría judía en el señorío de Granadilla, el 12 de enero de 1489⁴, como llevar cosido en el exterior de la ropa una señal colorada redonda, y la reclusión en un barrio separado de los cristianos. Como la ofensa al crucifijo había tenido lugar mientras los judíos jugaban al tejo, don Fadrique prohibió los juegos de azar. Las ordenanzas se pregonaron en Granadilla y Abadía, pero no tengo noticias en Casar de Palomero. El 20 de enero, los judíos de Casar de Palomero abonaron a la corona el impuesto de los castellanos de oro para la ayuda de la guerra de Granada⁵. El edicto de expulsión de 1492 puso fin a la breve historia documentada de la comunidad judía. En el renacimiento principió otra historia. La historia de la intolerancia.

El suceso del escarnio judío trascendió a la tradición oral. En 1578, el párroco de El Bronco, aldea próxima a Casar de Palomero, había oído decir a “Juan Román, que lo oyó decir a su abuelo del dicho [...] Brabo, que era parte de la mujer deste Juan Román”, que Hernán Bravo vio “a çinco judíos apedreando una cruz al puerto del Gamu junto a la mesma villa un biernes santo [...] Yufce Salomon, rrabi Chicala, Regaria, Catruito, Luzbro, los quales prendieron y justiçiaron en la villa de Granada”⁶.

⁴ Archivo del Ducado de Alba (ADA), c. 346, núm. 26; y DE HERVÁS, M. *Documentos para la Historia de los judíos de Coria y Granadilla*, Coria, 1999, pp. 272–275.

⁵ Archivo General de Simancas (AGS), Registro General del Sello (RGS), f. 219.

⁶ Los patronímicos judíos están muy deformados, Biblioteca del Monasterio de El Escorial, ms. J. I. 18, vol. VII, ff. 14–15; y ARIAS GONZÁLEZ, L. “La visión popular de la historia y el pasado en las ‘Relaciones topográficas’ de Extremadura (1574–1578)”, *XXII Coloquios Históricos de Extremadura*, Cáceres, 1996, (pp. 17–26), p. 22.

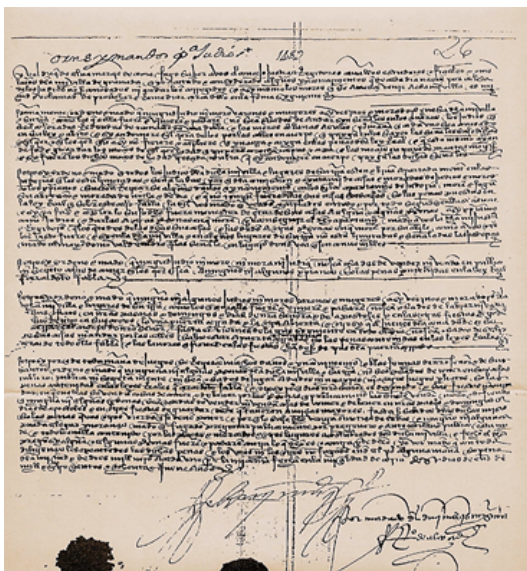


Fig. 2: Ordenanzas discriminatorias del duque de Alba contra los judíos y musulmanes.

La tradición oral fue acrecentando los sedimentos mitológicos como una bola de nieve. En 1590, a petición de los mayordomos de la cofradía de la Cruz Bendita, se instituyó un proceso jurídico eclesial dirigido por Pedro Suárez, cura de Casar de Palomero, y fray Alonso de la Parra, regente del convento franciscano de San Marcos de Altamira, situado a cinco kilómetros de la villa⁷. Los jueces eclesiásticos, comisionados por Pedro García de Galarza, obispo de Coria, se sirvieron de las declaraciones de más de cincuenta testigos para perpetuar en la memoria oral y escrita la naturaleza sacrílega de los judíos. Pero también revistieron a la cruz zaherida con un nuevo atributo extraordinario: el portento.

Ante la carencia de una historia rigurosa, documentada por las fuentes de archivo, en 1604, fray Antonio de San Luis pergeñó, fruto de su invectiva, el texto *Historia y relación verdadera de cómo los judíos apedrearon la cruz al Puerto del Gamo junto a la villa del Casar, año de mil cuatrocientos y ochenta y ocho*. El archivo parroquial de Casar de Palomero conservaba el único ejemplar⁸.

Pocos años después, la calumnia antijudía trascendió a la historiografía nacional merced al cronicón de fray Gil González Dávila⁹. Al hilo del dominico, el jueves santo de 1488 los judíos jugaban al herrón en un huerto de Casar de Palomero violando las leyes de *Las Partidas* que les obligaban a permanecer encerrados en sus casas. Juan Caletrio dio aviso a los cristianos y a pedradas les recluyeron en sus viviendas. En venganza, el viernes santo, cinco judíos apedrearon el crucifijo del puerto del Gamo. Hernán Bravo fue el único testigo presencial de los hechos. Los judíos intentaron sobornarle para que no los delatara, no accedió, y quisieron acabar con su vida. La Inquisición les ajustició, y con los bienes embargados, la villa edificó un templo en conmemoración de la cruz escarnecida.

El discurso antijudío cobró nueva dimensión con el extremeño fray Francisco de Torrejoncillo. En 1674, el franciscano publicó el relato en el virulento libelo

⁷ Editado por PALOMO IGLESIAS, C. "Milagros de la Bendita Cruz de la villa de Casar de Palomero", *Antropología cultural en Extremadura*, Mérida, 1989, pp. 175–203.

⁸ BARRANTES, V. *Aparato bibliográfico para la Historia de Extremadura*, vol. I, Madrid, 1875, pp. 456–457.

⁹ *Teatro eclesiástico de las iglesias metropolitanas y catedrales de los reinos de las dos Castillas. Vidas de sus arzobispos y obispos y cosas memorables de sus sedes*, vol. II, Madrid, 1647, pp. 437–438.

Centinela contra judíos puesta en la torre de la iglesia de Dios, basado en “la información autentica, que se guarda, y lee de ordinario el día de la Santa Cruz en la Villa del Casar de Palomero”, el tres de mayo. ¿Se refería a la *Historia y relacion verdadera de como los judios apedrearon la cruz al Puerto*, en la que también puso inspirarse Gil González de Dávila? De fray Alonso de Espina, el padre Torrejoncillo plagió los temas tradicionales de las acusaciones contra los judíos, como las crucifixiones rituales de niños cristianos, las profanaciones de hostias consagradas y las caracterizaciones peyorativas del judío imaginario: el hedor, la usura, el rabillo en el coxis, la perfidia. El escritor franciscano amplió la secuencia de los hechos delictuosos: los judíos sayones cometieron impudicias con la cruz apedreada, y a Zaguito le cortaron la mano derecha, que estuvo derramando sangre el resto de sus días, “cumpliéndose la maldición, de que siempre sobre ellos llueva sangre”.

Ignacio R. Mena Cabezas y M^a Pilar Rina López han sugerido el rol que los religiosos franciscanos “establecidos en el entorno inmediato [de Casar] como el de los Ángeles en Ovejuela y el de San Marcos en Altamira”, pudieron desempeñar en la conformación, invención y difusión de la leyenda antijudía¹⁰. Ciertamente, los discursos apologéticos de los sacerdotes de Casar de Palomero y de los frailes franciscanos de San Marcos de Altamira, mantuvieron encendidos en la tradición oral del barroco la imagen heredada de la ofensa judía, como una verdad incontestable, con el beneficio añadido del culto al crucifijo zaherido. Como enunció H. C. Lea¹¹, “en esta popular exposición del rencor cristiano ningún relato es considerado lo bastante disparatado y absurdo para no darle crédito si ilustra la innata e incurable perversidad del judío y su insaciable deseo de hacer mal al cristiano”.

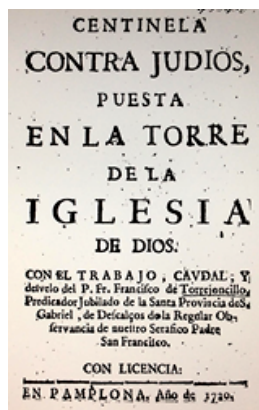


Fig.3: *Centinela contra judios*, de fray Francisco de Torrejoncillo.

En el siglo de las luces se reeditaron las versiones ya conocidas, sin variar un ápice los estereotipos manidos de la prosa doctrinal panfletaria. En 1751, el canónigo Andrés Santos Calderón de la Barca publicó una crónica sucinta basada en “un cuaderno de pergamino antiguo” escrito por un cura de Casar de Palomero¹². Siete años después, el cardinal Laurent Ganganelli, futuro pontífice Clemente XIV, intercedió ante Benedicto XIV para que elaborase una “Memoria” detallada sobre la falsa acusación de la muerte ritual contra los judíos, cuyas resoluciones fueron aprobadas en 1759¹³. Sin embargo, Casar de Palomero distaba años luz de la sede pontificia. Hacia 1790, el cura párroco de la villa reeditó la calumnia antijudía al hilo

¹⁰ “Una aproximación histórica y social a Palomero en el siglo XVII”, *Alcántara*, vol. 77, 2013, (pp. 115–135), p. 117.

¹¹ *Historia de la Inquisición Española*, vol. III, Madrid, 1992, p. 72.

¹² Archivo de la Real Academia de la Historia, ms. 9/5428, *Privilegios, bulas, donaciones, confirmaciones y otras escrituras que se hallan originales en el Archivo y Tumbo de la santa yglesia catedral de Coria*, vol. VIII, 1751, ff. 29v–30.

¹³ Véase LOEB, I. “Un mémoire de Laurent Ganganelli sur la calomnie du meurtre rituel”, *Revue des Études Juives*, vol. 18, París, 1889, pp. 179–211.

de la narrativa de fray Torrejoncillo y del canónigo Andrés Santos Calderón de la Barca¹⁴. Los cronistas religiosos del siglo de las luces seguían siendo rehenes del pensamiento de la Extremadura medieval antijudía.

En el pórtico del siglo de la revolución industrial se alzó la primera voz crítica contra la calumnia religiosa. Juan Antonio Llorente, secretario de la Inquisición de corte de Madrid de 1789 a 1791, que había tenido acceso al proceso conservado en el archivo del Santo Oficio, incluyó “el caso de los ultrajes hechos a la cruz en el campo llamado puerto del Gamo, entre las villas del Casar y de Granadilla, obispado de Coria, en 1488”, en el repertorio de los crímenes rituales falsos que la Inquisición española imputó a los judíos medievales¹⁵.



Fig. 4: *Historia crítica de la Inquisición en España*, de Juan Antonio Llorente.

En 1847, Pascual Madoz también rompió otra lanza crítica contra el relato de la ofensa judía¹⁶. Resaltó la inexistencia de textos documentales –desconocía el proceso de la Inquisición–, y le llamó poderosamente la atención “un gran medallón, en el que se representa figurando un plano de mármol blanco de carrara y en bajo relieve, el acto de apedrear la cruz, y las paredes del templo están cubiertas de grandes lienzos, en los que se reproduce el suceso con pobre y tosco pincel”. En la sacristía de la iglesia de San Pedro de Garrovillas de Alconétar había un óleo que escenificaba el apedreamiento por los cristianos nuevos al cristo de las Injurias. Las representaciones iconográficas eclesiales coadyuvaban a mantener prendida en la superstición popular la creencia en el carácter vejatorio del pueblo judío contra la religión católica, anulando cualquier posible atisbo de convivencia entre las comunidades judía y cristiana.

Las sucesivas publicaciones del libelo difamatorio en sus diferentes formatos mantuvieron incólume en la comunidad local los estereotipos tradicionales del odio al judío. El *Boletín Eclesiástico del Obispado de Coria* reeditó el texto de A. Santos Calderón de la Barca, en 1857¹⁷; y F. de Hermosa y Santiago, canónigo de Coria, la libelística de fray Gil González Dávila, en 1870¹⁸. La supresión general de las órdenes religiosas eliminó del correaje de transmisión a los frailes franciscanos predicadores. Ante el peligro que corría la difusión de la calumnia, Romualdo Martín

¹⁴ Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 20263 núm. 14; se trata de la Descripción geográfica e histórica de la villa del Casar de Palomero y su partido, publicada en *Extremadura por López año 1798*, Mérida, 1991, pp. 135–136.

¹⁵ LLORENTE, J.A. *Historia crítica de la Inquisición en España*, vol. I, Madrid, 1981, p. 202.

¹⁶ MADDOZ, P. *Diccionario geográfico–estadístico–histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, vol. VII, Madrid, 1847, p. 36.

¹⁷ *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Coria*, vol. 3, 1857, p. 54.

¹⁸ Archivo de la Diócesis de Coria–Cáceres, Sala Histórica, Obispado, *Teatro eclesiástico de la santa iglesia catedral de Coria. Vidas de sus obispos y cosas memorables de su obispado*, 1870, s. f.

Santibáñez tomó el testigo con la edición de la *Historia de la Santa Cruz del Casar de Palomero*, en 1870¹⁹. Una prosa panfletaria –que no es precisamente una oda a la tolerancia–, trufada de minervas, falsedades históricas sobre los orígenes romano, godo y musulmán, y los clichés antijudíos, como correspondía a un autor costumbrista vinculado con el regionalismo romántico y la ortodoxia católica tradicional, en concordancia con la ideología conservadora de V. Manterola.

¿Cuáles fueron sus fuentes documentales de investigación? “La falta de una verdadera relación de los hechos” –refirió el autor– “y lo poco que del memorable acontecimiento del apedreo de la santa cruz existe como verdadero”, le condujo al recurso inexorable de explorar en el discurso envenenado de la tradición oral, la “Historia mal combinada y escrita en estilo gongorino por fray Antonio de San Luis”, la iconografía antijudía de la iglesia parroquial y el libelo del fanático padre Torrejoncillo. En puridad, detrás de su proceso innovador de investigación se enmascaró un burdo señuelo literario. R. Martín Santibáñez desplazó a su libre albedrío el escenario de los hechos. Ubicó a los judíos jugando al tejo en la plazuela de los Barreros, de cuya quimera ha nacido la seudojudería de Casar de Palomero, de la que se han hecho eco Juan García Atienza²⁰ y José Luis Lacave²¹. Y aderezó el relato con un personaje imaginario: la heroína judía Raquel que por amor al apuesto soldado Hernán Bravo estaba dispuesta a abandonar a su familia y a su religión. La proverbial belleza de la judía Raquel tenía su filiación literaria en la “peregrina hermosura” de Sara, la judía enamorada del capitán comunero Juan Bravo, protagonista de la novela *Juan de Padilla*, de Vicente Barrantes (1856), su mentor espiritual. En el regionalismo romántico de R. Martín Santibáñez no hubo fronteras perceptibles entre historia y literatura.

El notario de Casar de Palomero publicó una nueva versión del híbrido antijudío, más literaria si cabe, en 1877²². Principió el relato con el encuentro de los dos enamorados durante un espectáculo taurino celebrado en la víspera del Corpus. Hernán Bravo quedó prendado de la hermosa Raquel, que contemplaba la novillada desde el balcón de su vivienda, una “de las casas más principales del pueblo”. Su primo don Yucé Salomón también la requirió de amores. Durante un año se desarrolló el idílico romance judeocristiano a los ojos del pueblo casareño. Luego se desencadenó la tragedia del apedreo. El fatum romántico.



Fig. 5: *Historia de la Santa Cruz de Casar de Palomero*, de Romualdo Martín Santibáñez, ediciones de 1870 y 1877.

En la Extremadura de la Restauración se introdujo un nuevo elemento mitológico en el engranaje histórico antijudío: la identificación del judío con el sionista. El

¹⁹ Publicado en la Imprenta de los Menores de Ramos, Plasencia, 1870.

²⁰ *Guía judía de España*, Madrid, 1981, pp. 166–176.

²¹ *Juderías y sinagogas españolas*, Madrid, 1992, pp. 409–410.

²² Véase “Un mundo desconocido en la provincia de Extremadura: Las Hurdes”, *La Defensa de la Sociedad*, vol. 10, Madrid, 1877, (pp. 225–246), pp. 229–240.

canónigo Eugenio Escobar Prieto²³, deán de la catedral de Plasencia, fiel al discurso emergente del odio al judío, en su breve historia sobre los judíos de Extremadura enhebró el panegírico difamatorio del padre Torrejoncillo, paradigma de la maldad congénita del pueblo judío medieval, con la conjura judía universal del congreso de Lemberg en 1911 –que jamás se celebró–, el cual pretendía aniquilar las monarquías europeas y destruir la religión católica para apoderarse del mundo, antesala de los *Protocolos de los Sabios de Sión*.

La calumnia antijudía no experimentó alteraciones durante la dictadura de Primo de Rivera. El hispanista francés Maurice Legendre transfirió el híbrido histórico-literario de R. Martín Santibáñez de 1877; e incidió en el resabio de los judíos exiliados de la villa como consecuencia del apedreo, “cuando la vida les resultó ya insoportable”, y la posibilidad de que tras el edicto de expulsión “muchos judíos hayan encontrado su Portugal en Las Hurdes”²⁴.

Los discursos apologéticos de la iglesia católica remitieron tras el concilio Vaticano II. Unos años antes, en 1960, el cura de Casar de Palomero había mandado retirar de la iglesia parroquial las pinturas ofensivas que reproducían el escarnio al crucifijo, suprimiendo en la cadena de transmisión oral y visual la imagen tópica del judío apedreador heredada del medioevo. Sin embargo, la demonización del judío siguió siendo el caldo de cultivo de los historiadores del franquismo y de la Transición, tanto laicos como religiosos. Marcelino Sayáns Castaño²⁵, M. Muñoz de San Pedro²⁶, Domingo Sánchez Loro²⁷, Felipe Torroba Bernaldo de Quirós²⁸, J. Sendín Blázquez²⁹, Salvador Andrés Ordax³⁰, y la *Gran Enciclopedia de Extremadura*, se dejaron seducir por la narrativa truculenta de R. Martín Santibáñez³¹.

Tras cinco siglos de obsesivo y permanente odio al judío imaginario, Casar de Palomero ha asumido la visión negativa del judío cruel como parte intrínseca de su historia local. El dominico Crescencio Palomo Iglesias ha considerado el apedreo judío “como un hecho rigurosamente histórico, viniéndose así a confirmar la tradición conservada hasta nuestros días como un hecho incuestionable para los oriundos del pueblo”³². En el relato histórico de Casar de Palomero no hay espacio posible para la convivencia judeocristiana, para el judío tolerante que convivió en armonía con el cristiano y colaboró activamente en el desarrollo de la historia, la cultura y el patrimonio del señorío de Granadilla, como el médico Samuel, de Plasencia, que restableció la salud a un hijo del duque de Alba en 1477, o Salomón del Sobrado y rabí David de Castro, administrador y recaudador de impuestos, involucrados en la construcción del castillo de Granadilla y en la reforma de la casa-palacio del duque de Alba en Abadía en 1473–1479, o Abraham Zacuto, autor de un tratado médico astrológico escrito a petición de don Juan de Zúñiga en la villa de Gata en 1486. Glosando a Imre Kertész, ser judío, haber nacido judío en Casar de Palomero, es ya de por sí un delito.

²³ “Los judíos en Guadalupe y otros pueblos de Extremadura”, *El Monasterio de Guadalupe*, I, núm. 3, 1 agosto 1916, (pp. 60–64), pp. 63–64; y II, 1 marzo 1917, (pp. 102–106), pp. 105–106.

²⁴ LEGENDRE, M. *Las Jurdes, étude de géographie humaine*, Bordeaux, 1927, pp. 424–432.

²⁵ *Artes y pueblos primitivos de la Alta Extremadura*, Plasencia, 1957, pp. 63–64.

²⁶ *Extremadura (La tierra en la que nacían los dioses)*, Madrid, 1961, pp. 136–137.

²⁷ *El parecer de un deán (Don Diego de Jerez, consejero de los Reyes Católicos, servidor de los duques de Plasencia, deán y protonotario de su Iglesia Catedral)*, Cáceres, 1959–1962, pp. 672–674.

²⁸ *Los judíos españoles*, Madrid, 1967, pp. 139–140.

²⁹ *Leyendas extremeñas*, León, 1987, pp. 42.

³⁰ *Monumentos artísticos de Extremadura*, Mérida, 1988, pp. 204–206.

³¹ *Gran enciclopedia extremeña*, vol. III, Vitoria, 1990, p. 51.

³² Véase su artículo “Milagros de la Bendita Cruz de la villa de Casar de Palomero”, p. 177.

No obstante, han irrumpido algunas voces discrepantes en el panorama histórico. J. A. Pérez Mateos³³ ha cuestionado, con tibieza, si fue “una historia verídica o, por el contrario, está enmarcada como una leyenda más antijudaica”. Ignacio R. Mena Cabezas y M^a Pilar Rina López sugirieron la participación de los franciscanos en la propagación de la calumnia. Para Carlos Carrete se trataba de una calumnia religiosa contra el judaísmo medieval³⁴.



Fig. 6: El barrio judío apócrifo de Casar de Palomero.

Durante la Transición española arribó en la provincia cacereña la instrumentalización política de la historia judía con fines meramente crematísticos, con el diseño de un amplio catálogo de supuestos vestigios patrimoniales judíos, especialmente, juderías y sinagogas, sin ninguna consistencia documental³⁵. Casar de Palomero no ha permanecido ajeno a este demoledor turbióon turístico. En aras del dios pagano del turismo rural, la villa ha acomodado al fértil judío imaginario apedreador de crucifijos en la judería de los Barreros, la invención literaria de R. Martín Santibáñez. Y para dar mayor enjundia a la escenografía judaica impostada, al parque temático turístico, la villa ha salpicado los rótulos de las calles con los símbolos de las tres religiones, el crucifijo, el *maguén* David y la media luna, como paradigma de la modélica convivencia religiosa medieval. Y ha dedicado una calle al prócer Romualdo Martín Santibáñez ataviado con las galas de escriba judío. Es el legado patrimonial turístico de Casar de Palomero a la Extremadura de las tres religiones.

III. LA NUEVA JUDEOFOBIA

En el albor del siglo XXI, *Saber Popular. Revista extremeña de folklore*³⁶, ha publicado, en la edición de 2001, una nueva composición de la injuria versionada por el nativo Jesús Hernández Talaván, en la que los frailes franciscanos de San Marcos de Altamira emergen como actores estelares de la lapidación. El antijudaísmo ha sido desplazado sutilmente por el anticlericalismo, pero los discursos distorsionadores no han desaparecido de la faz de la historia. Félix Barroso Gutiérrez, recopilador de la versión oral, ha reconocido la impostura de la leyenda antijudía, pero no ha caído en la trampa de la bonhomía judía, como incurrió J. López Prudencio con los

³³ Martín Santibáñez, R. *Historia de la Santa Cruz del Casar de Palomero*, Cáceres, 1988, sin paginar.

³⁴ *El judaísmo español y la Inquisición*, Madrid, 1992, p. 78.

³⁵ MARTÍN MANUEL, M. “Juderías y sinagogas de los obispados de Coria y Plasencia: estado de la cuestión”, *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval. En memoria de José Luis Lacave Riaño. XI Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí*, Cuenca, 2003, pp. 459-488; MARTÍN MANUEL, M. “Las ‘sinagogas’ de Béjar y de Valencia de Alcántara: problemas de interpretación”, *¿Una Sefarad inventada? Los problemas de interpretación de los restos materiales de los judíos en España*, Córdoba, 2014, pp. 299-310; y MARTÍN MANUEL, M. “La judería de Hervás (Cáceres). Historia de una invención”, *Coloquios Históricos de Extremadura*, Cáceres, 2014, pp. 256-283.

³⁶ BARROSO GUTIÉRREZ, F. “Las Hurdes: Tío Jesús ‘el carca’, los judíos y otras historias de gaita y tamboril”, *Saber Popular. Revista extremeña de folklore*, núm. 17, 2001, pp. 9-42.

judíos de Badajoz³⁷. Los judíos de Casar de Palomero posiblemente no lapidaron la cruz, pero de ahí a considerarles buena gente, media un abismo³⁸: “No es que los judíos fueran y sean unos santos (ahí están, en nuestros tiempos actuales, el oprobio y masacre que el estado de Israel viene ejecutando contra el pueblo palestino, con el beneplácito de EEUU de América y alguna que otra potencia europea)”. La figura tópica del judío malvado está plenamente integrada en la identidad de la villa casareña, pero se aprecia la yuxtaposición de nuevos materiales lesivos, fruto del proceso evolutivo de la historia extremeña. Del antijudaísmo medieval cristiano se ha evolucionado a la trivialización política del judío sionista conspirador, y de ahí, al discurso emergente de la palestinofilia como excusa de la israelofobia, enunciado por P-A. Taguieff³⁹. El nuevo sendero del odio al judío.



Fig. 7: Callejero con los símbolos de las tres religiones.

³⁷ LÓPEZ PRUDENCIO, J. *Libro de horas anónimas*, Badajoz, 1926, pp. 133–135.

³⁸ BARROSO GUTIÉRREZ, F. *Las Hurdes: Tío Jesús “el carca”*, p. 26.

³⁹ *La nueva judeofobia*, Barcelona, 2003.

JUDÍOS Y JUDEOCONVERSOS Y SU LEGADO MÉDICO-SANITARIO: FERNANDO MENA, ARIAS MONTANO, VÁZQUEZ DE ARCOS (ARCEO)

*JEWS AND JEWISH CONVERTS AND THEIR MEDICAL-
HEALTHCARE LEGACY: FERNANDO MENA, ARIAS
MONTANO, VÁZQUEZ DE ARCOS (ARCEO)*

Andrés Oyola Fabián

Cronista Oficial de Segura de León

andresoyola@hotmail.com

*RESUMEN: En el marco de estas Jornadas sobre el legado de las tres culturas, dedicamos nuestro estudio al de contenido médico centrado en un trío de personajes de origen judeoconverso. La publicación de *De recta curandorum vulnerum ratione ...* (Amberes, 1574), de Vázquez de Arcos, Arceo, por Benito Arias Montano, discípulo de los otros dos personajes, los puso en relación, relación que nos ofrece la ocasión de reflexionar sobre la profesión médica de la época en general y de la particular de cada uno de los tres personajes citados.*

*ABSTRACT: In the frame of this Conference on the legacy of the three cultures, we dedicate our study to medical content focusing on three Jewish converts. The publication of *De recta curandorum vulnerum ratione ...* (Antwerp, 1574), by Vázquez de Arcos, Arceo, by Benito Arias Montano, a disciple of the other two personalities, made them know each other and their relationship offers us the opportunity to reflect on the medical profession of that time in general and on the one of each of the three characters mentioned.*

**EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS
XVIII JORNADAS DE HISTORIA EN LLERENA**

Llerena, Sociedad Extremeña de Historia, 2017

Pgs. 141-155

ISBN: 978-84-09-00958-9



INTRODUCCIÓN.

Es asunto bien conocido la condición judía o judeoconversa de muchos, tal vez todos los médicos, que ejercían su profesión en la península o en otras partes de la Europa de finales del siglo XV y de todo el siglo XVI al menos. De tal forma esto es así que proponemos que cuando las fuentes ignoren dicha condición, podemos suponerla como a priori, como se ha podido constatar últimamente en los casos de Simón de Tovar¹ o de Arceo, ambos íntimos de Montano y aun en el caso del propio Montano. Igualmente es ya casi un axioma histórico bien conocido el afirmar que los judíos que evitaron la expulsión con la conversión, real o fingida, siguieron desempeñando los mismos oficios que ejercían antes de dicha expulsión. Y una de esas dedicaciones era sin duda la de Medicina, en sus grados de doctores, licenciados y bachilleres o en la dedicación de empíricos, barberos, sangradores, etc. Los ejemplos son tan numerosos que renunciamos a relacionarlos.

Bástenos recordar que, para la práctica de la Medicina en Guadalupe, en uno de los rescriptos papales de finales del s. XV se daba opción a médicos seculares de este origen étnico, por cuanto que se accedía a la solicitud de que en concreto los conversos pudieran ejercer la Medicina en los hospitales ante las necesidades y la falta de cirujanos en las cercanías del Monasterio².

El estatus profesional del médico quedó muy bien pergeñado en la monografía de Fernando Serrano *El secreto de los Peñaranda*. A ella remitimos a los interesados. De ella se deduce el prestigio social de los médicos doctores, licenciados y aun bachilleres, y el desprestigio de quienes ejercían en los escalones inferiores de la profesión, como empíricos, barberos y sangradores, que, con todo, resultaban necesarios a falta de los primeros.

Cosa distinta es el prestigio intelectual de la materia misma. Por el testimonio de los propios médicos que estudiamos, nos topamos con juicios sumarísimos sobre el estado de la profesión en el s. XVI. Sus palabras, en el caso de los tres autores que estudiamos, delimitan un panorama muy negativo sobre la Medicina en general y sobre la cirugía en particular. Pero antes o más allá de lo dicho, nos encontramos con dos posturas antagónicas respecto a la defensa de la profesión médica y a su prestigio: la primera representada, entre otros, por Fernando Mena, que defiende la necesidad de la formación literaria o teórica, libresca en definitiva, toma de posición que mantuvo a ultranza desde que apareció en el mundo de la publicación, es decir, en el tratado o traducción de Galeno que publicó en 1553, el *Claudii Galeni de pulsibus ad Tirones liber, e graeco in latino sermone conversus*³. La otra es la de los que, como Montano, defienden la práctica como la única forma de hacer posible el avance en la Medicina.

Y aquí, para no confundirnos, hay que hacer una precisión necesaria, porque por ambas partes se apela a la práctica. En el caso de los médicos de línea libresca,

¹ LÓPEZ PÉREZ, M. y REY BUENO M. "Simón de Tovar (1528-1596): redes familiares, naturaleza americana y comercio de maravillas en la Sevilla del XVI", *DYNAMIS. Acta Hist. Med. Sci. Hist. Illus.* 26, 2006 (pp. 69-91), p. 71. Sobre las estrategias genealógicas de los judeoconvertos en general y de los médicos en particular, véase la obra ya clásica de SERRANO MANGAS, F. *El secreto de los Peñaranda. El universo judeoconverso de la Biblioteca de Barcarrota. Siglos XVI y XVII*, Badajoz, 2010.

² GARCÍA, S., OFM. "Medicina y cirugía en los Reales Hospitales de Guadalupe". *Revista de Estudios Extremeños*, 59-1, 2003, pp. 11-77.

³ Así lo propone con toda claridad: "En verdad espero que, siendo tus deseos tan inclinados a las buenas letras, por consejo tuyo, con decretos reales se procure desde ahora que nadie acceda a la profesión médica, que no se haya matriculado antes en las diversas disciplinas filosóficas durante muchos años y haya dado su nombre a aquellos profesores de las escuelas que el César invicto controla con su poder": MENA, F. *Claudii Galeni de pulsibus ad Tirones liber, e graeco in latino sermone conversus*, Alcalá de Henares, 1553. Prólogo. Traducción nuestra.

se llama práctica al contacto con la enfermedad y los enfermos, procediendo a la curación con fórmulas establecidas desde Hipócrates y continuadas por la ancha literatura médica, basada en la teoría humoral, sin el menor asomo de crítica a la tradición y sin que el médico se manche las manos con intervenciones que dejan a cirujanos, empíricos y toda la turba menor de sanadores. En cambio la práctica que propugnan Montano y Arceo es la que se vale de la destreza de las manos y de instrumentos inventados o por inventar, según las palabras de estos.

Si hemos de creer el testimonio de estos dos autores, la consideración social de los galenos y de su tarea profesional no era precisamente muy positiva. Fernando de Mena deja dos testimonios al menos de lo que decimos, uno individual a costa del cardenal Silíceo (1477-1557) del que dice que odiaba a los médicos y a las medicinas, de forma que para curarlo de unas fiebres pertinaces tuvo que valerse de estratagemas varias, que aconseja seguir a los médicos lectores de su obra.⁴ Otro, de la profesión médica general, aquella que "hacía a los mortales inmortales y casi divinos" a quienes la ejercían, piensa que ha llegado a una postración social límite, afirmando que es el asilo de cuantos no han sido capaces de ganarse el sustento por otro medio, de forma que llegan a ella y la ejercen hombres de lo peor de la sociedad, ayunos de cualquier formación médica, entiéndase humanística tal como la entendía Mena.

Montano-Arceo denunciarán repetidamente tanto a aquellos colegas que piensan más en el dinero que en la salud de sus pacientes como los que ejercen la profesión a base de grandes textos médico-literarios, pero están ayunos de la más elemental práctica. En particular denuncian el estado de postración a que la Cirugía, aquella que también hacía inmortales a quienes la practicaban, ha llegado en su tiempo por diversos motivos. Insistiremos más adelante.

Como se sabe, Quevedo los hizo blanco de sus críticas más exacerbadas y no precisamente porque hiciera de ellos paradigmas meramente literarios, sino porque los tipos denunciados coincidían con tipos identificados en la realidad social, como afirman quienes han estudiado este apartado de la obra quevediana⁵.

II. TRES MÉDICOS DEL SIGLO XVI.

Tras estos presupuestos introductorios, nos vamos a dedicar a estudiar a tres personajes unidos estrechamente por sus respectivas biografías. Nos referimos a Francisco Vázquez de los Arcos, Arceo, (c. 1493- c.1582), Fernando Mena (c.1520-1585) y Benito Arias Montano (1525-1598).

¿Qué los une para nuestros propósitos? Fernando de Mena fue profesor y confidente de Montano en Alcalá y suponemos que siguieron encontrándose en la corte en la que los dos se movían como altos funcionarios, el primero como médico de cámara de Felipe II y su familia y el segundo, entre otras cosas, como capellán real. El tercero de la terna fue cirujano en Guadalupe y en el sur de la actual provincia de Badajoz. Según Montano, el catedrático Mena se lo recomendó como maestro si quería progresar en el conocimiento de la Cirugía, extremo que cuestionaremos debidamente por lo que diremos más adelante.

⁴ Recordemos, además, que fue el cardenal Silíceo el que introdujo la necesidad de los expedientes de limpieza de sangre en la diócesis toledana.

⁵ Véase el estudio de RENÉ QUERILLACQ: "Quevedo y los médicos: sátira y realidad", en Centro Virtual Cervantes. Literatura. Consultado el 17 -9-2017.

II.1. Mena.

Nada se nos dice de su origen étnico familiar, que una vez más suponemos judeoconverso. Al menos podemos asegurar que su familia disponía de recursos como para costear su carrera universitaria y la onerosa consecución del grado de doctor. Él mismo, gracias posiblemente a su herencia familiar y a sus ingresos profesionales (ignoramos otras actividades comerciales suyas) pudo fundar en Alcalá el colegio de San Cosme y San Damián, el llamado colegio de Mena, para lo que tuvo que destinar un buen numerario: "Debido a las pingües rentas con las que contaba, fue absorbido por el Colegio de San Clemente Mártir en 1759" asegura una información.

Era natural de Socuéllamos, como indica a las claras que diese preferencia a sus habitantes para llegar a ser colegiales del colegio San Cosme y San Damián que fundó en Alcalá en 1568.

Fue médico de cámara y escritor empeñado en transmitir las enseñanzas de Hipócrates filtradas por la pluma de Galeno. Es biografiado sucintamente por Montano en el prólogo a Arceo. En realidad se limita a escribir lo que leemos en la portada de sus libros: su oficio de profesor en Alcalá y su llamada a formar parte de los médicos de cámara de Felipe II. Añade que es autor de algunas publicaciones y se esperaba más, cuando ya ha muerto de mal de piedra. Más interesante para nuestros propósitos, informa Montano que conversaba con frecuencia (*saepe*) con él de Cirugía, momento que aprovecha el frexnense para hacer todo un manifiesto sobre Medicina en general y sobre Cirugía en particular.

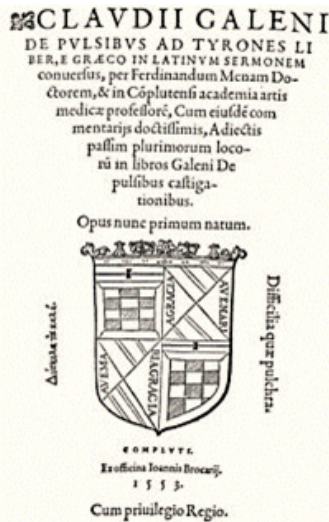


Fig. 1: Fernando de Mena, *Claudii Galeni de pulsibus ad Tyrones liber, e graeco in latino sermone conuersus*. Alcalá de Henares, 1553.

Recibió el nombramiento de médico de cámara de Felipe II en 1560 y lo luce en las portadas de sus libros a partir de 1568. Hay que aclarar este extremo. Como sospechábamos (ya lo habíamos comentado con otros historiadores en el caso del título de capellán o de cantor real y otros oficios cortesanos), los monarcas disponían de un buen número de ellos. Según Fresquet Febrer fueron unos setenta médicos de cámara o de la casa real los que atendieron a Felipe II y a su familia, la mayoría catedráticos de Alcalá o Valladolid, protomédicos e insignes publicistas⁶. Lamentablemente número tan elevado de médicos personales no garantizó la cu-

⁶ FRESQUET FEBRER, J.L. "La práctica médica en los textos quirúrgicos españoles en el siglo XVI", *DYNAMIS. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Illus.*, 22, 2002, pp. 251-277, especialmente pp. 246 y 247.

ración de los males físicos que afligieron al más poderoso monarca de la tierra, por lo que el heredero de Carlos I tuvo que acudir a curanderos y en última instancia a los favores del cielo, mediatizado por una incontable legión de reliquias y santos de todo el Imperio. Purgas y sangrías son los remedios más frecuentes que sufrieron el rey y sus deudos.

En el prólogo a los comentarios a Galeno sobre la sangría y la purgación, comenta la oportunidad de dedicar las obras escritas a personajes de relieve social, por dos razones: la protección y el freno de las lenguas envidiosas como asegura en la dedicatoria a doña María de Mendoza en el tratado *De sanguinis missione et purgatione*.

Montano hace referencia a las obras publicadas por Mena antes de 1574, año de la edición del tratado *De recta curandorum*. La obra de Mena sobre las fiebres fue publicada por Plantino en 1568, es decir que sería raro que Montano no la conociera cuando redactó o dio forma a lo que creemos que debieron ser apuntes tomados por el propio Montano o facilitados por Arcos. Pues bien, el adjetivo *rectus*, correcto o verdadero, que acompaña al título de la Cirugía, se lo ahorra en el título del libro de las fiebres, también publicado en el mismo volumen. De haberlo utilizado, habría podido incomodar a su maestro que trataba de la curación de todas las fiebres.

Hay sin embargo un hecho sorprendente: Montano, o Arcos, después de significar la talla profesional de Mena en el prólogo y aludir a sus escritos publicados y por publicar, no lo cita ni una vez en toda la obra de las fiebres de Arcos. Como sorprendente es que después de dedicar el libro de las fiebres a la reina Isabel y asegurar que ha seguido de cerca los avatares de sus enfermedades, no mencione ni una de estas a lo largo del tratado, cuando esperábamos noticias concretas sobre su labor asistencial a tan regia persona.

Por lo que leemos en los originales, la exposición sistemática de Mena en todas sus obras es absolutamente libresca. Salvo haber facilitado la lectura en latín de Galeno a los poco duchos en griego, no parece aportar mucho a la Medicina del Renacimiento, mientras que la obra de Montano-Arcos resulta avanzada precisamente en los hallazgos quirúrgicos, como el tratamiento de primera intención de las heridas, atribuido a Hidalgo Agüero (1530-1597) en la literatura histórico-médica, la curación de la tuberculosis y otras, y terapéuticos como la del bálsamo que se ha utilizado en farmacia hasta tiempos recientes.⁷

A pesar de que en los primeros capítulos alude a la práctica, creemos que lo hace refiriéndose a haber practicado esa misma medicina libresca y no la que exigen Montano-Arcos, que es la del empleo de las manos y no de citas en latín o en griego. La opinión repetida de Montano es meridiana: de nada sirve la Medicina tradicional basada en la cultura libresca. Debe entenderse en comparación con el prestigio que gozan la Teología y el Derecho. Se descubre el prurito humanista de Mena en el esfuerzo inútil que hace de multiplicar citas en griego que sistemáticamente traduce al latín o seguir el recurso al argumento de autoridad como mejor prueba de fuerza, para demostrar su estatus de catedrático que lo sabe todo de los grandes autores de obras de Medicina.⁸

⁷ COBOS BUENO, J.M.; OYOLA FABIÁN, A. y GARCÍA ÁVILA, J.F. "El bálsamo de Francisco Arceo de Fregenal", *LLUL. Revista de la Sociedad Española de la Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, vol. 33, n° 70, 2009, pp. 241-268.

⁸ Sirva como ejemplo el comienzo mismo, en el cap. I de su tratado de las fiebres, en el que cita enseguida hasta seis de los autores prestigiados en la Historia de la Medicina: "En este apartado seguiremos a Paulo, Aecio, Orisasio, en el libro 6 *Peri tes Synopseos a Eustaquio*, a los que uniremos sistemáticamente a Galeno, añadiendo aquí y allá en este apartado las opiniones de Avicena, especialmente cuando parezca que disiente de los citados, sin dejar de aducir la opinión de Traliano sobre este asunto, al que seguimos con admiración..." En tan corto espacio ha citado seis autores de prestigio, extremo que estará ausente en el tratado de Arceo.



Fig. 2: Fernando de Mena, *Methodus februm omnium...*, Amberes, 1568

No se aparta un punto de la teoría de los humores como base de conocimientos del Médico y del método de curación. La sangría y la evacuación así como los medios para llevarlas a cabo, como camino de reequilibrar los humores son el método seguido, que sufrieron el propio Felipe II y sus deudos. Como en Hipócrates, la dieta y los remedios se citan evidentemente. Lo vemos en el tratamiento de la reina Isabel, la desgraciada niña de constitución débil o enfermiza, continuamente afectada por embarazos y abortos desde que el rey pudo tener acceso a ella. Resulta dramático que los médicos reales decidan en consejo la sangría y evacuación corporales de la reina, extremo que presentan al rey como solución inexcusable para su curación. Lo relata con todo detalle el catedrático de Gramática en Madrid López de Hoyos⁹. Por cierto que en los momentos decisivos de la enfermedad y la muerte de la reina aparecen otros médicos de cámara pero no Fernando Mena.

Con Arceo coincide en citar pacientes célebres y, si no los tiene, Mena cumple a gusto con las cartas nuncupatorias o dedicatorias a personajes de la corte e incluso a la propia reina Isabel en las que despliega la más barroca de las retóricas áulicas.

II.2. Montano.

Tras los estudios de los historiadores frexnenses Rafael Caso y Juan Luis Fornieles no parece que quede duda alguna sobre el origen judeoconverso de Arias Montano¹⁰. No podemos decir que fuera médico en relación con la práctica del arte: su condición de clérigo se lo impedía. Además su vocación connatural, según propias palabras, era la Teología. Ya se cuida de dejar escrito por palabras de Arceo que aprendía la cirugía más por amor al arte mismo que con intención de practicarla¹¹. Pero nos constan sus

⁹ LÓPEZ DE HOYOS, J. *Historia y relación verdadera de la enfermedad, felicísimo tránsito y suntuosas exequias fúnebres de la Serenísima Reina de España doña Isabel de Valois...* Madrid, 1569. Edición digital del profesor Alfredo Alvar Ezquerro dentro del proyecto *Historiadores y gentes de letras en los siglos de Oro*, CSIC, Biblioteca Virtual Cervantes, consultado el 17-10-2017.

¹⁰ CASO AMADOR, R. y FORNIELES ÁLVAREZ, J.L. "Los orígenes sociales de un humanista extremeño: la familia Arias de Fregenal de la Sierra", *El Humanismo extremeño. 4as. Jornadas organizadas por la Real Academia de Extremadura*, Trujillo, Ed. Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes, noviembre 2000, pp. 9-22. CASO AMADOR, R.: "El origen judeoconverso del humanista Benito Arias Montano" *Revista de Estudios Extremeños*, 2015, LXXI-III, pp. 1665-1712.

¹¹ "Interfuit autem, dum curaremus, Benedictus Arias Montanus, Theologus nostras, qui apud nos eo tempore chirurgiam artis potius quam operis causa docebatur": *De recta curandorum...* p. 62.

estudios de Medicina por las propias palabras de Montano en el inicio del prólogo a la obra de Arceo y aún pervive su fama de curandero en la Sierra de Aracena: para sus propios males y los del entorno familiar debió servirse de remedios que conocía muy bien. Y desde luego es incontestable su conocimiento de la materia farmacéutica cuando expresamente trata de los perfumes, los aceites y otros productos en su *Naturae Historia*. En el testamento, redactado por el propio Montano, de Simón de Tovar "médico y esclavista, cosmógrafo aficionado y mercader de maravillas"¹², recibiría el encargo de disponer de los productos farmacéuticos que en ese momento tenía en su poder el mercader portugués, "como persona que las entiendo" o "como persona que tiene noticias de ellas"¹³. Continúa el testamento haciendo constar que le confió escritos para que los publicara:

"Item, declaro que el dicho doctor Simón de Tovar dejó escritos de su mano algunos papeles y otros escritos, así de Medicina como de plantas y otras disciplinas y ciencias; y comunicó conmigo parte de ellas y la voluntad que tenía se sacase algún fruto de ellas, para cuyo efecto yo las viesse y recogiese con el doctor Brito, que tiene buena noticia de ellas, y lo que me pareciere poderse imprimir y publicar ordenase cómo saliese a luz ..."¹⁴



Figs. 3 y 4: Obras de Arias Montano: *Biblia Sacra* y *Naturae Historia*

El trato intenso con médicos como Mena, Arceo, Sánchez Oropesa, Simón de Tovar, Clusius y otros, tanto en lo referente al propio arte de la Medicina como específicamente al de la materia farmacéutica, simples y compuestos, debió llevarlo a lo largo de toda su vida. Y de todo ello debió aprender lo suficiente como para no desaprovechar la ocasión de pasar en casa de Arceo en Llerena una cuaresma (cuarenta días) de cuatro meses continuos.

II.3. El Manifiesto.

Lo hemos referido más arriba. Se encuentra en el propio prólogo a la obra de Arceo. Es para detenerse en él. En primer lugar, como de pasada, describe con precisión el objeto de la materia que es curar las partes del cuerpo, los miembros, que

¹² LÓPEZ PÉREZ, M. y REY BUENO, M. "Simón de Tovar (1528-1596): redes familiares, naturaleza americana y comercio de maravillas en la Sevilla del XVI", *DYNAMIS. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Illus.*, 26, 2006 (pp. 69-91), p. 71

¹³ En GIL, J. *Arias Montano y su entorno [Bienes y herederos]*, Badajoz, 1998, pp. 231-232.

¹⁴ *Ibidem*.

sufren heridas, llagas, luxación, dislocación o fractura y para ello nada de teorías bizantinas, sino la destreza y la ciencia de las manos. Y lo que viene a continuación es tanto una exaltación superlativa de la praxis, como una descalificación connotada de la medicina libresca, idea que se repetirá a lo largo de la obra de Arceo. Califica la Cirugía con dos adjetivos sinónimos al proclamarla la más fiable (*certissima*), la más firme (*tutissima*) y la de más categoría (*praestantissima*) de todas las ciencias médicas (*totius artis*), con lo que *a contrario* está diciendo de las demás que o no lo son o lo son en menor grado. Ya en palabras, supuestamente de Arceo, se asegura a los lectores que “nos certam atque saluberrimam curandi methodum opere [18] hoc Deo duce docebimus”, es decir, que “vamos a enseñar un método cierto y muy saludable ... con la ayuda de Dios”¹⁵.

Y esto hay que entenderlo en la perspectiva de toda la obra de Montano, incluida la escrituraria y la teológica. Nos referimos al abandono del método aristotélico por su parte, método que era la base de todo el discursar científico de tradición medieval que se seguía en las escuelas. Si en la lectura de la Biblia Montano optó por las ciencias filológicas para su cabal entendimiento, en el de la Medicina se inclina paladinamente por la praxis, de la que la mejor prueba es la Cirugía, promovida sin duda desde la publicación y las prácticas de la Anatomía por parte de Vesalio y sus seguidores. No es único Montano en defender la praxis como mejor guía de avanzar en Medicina, pues ya lo habían hecho médicos como Daza Chacón o Fracastoro.

Coincide con el juicio que sobre la Medicina en general dejó escrito Mena apenas salió a la escena literaria de las publicaciones. En efecto ya en 1553, en el prólogo a la traducción latina del tratado griego de Galeno sobre los pulsos arremete contra los médicos sin formación universitaria a base de dos ideas básicas: la falta de formación teórica y humanista de muchos profesionales de la sanidad, tal como Mena la entiende, y el estado de postración a que ha llegado la Medicina, como adelantábamos más arriba¹⁶.

Coinciden Mena y Montano en constatar el poco aprecio social de la medicina y los Médicos, pero con distinta perspectiva. La de Mena parece fruto de la frustración de no estar a la altura social de los catedráticos prestigiados por la Teología, el Derecho, la Gramática o la Filosofía en general. Mena quiere ponerse a la altura de aquellos acudiendo a una erudición exagerada o sobreactuada. La primera obra la abre directamente con Platón el Protágoras y la historia de Epimeteo y Prometeo. Está marcando las pautas de toda su posterior obra literaria dentro de la más ortodoxa metodología. La queja de Montano es programática o, si se quiere, temática.

II.4. Arcos y su única obra.

Arceo pertenecía al linaje frexnense de los Vázquez y, como hipotetizábamos en nuestra tesis, era de origen judeoconverso, según han demostrado documentalmente los historiadores frexnenses Rafael Caso y Juan Luis Fornieles¹⁷. Estos investigadores han localizado hasta tres individuos con el nombre de Francisco Vázquez de Arcos, de los que sin duda el primero, por sincronía con la familia de Arias Montano, pertenece a nuestro cirujano y el segundo a su hijo, fallecido joven y epitafiado por Benito Arias Montano. Datos como el de la tardía matrícula de Arceo en Salamanca o su viaje a París, que recoge Serrano Mangas en *El secreto de los Peñaranda*, se explican desde los datos biográficos del segundo.

¹⁵ *De recta curandorum...*, pp. 17-18. La obra fue objeto de nuestra tesis, defendida en la Facultad de Medicina de la UEX en 2009 y publicada ese mismo año por la Universidad de Huelva: OYOLA FABIAN, A. y COBOS BUENO, J.M. *Método verdadero de curar las heridas, Francisco Arceo de Fregenal*, Biblioteca Montañana, Universidad de Huelva, Huelva, 2009.

¹⁶ Véase *infra*, anexo correspondiente.

¹⁷ CASO AMADOR, R. y FORNIELES ÁLVAREZ, J.L. Op. Cit.

Desde luego, Arceo debió ser un gran cirujano, profesión heredada, según estos autores, de padre y abuelo y aprendida de ellos, según las pautas sociales de la tradición judía y judeoconversa¹⁸. *De facto* el contacto con Arceo supuso para Montano, que escribiría de tantas materias, la ocasión para hacerlo de Medicina. Conocedor directo de los *miracula* o maravillas que Arceo lleva a cabo, el tratado incluye enseguida la fórmula del famoso bálsamo. Es la segunda receta que aparece en la larga relación de remedios relacionados a lo largo de la obra. Y su entusiasmo por la fórmula y sus beneficiosos efectos desbordan la pluma del autor:

“... maximus vsus erit linimenti cuiusdam a nobis inuenti, cuius ea vis est vt concoquat, digerat, mundificet atque carnem etiam inducat, cuius certissimi in omni periculo faciendo vsus numquam me paenituit et cui omnes ii quicumque fuerint experti nomen non inmerito fecerint”

Es decir:

“ ... el uso de cierto linimento inventado por mí, cuya efectividad es tal que cuece, digiere, elimina, purifica y además recrece la carne, de cuyo bien contrastado uso, en cualquier situación de peligro, nunca me he arrepentido y de cuyo nombre, no sin razón, se hacen boca todos cuantos han probado el bálsamo”¹⁹

Para la titulación de la obra, *Franciscus Arcaeus Fraxinalensis*, Montano no tuvo que esforzarse mucho. Ya existía una obra de Gramática del profesor que se cita, que lo era en la Universidad de Salamanca a nombre de *Ferdinandus Arcaeus Beneventanus*, nombre latino que se refería a Fernando de la Torre, o Fernando de Arce, Maestro en Artes, Catedrático de regencia de Gramática en Salamanca²⁰.

Cuando Montano, o Arceo, según el primero, decidió el latín como lengua para su obra, puso al cirujano a la altura de los mejores médicos humanistas del momento, como lo era el propio Mena. Cuantos han hojeado el manual con ojos de filólogo han percibido inmediatamente la calidad del latín empleado, cosa difícil de entender en alguien del que no nos queda una sola muestra de texto latino fuera del tratado. Según la profesora Sánchez Manzano,²¹ que ha estudiado a fondo los prólogos de Montano incluidos en la Biblia Regia, para llegar a ese nivel expresivo es necesario estar muy avezado al género, y Montano lo estaba. No podemos decir lo mismo de Arceo por los motivos ya expresados. Como hemos escrito en otro lugar, por razones cronológicas, podemos considerar el de Arceo el prólogo décimo tercero de los escritos por Montano en estos años de impresión de la Biblia Regia.

Hemos dedicado un trabajo aún inédito a hacer la hermenéutica detenida del prólogo al *De recta curandorum* ... en conjunto y de algunas líneas en particular, como el pasaje en que refiere la invitación a predicar la cuaresma en Llerena en

¹⁸ Tema ampliamente tratado por SERRANO MANGAS, F. Op. Cit.

¹⁹ *De recta curandorum*... p. 22; OYOLA FABIÁN, A. y COBOS BUENO, J.M. “La materia farmacéutica en la obra de Francisco Arceo de Fregenal”, en *Memorias de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes*, vol VI, Trujillo-Badajoz, 2008, pp. 47-170.

²⁰ Ferdinandus Arcaeus Beneventanus: *Adagiorum ex vernacula, id est Hispana lingua, Latino sermone redditorum quinquagenae quinque, addita ad initium cuius libet quinquagenae fabella*, Salamanca, 1533. Véase SERRANO CUETO A. (ed.) *Fernando de Arce. Adagios y Fábulas*, Alcañiz-Madrid, Instituto de Estudios Humanísticos, Ediciones del Laberinto, C.S.I.C., 2002.

²¹ SÁNCHEZ MANZANO, M.A. “Tipología literaria de los prólogos de Benito Arias Montano a la Biblia Regia”, en *El humanismo extremeño. Estudios presentados a las 4ª Jornadas organizadas por la Real Academia de Extremadura, Trujillo*, 2000, pp. 103-112; “Definición de estilo y técnicas de composición en los prólogos de Benito Arias Montano a la Biblia Regia”, en *Benito Arias Montano y los humanistas de su tiempo*, Vol. I, 2006, pp. 349-368. “Prologar la Biblia. Los prólogos redactados por Benito Arias Montano en la tradición de ese género literario”, en *El humanismo extremeño. Estudios presentados a las 5ª Jornadas organizadas por la Real Academia de Extremadura, Almendralejo*, 2007, pp. 89-107.

1557, ocasión aprovechada por Montano al menos para tomar apuntes abundantes.²² No imaginamos a Montano, que era un empedernido plumífero, cruzado de brazos ante las maravillas de curación que él mismo presenció en ese espacio de tiempo, mientras su paisano, acuciado por su tarea de médico no tenía tiempos para anotarlas, según avanza Montano en el prólogo²³, por lo que tuvo que pedirselas insistentemente acudiendo incluso al foro de la conciencia²⁴.



Fig. 5: Francisco de Arceo, *De recta curandorum vulnerum ratione*, Amberes, 1574

Ahora añadimos algunas consideraciones nuevas sobre el personaje. Ya hemos escrito sobre el esfuerzo publicitario que Montano despliega en el prólogo del tratado *De recta curandorum vulnerum ratione*, para hacer bienquisto a Arcos y a su obra al impresor y a los lectores.

No duda Montano en acudir a la autoridad de Mena y a su consejo de que si quería aprender cirugía acudiese al doctor Arceo, recomendación que creemos más retórica que real por la sencilla razón de que Arcos, como confiesa en el prólogo a la obra de Arcos, trataba con asiduidad a su padre Benito Arias y lo conocía desde su niñez y además, ahora que sabemos la ascendencia profesional y familiar de Arcos,²⁵ deberíamos considerar inútil tal recomendación. Montano había vivido en Fregenal hasta los 19 años, tiempo más que suficiente para tener noticia de la familia de los Vázquez y sus ocupaciones. Por si fuera poco el maestro de su niñez, que recuerda con cariño en el prólogo a *Nehemías*, fue Diego Vázquez Matamoros, más que probablemente del mismo linaje.

Es muy llamativo que de la larguísima experiencia profesional de Arceo, solo recoja en su libro, según confesión propia, aquellos casos de curación en los que Montano estuvo presente:

²² Ponencia en Real Academia de Extremadura de las Artes y las Letras: *VIII Jornadas de Humanismo*, Cáceres, 25 y 26 de noviembre de 2016: "El doctor Francisco de los Arcos de Fregenal: nuevas aportaciones a la vida y obra de un cirujano renacentista" (en prensa).

²³ "...plurimis ac frequentibus per omnem illam provinciam curationibus occupatissimus esset..." (*De recta curandorum*, prólogo) y más adelante el propio Arceo alude a la intensidad de su dedicación a la profesión: "... qua[m] quam ipsa medicinae exercitatione vehementer occupatus..." *De recta curandorum* ... pág. 173.

²⁴ Ib. "... tu a me diu non postulaueras modo sed religione etiam obiecta flagitaueras..." es decir, se lo había suplido muchas veces (*diu*), hasta llegar a exigírselo bajo grave obligación de conciencia (*religione obiecta*).

²⁵ Véase el último trabajo publicado por CASO AMADOR, R. y FORNIELES ÁLVAREZ, J.L.: "Judeoconvertos y atención sanitaria en Fregenal de las Sierra (Badajoz) en el s. XVI: el linaje Vázquez", *Norba. Revista de Historia*, n° 27-28, 2014-2015 pp. 317-342, especialmente a partir de la p. 326.

“ ... cuius rei testimonia illustrissima[ue] exempla, cum nobis abunde occurrerent, quaedam solum addere placuit ad difficiliore rationes spectantia quorum tu, dum Llerenae eua[n]gelicam pietatem publice docens a me chirurgiam disceres, testis affuisti nam fere eodem tempore haec omnia exempla simul edita sunt...”

Es decir,

“ ... de este método de curar, aunque se nos han ofrecido muchos y muy conocidos ejemplos de ello, tan solo he creído oportuno referir los relacionados con los métodos más difíciles. Tú has sido testigo de ellos, cuando, al tiempo que enseñabas públicamente la piedad evangélica en Llerena, aprendías de mí la cirugía, pues todos estos casos se dieron casi al mismo tiempo”²⁶

Todo lleva a pensar que Arceo ofreció información oral y escrita a Montano, que finalmente sería quien redactase el tratado, como demuestra, según hemos adelantado, el latín empleado en dicha redacción.

II.5. Un cuarto personaje en cuestión.

Puesto que el manuscrito que Montano presentó a Plantino para su publicación se apartaba de los manuales al uso, tuvo que acudir al médico antuerpiense Álvaro Núñez, al parecer de origen portugués y judeoconverso, que debía disponer de formación universitaria, para que con sus anotaciones eruditas supliere las lagunas que se advertían en el mismo. Ya se encarga Montano de advertir en el prólogo que los colegas de Arceo le acusan de desviarse de los caminos trillados en la forma de curar y, añadimos nosotros, en la forma de tratar de cirugía y medicina. Las citas de autores que daban prestigio a quienes, como Mena, escribían de Medicina, están casi ausentes en la obra de Arceo. Núñez las suplió hasta donde supo y pudo. Si la fama de Arceo en ese momento hubiera sido tan grande como la pretende Montano, habría terminado irremisiblemente en la cámara real, cosa que no sucedió, tal vez por lo que creemos falta de titulación académica de Arceo, por más que ostente el título de doctor en la obra.

Es que, por mucho que Montano proclame las maravillas de Arceo, este no dejaba de ser un autor periférico, lejos de las cátedras y de los centros de poder, por más que Llerena lo fuese. Como oportunamente avisa Núñez en su carta de presentación incluida en la obra de Arceo, dirigida a Montano,²⁷ “si no salen a la luz gracias a tus oficios, desaparecerá juntamente con su autor y será víctima del olvido”²⁸. Hasta ahí llegaba la fama de Arceo tan ponderada por Montano y, protocolariamente, por Núñez. Desde luego, desde la publicación de la obra en Amberes, la alcanzó y se ganó un puesto en la historia de la Medicina.

III. CONCLUYENDO.

La comunidad judeoconversa siguió ejerciendo tras la expulsión en 1492 los oficios que hasta entonces había desempeñado, entre ellos la de carácter sanitario. Así lo confirma el número de galenos de ese origen étnico como está documentado.

Parece que la valoración social de la profesión dejaba mucho que desear, según testimonios y crítica de distintos autores entre ellos dos de los que hemos elegido

²⁶ De *recta curandorum*,... p. 173.

²⁷ Hacemos observar al lector lo extraño de la misiva de Núñez: cuando se esperaría que se dirigiera al autor de la obra, cosa de lógica y uso, encontramos que la dirige a Montano, supuestamente solo editor editor de la misma.

²⁸ De *recta curandorum*, ...p. 13.

para nuestro estudio. Arcos, Mena y Montano estuvieron relacionados biográficamente, lo que nos ha dado pie a disertar sobre ellos, su profesión y sus obras escritas. Anexamos tres textos traducidos por nosotros y relacionados con los autores estudiados. Los hemos creído de interés suficiente como para incluirlos en nuestro trabajo.

ANEXO I

Adjuntamos nuestra traducción de la dedicatoria del tratado de las fiebres de F. Mena a la reina Isabel de Valois.

FERNANDO MENA, doctor y médico de cámara de Felipe, rey de las Españas, el más esclarecido e invicto de todos los reyes. Profesor de prima de la Universidad de Alcalá:

Método para curar todas las fiebres y sus síntomas, especialmente para los médicos de Hispania según la práctica. Amberes. 1568.

“Epístola nuncupatoria:

Fernando Mena a la serenísima reina Isabel, amadísima esposa del gran rey Felipe de las Españas y de las Indias.

Reina serenísima y ejemplo esclarecido de virtudes para todas las mujeres:

No ha sido pequeño el motivo que ha podido empujarme con fuerza a empeñarme libremente en describir y anotar las curaciones de las fiebres, yo que por otra parte tan propenso soy a este asunto. Como me he encontrado, pues, siempre presente entre aquellos que se han enfrentado a la curación de las enfermedades que tanto os han atribulado inicuaemente en días pasados, he pensado que merecía la pena que lo que en ese tiempo había practicado con la mayor preparación y diligencia lo hiciera saber gustoso en su totalidad para el bien común de mis conciudadanos y lo reuniese todo en un único volumen siguiendo el método del resumen. Podía yo ciertamente recoger en este la descripción de estas fiebres y de su desarrollo completo de esas, por las que con gran conmoción de toda la nación vuestra majestad se ha visto atacada dos y tres veces de manera tan pertinaz y maligna. Mas en verdad, como la he escrito en otro volumen para publicarla en breve según las circunstancias, hasta ahora se ha mantenida en secreto, finalmente procuraré hacerlo lo más en breve posible para dar a conocer los motivos por los que dedico este presente a vuestra serenísima majestad. Como conozco muy bien / todo este septenio y dispongo de muchas pruebas y más aún por el hecho de que la salud del rey Felipe, el más grande los reyes, ha estado a mi cuidado y he comprobado especialmente con cuánto amor está cerca de vuestra serenísima majestad y con cuánta atención continuamente todo él en persona está pendiente de vuestras indicaciones, cosa que ciertamente, aparte de otras cosas, lo han dado a entender con toda claridad esa su preocupación de espíritu, su atentísima vigilancia con las que mantenía tan pendiente de día y de noche la atención a vuestra salud y cuidado. Yo, ciertamente testigo ocular sin duda y espectador permanente pensé que especialmente esta obra debía llamarse un presente a vuestro patrocinio por dos motivos, el primero para dar gusto con un solo regalo al gran rey Felipe y demostrarle la fidelidad de mi ánimo agradecido, al tiempo que intento dar las gracias públicamente a su carísima esposa; el

segundo para que alguna vez se vea que he demostrado atentamente y con público testimonio mi disposición y empeñada diligencia, que me esforcé en prestaros en aquellos momentos. Aceptad, reina esclarecida, una muestra del agradecimiento de mi alma, aunque muy indigna si tenemos en cuenta vuestra calidad y vuestra real majestad y, por la humanidad tan singular con que soléis tratar a los vuestros con gran admiración de todos, acoged a Fernando Mena que está enteramente dedicado a la casa real y ayudadlo a iniciar empresas mayores. Adiós y que superéis en años a Néstor”.

ANEXO II

Situación de la profesión médica a mediados del s. XVI, según Mena

Fernando Mena: *Claudii Galeni de pulsibus ad Tirones liber, e graeco in latino sermone conversus*. Alcalá de Henares, 1553. Prólogo.

“ ... Más , ay dolor, ¿quien hay de corazón tan duro que no se apiade misericordioso de la ciencia médica que, en otros tiempos gloriosos en manos de Apolo, de Esculapio, de Quirón y finalmente de Hipócrates, ahora ha llegado a tal ruina que sirve de mofa sin cuento a los peores individuos en zapaterías, telares y hasta en las tabernas públicas? ¿Quién, además, no se compadece del arte de los médicos, que haciendo en otros tiempos a los mortales inmortales y casi divinos ha sido tirada y habida en tan poco valor que cualquier mulero, por no decir el peor de los humanos, la tiene por la más despreciable y vil? ¿Quién puede soportar, por Dios inmortal lo ruego, que el arte que el gran Apolo regaló a sola Minerva, y a esta tras sacrificios de iniciación, esté a punto de caer en manos de tal género de hombres que mereciendo la cruz o la muerte o del podrido linaje de brujas que destrozan la vida pasada en matrimonios adulterinos, no siendo capaces de buscarse de otro modo el alimento, se refugian sin vergüenza alguna como en el último asilo en esta que es la más digna de las artes? Y (lo que es lo más indigno de todo), los misterios arcanos y más ocultos, que dentro de los secretos de las cosas naturales, me refiero al hombre, a las propiedades de las hierbas, a las ocasiones oportunas de los tiempos, a las numerosas diferencias de enfermedades, de sus causas, que incluso nadie de los más perspicuos médicos y filósofos se dice que alcanzaron, una viejecita a punto de morir o un solo mozo de cuadra, de repente presume haberlo conseguido en seis días, ignorantes de la promesa de Tesalia, que enseñaba la ciencia médica en seis meses como mínimo”.

ANEXO III

Dura crítica de los médicos ayunos de práctica, entre los que se encuentra probablemente el propio Mena

ARCAEI, F.: *De recta curandorum vulnerum ratione ...*, p. 32.

“De todo lo cual se sigue que en muchos lugares de nuestra tierra, hace cuarenta años que falta un número suficiente de médicos y cirujanos de garantía pues, aunque concedamos a muchos el conocimiento de la teoría y del arte en una y otra especialidad médica, sucede sin embargo que, como no se han habituado desde un principio misma al trato con los más expertos en la práctica, se aúna con la mejor ciencia una escasa experiencia, porque hace ya tiempo que la práctica de estos conocimientos y su aplicación se han dejado en manos de empíricos y barberos, que no saben nada más

que lo que han aprendido de sus maestros hechos de la misma harina o, lo que es aún más lamentable, se dejan llevar por su propia pasión, su propio error sin que nadie, ni aún siendo ignorante, se lo haya indicado. De ello también se sigue que, si se les presenta algún caso grave de curación y de mucha gravedad, aunque hayan conseguido aprender algo o bien por la larga dedicación a ello o por sus dotes naturales o por cualquier otro motivo, están ayunos, sin embargo, de la práctica con herramientas inventadas o por inventar, con las que la tarea deba realizarse, puesto que jamás se les ha presentado la ocasión de ver o pensar nada parecido a ellas. Y si por casualidad disponen de alguna, ni la conocen ni han aprendido a servirse de ella, cosa que descubrimos con riesgo repetido”.

**NO HUBO NI SIMBIOSIS NI ANTIBIOSIS, ERA LA
LUCHA DE UN PUEBLO CONQUISTADO QUE INICIÓ SU
RECONQUISTA HASTA LA EXPULSIÓN DE LOS INVASORES**

*THERE WAS NEITHER SYMBIOSIS NOR ANTIBIOSIS, IT WAS
THE FIGHT OF A CONQUERED PEOPLE WHO STARTED ITS
RECONQUEST UNTIL THE EXPULSIÓN OF THE INVADERS*

Juan Francisco Cerrillo Mansilla

jfcerrillo1@gmail.com

RESUMEN: Hay una corriente en boga y fomentada en muchos casos por los poderes públicos de turno, que identifica a los cristianos con la intransigencia y la barbarie, y a los musulmanes con la tolerancia y la cultura. Un acontecimiento olvidado y a mi juicio de forma intencionada por todos aquellos que quieren justificar la nueva invasión musulmana, por ahora pacífica, de España. Lo que sucedió en el año 711, fue la invasión del territorio español por parte de un ejército extranjero. De este simple dato se infiere, que aunque hubo coexistencia de culturas en un mismo territorio, ello no significó que existiera convivencia.

ABSTRACT: There is a current in vogue and in many cases fostered by the public authorities on duty, which identifies Christians with intransigence and barbarity and Muslims with tolerance and culture. An event that was forgotten, intentionally in my view, by all those who want to justify the new Muslim invasion of Spain, peaceful so far. What happened in the year 711 was the invasion of the Spanish territory by a foreign army. From this simple information, it is inferred that although there was a coexistence of cultures in the same territory, it does not mean that there were a living together.

**EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS
XVIII JORNADAS DE HISTORIA EN LLERENA**

Llerena, Sociedad Extremeña de Historia, 2017

Pgs. 157-169

ISBN: 978-84-09-00958-9



I. INTRODUCCIÓN

No debemos de olvidar que estos hechos se producen en el marco de un enfrentamiento bélico permanente que implicó violencia, intolerancia y división de la sociedad, y que sólo terminó con la derrota total de los musulmanes.

La principal clave de este enfrentamiento fue el insuperable abismo religioso que separó a musulmanes y cristianos. Ya que la mayor parte de la población andalusí eran sencillamente españoles convertidos al Islam, y prácticamente toda su aristocracia era "nórdica", fuese de herencia bereber, vándala, sirio-persa, vascongada, eslava o directamente visigoda.

Desde comienzos del siglo VIII, con el desembarco de las tropas de Tarik, el destino de los cristianos en territorio musulmán y el de los musulmanes en territorio cristiano, fue el de ser súbditos de segunda. Estaban sujetos a todo tipo de discriminaciones y eran víctimas propiciatorias expuestas a los incontables desmanes populares.

Por cierto, los que continuamente invocan a Alfonso X el Sabio, como adalid de la multiculturalidad y de la integración de las tres culturas en sus reinos, deberían de recordar entre otras muchas afirmaciones que hizo, la curiosa descripción que refleja en la *Crónica General de España*, acerca de los invasores:

"Las sus caras de ellos, negras como la pez, el más hermoso de ellos era negro como la olla, así lucen sus ojos como candelas (...). La vil gente de los africanos que no se distinguen por su fuerza ni por su bondad, y todos sus hechos hacen con arte y engaño".

Por otro lado, contrastan las afirmaciones de integración de los vencidos, en la sociedad musulmana, cuando leemos afirmaciones tales como:

- Las leyes musulmanas prohibían a sus fieles vivir en comunidad con cristianos y judíos, considerados como gentes viles.
- Los musulmanes disfrutaban de derechos y estaban exentos de obligaciones, lo que les distinguía de cristianos y judíos, carentes de derechos y sujetos de obligaciones.

Un ejemplo del siglo XII, el *Tratado* del juez Ibn Abdun:

"No deben venderse ropas de leproso, de judío, de cristiano, ni tampoco de libertino, a menos que se haga conocer al comprador el origen. . . No deberá consentirse que ningún judío ni cristiano lleve atuendo de persona honorable, ni de alfaquí, ni de hombre de bien. Al revés, habrán de ser aborrecidos y huidos.

No se les saludará con la fórmula "La paz sea sobre ti", porque constituyen el partido de Satán.

Deberán llevar un signo por el que sean conocidos, para humillarlos.

Lo mejor sería no permitir a ningún médico judío ni cristiano que se dedique a curar a los musulmanes, ya que no abrigan buenos sentimientos hacia ningún musulmán, y que curen exclusivamente a los de su propia confesión, porque a quien no tiene simpatía por los musulmanes, ¿cómo se le ha de confiar sus vidas?"

Estos derechos y estas exenciones fueron, además, el principal motivo de conversión para muchos que deseaban mejorar sus condiciones de vida. Situación, por cierto, repetida por muchos conversos en ambos sentidos a lo largo de la historia.

Junto a la discriminación religiosa no hay que olvidar el prejuicio racial, pues los musulmanes de estirpe árabe no dejaron nunca de subrayar su superioridad; no sólo sobre los mozárabes, de estirpe hispano-romano-goda, sino también sobre los beréberes, musulmanes como ellos; pero la mayoría recientemente convertidos de cristianos y judíos, y tenidos por casta inferior.

Así lo explicó el eminente arabista francés Lévi-Provençal:

“Hasta los últimos días del reino de Granada, la proclamación de la ascendencia puramente árabe continuó siendo en la Península la única prueba reconocida de la verdadera nobleza de sangre”.

En el lado cristiano las cosas no fueron muy distintas, incluso durante el reinado que suele presentarse como la cima de la llamada España de las Tres Culturas, el de Alfonso X el Sabio. En sus *Siete Partidas*, entre otros muchos preceptos, se estableció para judíos y moros la incapacidad para atestiguar en juicio contra cristianos, así como la de tener siervos o empleados cristianos, bajo pena de muerte. El proselitismo de la fe judaica estaba castigado con la muerte, igual pena que la que recibía el cristiano que se convirtiese al judaísmo, mientras que la situación opuesta, la del judío convertido al cristianismo, si estaba permitida.

En cuanto a las relaciones entre los sexos, se estableció la pena de muerte por apedreamiento, para el moro que yaciera con cristiana. Y para ella también. En cuanto a la pena para el judío que yaciera con cristiana, se establecía también la muerte, mientras que para la cristiana que yaciera con judío la pena era “que se dé a todos”.

Si bien, a diferencia de las otras dos comunidades, los judíos no figuraron en ningún momento ni lugar como casta dominante, también marcaron distancias con los enemigos de su fe.

Todos los pensadores, poetas y escritores judíos de aquellos siglos –Yehuda Halevi, Josef Hacoheh, Ibn Gabirol, Maimónides– se consideraron desterrados en España y sólo concibieron como su patria la tierra de Israel. Hacoheh, descendiente de judíos huidos en 1391, calificó a España como “aquella tierra que Yahvé maldiga”. Yehuda Halevi, considerado el mayor poeta de la diáspora, estuvo obsesionado toda su vida por la idea de la vuelta a la patria perdida, sintiéndose ajeno a la España que le vio nacer. A este propósito, decía: “Mi corazón está en Oriente y yo en el extremo de Occidente. ¿Cómo voy a saborear lo que como? ¿Cómo disfrutarlo? (...) ¡Poca cosa es a mis ojos abandonar todos los bienes de España, mientras que para ellos es precioso ver el polvo del santuario en ruinas!”

Maimónides, consideró a cristianos y musulmanes, lógicamente, como sus enemigos, pero también como animales carentes de alma. Y a los que se podía violar y matar sin cometer pecado, por tratarse de “naciones muertas” frente a la naturaleza angelical del pueblo elegido.

Tras la reconquista llegó la repoblación, proceso multiseccular que llevó a los cristianos desde el Cantábrico hasta Gibraltar expulsando en su camino a sus enemigos. Un solo ejemplo: la arriba mencionada *Crónica General* de Alfonso X, escrita en aquellos mismos días por los protagonistas de los hechos, nos dio cuenta del vaciamiento de Córdoba y Sevilla tras su conquista por Fernando III. Como excepción, en el reino de Valencia permaneció una numerosa población rural musulmana, sobre todo en las comarcas montañosas del interior, población que no desaparecía hasta su expulsión definitiva por Felipe III.

El simple hecho de que las poblaciones judías y moriscas continuasen existiendo como comunidades separadas –y discriminadas– hasta su definitiva expulsión,

prueba que la fusión que hoy se desea con efectos retroactivos nunca existió, al menos a gran escala. Acercándose más al mito que a una verdad contrastada.

Porque judíos y cristianos tenían que pagar un impuesto por no ser musulmanes, lo que es, por cierto, algo que se está volviendo a hacer en ciertas partes de Oriente y África. Los judíos habitaban dentro de sus acotados espacios: la judería; ya que no podían vivir en otra parte de la ciudad.

La blasfemia contra el profeta, se castigaba con la pena de muerte. Tras las invasiones de almorávides y almohades, llegaron las persecuciones religiosas. Esto nos da idea de la situación que se vivía, muy alejada de ese mítico al-Andalus, donde según el progresismo militante, era un modelo de tolerancia y cooperación, con la existencia de una pacífica convivencia de cristianos, musulmanes y judíos.

Una cosa es reconocer que a través de al-Andalus llegó a Europa la sabiduría clásica. Y otra creerse que aquel mundo fuera un sueño de convivencia, digno de mostrarse como ejemplo. Al Andalus era un mundo extremadamente violento y cruel. García de Cortázar dice que el Islam era y es una teocracia, a la que le resulta difícil el aceptar la modernidad.

Hay múltiples opiniones y estudios de personas e investigadores autorizados que nos hablan de ese tiempo y de la relación de esas tres culturas, que a continuación, exponemos:

Gloria Lora, profesora de Historia Medieval de la Universidad de Sevilla y miembro de la Academia Andaluza de Historia, apunta que, en la etapa inicial de la conquista, a los invasores "no les queda más remedio" que ser tolerantes, por una cuestión de minoría numérica. Pero eso, añade, no implicaba convivencia: "A los sometidos se les dan sus propias normas, jurídicas o fiscales, y se les obliga a vestir de otra manera".

Y la situación se agravará para cristianos y judíos a partir de la caída del Califato de Córdoba, a finales del siglo X, y sobre todo con la llegada de los almorávides (a finales del siglo XI), "musulmanes muy intransigentes", siendo ambas comunidades "cruelmente perseguidas".

Juan Pedro Monferrer-Sala, catedrático de Estudios Árabes e Islámicos en la Universidad de Córdoba (UCO), argumenta que la idea de convivencia debe ceñirse al periodo del Califato de Córdoba (929 hasta 1051 "como mucho"). Apostilla que los conceptos de tolerancia y convivencia nacen en época moderna y, por lo tanto, quienes vivieron en Al Andalus eran ajenos a ellos. Por ello, aclara, aplicar esos dos principios a sociedades que no los conocían es una labor de "metahistoria", con lo que se crea una historia alternativa que no tiene nada que ver con lo que realmente se vivió.

En el Califato se permite una práctica limitada del cristianismo y el judaísmo, pero con unos "condicionamientos" establecidos por el islam, la religión dominante. Eso sí, advierte de que el periodo del Califato y el de Taifas fueron para "la, entre comillas convivencia, infinitamente más positivos que la etapa posterior de los almorávides y los almohades".

José Luis Corral, catedrático de Historia Medieval en la Universidad de Zaragoza y escritor, apunta también, como Monferrer-Sala, que hasta el siglo XI, los musulmanes entendían que judíos y cristianos "podían practicar libremente sus creencias, siempre bajo su dominio político y con el islam como religión principal". Recuerda que el Corán "ofrece protección y cuidado a las gentes del libro, lo que incluye a las otras dos comunidades".

Los almorávides y, luego, los almohades marcarán por lo tanto “una fractura” entre la llamada convivencia de las tres culturas.

II. LA ESPAÑA CRISTIANA DE LAS TRES CULTURAS.

En 1492 los judíos son expulsados de España; en 1502 fue el turno de los moriscos- mudéjares convertidos al catolicismo. Esto marcó el fin de las tres culturas. Sin embargo, esta situación no se alcanzó de repente por lo cual cabe preguntarse cómo se llegó a ella. ¿A qué condiciones, estas tres culturas podían manifestar sus rasgos culturales? ¿Cuál era el grado de tolerancia entre las tres culturas? ¿Cómo se llegó a expulsar a los musulmanes y los judíos? ¿Cuáles fueron las etapas que anunciaron el fin de las tres culturas?

Examinemos primero la situación étnica en Al-Ándalus

Había cristianos, judíos y musulmanes, pero también mozárabes y muladíes. Dice el profesor García Cortázar:

“En Al Ándalus abundaban, aún lejos de ser mayoría, los magrebíes, los judíos y una amplia masa esclava traída del África negra y de Europa del Este, más una dominante minoría árabe. La población autóctona se dividía entre cristianos o mozárabes, e islamizados o muladíes. Los mozárabes pasaron gradualmente de formar la inmensa mayoría a convertirse en minoría ante los muladíes dos o tres siglos después de Guadalete. Todos los musulmanes compartirían el incorrecto apelativo de moros (maurio beréberes).

Los conversos al islam, o muladíes -que se habían convertido al Islam para poder gozar de los privilegios- nunca ejercieron el poder y siempre estuvieron en posición subordinada (de ahí sus frecuentes revueltas), pues el poder era monopolizado por los clanes árabes, que mantuvieron su hegemonía y separación: no faltaron mezclas con los naturales, pero el elemento de prestigio y dominación era siempre el árabe.

Los almorávides trajeron consigo una interpretación radicalmente ortodoxa del islam que atizó la persecución religiosa por todo Al Ándalus. A sus ojos el escaso celo religioso de los reyezuelos de las Taifas, que por lo general se había distinguido por una actitud tolerante respecto a judíos y cristianos, era tan escandalosa como inadmisibles. Y rápidamente se propusieron arreglar tal desaguisado destruyendo iglesias, cazando a los fieles de otros credos y persiguiendo a aquellos filósofos que se atrevían a pensar por sí mismos. Miles de cristianos fueron deportados como esclavos a Marruecos y muchos otros se vieron obligados a huir hacia el norte para salvar su vida y su libertad”.

Cristina Segura, de la Universidad Complutense confirma este hecho:

“A lo largo de la Edad Media, en todas las ciudades castellanas y aragonesas hay tres barrios muy claros, el barrio judío, el barrio cristiano y la mudejaría y son barrios diferenciados con cercas que los separan unos de otros (...) La puerta de cada uno de los barrios se cerraba por la noche y esto para mí quiere decir algo, y es que no había una perfecta convivencia”.

En 1252, Alfonso X de Castilla se convirtió en el Rey del mayor reino cristiano de la península: Castilla y León. Dijo: “Si alguien es tan desgraciado como para convertirse al judaísmo o al islam, ordenaremos su condena a muerte”. Pero recordemos que también ordenó que se respetara a los musulmanes y judíos en los días sagrados, Sabbath y el viernes, en las sinagogas y en las mezquitas, en sus lugares

sagrados. Lo que quería es que no se propagaran más en adelante las religiones ya presentes.

III. ALIANZA O CHOQUE DE CIVILIZACIONES.

Existe hoy una corriente de búsqueda de raíces árabes de Andalucía. Corriente más emocional que fundamentada y más fantasiosa que ceñida a los hechos. Lo cierto es que las minorías numerosas como es el caso de los moriscos o de grupos reducidos pero de alto poder influencia económica como los judíos, eran obstáculos serios por la consolidación del estado futuro. De ahí su erradicación. Y el componente racial no fue el factor determinante, como ya se dijo anteriormente, ya que la mayor parte de la población andalusí eran sencillamente españoles convertidos al Islam.

El siglo XXI, nos plantea el choque de civilizaciones (si hacemos caso a Huntington), o a la alianza de ellas (si creemos a Rodríguez Zapatero). Por eso traemos aquí las opiniones más autorizadas de historiadores sobre el tema:

Miguel Ángel Ladero Quesada, de la Complutense, explica que "la tolerancia religiosa en el islam está regulada en la Ley Islámica religiosa", e indica que a los cristianos, judíos y los maceos que se sometían voluntariamente se les permitirá continuar su religión, en privado, pueden practicar su religión en privado, pero no hacer proselitismo, a cambio de pagar un impuesto o capitación especial.

Más contundente se muestra el catedrático de la Universidad de Deusto Fernando García de Cortázar, acerca de si esa visión idílica de al Andalus se corresponde con la realidad, dice: "No, ni mucho menos. Hablamos de la Edad Media, un mundo intolerante y cruel. Ser cristiano en Córdoba, como ser judío, era algo que en el mejor de los casos sólo traía consigo importantes inconvenientes fiscales. Porque bastaba blasfemar en público contra el Profeta, por ejemplo, para ser condenado a muerte". El autor de *Breve historia de España* y Premio Nacional de Historia en 2008 mantiene que el error procede "de la mirada romántica, típica del XIX, que descubre pretendidos mundos exóticos y felices. De una ensoñación que contraponen el mundo del bárbaro castellano, con sus ovejas paciendo en los jardines andalusíes, al mundo refinado y culto del islam". Poder musulmán. Ésa es la tolerancia.

José Enrique Ruiz-Domènec: "Hay una generalización históricamente no aceptable: consiste en pensar que toda la Córdoba de la época andalusí tiene un comportamiento similar. Incluso en la época de los Omeyas, en los siglos VIII-X, es muy diferente la Córdoba de Abderramán I, que de la de Abderramán II y III. El primero, 'El Halcón', era un Omeya bastante tolerante. El segundo no; el tercero iba por días". Y añade: "En el siglo XII, estamos ante la Córdoba de los almohades, que entran en conflicto muy profundo y hacen que las figuras fundamentales de la vida intelectual cordobesa, Averroes y Maimónides, se tengan que exiliar por razones de la presión político-religiosa que había en la ciudad. En realidad, la simplificación es abusiva en ese sentido".

Luis Suárez, actualmente catedrático emérito de Historia Medieval de la Universidad Autónoma de Madrid. Explica el historiador que "en el islam en España se advierten varias etapas. En la primera, ensaya una tolerancia hacia los cristianos, pero poco a poco todo esto se va restringiendo y el número de iglesias disminuye. Ya en la época de Abderramán II, en el siglo IX, se producen además martirios de cristianos porque se niegan a convertirse y hay un exilio de cristianos hacia los reinos que se están constituyendo en el norte". Continúa Suárez su explicación cronológica: "El islam se va endureciendo, y en el siglo XI entran los almo-

rávides, que son berberiscos africanos fundamentalistas y persiguen el cristianismo y empiezan a prohibirlo. Cuando los almohades se hacen dueños en el siglo XII de al-Andalus, prohíben radicalmente el judaísmo y el cristianismo”.

Rosa María Rodríguez Magda, catedrática de Filosofía, en su obra: *Inexistente al-Andalus. De cómo los intelectuales reinventan el islam*, dice: “Me parece peligroso proyectar en el futuro como ejemplo de diálogo de civilizaciones, un modelo idílico que nunca existió. Es más sensato analizar los problemas de convivencia que hubo para resolver los posibles conflictos del futuro”.

Julia Pavón, profesora de Historia Medieval de la Universidad de Granada, tiene claro lo mismo que sus colegas: “Mezclar la Córdoba califal del siglo X-XI, con la Inquisición, que es de finales del siglo XV, es un anacronismo histórico”. Y explica que “En los años 40, surgió en la historiografía española, en autores como Sánchez Albornoz o Américo Castro, la idea de la España de las Tres Culturas. Recogía una singularidad propia de la España medieval, ser plurirreligiosa, en vez de la monocromía feudal de Francia, por ejemplo. Era un “algo más” para España. Así surgió el mito idílico de la convivencia”. Y aclara sobre las tres culturas, que en aquella época y lugar “es cierto que coexistían, pero no se toleraban. Quizá la Córdoba califal fue cuando se trató mejor a los cristianos y judíos, pero incluso entonces no se les permitía ningún cargo de gobierno”.

José Álvarez Junco, dice que: “incluso cuando había convivencia entre las culturas, había siempre conflictos. El peor momento fue con los almorávides y almohades, que eran lo que hoy llamaríamos fundamentalistas (...) La Córdoba califal sí fue bastante tolerante, con judíos en posiciones relativamente altas. Los musulmanes no insistían demasiado en convertir al Islam a los cristianos mozárabes, entre otras cosas porque los conversos pagaban menos impuestos”.

Francisco Glicerio (Gijón, 1924), cree que la idealización de Al Ándalus “es un mito de la historia”. Especializado en historia de los martirios, recuerda que “desde que los musulmanes entran en Al Ándalus en el año 711, se produce una ruptura de la evolución de la sociedad cristiano-católica española. Hay martirios constataados, como San Eulogio, en la propia Córdoba. En el reinado de Abderramán II ya hay martirios y se van a extender durante toda la época califal, incluso en la de Almanzor. Y se va a recrudecer más todavía con la llegada, alrededor del año 1086, de los imperios almorávide y almohade”. Y añade: “El Mediterráneo a partir del siglo VII fue un choque de civilizaciones, no una alianza. Se produce una división entre un Mediterráneo del norte, cristiano, y la parte sur musulmana”.

IV. FANATISMO MUSULMÁN.

Tabari escribe:

“Los árabes son la gente más noble en linaje, los más prominentes, y los mejores en hazañas. Nosotros fuimos los primeros en responder a la llamada del Profeta Nosotros somos los ayudantes de Alá y los visires de Su Mensajero. Nosotros luchamos contra los pueblos hasta que ellos crean en Alá. El que cree en Alá y en Su Mensajero ha protegido su vida y sus posesiones de nosotros. En cuanto a aquel que no cree, nosotros vamos a luchar contra él para siempre en la Causa de Alá. Matarlo es un tema menor para nosotros”.

Giuseppe Bernardini citó las declaraciones de un autorizado personaje musulmán, que dijo:

“Gracias a vuestras leyes democráticas os invadiremos, gracias a nuestras leyes religiosas os dominaremos; los petrodólares que entran en las cajas de Arabia Saudita y de otros Gobiernos islámicos, son usados para construir mezquitas y centros culturales en países cristianos con inmigración islámica, incluida Roma”.

La autocrítica constituye una buena vía para la superación y para evitar errores antiguos, pero cuando se limita a vaciar de contenido moral a nuestras sociedades, desconociendo o triturando cuanto son y valen, el efecto real que se produce es la cesión gratuita de inmensos espacios de la vida y el imaginario humanos, que corren a ocupar de modo automático otros sistemas de valores cuya superioridad está por demostrar.

Creemos no descubrir nada sorprendente si señalamos que ésta es la situación actual entre nosotros respecto al islam, y, por lo tanto, parece más que necesario un reequilibrio realista, bueno para todos (españoles y árabes, cristianos y musulmanes), en la medida en que devolvemos su lugar a los acontecimientos y prescindimos de la imagen, porque ésta ha conseguido prevalecer sobre la realidad y constituir otra, virtual, que termina desplazando en los pensamientos y actuaciones humanas a la verdad de los hechos.

V. ¿QUÉ ENTENDEMOS HOY POR ISLAM?

Se trata de un sistema de creencias, en general elementales, asociado con una forma de vida generada a partir del Corán y de tradiciones orales del mismo Mahoma. Anécdotas cuya autenticidad se fijaron dos o tres siglos después de la muerte del Profeta, con las oscilaciones, interpolaciones y fiabilidad consiguientes que nos podemos imaginar. Solamente Al-Bujari llegó a recopilar medio millón de estas, de las cuales admitió como auténticas unas dos mil.

A estas alturas ya es indiferente que esos dos mil hadíces sean o no verdaderos (por otra parte, no hay forma de probar, o no, su veracidad); lo decisivo es que conforman, junto con el Corán, todo el corpus legal, consuetudinario, moral e ideológico de la sahira, que no es un código compilado, sino un conjunto de normas aceptadas e interpretadas por los muftíes: los jurisconsultos que emiten las “fetuas”.

El islam es *din wa-dawla*, religión y Estado a un mismo tiempo, y ese es el modelo que buscan e intentan imponer los grupos islamistas, quienes rechazan cualquier atisbo de libertad del ser humano (en especial como ente autónomo y libre, con independencia de su pertenencia a un determinado grupo) y por tanto su capacidad para generar formas políticas ajenas a la revelación divina del Corán.

Dice Bernard Lewis, que el individuo no cuenta como tal, sino como miembro de una comunidad. Y es ésta la que interesa, la que decide y la que sobrevive imponiéndose.

En concreto, la democracia sufre de la condena y el rechazo del islamismo por no someterse a la voluntad divina y funcionar de manera independiente, sin someterse. Recordamos que islam en árabe significa “sumisión”. La supuesta “tolerancia” (palabra y concepto ya de por sí discutibles, ya que implica que hay alguien que está por encima y que “tolera” a alguien que está por debajo) del islam con otras confesiones, se impone mediante acuerdo o por la fuerza, pero con todo el grupo. Así fue históricamente y así se pretende continuar haciendo: “Los términos del pacto reconocían a estas comunidades cierta posición, una vez que ellos hubieran reconocido de manera inequívoca la primacía del islam y la superioridad de los

musulmanes". Y que: "durante la mayor parte de la historia de ambas comunidades [cristiana e islámica] no se valoró la tolerancia, ni se condenó la intolerancia.

Una frase muy repetida describe a los musulmanes como una comunidad aparte del resto de la humanidad (*umma duna an-nas*), lo cual conduce de modo inexorable a una división del género humano en *dar al islam* (casa del islam) y *dar al-harb* (casa de la guerra).

El *Corán*, pese a ser la norma básica, no resuelve el problema de la intolerancia, pues en unos pasajes sugiere –o se interpreta así– indicaciones tolerantes (II,62; IX,6) y en otros afirma una intolerancia radical y absoluta, lo cual da pie para que el musulmán medio, no sólo los extremistas, apliquen unas formas de presión y segregación con los no musulmanes que nada tienen de tolerantes. De ahí las conversiones por interés económico y social (huir de las vejaciones a que se hallaban sometidos), que tanto facilitaron la difusión de Islam.

Pero lo verdaderamente grave no es la ignorancia de nuestros "expertos", sino la inexistencia de criterios divergentes entre unos y otros musulmanes, antes y ahora, en esos y en otros aspectos cruciales: prohibición de matrimonios mixtos; la prueba de un *dimmi* no es válida ante un tribunal musulmán; menor valor del sometido en indemnizaciones (o venganzas de sangre); insultos como "mono", "cerdo", "perro" dirigidos a no creyentes que se hicieron convencionales; prohibición de usar nombres musulmanes para quienes no lo sean; consideración de impureza por estar en contacto físico con no musulmanes, con sus ropas o utensilios (según Jomeini, once cosas contaminan, entre otras: orina, heces, vino, perro, cerdo, no creyente y mujer); discriminaciones vestimentarias en una sociedad en que el traje reviste un fuerte significado simbólico, aun, y así debe entenderse, la prohibición de que las mujeres no musulmanas llevaran velo (categoría social y moral reservada a las creyentes), lo cual encaja a la perfección con la obligatoriedad de que lo porten las musulmanas; el *dimmi* no puede ni debe defenderse de cuantas vejaciones le inflijan los musulmanes, etc.

En el momento presente, cuando se habla de conflicto entre islam y Occidente se está aludiendo a una pugna de raíz religiosa, incluso al circunscribirlo a los árabes. Por cierto, que en este pleito, nadie se acuerda de los árabes cristianos, cuyo choque con Occidente es más que dudoso y sobre los cuales ha caído un espeso velo de silencio. El conflicto, de existir, es entre un Occidente, paradójicamente, cada vez más descristianizado por consunción interna y los árabes musulmanes, cuyo predominio e imposición es aplastante en sus propios países sobre las minorías cristianas. ^[1]_{SEPI} Los estereotipos circulantes en torno al islam pasado y presente, en su versión negra o en su versión rosa, se reducen: o a un amenazante guerrero a caballo, con una espada en una mano y el *Corán* en la otra. O a la proclamación de la utopía de que los fieles de distintas religiones, hombres y mujeres, conviven en una armonía perfecta, con igualdad de derechos y oportunidades.

Las dos visiones son absurdas y distorsionan las realidades históricas conocidas en proporciones abrumadoras.

La identidad y lealtad básicas eran religiosas y desconocían la política de fronteras; y en el universalismo del islam lo central no es el concepto de Estado (*dawla*), sino el de la comunidad de todos los musulmanes.

VI. CONSPIRACIÓN CONTINUA.

¿Por qué son siempre los otros los que tienen la culpa? No sólo en las guerras, sino también en cuestiones económicas y otros asuntos, un fracaso se atribuye siempre a una cons-

piración de los otros. ¿Hay que considerar el pensamiento *conspiracionista* árabe como una perspectiva culturalmente arraigada que favorece la propia fe en el destino? ¿Acaso el destino de los árabes consiste en ser siempre las víctimas de “conspiraciones occidentales” desde las cruzadas medievales hasta la guerra del Golfo?” (Tibi)

A este respecto, el panorama legal, social y de opinión pública en torno a los inmigrantes musulmanes es suficientemente nítido: dar la bienvenida a cuantos quieran integrarse, trabajando y respetando las normas vigentes. Lo que no parece aceptable es una relación de desigualdad con el grupo humano denominado “musulmán”: allá debemos adaptarnos, y acá también. ¿Hasta dónde debe alcanzar la permisividad con las peculiaridades y pintoresquismos de los recién venidos? Tal vez uno de los principales escollos en la relación con comunidades musulmanas estribe en la borrosa o nula noción de reciprocidad con que contemplan esa relación. El caso es bien descriptivo de la falta de reciprocidad en que se mueven habitualmente los musulmanes en su relación con nosotros. En uno más de los innumerables foros de diálogo de las religiones presentes en España el representante musulmán Riay Tatari, obsequió a los asistentes con las afirmaciones habituales en estas ocasiones (ABC, 25-05-02): “no hay religión en el mundo que propague la paz como el islam”, “el islam da la mano a todas las religiones que llamamos a un único Dios”, “nunca se ha interrumpido la convivencia de los musulmanes con otras religiones, porque en el Corán tienen su lugar y su respeto”. Claro que, al preguntarle por la prohibición de difundir otros credos que no sean el islámico, en países como Arabia Saudita, contestó: “Si allí no hay otra religión, no veo por qué vamos a crear un problema donde no lo hay”. Sin comentarios. Pero con una adición: pocos días más tarde, la misma persona reclamaba fondos al Gobierno español para subvencionar las clases de religión islámica en la Enseñanza Primaria española.

VII. ACTITUD ANTE EL INMIGRANTE.

Y aquí entra de lleno en la exposición el conflicto psicosocial que en España vivimos en forma de complejo de culpa respecto al Mundo Árabe, exacerbado en nuestro caso por la mezcla con la expiación de otras culpas históricas (reales o irreales) que, sobre todo gran parte de la izquierda, ha prohijado con entusiasmo desde el final del franquismo, en una confusa amalgama de condena del pasado y, al tiempo, de la imagen estereotipada que sin tregua manejan.

Con el argumento de no herir la sensibilidad de la minoría islámica sobrevenida se va imponiendo una autocensura e infravaloración de la propia cultura: fiestas, tradiciones, costumbres y creencias, que por un lado no contenta a los musulmanes y por otro disgusta y frustra a los autóctonos

A nuestro modo de ver, la integración de los inmigrantes, relativa, paulatina y no exenta de alguna clase de conflictos, debe hacerse estableciendo con mucha claridad –y aplicando de forma efectiva– unos principios de convivencia y respeto entre personas y respecto al Estado, seamos de la procedencia que seamos. Y no entre comunidades, pues esto conducirá siempre al mantenimiento de las diferencias, como mínimo, cuando no a la reproducción de situaciones medievales felizmente superadas. Y esto conlleva al control de los individuos dentro de las diversas comunidades religiosas por parte de sus dirigentes. Unos principios emanados de la Constitución y del ordenamiento jurídico, cuya base es el conjunto de rasgos culturales de nuestra sociedad y de la historia de la cual venimos. Bajo ese amplísimo manto hay sitio para todos, en libertad e igualdad básica (ante la Ley y el Estado) de todos los ciudadanos y ciudadanas que lo conformamos.

VIII. MEZQUITAS INUNDAN EUROPA.

Una mezquita no es el equivalente de una iglesia, un simple lugar de culto. El papel de la mezquita ha sido expresado sin rodeos ni tapujos por el primer ministro turco Recep Tayyip Erdogan: "Las mezquitas son nuestros cuarteles, los minaretes nuestras bayonetas". La mezquita tiene una misión política y la principal es la de difundir el islam. La mezquita es una fortaleza destinada a continuar la conquista de territorios que todavía no son musulmanes. El islam es imperialista y su misión es convertir el conjunto de la humanidad a los preceptos del Corán. El papel político de las mezquitas está ampliamente demostrado: en ellas se deciden las fatwas y las intifadas palestinas, en ellas se fraguan atentados y se diseñan ataques contra los enemigos del islam

IX. OPINIONES ACTUALES.

La naturaleza básica del choque es "un conflicto de religiones y un conflicto de civilizaciones, difícil, por tanto, de resolver y llamado a perdurar" (Braudel).

La reacción contra las minorías adoptó manifestaciones distintas: los marranos, o judíos conversos, sufrieron una persecución más virulenta que los moriscos, pero a diferencia de éstos nunca fueron al choque, trataron de adaptarse y, de hecho, penetraron en la sociedad sirviéndose de su mayor capacidad.

Por tanto, lo progresista es aplastar al ser humano dentro del grupo, algo asumido con naturalidad por la sociedad musulmana. Y el punto de partida no es el hombre como sujeto, sino el colectivo, "la umma", que está por encima del individuo y de las fronteras. De ello se deriva la debilidad del concepto de Estado, en nada equiparable a la doctrina europea del derecho natural, que fundamentó la transición a la Modernidad y de la que se derivan los derechos humanos.

Las posibilidades de un diálogo real entre Oriente y Occidente son mínimas, y los integristas musulmanes no tienen inconveniente en declararlo en panfletos de amplia difusión: "Un diálogo que tiene como meta el acercamiento entre el islam, el cristianismo y el judaísmo sólo se puede lograr a expensas del islam, dado que éste es la única religión justa, mientras que las otras son falsas. El acercamiento significaría renunciar a esta exigencia, lo que llevaría consigo el mayor daño para el islamismo.

X. LOS MUSULMANES EN SU UNIDAD Y EN SU DIVERSIDAD.

Los musulmanes pertenecen a una comunidad materna (umma) que les alimenta y nutre. Una sociedad unitaria en donde todos se sienten solidario y hermanos, a pesar de las diferencias de raza, lengua y civilización.

Los musulmanes árabes son minoritarios en el conjunto islámico (20%), pero sin embargo ocupan un lugar central geográfica, cultural y afectivamente. Gozan de un prestigio incomparable porque fueron los propagadores de Islam durante los primeros siglos y porque su lengua es la misma en la que se presenta y recita el Corán.

XI. ¿COMO NOS VEMOS MUSULMANES Y CRISTIANOS, ISLAM Y OCCIDENTE?

La memoria del Sur no es la del Norte. El imaginario en torno a los árabes y al mundo islámico está anclado en nuestra conciencia colectiva e influye en el trata-

miento mediático. Buena parte de los juicios e ideas emanan de las informaciones que escuchamos o leemos con las que se nutren los imaginarios y las percepciones. Es necesario desinflar lo que hay de mito y fantasmagórico. La opinión pública se refugia en estereotipos y en prejuicios, es decir en certezas simplistas, en frases lapidarias, como un atajo tentador, duro de borrar y de modificar y deformando la realidad. La realidad del mundo árabe no es tan hermética y no puede concebirse ni explicarse por estereotipos como integrismo, violencia y anti-occidentalismo.

La historia de Oriente y Occidente no puede ser sólo de oposición y rechazo, sino que debe construirse en una sólida base de atracción y enriquecimiento mutuo, sin olvidar que las consecuencias de la diversidad las sufrimos los humanos desde siempre y a pesar de todo, lo común nos identifica cada vez más.

Se identifica también a Occidente con ateísmo, materialismo, promiscuidad sexual. Y aquí vemos a los países musulmanes bajo un prisma determinante como si nada se moviera y no tuvieran remedio porque son musulmanes.

Terminamos con unas palabras del profesor Miguel Angel Ladero Quesada que dice: "que la comunicación entre occidentales y musulmanes se hace desde puntos de partida disidentes y a menudo difíciles de compatibilizar, cuando esta comunicación y los resultados de concordia, convivencia y mutua comprensión son más urgentes que nunca".

DIVERSIDAD RACIAL Y MULTICULTURALIDAD. VIVIR EN LLERENA A FINALES DE LA EDAD MEDIA

RACIAL DIVERSITY AND MULTICULTURALITY. THE LIFE IN LLERENA BY THE END OF THE MIDDLE AGES

Ángel Bernal Estévez

Asociación Histórico-Cultural Maimona

angelbernalEstevez@gmail.com

RESUMEN: La sociedad llerense de finales del Medioevo compuesta por cristianos, mudéjares y judíos, compartía el espacio urbano organizada en sus respectivas comunidades en las que el elemento converso, cada vez más numeroso, tuvo que sobrevivir en medio de una creciente hostilidad. El rasgo más destacado hasta los decretos de conversión forzosa fue la multiculturalidad, con una coexistencia pacífica y en difícil equilibrio, finalmente rota por el elemento cristiano que se impuso dramáticamente sobre el converso y lo diluyó hasta desdibujarlo en su conjunto. Algunos ejemplos dan fe de la tragedia vivida por este colectivo.

ABSTRACT: The society of Llerena by the end of the Medieval times was made of Christians, Mudejars and Jews. They all shared an urban space organized in their respective communities in which the converted ones were more and more numerous. In fact, they had to survive in an environment of an increasing hostility. Until the decrees of forced conversion, the most important characteristic to be mentioned is multiculturalism, existing a peaceful coexistence but with a difficult balance. This balance was finally broken by the Christian element which was imposed drastically over the converted people and blurred them totally. Some examples show the tragedy lived by this collective.

**EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS
XVIII JORNADAS DE HISTORIA EN LLERENA**

Llerena, Sociedad Extremeña de Historia, 2017

Pgs. 171-186

ISBN: 978-84-09-00958-9



I. INTRODUCCIÓN.

El presente trabajo está basado en un estudio monográfico sobre la Llerena de finales del siglo XV y primeras décadas del siglo XVI del que soy autor y que está en proceso de edición. Me ha parecido oportuno, dado el contenido de estas Jornadas, contribuir con esta colaboración a las mismas para poder ofrecer una panorámica de la realidad social de esta villa en el periodo antedicho, temática que en el referido estudio monográfico se trata con mayor profundidad.

Sin embargo lo dicho, esta comunicación participa de algunos datos, determinados análisis y ciertas valoraciones, que son nuevas y suponen un enriquecimiento respecto al texto original que las inspiró.

II. EL ESTADO DE LA CUESTIÓN.

La composición social de Llerena al término de la edad media presentaba una comunidad humana heterogénea compuesta por cristianos viejos, mudéjares y judíos, un retrato que se había venido repitiendo desde los tiempos de la conquista a lo largo de toda la baja edad media y que al final de este periodo podemos delimitar con cierta nitidez.

El *elemento cristiano* estaba compuesto por una superestructura dominante de la que formaban parte las familias de los últimos maestros de la Orden de Santiago, que habían fijado la residencia en esta villa¹, el aparato administrativo de la Orden y a su alrededor un buen número de caballeros de este instituto armado, junto a otra elevada cifra de hidalgos, todos ellos con sus parentelas clientelares, mesnadas, criados y dependientes; una representación muy considerable del orden religioso y muchos labriegos y artesanos con sus criados, oficiales y aprendices del mundo de la pechería. Mención aparte merece la caballería cuantiosa, también numerosa, pero de extracción social diversa por ser ésta la puerta de acceso al orden ecuestre, que premiaba o recompensaba a los que habían alcanzado el éxito económico en su actividad profesional, y que facilitó la incorporación a este destacado espacio de exención fiscal a muchos elementos del mundo converso.

A su lado mudéjares y judíos formaban dos grupos homogéneos entre sí, compactos, a los que les unía su propia religión e historia, además de la segregación de la que eran objeto, y aunque en territorio de la Orden los maestros fueron renuentes a dictar o hacer cumplir las medidas de aislamiento antes de los decretos de expulsión, la tendencia natural de estos colectivos fue al agrupamiento.

De este modo Llerena se nos presenta al término de la edad media como un calidoscopio social que puede servirnos de paradigma de la coexistencia de las tres culturas, que constituyen uno de los signos de identidad más característicos de la España bajomedieval y que hemos podido diseccionar y conocer con notable nitidez.

La *morería* estaba cerca de la iglesia de Santiago², más bien en su contorno y a partir del mandamiento real de separar estas comunidades religiosas de la cristiana, la morería se tapió dejando sus accesos correspondientes.

¹ BERNAL ESTEVEZ, A. "Entre maestros. Llerena (1385-1493)", *Revista de Estudios Extremeños (REEx)*, LXIX-II, 2013, pp. 951-964.

² En la visita de 1494 se da cuenta de ello, f. 573: "Los moros que viven e moran çerca de la dicha iglesia (...) Es a saber que por tener abierta una calle que está çerca de la puerta de la dicha iglesia (de Santiago), que les fue çerrada al tiempo que se fizo en estos reinos el apartamiento de los judíos e moros por mandado de sus altezas (...) çierren qualquier puertas e ventanas e lunbreras que salen de las dichas casas de los dichos moros hacia la

Se extendía en una superficie de 2,15 Ha. (21.500 m²), dejando por detrás la cal de Cabrones. Su extensión representaba un 5,1% del núcleo poblado de la villa con la comunidad que la habitaba, que hemos estimado en 44 vecinos.



Fig. 1: Plano de Llerena con la ubicación de la morería

Lo que el escribano de la Orden dejó recogido en la visita de inspección el año 1494 ilustra sobre la forma de convivencia de aquellas gentes de origen, cultura y religión diferentes que debían compartir el mismo espacio urbano, eran dos mundos que se entendían, que convivían y hasta compartían intereses y diversión, pero donde sus mundos íntimos tenían establecida una barrera nítida sustentada en una profesión religiosa que los marcaba y separaba profunda e irremediamente y donde la mayoría cristiana dominante establecía una jerarquía y un sometimiento a sus propias normas, que la minoría mora no tenía más remedio que admitir.

La convivencia pacífica con el mundo musulmán, sin dejar de serlo, empezó a profundizar también los muros y barreras mentales que existían entre los dos mundos, exacerbando la superioridad y el dominio cristianos sobre el colectivo mora que se tradujo en medidas concretas dictadas por los visitantes (1494), como fue la prohibición de bailar con los cristianos en sus fiestas cuando eran contratados para amenizarlas, o la de trabajar durante los días señalados en el calendario festivo cristiano.

La población mora tenía unas formas de vida acordes con los preceptos de su religión, pero en la vida diaria vivían mezclados con el resto de los habitantes y proporcionaban a la comunidad determinados servicios profesionales en los que se habían especializado. Producían, vendían, salían a los mercados, intercambiaban productos de acuerdo a los usos y costumbres locales en los lugares acostumbrados y mantenían una relación pacífica que conviene poner de manifiesto.

La morería estaba delimitada por una barrera física, pero también mental e ideológica.

A los mudéjares resulta difícil seguirles la pista pues tras la Pragmática de 14 de febrero de 1502 que les obligaba en la práctica a la conversión forzosa, abandonan su identidad original para adoptar una onomástica cristiana, y a partir de ahí se ocultan entre la colectividad de manera que solo por datos o pistas indirectas o puntuales hemos podido localizar a algunos, dentro del enorme colectivo de conversos que tenemos identificados. Es decir que aunque se ha podido localizar a un

dicha puerta de la dicha yglesia, en tal forma que no se pueda más mirar desde las dichas casas la dicha puerta e hastial de la dicha yglesia que está enfrente de las dichas casas de moros". 18 de noviembre de 1494.

gran número de conversos, resulta muy difícil, cuando no imposible, distinguir su origen moro o judío.

La *judería* se encontraba en los entornos de la ermita de Santa Catalina (sinagoga) y de la fuente Pellejera, en un espacio urbano bastante superior en superficie al de la morería, alrededor del triple, si bien en un extremo se encontraba la casa palacio con todas sus dependencias, donde vivieron el maestro y sus herederos.

Según el plano que incluimos a continuación, la judería (casa del maestro incluida) medía 6,82 Ha, unos 68.200 m² y representaba el 16,5% de la superficie intramuros de la villa. Por sus dimensiones podemos deducir que su número podría ser también en esa proporción de tres a uno respecto a los moriscos, eso sin contar que muchos judíos tenían viviendas fuera de la judería que hemos podido identificar, algunas como moradas, otras como negocio, pero los datos de conversos que manejamos superan con mucho esas expectativas pues podríamos estar hablando de unas 400 familias, casi diez veces más, de manera que hemos de dar por segura una densidad de población muy alta y desde luego bastante mayor que la media de la villa en su conjunto. Podríamos decir sin temor a equivocarnos que los judíos y después sus descendientes conversos, vivían apiñados en un entorno urbano que hacía tiempo se les había quedado pequeño y eso quizá explique, aunque solo en parte, su diseminación por el resto de núcleo urbano.

Los cálculos estimatorios en razón de 400 vecinos nos darían una densidad de población de un vecino por cada 170,5 m² y/o 31 m² por habitante, manteniendo la misma ratio que hemos utilizado para el resto del vecindario.



Fig. 2: Plano de la judería.

CUADRO I: DENSIDAD DE POBLACIÓN DE LLERENA A COMIENZOS DEL SIGLO XVI

ZONA	VECINOS	% / TOTAL	SUPERFICIE M ²	% S/ TOTAL
VILLA TODA	1045	100	415.000	100
JUDERÍA	400	38,2	68.200	16,5
MORERÍA	44	4,2	21.500	5,1
JUDERÍA+MORERÍA	444	42,48	89.700	21,6
RESTO. CRISTIANOS	601	57,5	325.300	78,4

Ciertamente la vida no les fue fácil para estas gentes y se entiende la dolorosa decisión de los que prefirieron tomar camino del exilio a tenor de lo que estaban presenciando, pues hasta el momento de la fatídica decisión real, resultaba más peligroso convertirse que afirmarse en sus creencias, ya que los segundos eran lo que todo el mundo sabía, mientras los primeros empezaron a ser sospechosos de todo y a estar en el punto de mira de todo el mundo y en el blanco de la inquisición, que de forma inmisericorde se cebó con ellos antes y después del decreto de expulsión. Claramente ser converso era una situación de grave riesgo y cada cual lo afrontó como pudo, muchos lo esquivaron con variadas fórmulas y otros lo pagaron incluso con sus vidas. Los ejemplos de la familia Sánchez de los Puercos y Esperiel nos sirven para ilustrar estas situaciones contrapuestas.

Sobre estos últimos volveremos más adelante. Respecto a los primeros, estamos ante una antigua familia de conversos, que supieron incardinarse en la sociedad cristiana e integrarse en la misma sin levantar sospecha ni rechazo, hasta el punto de que consiguieron ser admitidos en la caballería cuantiosa. Hemos podido localizar hasta tres miembros, Alonso, Gonzalo y Pero Sánchez de los Puercos que vivieron coetáneamente a finales del siglo XV y en las primeras décadas del siglo XVI, aunque Gonzalo ya había fallecido antes de 1515. No sabemos el grado de familiaridad existente entre ellos; nuestra principal sospecha es que Alonso y Gonzalo fueron hermanos y Pero quizá fuera descendiente del último de ellos.

Todos fueron caballeros cuantiosos, es decir gozaron del estatuto de la caballería, dispusieron de sus caballos y armas y participaron en los alardes anuales que se realizaban para comprobar y mostrar públicamente la permanencia en ese estatus jurídico.

Sobre Alonso sabemos algo más, como era su condición de gran propietario. Tenía localizadas sus propiedades en Maguilla y a él se debió el esfuerzo económico de la reparación de la ermita de Santa María de la Consolación, que estaba situada en la propia aldea, para la que destinó la nada despreciable cifra de ocho mil mrs.³ y varias fanegas de trigo. Estos dos datos nos están remitiendo a una disposición inequívoca del interesado por emular las formas de vida de los cristiano-viejos para confundirse con ellos, al tiempo que nos ilustra sobre el camino a seguir para conseguirlo: ser hacendado agrícola y vincularse estrechamente con el mundo de la religión.

Por los datos que hemos ido recogiendo podemos afirmar que muchos de los que eligieron la conversión, y con ello la permanencia, eran gentes cultas, adineradas, con estándares de vida elevados para la época, ocupaciones muy lucrativas, con grandes intereses y mucho que perder si se marchaban.

Sin duda el asunto más espinoso por lo que de ello hay de trágico y también de cruel, tiene que ver con la difícil convivencia entre el hostigado elemento converso y la progresiva intolerancia religiosa que se estaba viviendo en el reino de Castilla antes de emitirse el decreto de expulsión de 31 de marzo de 1492, que se agrava en el caso de Llerena al establecerse allí los inquisidores⁴ con anterioridad a dicha fecha, donde empiezan a aparecer casos y casos de judíos denunciados, procesados y culpados de diversos delitos relacionados con la religión.

³ Muchos de los datos que aquí se dan están contrastados documentalmente, entre ellos éste. Forman parte de un estudio general y monográfico sobre la villa de Llerena, que permanece aún inédito. El aparato crítico aparece allí relacionado y por eso no se reproduce aquí.

⁴ RUIZ MATEOS, A. "Residencias del Tribunal de la Inquisición de Llerena en palacios santiaguistas", en *El arte y las órdenes militares*, C.E.H.A. y Dpto. de Historia del Arte de la Universidad de Extremadura, 1985, pp. 255-266.

Aunque la historia venía de atrás⁵ y el establecimiento permanente de la inquisición en Llerena no se puede precisar hasta fecha tardía⁶, el fanatismo religioso desatado contra los judíos de Llerena y la intolerancia que trajo aparejada, permite ver con mayor claridad a través de sus huellas documentales la presión y el acoso a que se vieron sometidos desde hacía décadas.

Con la información que manejamos hay dos fases claramente diferenciadas en el devenir de la comunidad judeoconversa llerenense, los años previos y los subsiguientes al decreto de expulsión, y el periodo posterior, en el que el elemento judío se cristianiza en masa, dando lugar a la cuestión conversa, y en ello hay que entender cambios de nombres, vestimenta y hábitos o costumbres dirigidas a integrarse y pasar desapercibidos lo más posible para no levantar sospechas.

Algunos muy osados adoptaron sobrenombres como de la Cerda o de los Puercos, otros con nombres comunes sin más, hicieron profesión religiosa como los casos de Gonzalo García o Hernando de Toro⁷ o se encuadraron en cofradías de ermitas en las que participaban activamente para hacer notoria su práctica religiosa⁸, otros sencillamente cambiaron su apellido para tratar de pasar de incógnito o disimular su origen⁹ cuando algún miembro de su familia había sido condenado por el tribunal. Para este caso tenemos el ejemplo de Rodrigo de León¹⁰, cuyo padre Lope González había sido condenado, Juan Garrido por la condenación de su padre Ruy García el Viejo y de su madre, el bachiller Ramos también fue condenado y su hijo se hizo llamar Luis de Ribera, llamativo resulta el caso de Arias Ramos, cuyos padres, condenados, se llamaban Francisco Salgado y Mayor Álvarez, etc.

La *colonia conversa* de Llerena era muy grande, hemos localizado a unos 444 vecinos sobre los que tenemos la casi certeza de su pertenencia a esta condición y tenemos serias dudas de otros cuantos sobre los que hay fundadas sospechas, que acercaría su número a los quinientos, lo que vendría a suponer alrededor de un 45-50% sobre la población total de la villa en las dos primeras décadas del siglo XVI, que podemos situar en unos 1.100 vecinos, y aunque aquí aparecen mezclados judeoconvertos y moriscos y no resulta posible determinar su origen, creemos que al menos cuatro quintas partes de los mismos procedían de la cultura judía, en la que hemos detectado una gran movilidad geográfica, una situación de arribada que nos resulta difícil comprender habida cuenta de la presión ejercida por el tribunal de la inquisición, como no fuera huyendo también de la presión de otras partes y/o atraídos por la riqueza y el dinamismo de la economía llerenense y el anonimato de su origen.

⁵ GARRAÍN VILLA, L. "La comunidad judía en Llerena en el siglo XV", *XXV Coloquios históricos de Extremadura*, Trujillo, 1996.

⁶ GARRAÍN VILLA, L. "Orígenes del Santo Oficio de la Inquisición de Llerena", *Actas II Jornadas de Historia de Llerena*, 2001, pp. 117-133. Aunque se rastrea la presencia de inquisidores en fecha anterior a la expulsión de los judíos, parece que ésta no fue permanente pues hay datos de que en algún momento estuvo ubicada su sede en Plasencia (1516) y después se trasladó a Mérida donde residió hasta 1525, año en que vuelve a Llerena (p. 131).

⁷ Estos datos los hemos obtenido de las Actas de las Visitas de los años 1508 y 1511.

⁸ Rodrigo Ramos, marido de Ana González, represaliada de la Inquisición, era escribano de la Hermandad del hospital del Espíritu Santo. Vivían en la calle Santiago. Rodrigo de León fue mayordomo de dicho hospital. Alonso Hernández Bollo fue regidor de la Hermandad de Sancti Spiritus. Son algunos casos de los muchos que hemos encontrados y que aparecen relacionados en el censo de vecinos que forma parte del estudio inédito sobre la Llerena de esta época.

⁹ Luis de Llerena se llamaba en realidad Rodrigo de Betanzos: Registro Chancillería de Granada, 1111-04, f. 39r.

¹⁰ GARRAÍN VILLA, Luis J. "Los judíos conversos en la provincia de León del maestrazgo de Santiago a finales del siglo XV", *REEx*, 1996, LII-III, pp. 773-846.

III. UNA SOCIEDAD MULTICULTURAL Y OPULENTA EN UN EQUILIBRIO DIFÍCIL.

Una de las cosas que llama la atención de Llerena es que en esta villa no se llegaron a desarrollar élites urbanas, no destacó una nobleza local ni una oligarquía dominante. Es verdad que este fenómeno apenas se dio en tierras de la Orden, pero también lo es que en Llerena no encontramos familias ni linajes poderosos, con la excepción hecha de la superestructura de la Orden, pero en lo que tenía que ver con la vida interna de la villa, con la vida diaria y su gobierno, todo lo más a lo que podemos llegar es a la existencia de un colectivo de personas cuyo denominador común en su mayor parte era el de disponer de una situación económica desahogada, que de alguna manera iban rotando o tenían o podían tener acceso a las magistraturas municipales.

Ese estrato social formado por algunos hidalgos, numerosos caballeros cuantiosos y otros profesionales adinerados o bien situados económicamente, además de muy heterogéneo en su composición social, se comportó de forma bastante anónima en cuanto a su protagonismo e influencia en la vida cotidiana. Quizá destacaron más en la traslación externa de su estatus en el componente cristiano viejo, en su apariencia exterior (formas de vida, maneras de vestir, ostentación de riqueza, etc.), que en su protagonismo. Ni siquiera la propiedad de la tierra fue un hecho distintivo claro, como ocurría por otras partes, ya que no hubo (salvo excepciones) grandes propietarios y las rentas procedían de otras ocupaciones relacionadas con actividades del ámbito de lo que hoy conocemos como el sector secundario o el terciario cualificado, ya que Llerena se distinguió por ser la ciudad de los negocios, de las oportunidades.

Todo ello nos lleva a una conclusión y es que el protagonismo social estaba compartido por los grupos de poder de cada una de las comunidades étnico-religiosas que vivían en la villa, en la que ejercían de alguna manera de contrapoder, es decir que la aljama de judíos tenía sus propias estructuras y la aljama de moros las suyas, con independencia de su sumisión a los poderes legalmente establecidos, pero estos no eran necesariamente cristianos, y ahí está la clave para entender esta situación peculiar de Llerena, puesto que entre los dirigentes municipales que anualmente iban accediendo a los puestos de responsabilidad para los que eran elegidos, hubo siempre un elevado número de conversos, gentes que habían conseguido el éxito económico y logrado insertarse socialmente, sospechosos de poco o nada y con buena reputación en general.

Lo que encontramos en Llerena al término de la edad media es una sociedad multicultural, en la que el peso de las minorías es tan grande, sobre todo la de origen judío, que eclipsaron con su riqueza a la cristiana, independientemente de que la base ideológica y los moldes de comportamiento social estuvieran inspirados en el modelo del cristiano viejo, amparado por las leyes.

Esta es, creemos, la verdadera esencia de la coexistencia pacífica que se dio en Llerena entre las tres comunidades, pues entre moros y judíos, y/o conversos de ambos orígenes, constituían casi la mitad de la población de la villa.

Cuando afirmamos que era una sociedad bastante homogénea por su cúspide, estamos aseverando lo antedicho sobre la inexistencia de una élite social local, de hecho y a diferencia de cualquier otro lugar, no hemos podido detectar la existencia de esa media docena de apellidos, representantes de otros tantos grupos familiares, que acababan por ser el referente político, social y económico de su comunidad y en todo caso si la base del poder terminaba siendo la riqueza, éste tendría que haber recaído en el poderoso grupo de judeoconversos que habitaban Llerena y que se enriquecieron con sus negocios o sus tareas de contadores, prestamistas o nota-

rios. Pero quizá por exigencias del guión estos tuvieron en la discreción su principal virtud, lo que les apartó de protagonismos innecesarios y perjudiciales para sus intereses, tanto económicos como por su extracción socio-religiosa.

Entre estos había gentes de todas las categorías sociales. Un valiosísimo documento sobre conversos publicado por Luis Garraín incluye junto a la relación nominal, una cifra que cuantifica los bienes personales de los encausados y aquí encontramos de todo, gentes que apenas poseían recursos económicos y otros que eran verdaderamente adinerados. Hemos seguido a aquellos que tenían una fortuna personal superior a los cien mil mrs y los hemos ordenados de mayor a menor. El resultado es éste:

CUADRO II: BIENES PERSONALES DE LOS CONVERSOS ENCAUSADOS POR LA INQUISICIÓN DE LLERENA

NOMBRE DE LOS CONVERSOS	CUANTÍA
Elvira de Coca y otros cuatro hermanos, hijos del contador	680.000
Álvaro de Sevilla	648.000
Diego de Yelves	597.110
Juan de Llerena	559.000
Juan de Castilla	235.000
Mencía González, mujer del bachiller Gonzalo Sánchez Ramos	200.000
Fernando de Coca	178.000
Leonor Álvarez, mujer del contador Rodrigo Álvarez Esperiel	161.500
Alonso González de Cazalla	137.000
Ruy García	130.000
Ruy Sánchez, de Pedro Sánchez	127.500
Diego García Esperiel	125.400
Leonor de Coca, mujer de Pedro Ramírez	124.700
Beatriz Álvarez, mujer de Fernando Delgado y nieta de Álvaro G ^a Esperiel	113.500
Diego González, contador	111.000
Luis de Ribera	102.000
Francisco, platero	101.000
Emilia González, mujer de Rodrigo Panduro	100.000
Ana Ortiz Ambra	100.000
Alonso González de la Cerda	98.600

Otra característica de esta sociedad multicultural es la escasez de raíces, la poca cohesión social y sentido de pertenencia a esa comunidad, lo que quizá está también en la base y en la explicación de lo que antecede. Llerena era una población fragmentada socialmente y de arribada. Como capital de un estado poderoso como era la provincia de León, sus dirigentes y cohortes de clientes y sirvientes procedían de fuera, lo mismo pasó con la recién nacida inquisición, muchos hidalgos, que a su vez eran caballeros de la orden, tenían su residencia en Llerena por razones de oportunidad, pero eran foráneos, también la habitaban muchos pastores trashumantes, que hacían vida temporal en la villa y las actividades propiamente urba-

nas, artesanía y servicios, estaban regentadas por gentes de allí, pero atrajeron a otras muchas de fuera, que tenemos ampliamente documentadas, que se asentaron en la villa atraídos por la fama de su bonanza económica y las facilidades que la villa ofrecía para los negocios. El resto lo conformaban la mayoría silenciosa de labriegos y artesanos, gentes de la pechería cualquiera que fuera su origen social, que constituían sin duda, la base sociológica sobre la que se apoyaba la comunidad. Así que siendo todos vecinos de Llerena, un elevado porcentaje de los mismos procedía de fuera en primera o segunda generación, según hemos constatado en los estudios que hemos realizado sobre esta población y según puede comprobarse por la relación que antecede.

Cada comunidad étnico religiosa ocupaba un espacio preciso dentro del recinto urbano conformado por la muralla, con la excepción del componente judío que además de ocupar la judería, se encontraba repartido por toda la población, singularmente las calles Zapatería, Santiago y la plaza, por la sencilla razón de que la judería no tenía capacidad para albergar a tanta gente de su etnia.

Dentro de este colectivo tenemos que distinguir al menos dos grandes grupos, los judíos o conversos originarios de Llerena desde varias generaciones y los que fueron llegando a la villa a lo largo del siglo XV procedentes de todas partes y en particular de Andalucía. A los primeros los vemos más integrados en la sociedad llerenense, muchos de ellos se habían convertido hacía tiempo, quizá ya lo habían hecho sus padres o abuelos según se desprende de la consolidación de sus apellidos y de sus bienes, en algunos casos ligados incluso a la tierra, lo que les había permitido participar en la vida pública y ocuparse de los asuntos de la república o en la gestión de instituciones religiosas como cualquier vecino de raíz genuinamente cristiana. A los segundos los vemos ocupados de sus asuntos profesionales característicos, tratando de hacerse un hueco en aquella sociedad en la que no participaban, bien porque su reciente conversión les señalaba como tales o bien porque ni siquiera se habían convertido.

A falta de mayor información sobre la vida cotidiana, la impresión que sacamos es que existió una tolerancia y una coexistencia pacífica entre las tres comunidades y singularmente entre cristianos y judíos o judeoconversos que al ser la minoría más numerosa y acaudalada, podía suscitar más recelos de los poderes establecidos.

Los miembros de las tres comunidades vivían juntos pero no revueltos, ocupaban sus espacios físicos, ejercían sus oficios, realizaban sus ritos y practicaban sus creencias en sus espacios particulares dedicados a tales fines, con la excepción de todos aquellos que se habían convertido, que trataron de adaptar, con mayor o menor éxito, sus vidas al modelo del cristiano viejo. Compartían eso sí los espacios comunes, pero no podemos afirmar que convivían por mucho que hijos de familias cristianas trabajaran de aprendices en los talleres de judíos y moros o de que estos estuvieran al servicio de la construcción de las moradas de los primeros o amenizando su ocio y sus eventos familiares o que todos se vieran inmersos en las relaciones comerciales o de negocios que les interesaran, pero el mensaje oficial era el que era¹¹. Literatura, textos legales, ordenanzas de cortes, etc. trataron de separar a judíos y musulmanes de la sociedad cristiana a pesar de ese continuo contacto que en una población como aquella de pequeñas dimensiones se estaba produciendo a diario.

¹¹ BERNÁLDEZ, Andrés, *Historia de los Reyes Católicos*, en *Biblioteca de Autores Españoles* (BAE), LXX, 1953, pp. 599-699. Crítica a judíos y conversos por su mal olor, por sus hábitos alimenticios e incluso por vivir en las ciudades y practicar profesiones viles, impropias de un cristiano viejo.

Y así lo hemos de entender en Llerena donde muchos por conveniencia o para evitarse problemas, se acabaron convirtiendo al cristianismo sin saber ni intuir que el remedio era peor que la enfermedad. Unos se integraron al parecer sin problemas, otros en cambio lo pagaron con sus vidas como veremos más adelante, así que la cohabitación no estuvo exenta de un equilibrio muy frágil, que se vio roto con la creciente intolerancia que se desató en la segunda mitad del siglo XV y en particular durante el reinado de los Reyes Católicos.

IV. CONVERSOS Y SUPERVIVENCIA.

El problema judío termina con el Decreto de expulsión o conversión forzosa, a partir de ahí no existen oficialmente los judíos, todos los no emigrados serán considerados conversos. Aquí se juntan todos los conversos procedentes de conversiones antiguas y los derivados de la nueva situación legal, de manera que el problema judío se simplifica en el problema converso, que afectará a todos por igual en la medida en que portaban sangre impura y por ello se convirtieron en sospechosos respecto a su ortodoxia religiosa.

Ser un buen converso significaba limpiar su pasado y forjar o crear una nueva identidad que pasaba inexorablemente por adoptar un nombre y unos apellidos de origen inequívocamente cristianos. Las estrategias seguidas fueron diversas.

Durante algún tiempo y hasta que su nombre nuevo fue siendo conocido, fueron socialmente reconocidos por su nombre original, es el caso de Sinuel Ysireque, que había adoptado el nombre de Juan Martín Peinado, por el que se le conocería más tarde, pues en 1494 se le nombra aun por su nombre judío¹². Aquel tenía a su vez un hijo encomendado a un tal Juan Barriga, probablemente a un clérigo o a un potentado local pues hay dos personas con este mismo nombre, quien le puso su apellido, "a se de llamar su hijo Antonio Barriga"¹³.

O por los dos, el viejo y el nuevo. Tales son los casos por ejemplo de un tal Istraél Indpetral, "que agora se llama Fernando de Sosa, vezino de Llerena"¹⁴, según noticia de 1494, aunque pasado el tiempo, ya en 1508 sabemos de un tal Brudo del que se dice "a se de llamar Alonso Pérez Contador"¹⁵.

Todo empezaba por su bautismo, necesitaban apadrinarse y buscaban entre los cristianos viejos de Llerena quien respondiera por ellos; en reconocimiento a ese padrino, adoptaron sus nombres y/o apellidos. El caso más sonoro es el de los Sánchez de Coca (fig. 3), pero en el vecindario encontramos entre los conversos muchos casos de apellidos de raigambre hidalga –Cárdenas, Céspedes, Mendoza, Zapata–, que solo encuentran explicación en lo antedicho. Ese relacionamiento venía de amistad personal, de vecindad, de trato profesional, de favores anteriores, de estatus social, etc., y fue la vía de enganche al mundo cristiano por el que además encontraban, en caso de problemas, alguna protección o amparo en sus padrinos, de ahí que se buscara el padrino de vecinos influyentes, aunque lo más común se dio entre el pueblo llano sencillamente porque eran los más.

¹² VISITA, 1494, f. 350.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Archivo General de Simancas, Registro General del Sello, 149407, 386.

¹⁵ VISITA, 1508, f. 973.

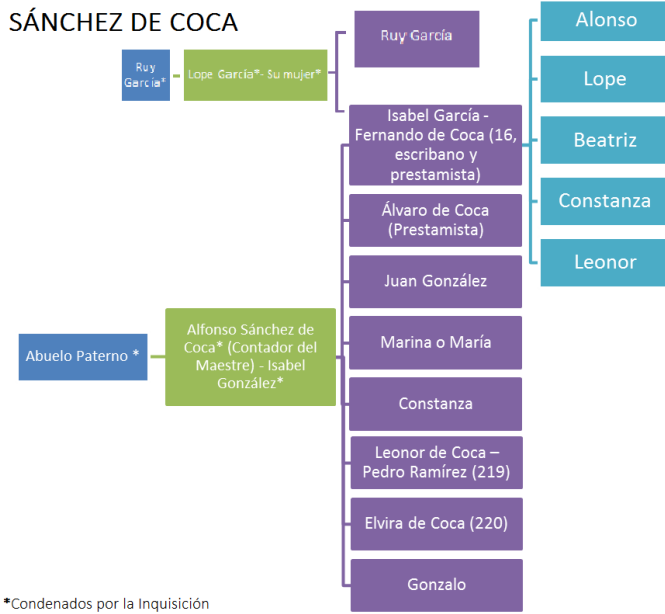


Fig. 3. Genealogía de los Sánchez de Coca

A la hora de elegir los apellidos, los conversos de primera hora lo buscaron en animales –Gato, Cordero, Novillo, Toro...–, o plantas –Rosa, Ramos, Romero...–, que pasaron a sus descendientes. Muchos se hicieron llamar por su lugar de procedencia. Son abundantes y de orígenes muy diversos, Castilla o León en genérico o cantidad de poblaciones en concreto que no vamos a enumerar, varios adoptaron el apellido Llerena quizá a falta de otro o como forma de integración al medio. Otros se hicieron denominar por alguna característica física, como ocurría en el mundo cristiano, –Barba, Barriga, Bermejo, Albo o Alvo, Delgado, etc.–.

Con posterioridad los apellidos que dominan son los más comunes –Álvarez, Fernández o Hernández y Gómez o González¹⁶, García, López, Núñez, Rodríguez, Sánchez–, una forma discreta de pasar desapercibidos, mezclados entre el conjunto de la población.

El principal problema que este colectivo tuvo planteado de siempre fue el de la supervivencia, a ser posible pacífica, por esa razón buscaron (quienes lo intentaron, otros fueron falsas conversiones) distintas formas de encuentro e integración que algunos encontraron con el ascenso social y el acceso a los cargos públicos, que les reivindicaban ante los demás, la profesión religiosa o la gestión o vigilancia de espacios religiosos (ermitas y hospitales), la pertenencia a cofradías y cuando las circunstancias lo permitieron a los estatutos de limpieza de sangre pleiteando para la obtención de la hidalguía, que algunos consiguieron como Alonso de Cárdenas, antes Yuça Panet, otros llegaron a ser hasta comendadores (Gutierre de la Fuente), por supuesto la excepción, no tan excepcional fue la caballería cuantiosa, (donde tenemos computados una treintena de casos), camino no necesario para llegar al regimiento (Alonso Sánchez de los Puercos, Juan Aparicio, Cristóbal de Bolaños,

¹⁶ Suele haber mucha confusión con estos dos apellidos pues acostumbraban a abreviarlo de forma que a menos que apareciera el nombre también desarrollado, resulta imposible saber si quería decir Gómez o González, al igual que el uso indistinto de la F/H hace que el apellido F/Hernández se escriba de una u otra manera para referirse al mismo individuo.

Alonso Bollo, Alonso de la Cámara, Juan de Toro o Francisco de Comontes) o a ser alcalde (Alonso de Toro el Viejo, Gonzalo de Valencia por dos veces o Juan de Valencia), o la profesión religiosa (Gonzalo García, un tal Garzón o Hernando de Toro).

A este objetivo contribuía también su comportamiento particular como grupo, la existencia de fuertes lazos de solidaridad grupal entre los conversos de Llerena. Existía una fuerte endogamia puesta de manifiesto en cuanto a los matrimonios, las familias establecían lazos de parentesco entre sí, lo que contribuía a su cohesión como grupo al reforzarse con lazos consanguíneos. Matrimonios endogámicos y apadrinamientos acabaron por tejer una tupida red de relaciones interpersonales y grupales, que reforzaban su cohesión.

A ello hemos de unir el reforzamiento que como grupos suponía estar en el punto de mira del mundo cristiano en lo que se refiere a protección, autoayuda e imaginamos consuelo en los momentos más difíciles; eso significaba que para los afectados por embargos o confiscaciones de casas, los otros miembros de la comunidad le ofrecían por ejemplo las suyas propias u otras de alquiler para salir del paso¹⁷.

V. DESEQUILIBRIO Y RUPTURA. SUPERIORIDAD CRISTIANA Y DISOLUCIÓN CONVERSA. HACIA LA INTEGRACIÓN Y LA UNIFORMIDAD.

Los años del reinado de los Reyes Católicos fueron cruciales para el futuro de esta comunidad. El hostigamiento a que fueron sometidos llevó a muchos a la conversión, pero a su vez la creación del tribunal del Santo Oficio tuvo sobre ellos unos efectos dramáticos que terminaron con el precario equilibrio que había supuesto la coexistencia pacífica anterior y se destapó sobre ellos la caja de los truenos que puso en cuestión la estabilidad y el sosiego en que se había venido desarrollando su vida con anterioridad, con unos terribles resultados.

La superioridad de la comunidad cristiana, que nadie ponía en duda, se acrecentó con la vecindad en Llerena del último maestro Alonso de Cárdenas, la máxima autoridad del instituto armado más poderoso creado en la cristiandad hispana para la lucha contra el infiel, quien quiso dejar de manifiesto a través de su persona quien era quien en la villa, no obstante las estrechas relaciones que mantuvo con su contador el converso Alonso Sánchez de Coca, quien administraba su patrimonio y el de la Mesa Maestral. Eso no impidió que la política oficial fuera la de demostrar la superioridad de la comunidad cristiana sobre moros y judíos, que había quedado clara a lo largo de toda la baja edad media en tres cuestiones fundamentales, la primera era la superioridad de la religión cristiana, la segunda la pureza de sangre, sangre visigoda pura no contaminada por el mestizaje con infieles y la tercera la superioridad bélica, puesta de manifiesto reiteradamente en el oficio de la guerra en el que el maestro había cimentado su progresión política y en cuyo oficio, el orden ecuestre, se basaba la jerarquía social estamental.

Pues bien, sobre estos presupuestos el maestro, quizá el personaje más poderoso e influyente del reino tras los reyes, que representaba la defensa a ultranza de la primacía de la religión cristiana sobre las otras comunidades como cabeza visible del instituto armado creado para la lucha contra los infieles, tenía muy clara cuál era su función y aunque ni moros ni judíos de Llerena supusieran ningún problema

¹⁷ Tenemos registrados muchos casos. En los libros de visitas se hace relación de los censos de la Mesa Maestral donde se describen las casas de su propiedad, de quienes habían sido y quienes las ocupaban. La mayoría fueron de judíos o conversos y a su vez sus ocupantes eran también conversos. Algunos no pudieron presentar los títulos de tales censos aunque sí pagaban sus importes.

para la coexistencia diaria en la villa, tuvo la arrogancia o prepotencia de poner de manifiesto esa autoridad y esa superioridad de una manera simbólica, con toda la carga ideológica que ello conllevaba, para que quedara bien claro quién mandaba y para afirmarse en ello construyó su casa palacio, su morada terrenal en medio de la judería y su panteón, su morada eterna, en medio de la morería. El simbolismo de estas decisiones no puede ser más descriptivo ni más aleccionador.

La persecución a la que fueron sometidos los conversos durante varias décadas alcanzó niveles trágicos en este periodo finisecular, que hoy conocemos con bastante precisión gracias al precioso documento publicado por Luis Garraín en la Revista de Estudios Extremeños¹⁸. Se trata de una relación exhaustiva de conversos, aljama por aljama, de la provincia de León de la Orden de Santiago, pero también del Obispado de Badajoz y de la villa de Zalamea, que fueron habilitados mediante penas económicas para poder ser liberados del peso de ser familiares de condenados o de los hábitos impuestos por los inquisidores, a ellos o a sus antecesores hasta en dos, a veces tres generaciones, lo que nos da una visión retrospectiva magnífica aparte de la instantánea de las penitencias impuestas, que oscilan entre noviembre de 1492 y junio de 1497.

De entre toda la relación hemos rastreado a los conversos de Llerena con resultados espectaculares. Hay un total de 117 condenados y una cifra mucho más elevada de represaliados, cuyo resumen aparece en el siguiente cuadro.

CUADRO III: PERSONAS CON PENITENCIA Y CONMUTACIONES DE HABILIDADES

HOMBRES	86
MUJERES	102
HIJOS	116
TOTAL	304

La reacción contra el elemento converso de origen judío fue un saqueo en toda regla, los datos lo confirman con claridad meridiana, puesto que las víctimas fueron las familias más acaudaladas de Llerena, los que tenían los negocios más potentes, los que desempeñaban los oficios más lucrativos. Todos ellos fueron perseguidos y condenados y sus bienes fueron objeto de la rapiña oficial, porque también sabemos quiénes fueron los que se beneficiaron de este expolio legal.

Los principales afectados son los que figuran en la relación expuesta más arriba, los hombres más ricos de la villa y entre ellos, el que más, Alonso Sánchez de Coca, un converso muy poderoso por su cercanía al maestre¹⁹ del que fue su contador y por su condición de receptor de los impuestos de la Mesa Maestral en la provincia, además de por su propia solvencia económica, ya que en su vida privada era también prestamista de la corona y de particulares y propietario de buena cantidad de bienes muebles e inmuebles, entre ellos su propia morada en la calle Zapatería, a continuación de la casa del prior. Todo este potencial no le sirvió para evitar pagar con su vida por su práctica judaizante²⁰, o quizá por ello pues podía resultar demasiado poderoso y desde luego demasiado rico como para no atraer la codicia de los

¹⁸ GARRAÍN VILLA, Luis.J. "Los judíos conversos...", *op. cit.*

¹⁹ Era un hombre de absoluta confianza para el maestre y muy querido por él, tanto que cuando tomó la decisión de convertirse al cristianismo, él y su mujer fueron sus padrinos de comunión y el contador en correspondencia tomó su nombre. Cuando le confiscaron los bienes, el maestre renunció en la mitad de ellos y se los devolvió en pago a los muchos servicios que tanto él como sus hijos le habían hecho.

²⁰ AGS, RGS, lg. I49409, I23: "... como al tiempo en que fueron confiscados los bienes del dicho Alonso Sánchez (...) ya fallecido en el presente en el delito e crimen de la heregía..."

inquisidores y las malquerencias de muchos que tuvieran cuentas pendientes con él, pues no en vano era prestamista.

El caso es que acabó en la hoguera, al igual que su mujer Isabel González y los padres de los dos, y sus bienes confiscados, heredades y ganados, pero también deudas, préstamos, contratos, rentas, arrendamientos, "e otros comercios e contrataciones" que tenía con particulares²¹.

La misma suerte había corrido Alvar García de Esperiel, al que quemaron por convicto y confeso del delito de herejía. La familia de los Esperiel constituía, junto con las anteriores, la flor y la nata del elemento hebreo de Llerena. Eran al menos cuatro hermanos, Álvaro, Pedro, Fernando y Francisco. Todos fueron condenados, una verdadera tragedia para toda la saga, muy extensa por cierto, pues sus hijos, y también sus nietos, hubieron de pagar las consecuencias de tales delitos, cargar con ese peso de por vida y ver sus bienes confiscados.

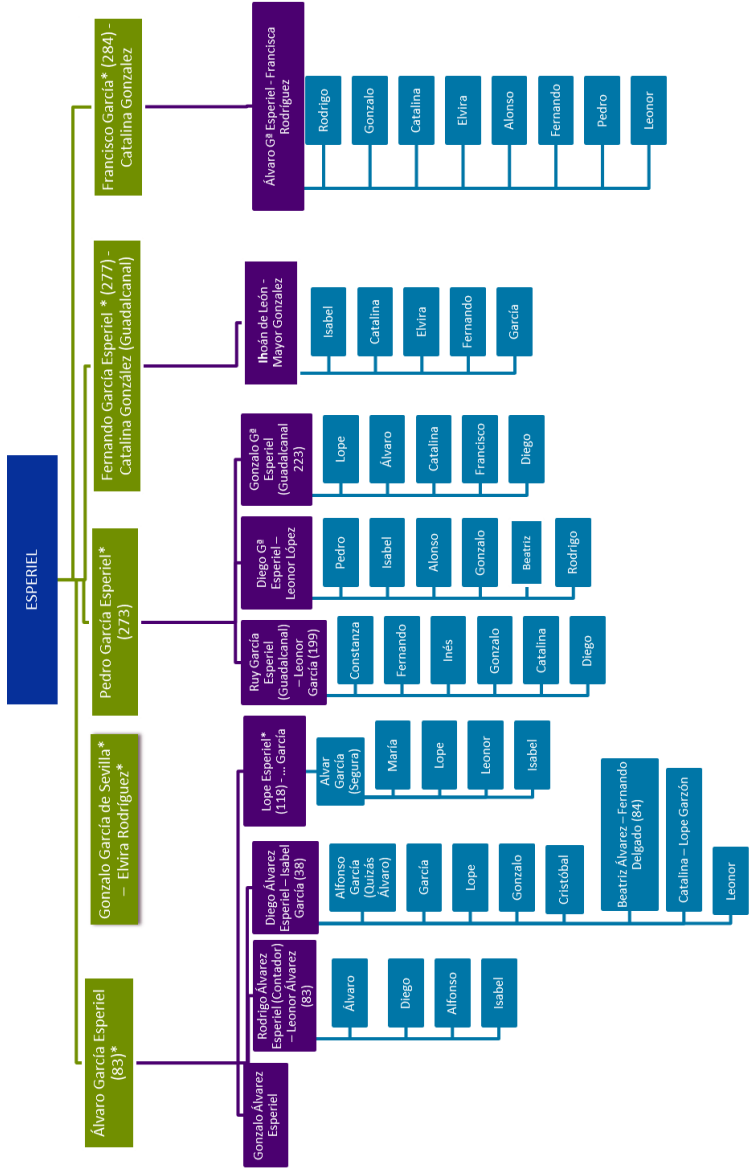
Estos son solo dos ejemplos de los muchos que tenemos recogidos. A través del estudio de las genealogías de estas y de otras familias de judeoconvertos, podemos comprobar cómo hubo generaciones enteras (abuelos e incluso bisabuelos) que fueron condenadas por su condición de judeoconvertos y otras dos generaciones, padres e hijos que sufrieron represalias por ello. De este modo, sus efectos se dejaron notar hasta en cuatro generaciones, y hemos de remontarnos por lo menos a medio siglo atrás, para rastrear esa fiebre persecutoria que se desató contra el elemento converso, recrudescida en los años que siguieron al decreto de expulsión.

Hemos de llamar la atención finalmente que algunos de los linajes judeoconvertos más poderosos e influyentes –Esperiel, Yelves, Sevilla, Coca–, no vuelven a aparecer en la documentación posterior que hemos manejado y ello nos sorprende porque eran, como sabemos, familias muy numerosas. De esta circunstancia deducimos que pudieran suceder dos cosas: o bien emigraron para sacudirse la presión a la que estaban sometidos, o bien cambiaron sus nombres para pasar más desapercibidos y por esa razón no los hemos podido localizar.

Desaparecidas oficialmente judería y morería, hemos de suponer que muchos convertos continuaron viviendo en sus propias casas, es decir en su mismo barrio y con sus mismas ocupaciones, pero son muy frecuentes los datos de individuos de esta procedencia viviendo por otras partes de la villa, hasta el punto de poder afirmar que desde antes de terminar el siglo XV se estaba dando una gradual dispersión del elemento converso por la geografía urbana de Llerena, animados sin duda también por la necesidad o conveniencia de abandonar su zona histórica de residencia y mezclarse con los cristianos viejos por razones obvias.

A medida que el tiempo fue pasando y la convivencia asentándose, se fue produciendo una paulatina fusión de ambas comunidades a través de matrimonios mixtos que trataban de borrar un pasado dudoso y ofrecer a sus descendientes una mezcla de sangre que le diera tranquilidad en el futuro.

²¹ *Ibidem*: "e así mismo que otras muchas personas, vezinos de la dicha provincia e de otras partes, debían e deben al dicho Alonso Sánchez muchas cuantías..."



*Condenados por la Inquisición

Fig. 4: Genealogía de los Esperiel

GABRIEL ISRAEL: UN JUDÍO TRUJIMÁN LLERENENSE

GABRIEL ISRAEL. A JEWISH INTERPRETER FROM LLERENA

Luis J. Garraín Villa

Cronista Oficial de Llerena

luisgarraín@gmail.com

RESUMEN: Con el comienzo del reinado de los Reyes Católicos, (1479-1516), en Llerena se produjo el inicio de su supremacía en la zona en todos los aspectos sociales, económicos, religiosos y civiles. La influencia que ejerció la comunidad judía en la villa llerenense durante ese período fue notable y estuvo marcada por un acontecimiento fundamental para su posterior desarrollo: la creación a partir de 1485 del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, que marcaría los designios de la villa en la que convivieron las tres culturas, la árabe, la judía y la cristiana. En aquel ambiente vivió un personaje plenamente integrado en el antes y el después de que Isabel y Fernando firmaran en Granada, el 31 de marzo de 1492, el decreto de expulsión de los judíos españoles. Gabriel Israel, o Istruel, también conocido como Istruel Indpetral, una vez convertido adoptó el nombre de Fernando de Coca o Sosa, perteneciente a una poderosa familia judeo-conversa especialmente protegida por el último maestre de la Orden de Santiago don Alonso de Cárdenas

ABSTRACT: With the beginning of the reign of the Catholic Kings (1479-1516), Llerena started to gain power in the area in all social, economic, religious and civil aspects. The influence of the Jewish community in the town during that period was significant and marked by an essential event for its later development: the creation in 1485 of the Tribunal of the Holy Office, which would establish the plans for the town where the three cultures lived together: the Arab, the Jewish and the Christian cultures. In such environment lived someone who was plenty integrated before and after Isabel and Fernando signed in Granada, on 31st Mars 1492, the decree which expelled the Spanish Jews: Gabriel Israel, or Istruel, also known as Istruel Indpetral, and named Fernando de Coca or Sosa once converted. He belonged to a wealthy Jewish converted family, especially protected by the last grand master of the Order of Santiago, Sir Alonso de Cárdenas.

EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS
XVIII JORNADAS DE HISTORIA EN LLERENA

Llerena, Sociedad Extremeña de Historia, 2017

Pgs. 187-199

ISBN: 978-84-09-00958-9

La tragedia íntima de los mejores conversos no estribaba en un sentirse judíos en medio de una sociedad gentil, sino en el dolor de verse sometidos a injusticias y sospechas por parte de una religión un mundo que no les parecen bastante cristianos ni racionales.

Francisco Márquez Villanueva



Casi tres lustros antes de que los Reyes Católicos aprobaran el nacimiento de la Inquisición Moderna en España, se contabilizaban aproximadamente en sus reinos unos 13.000 conversos¹ que a pesar de abrazar la religión cristiana, seguían en la clandestinidad practicando las creencias de sus antepasados judíos. Nuestro país está considerado como el único de la Edad Media donde más hebreos se convirtieron al cristianismo, en especial y de una manera llamativa, en el momento de producirse el pogromo del año 1391, propiciado por Fernando o Ferrán Martínez, el arcediano de Écija y provisor del arzobispado de Sevilla, sabiendo que la última alternativa que ofrecían a los hebreos fue "la conversión o la muerte", aunque no sería hasta unos años después, a partir de 1412, cuando proliferaron más los abandonos de la religión judaica con conversiones muy significativas².

Es necesario constatar los momentos difíciles en los que vivía la población castellana, extremeña y andaluza durante la segunda mitad del siglo XV y prácticamente toda la siguiente centuria. Llerena, no estaba ajena a esas circunstancias, porque contaba con una importante judería situada en las proximidades de la fuente Pellejera, así como un barrio ocupado por la morería, ubicado junto a la iglesia de Santiago, que junto con la mayoría de población cristiana, se produjo la tan estudiada "convivencia de las tres culturas".

Los inquisidores apostólicos de la herética pravedad, apuntaban a la enorme influencia de los conversos en todos los ámbitos sociales de la corona, y por ello, el fuerte impulso que dieron los monarcas castellanos para la instauración definitiva del Santo Oficio en España se vio materializado con la publicación de la bula *Exigit sincerae devotiones affectus*, aprobada por el papa Sixto IV el 1 de noviembre de 1478. Las primeras actuaciones fueron dirigidas casi con exclusividad y con bastante rigor, contra los conversos judaizantes, pero es conveniente añadir, que para muchos autores, el único pretexto para que la Inquisición comenzara a proceder fue la cuestión religiosa, cuando para otros, la realidad fue la aniquilación de una clase social muy bien situada económicamente y adueñarse de sus enormes recursos.

El profesor Benzion Netanyahu, apuntaba que la Iglesia procuró siempre que los judíos se convirtieran, en cambio la burguesía castellana no buscaba más que su expulsión y exterminio, porque pretendían quitarle todo el protagonismo social, político y económico que habían adquirido durante muchos años, debida a la protección dada por los reyes. Aunque para sorpresa de los burgueses, los nuevos cristianos se adaptaron inmediatamente a su nuevo estatus y tuvieron la habilidad y la inteligencia de acaparar muchos cargos importantes en la sociedad, fundamentalmente en los aspectos económicos y políticos, incluso llegaron a ocupar puestos de relevancia en la Iglesia³.

¹ BAER, Y. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Riopiedras Ediciones, Zaragoza, 1998, p. 869.

² MITRE FERNÁNDEZ, E. *Los judíos de Castilla en tiempo de Enrique III. El pogrom de 1391*, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones, 1994, p. 62.

³ NETANYAHU, B. *Don Isaac Abravanel. Estadista y filósofo*, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2004, p. 61.

El ambiente de convivencia entre la comunidad judía y los conversos fue durante la segunda mitad del siglo XV de verdadera enemistad, llegando incluso a provocar importantes enfrentamientos entre ellos. El pueblo hebreo que había continuado con sus ancestrales tradiciones, consideraba que el tribunal del Santo Oficio no había hecho más que proporcionarles una cierta tranquilidad al ver cómo sólo perseguían a aquellos falsos conversos, a los marranos. Pero no sólo por ello, como también muy acertadamente apunta la profesora Isabel Montes Romero Camacho⁴, durante la primera época del reinado de los Reyes Católicos, procuraron de la comunidad judía una estabilidad propiciatoria para conseguir una mayor rentabilidad a las finanzas de la monarquía, gracias a la sabiduría de sus asesores, el portugués Isaac Abravanel, Mayr Melamed y su suegro Abraham Seneor, y Vidal Astori, entre otros.

Ante esa falsa y débil sensación de paz y sosiego de los judíos, que tuvo sus inicios a partir de 1419, no fueron capaces de atisbar los movimientos que se estaban produciendo en el seno de la Iglesia, previos a la promulgación del decreto de expulsión del 31 de marzo de 1492. El filósofo judío Isaac Abravanel se sentía muy tranquilo en los años anteriores a esta fecha, incluso decía que Fernando el Católico, era un rey "justo y virtuoso", y añadía:

"En el decenio siguiente (los diez años anteriores a la expulsión) un gran número de judíos vivía en todos los reinos de España en paz y seguridad"⁵.

Pero la realidad de las relaciones entre ambas comunidades no era esa. Sabemos de la supremacía de los hebreos en el dominio casi absoluto de las finanzas de los monarcas castellanos durante prácticamente todo el siglo XV, como banqueros, potentes mercaderes y los arrendadores de las rentas que mantenían su estabilidad económica, siendo a partir de la segunda mitad de la citada centuria cuando los conversos, muchos de ellos, falsos conversos, empiezan a ocupar esas profesiones con más dedicación que los judíos, lo que provocaría la pérdida de hegemonía de estos últimos en beneficio de los otros, en muchos casos con enfrentamientos entre ambas clases, sobre todo a partir de la segunda mitad del reinado de Enrique IV.

La sociedad comenzaba a tener conocimiento de los hábitos religiosos que los nuevos cristianos seguían practicando en la clandestinidad. Muchas de esas noticias fueron anunciadas desde los púlpitos de las iglesias abarrotadas de fieles, creando opiniones contrarias entre ellos y predisponiendo al pueblo en contra de los judaizantes.

En 1461 comenzó a correr la voz en Madrid un fraile franciscano llamado Hernando de la Plaza, sobre la proliferación de conversos arrepentidos, de criptojudíos, llegando a decir que poseía más de cien prepucios en su casa para demostrarlo, procedentes de las circuncisiones que practicaban en sus domicilios. Todo fue una mentira, desmontada a raíz del requerimiento que le hizo el Rey para que lo demostrara, quien además era un defensor de los judíos y los protegía, en contra de la opinión de la mayoría sus asesores de la Corte⁶.

Evidentemente los cristianos viejos y los verdaderos conversos, éstos que realmente creían y practicaban con sinceridad la nueva religión, comenzaron a odiar sin piedad a estos nuevos creyentes y a ejercer toda su influencia ante las personas más próximas a los monarcas para que se pudiera poner alguna solución al clima de hostilidad que se estaba viviendo en Castilla y Andalucía, donde no solo primaba el problema religioso, también estaba ya siendo considerado como un conflicto social.

⁴ MONTES ROMERO-CAMACHO, I. *Los judíos en la Edad Media española*. Madrid, Arco/Libros, S.L., 2001, p. 58.

⁵ NETANYAHU, B. Op. cit., p. 64.

⁶ PÉREZ, J. *Historia de una tragedia. La expulsión de los judíos de España*. Crítica/Historia Medieval, Barcelona, 1993, p. 72.

La animadversión que desde siempre se le tuvo al pueblo judío se prolongó, tras su expulsión en 1492, hasta prácticamente nuestros días, y no hubo nunca miedo ni reparos en expresar de una manera tajante la opinión sobre este pueblo oprimido durante siglos. Basta consultar la creencia vertida por el lexicógrafo Roque Barcia cuando estudia la palabra "judío" en su diccionario:

"... Pero lo que caracteriza verdaderamente al judío es la avaricia, sorda, dura, insaciable, universal, hasta el punto de buscar con el mismo ahínco un miserable ochavo como una onza de oro. Como él conciba que su interés le llama, hará las concesiones más bajas y viles, aún tratándose de los objetos de su carió, de su amor, de su honra, si es verdad que una ansia tan extrema puede tener honra, carió y amor. El judío cuenta el dinero con suma prontitud, como nade en el mundo; marcha muy aprisa, como si temiera que le van a pedir; mira furtivamente, para que no sorprendan en sus ojos el astuto secreto de sus cábalas; camina con la cabeza inclinada al suelo, encorvado un poro la nuda, como si imaginase que lleva sobre las espaldas un talego de oro. ..."⁷.

Estoy seguro que cuando el albañil barcarroteño Antonio Pérez Ramos, en el año 1992, en el domicilio de Antonia Saavedra, sito en la plaza de Nuestra Señora, número 21, de Barcarrota, en plena euforia por las celebraciones del V Centenario del Descubrimiento de América, hincó la punta de su martillo en el hueco de la alacena donde se escondían los once ejemplares de la biblioteca de Barcarrota, es decir, de Francisco de Peñaranda, perforando las primeras páginas del *Alborayque*, nunca pensó en las repercusiones que iba a tener. No se imaginó en ningún momento que doce años después el galeno llerenense Peñaranda y sus libros iban a derramar tanta tinta e iban a ocupar buena parte de los espacios de muchos medios de comunicación. La ocultación de la Biblioteca de Barcarrota, en palabras del profesor Serrano:

"... sólo puede atribuirse, necesariamente, a un criptojudío, a alguien que en secreto persistía en la fe de sus ancestros"⁸.

Entre los diez libros impresos y un manuscrito del siglo XVI que aparecieron ocultos, se encontraba uno de los tres únicos ejemplares que se conservan actualmente del libelo contra los falsos conversos *El Alborayque*. Las otras dos ediciones de idénticas características, una se localiza en el Archivo Histórico Nacional y la otra se custodia en la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial.

El ambiente tenso entre ambas comunidades pudo propiciar que en Llerena apareciera el libelo conocido como *El Alborayque*, título que se refiere al nombre que identificaba al caballo de Mahoma, llamado Al-Burak. Sobre su autoría se han vertido diversas opiniones y sin que hasta el momento haya habido un juicio claro de quién lo hubiera podido redactar. Evidentemente, es difícil, con los datos que actualmente poseemos, adjudicar su escritura a una persona determinada, con nombre y apellido, es un poco aventurado, porque dadas las características de su contenido, no debió ser muy aconsejable que el autor se identificara. No obstante, teniendo en cuenta las circunstancias de la sociedad llerenense de la segunda mitad del siglo XV, nos podemos aproximar a algunos personajes que en ella tuvieron un protagonismo relevante.

El ejemplar encontrado, con unas medidas de 20 x 14 cms., formado por 1+12 hojas sin numerar, fue agujereado con la punta del martillo por su descubridor en

⁷ BARCIA MARTÍ, R. *Primer diccionario general etimológico de la Lengua Española*, Madrid, Establecimiento tipográfico de Álvarez hermanos, 1881, t. 3, p. 272.

⁸ SERRANO MANGAS, F. *El secreto de los Peñaranda. El universo judeoconverso de la Biblioteca de Barcarrota. Siglos XVI y XVII*, Huelva, Univ. de Huelva, Ed. Regional de Extremadura, 2004, p. 26.

la alacena donde se escondía. Fue restaurado en 1998 y presentado públicamente en Mérida, junto con el resto de los libros y documentos encontrados, por el entonces Presidente de la Junta de Extremadura, Juan Carlos Rodríguez Ibarra el 27 de diciembre de 1995⁹.

Es imprescindible constatar que el lugar donde se escribió *El Alborayque* fue sin lugar a dudas Llerena, porque nada más iniciar la lectura del texto, dice "En la villa del Erena, en la provincia de León".

Existen varios documentos del siglo XIV y XV donde podemos leer que el nombre de Llerena se escribía como "Erena", y también en otros autores como el Padre Mariana que la llamó "Ellerena"¹⁰. Con esta denominación nos la encontramos también en un plano de Castilla la Nueva y Extremadura alzado en 1707 por Juan Álvarez de Colmenar, que se conserva en la Biblioteca Nacional de París¹¹.

El profesor Saracho Villalobos, en el completo estudio que hizo con el título "Sobre el nombre de Llerena"¹², nos descubre, tras el análisis de documentos de las referidas centurias, que también fue conocida como "El Herena", término muy parecido al expresado por Juan de Mariana, sin que podamos adivinar si es que era de esa manera conocida o se debió a un error de escritura de parte del escribano que redactó el manuscrito.

Todos los historiadores que han estudiado y opinado sobre *El Alborayque*, no ponen en duda que fuera Llerena el lugar a que se refiere en su primer renglón, una de las localidades más poblada y con mayor número de familias judías y conversas, de la Baja Extremadura. Según el profesor Fernández Nieva, teniendo en cuenta el repartimiento de impuestos realizado en el año 1474, estimaba que dicha ciudad contaba con 110 familias judías, cuando en los últimos años de finales del citado siglo tenía aproximadamente 1.010 vecinos¹³. Entre ellos se encontraban los recaudadores o arrendadores de impuestos y rentas reales más influyentes de la Orden Militar a finales de la señalada centuria, todos judíos y conversos, entre ellos Alonso Sánchez de Coca, Diego de Baños, Gonzalo de Rivera, Juan del Castillo, procedente de Medina del Campo, Raby Mayr, al que luego nos vamos a referir, el andaluz Cristóbal de Ávila, Juan del Castillo, Gonzalo de Palencia, Diego González de Llerena, Juan Álvarez Zapata y otros¹⁴.

La fecha en la que pudo haber sido escrito ha supuesto para los investigadores bastantes controversias y no ha sido posible llegar a un acuerdo, con opiniones un poco contradictorias y fechas dispares.

Lo que sí se puede intuir en un principio, tras una lectura completa del libelo, es que debió redactarse con anterioridad a 1478, antes de la creación de la Inquisición moderna, porque en ningún momento se hace mención al citado Tribunal, hecho que con toda seguridad no hubiera pasado desapercibido para el autor. Con ello se contradice a la opinión del antropólogo Caro Baroja que estima pudo ser en 1488¹⁵,

⁹ LAMA, M.A. "La Biblioteca de Barcarrota. Tipología de un hallazgo", *ALBORAYQUE, Revista de la Biblioteca de Extremadura*, Badajoz, 2007, n. 1, pp. 159-211.

¹⁰ MARIANA, J. (DE) *Historia General de España*, Madrid, Imprenta y librería de Gaspar y Roig eds., 1852, t. II, p. 83.

¹¹ CATURLA, M.L. y DELENDA, O. *Francisco de Zurbarán*. Traducción, adaptación y aparato crítico de Odile Delenda, París, Wildestein Institute, 1994, p. 24.

¹² SARACHO VILLALOBOS, J.T. "Sobre el nombre de Llerena", en LORENZANA DE LA PUENTE, F. y MATEOS ASCACÍBAR, F.J. (coords.) *Actas II Jornadas de Historia de Llerena*, Llerena, Junta de Extremadura, 2001, pp. 59-74.

¹³ FERNÁNDEZ NIEVA, J. *La Orden de Santiago en Extremadura (siglos XIV y XV)*, Badajoz, Diputación Provincial, 1985, p. 369.

¹⁴ FERNÁNDEZ NIEVA, J. Op. cit., p. 204.

¹⁵ CARO BAROJA, J. *Los judíos de la España moderna y contemporánea*, Madrid, Istmo, 1978, t. I, p. 292.

diez años después de la creación del Tribunal y pasados tres años de la creación del Santo Oficio en Llerena¹⁶.

Otros historiadores, como la profesora Pilar Bravo, apunta entre las fechas 1454 y 1474, un abanico de veinte años, justificado por la alusión que el autor hace cuando dice:

“... a los conversos que se tornaron christianos, agora ha setenta años y más, y de la guerra que estonce se fizo en toda España por muerte de espada, conviene a saber, destruycion en las aljamas de los judíos. E los que quedaron vivos, por la mayor parte los bautizaron por fuerça”¹⁷.

Ella toma como referencia el pogromo de 1391 y 1412 al que ya anteriormente hicimos referencia.

Y sobre la condición que tenía su autor, pues también tenemos diversidad de opiniones. Julio Caro Baroja consideraba que la mayoría de los conversos de Murcia, Toledo, Extremadura y Andalucía eran en su mayoría falsos cristianos y violaban continuamente y en secreto su nueva religión, en cambio, los que residían más al norte, Zamora, Palencia, Burgos, Valladolid y Salamanca, eran verdaderos. No expresó con claridad su idea en cuanto a las creencias religiosas del autor, ya que nos decía:

“... en 1488, un misterioso y anónimo personaje que unos hacen católico fiero y otros suponen de estirpe judía, ...”¹⁸.

Lo que sí tenía claro al analizar la transcripción del texto que llegó a sus manos es el tono despectivo que el autor del tratadito empleaba para dirigirse a los falsos conversos y a los judíos.

La teoría de que fuera un cristiano nuevo, defendida esta teoría por Amador de los Ríos¹⁹, y también por Isidore Loeb²⁰, o que su autoría se debiera a un converso convencido, como entendía el padre Fidel Fita²¹, son las opciones que se han barajado generalmente. A esta última opción se le han unido últimamente muchos seguidores, entre ellos el recordado y querido profesor Fernando Serrano Mangas, que tras su análisis y después de poner nombre y apellido al ocultador de la Biblioteca de Barcarrota, Francisco de Peñaranda, opinaba que el autor del opúsculo que nos ocupa recogía una: “... hiriente crítica hacia el converso”²². Es muy significativa también su aferrada inquina demostrada contra los “tornadizos”, de los que Pilar Bravo decía:

“Así, el veneno que rezuma el texto cabe interpretarse como el desgarramiento interior de un converso sincero que marca distancias con los aparentemente convertidos y ve en ellos la quinta esencia de la maldad humana, la hipocresía social y la herejía religiosa”²³.

¹⁶ GARRAIN VILLA, L.J. “Origen del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Llerena”, en LORENZANA DE LA PUENTE, F. y MATEOS ASCACÍBAR, F.J. (coords.) *Actas II Jornadas de Historia de Llerena*, Llerena, Junta de Extremadura, 2001.

¹⁷ CARPENTER, D.E. *Alborayque. Estudio preliminar, edición y notas*, Badajoz, Editora Regional de Extremadura, 2006, pp. 67-68.

¹⁸ CARO BAROJA, J. Op. cit., p. 292.

¹⁹ AMADOR DE LOS RÍOS, J. *Historia social, política y religiosa de los Judíos de España y Portugal*, Madrid, Imprenta de T. Fortanet, 1876, edición facsímil de Servicio de Reproducción de libros, Valencia 1994.

²⁰ LOEB, I. “Le libre de l’Alboraique”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XXIII, 1893, pp. 378-383.

²¹ FITA, F. “La Inquisición de Torquemada. Secretos íntimos”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 23, 1893, pp. 369-434.

²² SERRANO MANGAS, F. *El secreto de los Peñaranda...*, p. 27.

²³ BRAVO LLEDÓ, P. y GÓMEZ VOZMEDIANO, M.F. “El Alborayque, un impreso panfletario contra los conversos fingidos en la Castilla tardomedieval”, *Historia, Instituciones y Documentos*, 26, 1999, p. 62.

En cambio, el profesor americano Carpenter, autor del estudio preliminar, edición y notas de *El Alborayque* publicado en la colección "La Biblioteca de Barcarrota", por la Editora Regional de Extremadura, no cita en ningún momento de su trabajo al profesor Serrano Mangas, lo ignora completamente. Recuerdo que, cuando en la presentación de la edición facsimilar en Badajoz, el día 18 de mayo de 2005, durante la Feria del Libro, en la que estuve presente, pregunté al autor durante el coloquio sobre su opinión del libro *El secreto de los Peñaranda*, publicado por el profesor Serrano dos años antes. Su contestación no dejó de sorprenderme, manifestó que no lo conocía. Pues bien, el señor Carpenter, al concluir el apartado dedicado al autor, dice refiriéndose a los distintos investigadores que han expresado su opinión:

"Los susodichos críticos se empeñan en ponerle al autor del *Alborayque* un rótulo de identidad religiosa, una identidad sólo atisbada en el tratado, ... tanto los estudiosos que lo identifican como cristiano viejo como los que lo designan converso se apoyan en el tono sarcástico, la hipérbole, los estereotipos, la crítica vituperativa y la voz estridente"²⁴.

Discrepo totalmente con el profesor Carpenter, porque es de una lógica aplastante que los investigadores e historiadores busquemos en las entrelíneas de los textos anónimos la identificación del autor, sobre todo para entender y conocer la realidad sociocultural en la que pudo desenvolverse, y más en la época tan interesante y apasionante en la que fue escrito el libelo que tratamos ahora.

Pilar Bravo Lledó y Miguel-Fernando Gómez Vozmediano nos dicen que:

"... es un vehículo de propaganda contra los falsos cristianos nuevos, y sobre todo, por su carga antisemita (...) En cuanto a la paternidad del opúsculo, del texto parece desprenderse que podía tratarse de un religioso católico, seglar o regular (habida cuenta de su sólida formación teológica en las doctrinas hebrea, mahometana y cristiana). Tampoco descartamos su eventual origen judío o incluso musulmán, hipótesis sugerida por su manifiesta familiaridad con su lengua, costumbres y creencias (si bien desde una óptica aparentemente superficial)"²⁵.

Yo, me inclino porque el autor fue un converso convencido y con una gran preparación humanística.

Para mi no existe la menor duda de los amplios conocimientos que tenía de la lengua hebrea (por lo tanto de ascendencia judía), musulmana (formación que le provenía de su oficio de trujimán) y cristiana (converso convencido). Además de su amplio conocimiento de los textos antiguos.

Es evidente que el autor quiso mantener en el anonimato de los demás su nombre, porque su pasado lo delataba y quería estar bajo el secreto por las posibles represalias de aquellos falsos conversos, de los que en Llerena existieron bastantes.

Pues bien, dicho esto, vamos a entrar ahora en cómo era la sociedad llerenense de la segunda mitad del siglo XV y las referencias que tenemos de la mayoría de los conversos.

La relación de los que se quedaron en Llerena y toda la Baja Extremadura a partir del decreto de expulsión, se recoge en un interesantísimo documento que se custodia en el AGS y que ya publiqué en la REEX el año 1996, y a la que nos vamos a referir seguidamente.

²⁴ CARPENTER, D.E. Op. cit., p. 45.

²⁵ BRAVO LLEDÓ, P. y GÓMEZ VOZMEDIANO, M.F. Op. cit., pp. 57-58 y 61.

En este se relacionan, familia por familia, todas las personas a las que le había sido impuesta una pena económica para limpiar sus antecedentes de judíos por los Inquisidores de la Provincia de León. De esta extensa nómina de conversos sacamos en conclusión que Llerena era la segunda ciudad de la Baja Extremadura en cuanto a sus miembros, 125 familias, solamente era superada por Fregenal de la Sierra 145, donde se asentaba una de las comunidades de cristianos nuevos más importantes de Extremadura, de la que los historiadores Rafael Caso y y Juan Luis Fornieles, nos tienen suficiente informados con serias y profundas investigaciones.

Es necesario también reseñar el magnífico trabajo que, mi buen amigo y profesor, Ángel Bernal Estévez, ha realizado sobre la *Llerena Medieval* (actualmente en imprenta) con un profundo y concienzudo estudio sobre las comunidades judías y conversas de esta ciudad, que se encuentra a punto de salir a la luz.

El documento en cuestión se compone de una lista de las personas que fueron habilitadas por los Inquisidores de la Provincia de León del Maestrazgo de Santiago en el Obispado de Badajoz, a las que se les impusieron unas penas económicas para poder ser liberados de los hábitos impuestos por el Tribunal del Santo Oficio.

Debemos señalar que el dinero acumulado por los recaudadores, después de pagar sus salarios y los de los Inquisidores, los de los ministros y oficiales, los del Consejo de la Suprema Inquisición y los del Inquisidor General, que a su vez era el Prior de Santa Cruz, fue destinado a la construcción en Granada del Monasterio de Santa Cruz la Real, de la Orden de Santo Domingo. Esta disposición fue aprobada en Medina del Campo el 25 de marzo de 1494 por el Consejo de la Inquisición²⁶.

Entre las familias incluidas en la citada relación, nos encontramos con personajes de Llerena que tuvieron un relevante protagonismo en tiempos posteriores, y entre ellos, podemos señalar de forma sucinta a algunos que emigraron al Nuevo Mundo.

Pedro Cieza de León, considerado el Príncipe de los Cronistas de Indias, y del que el próximo año 2018, vamos a celebrar el V Centenario de su nacimiento, y al que van a estar dedicadas las Jornadas de Historia en Llerena.

Pedro López de Cazalla, secretario del Marqués de la Conquista Francisco Pizarro, primo hermano de Cieza de León, al que acompañó en todas sus campañas peruanas.

Alonso de Llerena, también primo hermano de los anteriores, fundador de la villa de Llerena Real y Mina de Sombrerete, actualmente solamente Sombrerete, en el estado Mexicano de Zacatecas.

Sancho Sánchez de Muñón, uno de los fundadores de la Universidad de México y otros muchos llerenenses de origen converso que emigraron a lo largo del siglo XVI al Nuevo Mundo.

Con estas personas, podemos comprobar cómo las autoridades de quienes dependían los otorgamientos de licencias para pasar a las Indias, exigían a cada pasajero unas pruebas documentales y testificales con el fin de comprobar que no era persona de las prohibidas, es decir, buscada por la justicia o que tuviera ascendencia morisca o judía. Además se les exigía a muchos la incoación de expedientes de pureza de sangre, es decir, que fueran cristianos viejos, con la aportación del consiguiente historial genealógico. Que no hubieran sido procesados por la Inquisición y que no tuvieran antecedentes penales en su vida civil. Estos extremos

²⁶ Archivo General de Simancas (AGS), Registro General del Sello (RGS), Medina del Campo, 25 de marzo de 1494, f. 369.

están perfectamente recogidos en los libros de pasajeros que se custodian en el Archivo de Indias.

Y ahora vamos a analizar a dos de las familias judías conversas protagonistas principales del trabajo que ahora presentamos.

El primero de ellos fue Francisco de Peñaranda, el ocultador de la Biblioteca de Barcarrota, al que anteriormente hicimos mención.

“256.- CC U.- Mençia Gonçález muger del Bachiller Gonçalo Sánchez Ramos vezino de Llerena ynábile por ser reconçiliada e traer un abito perpetuo e por la condepnación de Gonçalo Garçía de Llerena su padre e sus fijos Francisco e Juana e Leonor e Gonçalo e Beatriz por la condepnación del Bachiller Gonçalo Sánchez Ramos su padre; veynte e seis mill doszyentos maravedís. XXVI U CC”²⁷.

Y otra de las familias conversas en las que nos vamos a centrar es la de Gabriel Israel o Istruel, también conocido como Istrael Indpetral, una vez convertido adoptó el nombre de Fernando de Coca o Sosa, perteneciente a una poderosa familia judeoconversa especialmente protegida por el último maestre de la Orden de Santiago don Alonso de Cárdenas.

El cabeza de familia fue Alonso Sánchez de Coca, de quien proceden una amplia sucesión de herederos relacionados con el mundo de las finanzas en Llerena, que aparece en la relación citada con el número 16, y dice literalmente el asiento:

“16.- CLXXVIII U.- Ferrando de Coca, vezino de Llerena, es ynábile por ser reconçiliado en la cárçel e por su ábito perpetuo e por la condepnación de Alonso Sánchez de Coca²⁸ e Ysabel Gonçález, sus padres, e por su ahuelo de partes de su padre; e asy mismo Isabel Garçía, su muger, es ynábile por la condepnación de Lope Garçía e su muger, sus padres, e por la condepnación de Ruy Garçía, su avuelo; e sus fijos Alonso e Lope e Beatriz e Costança e Leonor por la condepnación del dicho Alonso Sánchez de Coca, su ahuelo: veynte mill maravedís. XX U”²⁹.

En el mismo documento donde figura la relación de conversos, Fernando de Coca hizo una reclamación de algunas cuentas pendientes que tenía la familia procedente de los bienes confiscados y embargados por el fisco de la Inquisición al ser procesado por herejía a su padre Alonso Sánchez de Coca, cuando era mayordomo de don Alonso de Cárdenas. Escribió una carta en su defensa, de la que se transcribe a continuación lo siguiente:

“Fernando de Coca vezino de la villa de Llerena por si y en nombre de Alvaro de Coca y Juan Gonçalo e Marina e Constança sus hijos, fijo de Alonso Sánchez de Coca griado que fue del Maestre de Santiago don Alonso de Cárdenas y de Ysabel Gonçález su muger vezinos de la dicha villa ya difuntos, nos hizo traslado diziendo que bien sabemos como al tiempo y después que fueron confiscados y aplicados a nuestra cámara e fisco los bienes del dicho Alonso Sánchez su padre por hallarse como se halló culpante en el delito y crimen de la heregía fizimos merced al Maestre de Santiago de todos los bienes dichos y abçiones que del dicho Alonso Sánchez fueron confiscaron para nuestra cámara e fisco pertenecían cabtó el oro e plata e monedas que se hallasen del dicho Alonso Sánchez y que el dicho Maestre

²⁷ AGS, Contaduría Mayor de Cuentas, I^a época, lg. 100.

²⁸ Las familias González de Coca y Sánchez de Coca, se dedicaron generalmente en la administración de impuestos y ocuparon cargos importantes como recaudadores y arrendadores de alcabalas en la provincia de León, residentes mayoritariamente en Llerena: RODRIGUEZ BLANCO, D. *La Orden de Santiago en Extremadura, siglos XIV y XV*, Badajoz, Diputación Provincial, 1985.

²⁹ AGS, Contaduría Mayor de Cuentas, I^a época, lg. 100.

por muchos cargos que tenía del dicho Alonso Sánchez y por muchos sarvijos que de y de los dichos sus hijos recibió renuncia a ellos los dichos bienes que del dicho Alonso Sánchez fueron cabtos cierto ganado que pastoreaba y les hizo gracia e donación de todo ello según que más largamente dixo que parece por los instrumentos que sobre ellos pujaron y que como quiera que Pedro Luis de Villamartín nuestro receptor de los dichos bienes confiscados en la dicha provincia que tenía tomados los dichos bienes dio algunos de los dichos bienes e ovo finiquito del dicho Maestre atendió otros muchos bienes muebles y raíces e semovientes e debdas que cobró y los retorno todo en su poder de lo qual el dicho Maestre se nos ovo quejado por su petición diziendo que en el finiquito que le dió avia sido engañado por el dicho receptor al tiempo que le dio el dicho finiquito y que sin embargo del ovimos mandado por nuestra cámara patente a vos el dicho Bachiller apremiasede al dicho Recepto que le diese e entregase todos los dichos bienes e debdas que en poder del dicho receptor quedaron e las cobró de los bienes del dicho Alonso Sánchez que sobre ello le hijesemos cumplimiento de justicia...”

Las familias González de Coca y Sánchez de Coca, se dedicaron generalmente en la administración de impuestos y ocuparon cargos importantes como recaudadores y arrendadores de alcábalas en la provincia de León, residentes mayoritariamente en Llerena.

De la nómina de judeoconversos publicada, al estudiar a las familias reconciliadas, se desprende cómo se van uniendo en matrimonio entre ellos generaciones tras generaciones, sin temor alguno ante los tribunales inquisitoriales que los vigilaban muy de cerca, continuamente, manteniendo sus profesiones relacionadas con la economía y gozando de situaciones privilegiadas en la sociedad llerense.

Tenemos el caso de Ruy García, abuelo de Isabel García, esposa de trujimán Fernando de Coca, que había sido arrendador de las rentas del maestre de la Orden de Santiago don Alonso de Cárdenas³⁰.

Pero el personaje más relevante de la familia Coca, es Fernando, de profesión *trujimán*, también llamado *trujamán*, palabra definida como *intérprete* que explica en lengua propia lo que se dice en otro idioma, palabra tomada del árabe *turjumín*, que significa expondor, aunque está también aceptada la profesión como a todo aquel que realiza traducciones de ámbito cultural.

Durante los últimos años de la Reconquista fue precisa la intervención de personas que ejercieran el oficio de traductores de la lengua árabe, practicada generalmente por judíos, porque entre la población cristiana no se encontraban personas que la conocieran. Los hebreos trujimanes gozaban de la confianza de los monarcas para realizar todas las tareas relacionadas con las traducciones, recaudadores de impuestos y sobre todo encomiendas de carácter diplomático.

En Llerena nos encontramos en la segunda mitad del siglo XV con dos trujimanes judíos reconocidos, Yuda Alascar y Gabriel Israel o Istruel, éste último posteriormente Fernando de Coca, reconocido como “yntérprete e truxaman mayor de la letra e lengua arábiga e morisca”³¹.

La primeras noticias relativas a Gabriel Israel, también nombrado como *Yçrael*, que para la historiadora García Casar:

³⁰ AGS, RGS, Córdoba, 20 de abril de 1485.

³¹ GARCÍA CASAR, M.F. “Judíos de Llerena, traductores oficiales del arábigo (siglo XV)”, *Jornadas Extremeñas de Estudios Judaicos. Raíces hebreas en Extremadura. Del candelabro a la encina*, Hervás, 16, 17, 18 y 19 de marzo de 1995, Diputación Provincial de Badajoz, 1996, pp. 171-179.

“... era también trujamán, traductor tanto de lo oral como de lo escrito o bien en lengua árabe o en aljamía arábigo castellana”³².

La palabra *aljamía* tendría, entre otros significados, el de “texto judeo-español transcrito con caracteres hebreos”.

Nuestro personaje, desde Tarazona, el 22 de febrero de 1484, nombrado también como Fernando Sánchez de Coca, natural de Llerena, recibió una merced de una escribanía y notaría pública de Corte, tras el examen que recibió del bachiller Juan González de Alanís, que formaba parte del Consejo del Maestre de Santiago³³.

El ejercicio de tal oficio procuró a nuestro personaje algunos reconocimientos por parte de los Reyes Católicos. En 1485 recibió:

“... cinco piezas de pago e diez e seis capuses que algunas personas vecinos de la çibdad de Lorca e de otros lugares del reyno de Murcia contra las leyes e ordenanças sacavan fuera de nuestros reynos al reyno de Granada a los moros, pertenecientes a nuestra cámara e fisco”³⁴.

El Arzobispado de Sevilla a partir de 1486, prohibía la estancia de los judíos en toda su jurisdicción, por lo que Gabriel tuvo que solicitar de los Reyes la autorización para poder ejercer el oficio de recaudador que se le había encomendado. Por ello, recorrió gran parte de Andalucía, lo encontramos hacia 1490 en la zona de Almería recaudando impuestos. También en Jerez cobrando algunas deudas, para lo que recibió la oportuna autorización expedida en Córdoba el 29 de octubre de 1490³⁵.

Unos meses más tarde, desde Sevilla, el 11 de diciembre del mismo año 1490, los Reyes Católicos enviaron una instrucción a los jueces y otras personas del Consejo del Maestre de Santiago don Alonso de Cárdenas, para que se ejecutara una fianza impuesta a Mayr Abenafox, judío de Murcia, a favor de Gabriel Istruel, vecino de Llerena.³⁶ Esta fianza le fue reclamada unos meses después desde Córdoba³⁷.

Cuatro días después, el 15 de diciembre de 1490, también desde Sevilla, a Gabriel le fueron reclamados por su paisano y compañero, también intérprete de los Reyes, Yuda Alascar, algunos libros que le tenía entregados³⁸. Estaría en ese lote de libros algunos ejemplares de *El Alborayque*? Qué pena no poder conocer los títulos de dichos volúmenes.

Las referencias sobre nuestro personaje trujimán se siguen repitiendo en los documentos del Registro General del Sello del Archivo de Simancas. Ya en el año 1494, se dice que Fernando de Coca, vecino de Llerena, cuyo nombre era Istruel Indpetral, para que se ejecutara una sentencia a favor de Diego de Santistéban, vecino de Málaga, en virtud de una resolución firmada en Segovia el 10 de julio de 1494³⁹.

Es el primer documento donde ya se identifica con sus dos nombres, el judío y el cristiano. Es posible que su plena conversión fuera a partir del decreto de expulsión del 31 de marzo de 1492, como el de otros muchos judíos españoles. En la docu-

³² GARCÍA CASAR, M.F. Op. cit., p. 174.

³³ AGS, RGS, documento firmado en Tarazona, el día 22 de febrero de 1484.

³⁴ *Ibidem*, 20 de febrero de 1485. Cit. también en GARCÍA CASAR, M.F. Obra citada, p. 176.

³⁵ *Ibid.*, Córdoba, el día 29 de octubre de 1490.

³⁶ *Ib.*, f. 304, Sevilla, 11 de diciembre e 1490.

³⁷ *Ib.*, f. 98, Córdoba, 5 de octubre 1491.

³⁸ *Ib.*, Sevilla, 15 de diciembre e 1490.

³⁹ *Ib.*, f. 386, Segovia, 10 de julio de 1494.

mentación consultada, señala su oficio con bastante frecuencia, aparte de receptor o recaudador mayor de cuentas, como intérprete de los reyes.

Fernando de Coca contrajo matrimonio con Isabel García, aunque algunas veces aparece identificada con el apellido de Sosa. El 19 de octubre de 1497 interpuso una demanda contra su marido por haber dispuesto de parte de los bienes que ella aportó a su matrimonio sin haber mediado su consentimiento, requisito que era preceptivo⁴⁰. Unos años antes, en 1496, tuvo problemas como arrendador de los impuestos reales, por la cobranza del diezmo de los terrazgos a los moros y también a los cristianos, obligando al corregidor de Granada y alcalde de Casa y Corte, para que iniciara el procedimiento de reclamación correspondiente⁴¹.

Después de la consulta de los únicos documentos que sobre el converso Fernando de Coca hemos localizado, sólo nos queda pensar en la ínfima posibilidad de que algún día pudiera aparecer alguna pista o información que nos alumbrase para poner nombre y apellido al autor del tratadito, como lo llamó Caro Baroja.

Debemos tener en cuenta la carga de interrogantes que se nos presentan ante la máscara del anonimato en cuanto a la autoría de muchas obras de la antigüedad. Respecto a *El Alborayque*, sólo nos queda elucubrar sobre la persona que lo pudo haber redactado. ¿Pudo ser Gabriel Istruel, es decir, Fernando de Coca?

Difícil tarea se nos presenta y también a los investigadores que nos sucederán, sólo nos conformamos con pensar que este aliciente es el que nos mueve para continuar trabajando, seguir las pistas que se desprendan de los documentos y estudiar e interpretar todos los textos que puedan caer en nuestras manos.

⁴⁰ Ib., f. 207, del 17 de octubre de 1497.

⁴¹ Ib., f. 139, del 28 de abril de 1496.

OTROS ESTUDIOS SOBRE EXTREMADURA

EL SEPULCRO DE DON ALONSO DE CÁRDENAS Y DOÑA LEONOR DE LUNA EN LA IGLESIA DE SANTIAGO APÓSTOL DE LLERENA. RECONSTRUCCIÓN E INTERPRETACIÓN ICONOLÓGICA

THE TOMB OF SIR ALONSO DE CÁRDENAS AND MRS LEONOR
DE LUNA IN THE CHURCH OF SANTIAGO APÓSTOL OF LLERENA.
RECONSTRUCTION AND ICONOGRAPHIC INTERPRETATION

Manuel del Barco Cantero

Universidad Popular
Llerena

mdlbarco@gmail.com

RESUMEN: Alonso de Cárdenas, último Gran Maestre de la orden de Santiago, fallece en Llerena el 1 de julio de 1493, habiendo iniciado la construcción de la iglesia de Santiago Apóstol de Llerena donde según manifiesta "Mi voluntad determinada siempre fue de me sepultar en la iglesia del señor Santiago de la dicha villa de Llerena... en la sepultura que para ello tengo hecha". Con posterioridad a su fallecimiento su hija Doña Juana de Cárdenas, con toda probabilidad, manda construir un sepulcro exento de alabastro de sus padres a imagen y semejanza del de su pariente el Condestable de Castilla, Don Álvaro de Luna y su esposa Doña Juana Pimentel que se conserva en la capilla de Santiago de la catedral de Toledo y que construye el maestro Sebastián de Toledo también por encargo de la hija de ambos Doña María de Luna, Duquesa del Infantado, en estas mismas fechas. Ambos conjuntos funerarios, guardan numerosas similitudes en la composición, iconografía e iconología por lo que a través de un estudio comparativo de ambos sepulcros y de los restos conservados en la iglesia de Santiago de Llerena, podemos hacer una reconstrucción virtual del mismo.

ABSTRACT: Alonso de Cárdenas, last Grand Master of the Order of Santiago, dies in Llerena on 1st July 1493. He had started the building of the church of Santiago Apóstol of Llerena, where, as he states "My will has always been to be buried in the church of Sir Santiago in the villa of Llerena... In the tomb that I have been made for that purpose." Time after his death, his daughter, Juana de Cárdenas is very likely to be the one who ordered the building of her parents' tomb, a separated alabaster tomb at the image and likeness of the one of her relative the Constable of Castile, Sir Álvaro de Luna and his wife Mrs Juana Pimentel, kept in the chapel of Santiago in the cathedral of Toledo and built by the master Sebastián de Toledo, also by order of the daughter of both, Mrs María de Luna, Duchess of the Infantado on the same date. Both tombs are very similar in the composition, iconography and iconology. Therefore, through a comparative research of both tombs and of the remains that are kept in the church of Santiago in Llerena, we can make a virtual reconstruction of it.

**EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS
XVIII JORNADAS DE HISTORIA EN LLERENA**

Llerena, Sociedad Extremeña de Historia, 2017

Pgs. 201-213

ISBN: 978-84-09-00958-9



Alonso de Cárdenas último Gran Maestre de la Orden de Santiago y primer Señor de la Puebla del Maestre, título este que uno de sus nietos del mismo nombre, conseguiría se convirtiera en condado años más tarde, fue uno de los personajes más destacados de la nobleza castellana de finales del siglo XV. Hijo de Garcí López de Cárdenas, Señor de Cervera y María Gracia y Osorio, nace en torno a 1430 y fallece el 1 de julio de 1493¹. Fue maestre de la Orden Militar de Santiago durante dos etapas: la primera, de 1474 a 1476 y, la segunda, de 1477 a 1493. En 1474 muere el Maestre de la Orden de Santiago, Juan Pacheco, marqués de Villena, y deja a su hijo Diego como heredero del maestrazgo, el rey Enrique IV sanciona la decisión aceptándola, pero, antes de que preceptivamente el Sumo Pontífice la ratifique, Enrique IV muere, y los nuevos reyes Isabel y Fernando, reclaman ese maestrazgo dando por nula la cesión de Juan Pacheco a su hijo.

Pero el Capítulo General de la Orden reunido en León nombra como Maestre a Alonso de Cárdenas. Al mismo tiempo el prior de Uclés también convoca un Capítulo General y nombra Maestre a don Rodrigo Manrique de Lara primer conde de Paredes de Nava. Tanto Alonso de Cárdenas como Rodrigo Manrique de Lara eran importantes aliados de los Reyes Católicos en los conflictos sucesorios en que se hallaba inmerso el reino y los Monarcas no quisieron indisponerse con ninguno, las luchas entre ellos fueron feroces. No obstante, tras la muerte de don Rodrigo Manrique de Lara, los Reyes Católicos que ya habían asumido el maestrazgo de la Orden, en virtud de la notable contribución en la guerra de sucesión castellana, consienten en que don Alonso sea finalmente nombrado Maestre General de la Orden, en el capítulo celebrado en la villa de Azuaga en 1477, en lo que actualmente se conoce como Convento de la Merced².

Contrajo matrimonio con Doña Leonor de Luna hija de Don León Rodrigo de Luna y Alborno, comendador de Bamba y Juana María de Ardoz y con ella tendría una hija Juana³. Participó activamente tanto en la guerra de sucesión castellana en la que tuvo a sus órdenes a los famosos gran capitán, Gonzalo Fernández de Córdoba así como en la conquista de Granada. Tras su muerte, la Orden pasó, por dispensa papal, al dominio real.

Como todos los grandes personajes de la Baja edad media quiso asegurarse un lugar destacado de enterramiento con la construcción, de acuerdo con su riqueza y poder, no ya de una capilla sino de un templo entero para que allí reposara su cuerpo y el de su esposa, y fuera recordado a perpetuidad por todos cuantos allí asistieran a los oficios religiosos.

El proceso constructivo de esta iglesia panteón, cuya advocación se dedica al patrono de la Orden, Santiago Apóstol parece que se inicia en 1475⁴, año en que es elegido por primera vez maestre de la Orden de Santiago. Tal y como indica la lápida conmemorativa situada en el ábside del templo las obras de la capilla mayor estaban concluidas en 1482: "ESTA CAPILLA MANDO FACER EL MUY ILUSTRE SEÑOR D. ALONSO DE CARDENAS GENERAL MAESTRE DEL ORDEN DE LA CAVALLERIA DE SANTIAGO. ACABOSE EL AÑO DE MCCCCLXXXII". Esta fecha viene respaldada por la concesión del Papa Inocencio VIII de varias indulgencias⁵. Tras un paréntesis de

¹ DEMETRIO IGLESIAS, Lionel, *Árbol genealógico de Alonso de Cárdenas y Osorio*: <http://www.geni.com>, 25 de noviembre de 2016.

² RODRÍGUEZ BLANCO, Daniel, *La organización institucional de la Orden de Santiago en la Edad Media*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1985, p. 177.

³ DEMETRIO IGLESIAS, Lionel, *Árbol genealógico de Leonor de Luna*: <http://www.geni.com>, 7 de mayo de 2017.

⁴ VARGAS ZUÑIGA, A. (DE) *Alonso de Cárdenas, último Gran Maestre de la Orden de Santiago. Crónica inédita de dos de sus comendadores*, Sevilla, Institución Cultural Pedro de Valencia, Diputación de Badajoz, 1976, p. 188.

⁵ PEÑA GÓMEZ, M^a DEL P. *Arquitectura y urbanismo en Llerena*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1990, p. 141.

unos doce años en la obra de construcción, motivada con toda probabilidad por la ausencia del maestro de la Villa por su participación en la campaña de conquista de Granada, se reanudan las obras en 1489, pero al fallecimiento del maestro, no está concluida, por lo que su hija y yerno, Pedro Portocarrero el Sordo, en cumplimiento de sus mandas testamentarias serán los encargados de proseguir con la construcción del proyecto⁶.

También para asegurar su fama póstuma se encargaría la construcción e instalación de un ostentoso sepulcro que pregonase sus múltiples cualidades y virtudes, y que testimoniase la nobleza del linaje, mediante la utilización repetitiva en el templo y en el propio sepulcro de sus emblemas heráldicos.

Al tratarse de una capilla o iglesia particular, los patronos disponen que el sepulcro se sitúe en el lugar más privilegiado del mismo, es decir en el presbiterio, orientados probablemente al este, lugar por el que cada día sale el sol, en alusión a la luz del mundo que encarna el mismo Jesús Cristo o en su defecto al altar mayor. Se situaba a su vez bajo la bóveda estrellada, cuyas estrellas de las claves aún hoy en día se conservan rodeando el blasón de los Cárdenas, ahondando en la creencia muy difundida hasta en la actualidad de que los difuntos al morir se convierten en estrellas. En el libro de Daniel por ejemplo se compara el resplandor de los justos al morir con el de las estrellas⁷. La bóveda estrellada se eleva de forma majestuosa hacia el cielo, como también se elevarían las almas de los propios difuntos.

El hecho de que el sepulcro sea exento y no adosado a los muros del presbiterio o del propio templo, como sucede en el sepulcro simulado y conmemorativo de Don Alonso de Cárdenas y Doña Leonor de Luna que se conserva en la concatedral de Santa María de Mérida, le otorga una mayor solemnidad, ya que al situarse en el centro de todas las miradas supone una representación perpetua de las exequias del difunto.

Este afán de perpetuar su memoria y su gran prestigio fue precisamente la causa de la desaparición del monumento sepulcral en el siglo XVIII, ya que su ubicación en el presbiterio junto al altar mayor, el lugar más privilegiado del templo para enterrarse, suponía a su vez un gran número de problemas funcionales en las diversas celebraciones litúrgicas y además estorbaba la visión. Afortunadamente en el desmantelamiento del sepulcro de Don Alonso de Cárdenas y Doña Leonor de Luna, buen número de los elementos que lo componían se conservaron y reutilizaron dándole nueva función. Por respeto a la memoria del fundador del templo se conservaron las efigies de este y su esposa, no corrieron la misma suerte otros sepulcros de personajes del alto clero que existieron en los templos llerenenses y de los que apenas si ha llegado a nuestros días una referencia o vestigio⁸. El buen estado de conservación de los restos del sepulcro que se han llegado hasta nosotros, nos permiten hacer una reconstrucción ideal o virtual del mismo, comparándolo con otros sepulcros de personajes de la alta nobleza castellana coetáneos a Don Alonso de Cárdenas y en especial al sepulcro del que fuera Condestable de Castilla Don Álvaro de Luna y su esposa Doña Juana Pimentel conservado en la capilla de

⁶ VARGAS ZUÑIGA, A. (DE) Op. Cit., p. 66.

⁷ *Libro de Daniel*, 12-3, "los entendidos resplandecerán como el resplandor del firmamento y los que enseñan la justicia a la multitud, como las estrellas a perpetua eternidad".

⁸ En las obras de demolición de la antigua sacristía de este mismo templo de Santiago Apóstol, embutido en uno de los muros, apareció la efigie de un personaje eclesiástico, seguramente un obispo a juzgar por su indumentaria, con las manos unidas en actitud orante, como solía representarse en multitud de sepulturas, elaborado en mármol blanco, que sin lugar a dudas debió de proceder de algún monumento funerario de este mismo templo, del que no ha quedado memoria alguna. Los restos, muy deteriorados, pueden contemplarse en la actualidad, junto al púlpito de este templo.

Santiago de la catedral de Toledo, siendo estas ejecutadas siguiendo el modelo de la del arzobispo Carrillo en Alcalá de Henares⁹.

Nada se sabe del autor del sepulcro objeto de nuestro estudio, ni del promotor del mismo, ya que, aunque en su testamento Alonso de Cárdenas declara su voluntad de ser enterrado en la sepultura que tiene hecha en la iglesia de Santiago¹⁰, es obvio que se refiere precisamente a la sepultura y no al sepulcro como han querido ver otros autores¹¹. Sabemos que a la fecha de su muerte todavía no está instalado el sepulcro ya que nada se menciona de él en los libros de los visitadores de la orden de Santiago del año 1494¹², por lo que su inhumación se resolvería temporalmente con una sencilla lauda sepulcral de bronce que con caracteres góticos con la leyenda "aquí yace el muy ilustre señor don Alonso de Cárdenas", lauda que se conservó in situ hasta bien entrado el siglo XX¹³, cuando en unas obras de remodelación del ornado del templo desapareció junto con la magnífica reja renacentista que cerraba el altar mayor¹⁴. Con toda probabilidad sería su hija Juana de Cárdenas quien encargase la construcción del sepulcro ya que es el marido de esta Pedro Portocarrero el Sordo quien el mismo año de la muerte de su suegro se encarga de la continuación de las obras de construcción de la iglesia panteón. Descartamos que fuera precisamente doña Leonor la que encargase la construcción del sepulcro porque aunque no se conoce con exactitud la fecha de la muerte, algunos genealogistas establecen su muerte en 1455¹⁵ y el hecho de que no fuera ella precisamente la encargada de continuar las obras de construcción del templo nos hacen pensar que ya habría fenecido a la muerte de su esposo.



Fig. 1: Sepulcro de Don Álvaro de Luna y doña Juana Pimentel en la capilla de Santiago de la Catedral de Toledo

Las similitudes en la concepción del sepulcro y en los elementos decorativos y programa iconográfico e iconológico del mismo con el de Don Álvaro de Luna y Doña Juana Pimentel de la capilla de Santiago de la catedral de Toledo, nos hacen pensar que debió de inspirarse claramente en este y no sería descabellado pensar que se exigiera en el contrato que se tomase este como modelo. En este sentido

⁹ MORALES CANO, S. *Moradas para la eternidad. La escultura funeraria gótico toledana*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, p. 64.

¹⁰ VARGAS ZUÑIGA, A. DE. Op. Cit., p. 118.

¹¹ CALDERA DE CASTRO, M. DEL P. "Las estatuas yacentes de Alonso de Cárdenas y Leonor de Luna en Mérida y Llerena", en *Actas del VI Congreso de estudios extremeños*, t. I. Badajoz, 1981, p. 26.

¹² PEÑA GÓMEZ, M^a DEL P. Op. Cit. p. 145.

¹³ MÉLIDA J.R. *Catálogo Monumental de España. Provincia de Badajoz*, Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes, 1925, p. 313.

¹⁴ CALDERA DE CASTRO, M. DEL P. Op Cit., p. 26.

¹⁵ DEMETRIO IGLESIAS, Lionel, Árbol genealógico de Leonor de Luna: <http://www.geni.com>, 7 de mayo de 2017.

era bastante habitual que los miembros de un mismo linaje hicieran encargos de sus sepulcros a un mismo taller o incluso que se encargasen varios sepulcros para distintos miembros de la familia. El sepulcro de Don Álvaro de Luna y Doña Juana Pimentel (Fig. 1) lo encargo su hija María de Luna a Sebastián de Toledo, sin lugar a dudas el mejor escultor de sepulcros de finales del siglo XV¹⁶. El sepulcro de Don Álvaro de Luna es uno de los más destacados de la escultura funeraria castellana por su originalidad. Se trata, al igual que en su momento fue el sepulcro de Don Alonso de Cárdenas y Doña Leonor de Luna de un sepulcro exento, que en el caso del condestable se sitúa a su vez sobre una plataforma recorrida o ceñida por el cordón franciscano. Se conciben ambos sepulcros como un túmulo funerario aunque en el de Don Álvaro se construyen dos túmulos independientes uno con la efigie del Condestable y otra con el de su esposa, mientras que en el caso del sepulcro de don Alonso sería un único túmulo sobre el que se representarían las figuras de ambos personajes. Recreando las exequias del propio funeral y con el fin de dotar de mayor realismo la escena, en ambos sepulcros se situaron personajes orantes en las esquinas del túmulo, en el caso del llerenense frailes franciscanos como en el de Juana Pimentel. El hábito franciscano es símbolo de humildad, castidad y desprecio al mundo terrenal, y algunos nobles y reyes mandaban enterrarse con el mismo, por lo que ya encontramos aquí uno de los primeros elementos que nos hablan de las características con las que el maestre quería ser recordado. Precisamente en las obras de derribo de la antigua sacristía del siglo XVIII de la iglesia de Santiago, embutidas en los muros, aparecieron ciertos elementos de piedra entre los que se encontraban uno de los frailes franciscanos de mármol del sepulcro de Don Alonso (Figs. 2 y 3). Sabemos de la existencia de estos frailes porque los visitantes se refieren a ellos en la vista que realizan al templo en 1498 donde mencionan que pertenecen al sepulcro y que se encuentran ubicados en una capilla lateral, probablemente porque todavía no había concluido el montaje del mismo¹⁷. En esta misma visita se describe el sepulcro de la siguiente manera "Esta encíma de ella el dicho maestre e su mujer de bulto y a la redonda una rexa de hierro". De los cuatro que formaron parte del sepulcro, tan sólo llegó a nuestros días en este hallazgo anteriormente mencionado uno de ellos, y solamente un fragmento de la imagen de rodillas para arriba, la cabeza, aunque también se conservó, desapareció posteriormente, y aunque aún son perfectamente perfectibles sus formas, la escultura ha llegado hasta nosotros en muy mal estado, como resultado de los trabajos de demolición del muro donde quedó empotrada.



Figs. 2 y 3: Restos de uno de los frailes que se situaban en las esquinas del sepulcro de Don Alonso de Cárdenas y Doña Leonor de Luna

A los pies de las efigies de los finados aparecerían echados unos pajes, distintivo de los sepulcros toledanos de finales del XV en sustitución del perro o el león que

¹⁶ MORALES CANO, S. *Op. Cit.* p. 63.

¹⁷ PEÑA GÓMEZ, M^a DEL P. *Op. cit.*, p. 147.

habitualmente se representaban¹⁸. Así sucede en numerosos sepulcros de esta escuela y época incluido el de Don Álvaro de Luna y Doña Juana Pimentel. Igualmente sucederá en el sepulcro llerenense ya que aunque no se ha conservado la figura una hendidura en el yelmo labrado a los pies del maestre, junto con los restos de unos pliegues de unos ropajes que no pertenecen a Don Alonso nos hacen pensar que sin lugar a dudas debió existir una figura recostada sobre el mismo (Fig. 5) semejante a la figura que aparece en el sepulcro de Don García de Osorio en el museo Alberto y Victoria de Londres (Fig. 4). En este, al igual que sucede en el sepulcro de Don Alonso de Cárdenas, se dispone a los pies del finado el yelmo del caballero sobre el que se recostaría elegantemente el paje preceptivo. Por su parte en el caso de Doña Leonor si se ha conservado la efigie, aunque decapitada, de un personaje que aparece sosteniendo el libro de horas, protegido en su correspondiente camisa para resaltar el enorme valor del mismo, otro símbolo de la enorme distinción y poder económico del matrimonio (Fig. 3).



Fig. 3: Efigie decapitada a los pies de Doña Leonor de Luna



Fig. 4: Paje a los pies del Sepulcro de Don García de Osorio



Fig. 5: Yelmo a los pies de Don Alonso de Cárdenas

En lo que se refiere los personajes principales, es decir a los finados, debieron representarse yacentes sobre el túmulo, (Fig. 6) con sus cabezas apoyadas en grandes y mullidos almohadones con borlas en los extremos, como se hace en la mayoría de los sepulcros de esta época, y aunque estos no han llegado a hasta nuestros días, a causa del desafortunado desmantelamiento del sepulcro en el siglo XVIII anteriormente referido, a simple vista puede comprobarse ese extremo, y en el caso de Doña Leonor, aunque bastante difícil de identificar, aún se conserva una de esas borlas. Don Alonso de Cárdenas se representa vestido con la armadura completa y sobrevesta, por debajo de la cual se descubren las escarcelas, cota de malla, y con el hábito de Santiago sobre la mencionada armadura, resaltando su

¹⁸ MORALES CANO, S. Op. Cit. p. 69.

condición y su pertenencia a dicha orden. En los pies calza escarpe de pico de gorrión. Aparece tocado con el birrete de la orden. Al igual que el condestable porta sobre su cuerpo la espada en cuya empuñadura se representa su escudo heráldico, abrazándola a modo de cruz, con un doble carácter para la espada defensora de la fe, sacro y litúrgico. Echániz Sanz dice que para poner una cruz espada sobre el pecho de un candidato santiaguista era necesario probar cuatro limpiezas: hidalguía, legitimidad, limpieza de sangre y oficios, cuatro rasgos más de nuestro personaje que quedan de este modo representados¹⁹. La representación del difunto con su uniforme militar, pretende también proclamar una actitud de orgullo y prestigio que se pone de manifiesto al mostrar sus armas: el miles Christi²⁰. Doña Leonor se representa vestida con una saya entera sin ceñir, que le cubre desde la cabeza a los pies y una amplia toca o manto sobre la misma y calza sandalias. Como signo de su piedad, devoción y religiosidad, se la representa rezando el rosario. Era muy habitual que las damas aparecieran con la cabeza cubierta con una toca, una prenda propia de las monjas que también podían utilizar las mujeres viudas. Como curiosidad en el borde del largo manto aparece la inscripción "Dona Leonor" como si el autor quisiera que no cupiese duda alguna de la identidad del personaje representado.



Fig. 6: Efigies de Don Alonso de Cárdenas y Doña Leonor de Luna

Tanto Don Alonso como su esposa doña Leonor se representan con los ojos abiertos, aunque es difícil apreciarlo por el deterioro sin lugar a dudas intencionado de los rasgos de sus rostros, especialmente nariz, ojos y labios, el hecho de la representación de los difuntos con los ojos abiertos simbolizan que el representado está vivo en el más allá. Precisamente por el deterioro en los rostros se nos hace difícil afirmar que la representación de los difuntos pretende ser un retrato de los mismos, ya que como he mencionado algunos elementos de las facciones están

¹⁹ ECHÁNIZ DE SANS, M. "Austeridad versus lujo. El vestido y los freiles de la Orden de Santiago durante la Edad Media", en *Anuario de Estudios Medievales*, 23, 1993, p. 380.

²⁰ MORALES CANO, S. "La escultura Funeraria gótica en la provincia de Toledo", *Anales de Historia del Arte*, vol. extraordinario, Madrid, 2011, p. 355.

muy deterioradas. Se conserva una descripción de Don Alonso que lo identifica como: "hombre de buen estatura mas grande cuerpo que pequeño, e de rezios miembros y bien proporcionados a su persona hera grave e fermoso de vista et de gran abtoritat"²¹.



Figs. 7 y 8: Ángeles tenantes con las armas de los Cárdenas y los Luna

Los lados y frentes del túmulo sarcófago, al igual que sucede con el sepulcro de Don Álvaro de Luna y Doña Juana Pimentel, y a juzgar por los restos conservados en el banco del actual retablo mayor de la iglesia de Santiago, se ocuparían por parejas de ángeles tenantes de las armas de los difuntos (Figs. 7 y 8) situados en la parte central y estarían flanqueados por parejas de apóstoles y representaciones de las virtudes que se suponen adornarían al maestro, expresión del más alto ideal del caballero.



Fig. 9: La munificencia en el sepulcro de Don Alonso de Cárdenas

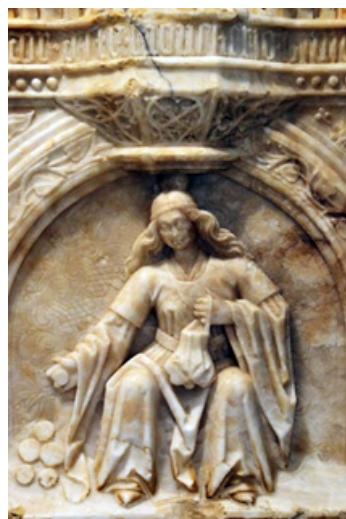


Fig. 10: La Prudencia en el sepulcro del Arzobispo Carrillo en Alcalá de Henares

Dos son las representaciones de las virtudes que han llegado hasta nuestros días procedentes del sepulcro de Don Alonso de Cárdenas y Doña Leonor de Luna. La primera de ellas se trata de un personaje femenino vestida ricamente a la manera de las damas de la nobleza en el medievo, y tocada con una crespina de seda con barboquejo, sentada en un amplio y ricamente ornamentado sitial con respaldo, con tracerías góticas. Este personaje que porta en su mano un saco de

²¹ CALDERA DE CASTRO, M. DEL P. Op. Cit. p. 26.

monedas y que alza su otra mano hasta la altura de su cara habiendo perdido el atributo que en ella portaba que bien podía ser un reloj de arena, yo lo identifico como la templanza, ya que esta virtud recomienda precisamente la moderación de los placeres y procura el equilibrio en el uso de los bienes creados (Fig. 9) También podría identificarse como la munificencia o la generosidad otra virtud atribuible al finado, aunque la duda surge precisamente por la aparición del saco de monedas que suele representarse junto con la prudencia²². Por este mismo motivo una imagen muy similar procedente del sepulcro del arzobispo Carrillo en Alcalá de Henares se identifica como la prudencia (Fig. 10). Imagen muy similar también a la que aparece en el sepulcro de Don Álvaro de Luna en la capilla de Santiago de la catedral primada. No obstante, la aparición en el otro personaje del sepulcro llerenense con el cedazo (Fig. 11), atributo este con el que se suele representar a la prudencia, junto al espejo nos hace pensar que más bien es este personaje el que representa esta virtud. Este personaje en concreto aparece representado también en un rico y amplio sitial de decoración gótica, vestida ricamente con un elegante tocado sobre su cabeza y peinado recogido hacia atrás, sostiene con su mano derecha el cedazo apoyado sobre el brazo del sillón y con su brazo izquierdo sostiene un halcón con caperuza de cetrería, elemento este que la identifica como un personaje de la alta sociedad, en su regazo descansa un libro abierto.



Fig. 11: Representación de la prudencia en el sepulcro de Don Alonso de Cárdenas y Doña Leonor de Luna

La representación de las virtudes en los sepulcros se da con bastante frecuencia y así podemos comprobarlo en numerosos ejemplos de esta época como el propio sepulcro del Obispo Carrillo o el de Constanza de Castilla (Fig. 12).



Fig. 12: Sepulcro de Constanza de Castilla

²² ANDRES ORDAX, S. *Iconografía de las virtudes a fines de la Edad Media: la fachada de San Pablo de Valladolid*, Universidad de Valladolid, 2007, p. 14.

Los otros personajes representados en los laterales del sepulcro junto con la representación de las virtudes serían parejas de apóstoles como sucede en el sepulcro de don Álvaro de Luna y Doña Juna Pimentel. De ellos solamente han llegado hasta nuestros días cuatro personajes, dos de ellos perfectamente identificados por sus atributos: Santiago de Alfeo o Santiago el Menor (Fig. 13) y San Simón (Fig. 15). Santiago el Menor, después de la muerte de Jesús se convirtió en obispo de Jerusalén de la Iglesia Cristiana de Palestina. En el año de 62 el sanedrín lo condenó a muerte por lapidación. Murió cuando un batanero le asestó un garrotazo que le partió la cabeza. Su símbolo es el garrote, el bastón o la maza que usan los bataneros para suavizar las pieles. En este caso se le representa con barba y una larga cabellera que cae sobre los hombros, se viste con una larga túnica que le cubre hasta la altura de los pies que se representan desnudos y lleva una capa sobre los hombros. Con la mano izquierda sostiene el mazo y levanta la derecha en actitud de bendecir. Por su parte San Simón, conocido también como Simón el Zelote, es otro de los doce Apóstoles, según la tradición huyó de Jerusalén en el año 70 d. C. ante el cerco de la ciudad, refugiándose en Persia donde fue martirizado siendo cortado por una sierra de leñador por los adoradores del sol. Por ello se le representa con la sierra de leñador como es el caso que nos ocupa. En nuestro caso se le representa como un hombre mayor con la frente despejada y largos mechones de cabello a ambos lados de la cabeza, con una poblada barba y también vestido con larga túnica que cubre sus pies ceñida a la cintura y capa sobre los hombros. Porta en la mano derecha la sierra alusiva a su martirio y en la izquierda un libro.



Figs. 13, 14 y 15: San Simón, Apóstol desconocido, San Juan y Santiago el Menor

Los otros dos personajes representados en el sepulcro que han llegado hasta nosotros, son de una más difícil identificación al haber perdido en parte sus atributos. El primero de ellos es un personaje joven (Fig. 14) con larga y abundante cabellera sobre los hombros, imberbe, vestido con larga túnica hasta la altura de los pies y capa sobre el hombro derecho como los personajes anteriormente descritos. Porta entre sus manos un grueso libro, que bien podían ser los Evangelios, por este motivo y por ser identificado por los autores como el más joven del grupo de los doce apóstoles, motivo este por lo que se le suele representar sin barba, lo

identifico como san Juan Evangelista. El segundo personaje se representa como un hombre de mediana edad, (Fig. 14) con barba y bigote perfectamente recortado y media melena, cubierto por un sombrero. Se viste con una túnica larga con esclavina abotonada y larga capa que recoge entre los brazos, porta en la mano izquierda una bolsa de tela (camisa) que permite adivinar con todo lujo de detalles el libro que contiene. La mano derecha está mutilada, pero todo parece indicar que dio de portar algún tipo de objeto, atributo identificativo del personaje.

Los personajes, tanto ángeles como, apóstoles o virtudes, están representados con bastante naturalismo, y en todos los casos, los amplios ropajes y la multitud de pliegues que dan un aspecto real a las telas, permiten entrever la anatomía de los personajes representados. Se aprecia el esfuerzo del artista por diferenciar unos personajes de otros, mediante la representación de distintos rasgos, peinados, tocados. Etc. En este afán por dotar de un mayor realismo a los personajes, los representa sobrepasando los marcos de los encasamientos en los que se dividirían o situarían las escenas, o haciendo recostar sobre los mismos sus ricos ropajes.



Fig. 16: Caballo junto a la efigie de Doña Leonor

Junto a la efigie de Doña Leonor se ha conservado también otro elemento del sepulcro, un pequeño caballo (Fig. 16) cuya ubicación exacta desconocemos por completo, aunque pensamos que debía situarse junto a la imagen del caballero. Se representa con testera y capizana, montura alta con borrenes.

Nada se ha conservado de los elementos arquitectónicos del sepulcro, cuya función era simplemente decorativo y que debieron ser de estilo gótico flamígero, a juzgar por los elementos vegetales como la cardina que aparecen en las esquinas de los relieves de las virtudes y los ángeles tenates conservados, tampoco se ha llegado a nosotros la base del sepulcro, si es que existió, aunque de ellos podemos hacernos una idea contemplando el sepulcro de Don Álvaro de Luna y Doña Juana Pimentel (Fig. 17).



Fig. 17: Sepulcro de Don Álvaro de Luna y doña Juana Pimentel en la capilla de Santiago de la Catedral de Toledo

En definitiva, el Sepulcro de Don Alonso e Cárdenas y Doña Leonor de Luna debió de ser uno de los mejores conjuntos funerarios de Extremadura y un buen ejemplo de la escultura sepulcral del siglo XV de la escuela Toledana. Es una lástima que no se acometa un proceso de restauración que devuelva los restos conservados a su posición original permitiendo la correcta contemplación y lectura del mismo.

UNA PLANTA INÉDITA PARA LA CONTRATACIÓN DEL RETABLO DEL CONVENTO DE LA CONCEPCIÓN DE LA VILLA DE LLERENA (1656)

*AN INNOVATIVE DESIGN FOR THE HIRING OF
THE MAIN ALTARPIECE OF THE CONVENTO DE LA
CONCEPCIÓN IN THE VILLA OF LLERENA (1656)*

José Ignacio Clemente Fernández

clemente_ji@hotmail.com

Patricia Clemente Fernández

paclefer@gmail.com

RESUMEN: A mediados del siglo XVII se decide renovar el altar de la iglesia conventual por la Hermandad de la Concepción en la villa de Llerena. En la escritura para la contratación de su retablo mayor se añaden las trazas para su firma, un testigo documental inédito y poco común que permite conocer las condiciones en las que se ajustaban estas máquinas lignarias, en este caso, un diseño que establece las condiciones de la obra y que se omiten en el contrato. Al igual de inédita que la publicación de este “mapa o diseño” lo es el nombre de Alonso Delgado, un maestro escultor con taller en la villa de Bienvenida y que permite completar el catálogo de aquellos artistas de la madera durante el Antiguo Régimen en la provincia de Badajoz.

ABSTRACT: In the mid-seventeenth century it was decided to renovate the altarpiece of the convent church by the Hermandad de la Concepción of Llerena. In the writing for the hiring of the building of its main altarpiece, the traces for its signature were added. It was an unprecedented and unusual documentary proof that allowed to know the conditions in which these wood machines were adjusted, in this case, a design that established the conditions of the work and that were omitted in the contract. As well as this information about the publication of this “map or design”, the name of Alonso Delgado is new too: a master sculptor whose workshop was in the villa of Bienvenida and moreover it allows us to complete the catalog of those craftsmen of wood during the Old Regime in the province of Badajoz.

**EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS
XVIII JORNADAS DE HISTORIA EN LLERENA**

Llerena, Sociedad Extremeña de Historia, 2017

Pgs. 215-227

ISBN: 978-84-09-00958-9



En la mitad del siglo XVII se dan cita en la escribanía de Gaspar Díaz de la villa de Llerena Pedro Ramírez, en nombre de la Hermandad de Ntra. Sra. de la Concepción y asentada en el convento de su misma advocación, y Alonso Delgado maestro de escultor vecino de la villa de Bienvenida, en este encuentro se estipulan los términos y condiciones para la manufactura de un retablo para el altar mayor de la iglesia del nombrado convento de la villa de Llerena. Tanto la contratación de la obra como la documentación derivada de ella, supone la aportación de un nuevo nombre al catálogo de artistas de la madera del siglo XVII en la provincia de Badajoz, pero además hay que señalar que se documenta por vez primera la obra que centra la presente investigación, siendo por tanto obra inédita. Lo que más sorprende de la contratación de la obra es la conservación de la documentación anexa: la planta y dibujo

I. ALONSO DELGADO, MAESTRO DE ESCULTURA.

Como ya se ha señalado en el texto anterior, el nombre de Alonso Delgado es aún desconocido en la bibliografía artística de la provincia de Badajoz, no constan citas, ni referencias nominales, ni al oficio, ni tan si quiera se tenía constancia de la presencia de un taller de escultura en la villa de Bienvenida. Sobre la vida y familia de Alonso Delgado se aportan algunos datos de cierto interés, no se conocen los años de nacimiento y defunción, ni quiénes fueron sus padres, por el contrario, se ha podido establecer una etapa vital que va de 1641 a 1667 y que en posteriores investigaciones se podrá ir ampliando.

En 1641, junto a su hermana Catalina García, Alonso Delgado pone a censo redimible unas casas suyas en la calle de Llerena y una viña de dos mil cepas en el lugar llamado de Rompebaldas, ambas en el término de Bienvenida, por valor de 550 reales¹; en 1642 Alonso Delgado y Baltasar Gil, ambos de Bienvenida, pagan dos lechones gordos por valor de 256 reales al alcalde ordinario Don Juan de Chaves, el valor de la arroba se ha pagado en tres reales de moneda de vellón²; en 1648, aun siendo vecino de Bienvenida, Alonso Delgado testifica junto a Diego Álvarez, Miguel García y Bernabé Pizarro de Valencia las mandas testamentarias firmadas en el testamento del presbítero y teniente de cura Don Juan García Xena³; en 1656 otorga testamento una vecina de Bienvenida llamada Ana Delgado, no hay referencias a su familia, tan solo a su marido, por lo que no es posible establecer un vínculo familiar con Alonso Delgado⁴; el mismo año, el hermano de Alonso Delgado, Juan Blas Delgado clérigo de menores, se obliga a pagar a Pedro de Solana el valor por once fanegas de trigo⁵; también en 1656 Alonso Delgado vuelve aparecer en las escrituras públicas, en este caso lo hace junto a su hijo Francisco Blas Delgado, éste, siendo clérigo de menores, solicita al padre su parte de los bienes que le pertenece por vía paterna y materna, ¿el motivo? poder cursar nuevos estudios, para esto el escultor le cede un casa que tenía en propiedad en la villa de Bienvenida en la calle de las Cuebas, ésta lindaba con las de Alonso Romano y la calleja que iba a la iglesia, pero eso no fue todo, además, una viña de mil cepas en el lugar llamado de los Majanos, ambas heredades sumaban la valiosa cuantía de trescientos ducados⁶. Parece que la familia Delgado ostentó bastantes propiedades en la villa, en el mismo año de 1656, el hermano de Alonso, Juan Blas Delgado, cobra de Manuel

¹ Archivo Histórico de Protocolos Notariales de Fuente de Cantos (en adelante AHFC), Bienvenida, Manuel Gutiérrez, 1641, f. 29r.

² AHFC, Bienvenida, Aguilar Mesia, 1642, f. 173r.

³ *Ibidem* 1648, f. 132r.

⁴ *Ibid.*, Juan Fernández Gómez, 1656, f. 179r.

⁵ *Ib.*, f. 37r.

⁶ *Ib.* 1656, f. 38r.

Gómez Mellado el valor de diez ducados en moneda de vellón por el arrendamiento que el primero le tenía en la calle de Esteban Blas de la misma villa⁷. Tras unos años desaparecidos de la documentación pública, la familia Delgado reaparece en el año de 1667, en este momento su hermano Juan Blas Delgado recibe en donación una casa en la calle de Llerena por parte de Antón Muñoz, eso sí, cargada con un censo de 30 reales al año a la colecturía de la villa⁸; este mismo año otorga testamento⁹ la hermana de Alonso, Catalina García, a partir de este documento se ha podido desgranar los miembros de la familia Delgado, de este modo se ha podido conocer el esposo de Catalina (Juan Muñoz), su hermano y cuñada (Alonso y Leonor) y también la vecindad de Alonso en 1667, la villa de Usagre.

Aparte de esta documentación sobre Alonso Delgado y su familia, no se han hallado hasta la fecha más referencias ni en la villa de Bienvenida ni en la de Usagre. Acerca del fallecimiento de Alonso Delgado no se han encontrado referencias tampoco a su edad, por lo que no es posible determinar en qué intervalo de años podría haber otorgado testamento.

II. LA OBRA ARTÍSTICA DE ALONSO DELGADO.

Ya se ha mencionado que el nombre de Alonso Delgado es inédito dentro del panorama artístico del siglo XVII en la provincia de Badajoz, por lo que su obra también lo es; se ha podido documentar hasta la fecha dos obras del artista, ambas dentro de un arco temporal de tan sólo un año de diferencia, esto, en parte, se explica por la ausencia de un volumen importante de documentación pública de las localidades de Bienvenida y Usagre, aunque aún queda por leer la documentación de otras localidades donde Alonso pudo haber escriturado otras obras.

La primera de las obras documentadas del artista es un retablo para la Cofradía de Ntra. Sra. del Rosario en la parroquia de la villa de Valencia del Ventoso en 1655¹⁰. En las cuentas de la parroquia se anotan dos descargos a nombre de Alonso Delgado escultor, en uno de ellos, el mayordomo Juan Romero dicta lo siguiente: Retablo: "Ytem dio por descargo mil y trescientos y quatro que pago a dicho Diego Delgado escultor en que se concertó el retablo que esta puesto en el altar de Ntra. Sra."¹¹; en una segunda anotación el mayordomo dicta lo siguiente: "Gasto con el escultor: Mas dio por descargo a Alonso Delgado y dos oficiales por traer el retablo"¹². De ambas referencias se deducen datos muy interesantes: por un lado, el valor del retablo, unos 1.300 reales en moneda de vellón por su manufactura y traslado de Bienvenida a Valencia del Ventoso, una cuantía muy baja que induce a pensar en una obra de pequeñas proporciones y que ocuparía alguna de las capillas laterales de la parroquia. Los otros dos datos que reflejan los descargos de la cofradía son también interesantes: por un lado, nos aporta el número de oficiales que conformaron el taller de Alonso Delgado, en ese momento fueron dos; también resulta interesante que la obra se talló en el taller que debía tener abierto Alonso Delgado en Bienvenida, y que pudo corresponderse con una vivienda principal en la calle de Llerena, de ahí que en el precio se incluyera el transporte de la obra.

La mayoría de las obras de retablo del siglo XVII fueron talladas y ensambladas en el taller del artista, conservándose algunas referencias documentales acerca del

⁷ Ib. 1656, f. 40r.

⁸ Ib. Agustín Romero, 1667, f. 20r.

⁹ Ib. f. 42r.

¹⁰ Ib., Valencia del Ventoso, León de Aguilar, 1655, f. 55 r.

¹¹ Archivo Diocesano de Badajoz (en adelante ADB), Valencia del Ventoso. Parroquia de Ntra. Sra. de la Esperanza. Cofradía del Rosario: Acuerdos y cuentas, 1592-1723. Cuenta de 1654-1655, f. 93r.

¹² *Ibidem*, f. 93v.

traslado de la obra, de este modo, existen notas muy concisas en los descargos de las cuentas de los comitentes, pero no así en las escrituras públicas que debían de ser más detalladas, pues se trataría de contratos de arrendamiento de animales de carga o directamente del servicio a cargo de arrieros. Para la villa de Bienvenida se han rescatado dos documentos que reflejan esta actividad, por un lado, Juan González de Yanes, regidor perpetuo de la villa, paga doscientos setenta y nueve reales en moneda de vellón a uno de Bodonal por la renta de unos bueyes¹³; en 1650, Alonso López Roldán toma en arriendo cuatro bueyes por valor de 39 ducados a Pedro Hernández vecino de Llerena¹⁴. Ya fueran animales para barbecho o para el transporte, sería habitual que el artista contratase estos servicios a vecinos de localidades cercanas, para el caso de Alonso Delgado y para esta obra bien pudiera tratarse de la villa de Llerena. También se ha rescatado de una escribanía de Bienvenida el nombre de Roque de Neyra¹⁵, mercader de Bienvenida y que pudiera ser uno de los que abasteciera de géneros procedentes de otras poblaciones a los vecinos de la villa.

Volviendo al documento de contratación de la obra de Valencia del Ventoso, interesa destacar la diferente designación del oficio de Alonso Delgado si se compara con el descargo de la cofradía, en esta última se le anota el oficio de escultor, mientras que en la escritura pública Alonso Delgado es descrito como maestro de ensamblador. Esta diferente designación del oficio responde a un deseo de elevar la categoría profesional, los maestros de la madera más destacados de la villa de Zafrá durante la segunda mitad del siglo XVII se autodenominaban maestros de arquitectura o de escultura, relegando el oficio de ensamblador a artistas de menor relevancia, de ahí que Alonso Delgado más bien pudiera ostentar el oficio de ensamblador, a pesar de realizar él mismo los diseños de las obras. En el contrato de la obra, el comitente fue el mismo mayordomo que anotó los gastos de la cofradía, Juan Romero Duran, además se anotan los nombres de otros hermanos de la hermandad: Juan Navarro, Juan Mateos Espinosa, Juan González de Luna y Ginés Hernández. Sobre los elementos formales de este retablo se anotan las siguientes condiciones: dos parejas de columnas pareadas, el retablo debía de ser de madera de nogal y la caja para albergar la imagen también en nogal. El retablo debió estar compuesto de dos cuerpos, uno inferior con las columnas pareadas en los extremos del mismo, quince compartimentos pintados con el tema de los Quince Misterios de Ntra. Sra., y al centro, la caja que albergaría la imagen de la patrona, el cuerpo superior más estrecho se remataría en un lienzo de la Coronación de Ntra. Sra. del Rosario.

Acerca de las condiciones económicas para la contratación de la obra, el pago de los mil y trescientos reales se dividió en dos, una primera cantidad de seiscientos y cincuenta reales pagados en la villa de Bienvenida y a cuenta del mayordomo, por lo que los comitentes fueron al taller de artista para contratarlo, y los otros seiscientos y cincuenta reales restantes una vez finalizada la obra. Al final del documento firman como testigos algunos vecinos de Bienvenida: Pedro García Marqués, Alonso María el Conde y Francisco Bravo de Zúñiga, pudiera tratarse de alguno de los oficiales que trabajaron junto a Alonso Delgado, y que estarían presentes en la escritura del contrato.

Por suerte, se han conservado tanto los descargos anotados en las cuentas de la cofradía, en donde se puede confirmar el nombre de uno de los pintores que hizo postura para el acabado del retablo, como el contrato de la obra donde se estipulan las condiciones para la realización del mismo. En las cuentas de la Cofradía de Ntra.

¹³ AHFC, Bienvenida, Alonso Muñoz Naranjo, 1647, f. 183r.

¹⁴ *ibidem*, Francisco de Aguilar Mesía, 1650, f. 303r.

¹⁵ *Ibid.* f. 49r.

Sra. del Rosario de 1657 a 1660, Juan Romero Duran anota lo siguiente: "Pintar el Retablo: ytem dio por data dos mil quinientos y quarenta y ocho reales que pagó a Juan Bautista Pintor por dorar y pintar el retablo de Ntra. Sra. consto de carta de pago¹⁶, a continuación: Costo del Pintor: Ytem dio por data cinquenta reales que hizo de gasto con el pintor que hizo la postura para dorar el retablo consto de su libro¹⁷, prosigue: Postura presente: "Ytem dio en data de traspaso y paro en que gasto la postura pregones pren.te y escritura p^a dorar el retablo consto de los autos"¹⁸, y finalmente se anota *Baxa* en un texto prácticamente ilegible.

El contrato del dorado del retablo se escribió el ocho de octubre de mil seiscientos y cincuenta y ocho, los comitentes fueron miembros de la cofradía: Juan Romero Durán como mayordomo, además, Ginés González, Pedro Gallardo Hidalgo, Juan Sánchez Luna y Juan Mateos Peinado como regidores, y Sebastián García Lobato como escribano de la misma. El artista que se compromete a dorar el retablo según el contrato fue el pintor Manuel Rodríguez vecino de Llerena, la cuantía que se establece fue de dos mil y quinientos reales, valor por debajo del ofrecido por Juan Bautista pintor vecino de la villa de Zafra, que fueron dos mil quinientos y cuarenta y ocho reales en moneda de vellón, sin duda la postura a la baja ofrecida por Manuel Rodríguez le permitió adquirir un nuevo contrato.

Es interesante destacar las condiciones para el dorado de la obra, aunque ésta no se conserve, el documento para su contratación ofrece información acerca de su acabado y de la composición formal de la misma: en la primera condición se requiere expresamente que todo sea dorado con oro fino y de encendido color, exceptuando las pinturas que serían al óleo, en la segunda condición se expresa el deseo por el que el interior de la caja, donde iría ubicada la imagen, debía ir pintada con una gloria de serafines, así como que el friso de la cornisa debía ir con oro estofado de colores finos, y en "otros llanos que tiene el dicho retablo". En la tercera condición se detalla aún más la morfología de la obra y su iconografía, la caja de la imagen debía estar rodeada de quince compartimentos en los que irían pintados los Quince misterios de Ntra. Sra., todos al óleo, al igual que el lienzo del remate con la Coronación de Ntra. Sra. del Rosario, en el banco del retablo debían ir pintados los santos o santas de medio cuerpo.

La gran diferencia en el valor de la talla pagado a Alonso Delgado en mil y trescientos reales, con el dorado y pinturas a Manuel Rodríguez en dos mil y quinientos reales, permite deducir que, aunque la labor del dorado requería de un número importante de libros de oro y demás material para su preparación, la labor de dieciséis pinturas al óleo incrementó considerablemente el coste de la obra para su acabado.

III. EL RETABLO PARA LA HERMANDAD DE NTRA. SRA. DE LA CONCEPCIÓN DE LLERENA.

La segunda obra que se le ha podido documentar a Alonso Delgado es la que centra esta comunicación, se trata de la contratación de un retablo para la Hermandad de la Concepción de Llerena. El expediente de la obra lleva anexo tres documentos: 1º el diseño de la planta de la obra¹⁹, tan solo se dibujó la mitad de la misma atendiendo a su simetría, 2º la redacción del acuerdo llevado a cabo por los miembros de la Hermandad el día 20 de junio de 1655 en su cabildo, y que recoge

¹⁶ ADB, Valencia del Ventoso. Parroquia de Ntra. Sra. de la Esperanza. Cofradía del Rosario: Acuerdos y cuentas. 1592-1723. Cuenta de 1657-1660, f. 106v.

¹⁷ *ibidem*, f. 107 r.

¹⁸ *Ibid.*, f. 107 r.

¹⁹ Archivo Histórico de Llerena (en adelante AHLL), Llerena, Gaspar Díaz de Aguilar, 1656, f. 199.

Gaspar Díaz de Aguilar en 1656²⁰ con el propósito de contratar la talla de un retablo a Alonso Delgado, y 3º el contrato que suscribieron dicha hermandad y el escultor Alonso Delgado ante el mismo escribano el día 2 de mayo de 1656²¹.

El documento del acuerdo recoge el nombre de los miembros de la Hermandad de la Concepción, y la petición de limosnas desde la fecha del acuerdo del cabildo hasta la fecha del presente acuerdo bajo escritura pública. Entre las condiciones que se estipulan en dicho acuerdo se especifica la necesidad de un nuevo retablo y tabernáculo tallado de escultura, todo por valor de cuatro mil reales de moneda de vellón y acordado con Alonso Delgado. El documento del acuerdo no recoge mucha más información de utilidad para la presente comunicación, aunque si es interesante destacar que Alonso Delgado solicitó la formalización del mismo en un contrato, para mayor seguridad suya y de la hermandad.

Por parte de la hermandad, no fue el mayordomo Juan Romero el encargado de representarla, sino Pedro Ramírez a través de poderes. Entre las condiciones del contrato cabe destacar que Alonso Delgado solicitó un aumento en cuatrocientos reales más para realizarlo en un plazo de año y medio, toda la talla del retablo y tabernáculo "labrado de escultura", tomando el "dibuxo y planta" como referencia para cerrar el contrato, debiendo ocupar toda la pared del altar mayor, y el anterior retablo que ocupaba el testero debía desensamblarlo el escultor "para lo que del fuere de provecho loacomode en esta obra sin por esta razón descontarle cosa alguna". Sobre el material empleado para la obra debía reutilizar la madera del antiguo retablo y el resto ponerlo el mismo Alonso Delgado. Además de lo referido, la hermandad pidió unas condiciones específicas para la obra, tanto en su forma como en sus medidas: "Y se advierte q dicho Retablo q oy tiene nre Sra Sea de abrir por el medio y retirarlo a los lados de forma q la caixa y tabernaculo donde adestar Nra Sra A de tener cinco cuartas de ancho"; el retablo iría provisto de un buen número de pinturas con temas marianos que no se encuentran incluidos en el contrato con el escultor: "y los tableros donde sean de pintar las ymagenes q la planta contiene ande ser de tabla lisa sin q tenga obligacion el dho Alonso Delgado a poner lienzos ni pintura alguna qesto queda Por qta de dha ermandad y el dorar dho Retablo".

Para a llevar a cabo la obra, Alonso Delgado debió otorgar una fianza sobre sus bienes y raíces, entre ellos destaca: unas casas de morada en la calle de Llerena en la villa de Bienvenida, debiendo ser ésta su casa principal y donde posiblemente tuviera su taller, un olivar al sitio del Zercado, y una viña y olivar en el sitio llamado de Rompebal en la villa de Llerena²².

La labor de pinturas y dorado del retablo no corrió a cargo de Alonso Delgado, coste que debió asumir la hermandad y que seguramente fue acordada con un pintor de la villa de Llerena, en este caso podría haber sido el mismo Manuel Rodríguez, que en 1658 escribió el dorado del retablo que realizó Alonso Delgado para la Cofradía de Ntra. Sra. del Rosario de Valencias del Ventoso; pocos años antes, en 1651, Manuel Rodríguez se asoció con el pintor Juan Bautista de Vera para restaurar un Ecce Homo perteneciente al Colegio de los Jesuitas de Llerena²³, hoy Complejo Cultural la Merced, por lo que ambos pudieron hacer compañía para las pinturas y dorado de este retablo.

²⁰ *Ibidem* f. 199.

²¹ *Ibid.* f. 201.

²² Ya se citaron su casa en la calle de Llerena y la viña-olivar en el sitio llamado de Rompebaldas, en este caso se denomina de este modo, ambas dentro de un censo que solicitaron Alonso Delgado y su hermana Catalina García en 1641.

²³ PÉREZ ORTIZ, M.G. *Documentación Conventual en el Archivo Diocesano de Mérida-Badajoz: Confección de un sistema de información histórica (localización, análisis documental y gestión automatizada)*, Universidad de Extremadura, Badajoz, 2006, p. 1.502.

III.1. La planta y dibujo.

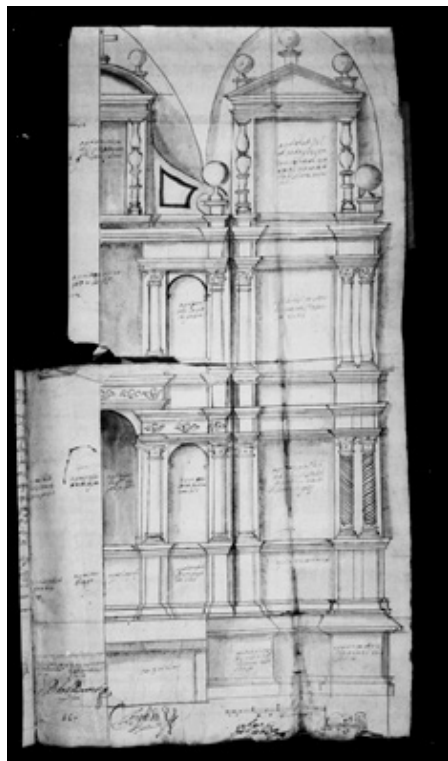


Fig. 1: Dibujo y planta para la contratación del retablo mayor del Convento de Ntra. Sra. de la Concepción (Llerena, 1656).

Era bastante común que este tipo de documento fuera adjuntado en la contratación no sólo de este tipo de obras en madera, sino también en arquitectura. En el desarrollo de los contratos siempre se hacía mención a estos dibujos, mapas, plantas, diseños, etc., como referencia visual que permitía desarrollar la iconografía, establecer las medidas en cuartas castellanas o palmo (20,873 cm), la morfología, etc., pero el mayor inconveniente fue el de su conservación, por tanto, estamos ante el caso de un documento que alberga un mayor valor al conservarse su planta y contrato. El dibujo para el retablo del Convento de la Concepción de Llerena (Fig. 1) tiene una dimensión superior al folio empleado en la escritura notarial, llega a multiplicar en cuatro su tamaño para disponer con mayor precisión los elementos de la obra.

El dibujo se encuentra firmado por Pedro Ramírez (el que contrata la obra en nombre de la hermandad), Joseph Ruiz (mayordomo de la hermandad), Alonso Delgado (el escultor encargado de realizarla) y Gaspar Díaz de Aguilar (el escribano público), se le añade una gráfica a escala (Fig. 2) para hallar las equivalencias con la obra real.



Fig. 2: Escala en cuartas castellanas, dibujo del retablo del Convento de la Concepción (Llerena, 1656)

Acerca de la iconografía empelada en el retablo, priman los temas marianos, entre ellos se anotan en el dibujo los siguientes: en el margen derecho del sotabanco *La monja Egeria en el desierto* y *San Jerónimo en el desierto*, en el centro, el altar, y en el margen izquierdo del sotabanco *San Onofre en el desierto* y el *San Francisco con los niños*; en el banco y dispuesto entre los pilares, en el margen derecho *San Antonio Abad* y *San Lorenzo en su parrilla*, en el centro del banco iría dispuesto el sagrario, y en el margen izquierdo irían representados *San Diego* y *San Benito Abad*; entre columnas pareadas y en el primer cuerpo irían dispuestos en el margen derecho *Santa Magdalena lavando los pies a Jesús en casa del fariseo Simón*, y a continuación otro de *Santa Catalina Mártir*, en el centro del primer cuerpo iría dispuesto la imagen de bulto de *Ntra. Sra. de la Concepción*, y en el margen izquierdo del primer cuerpo *San Juan Bautista*, y a continuación *La Conversión de San Pablo*; en el segundo cuerpo y también entre columnas pareadas, en el margen derecho *La Visitación de Ntra. Sra. Santa Isabel* y *San Antonio de Padua*, al centro la *Encarnación de Ntro. Sr.*, y en el margen izquierdo dos temas ilegibles; el remate del retablo lo componen en su margen derecho: "Aquí el ángel custodio y regentando un alma en el mano de la santísima trinidad", en el cuerpo central "Aquí un cristo y a los pies nuestra sra i san juan, y en el margen izquierdo Santa Ana y/o su hija por la mano". Todos estos temas debían ir pintados al óleo sobre lienzo, todo un despliegue iconográfico de una mariología imperante y entorno a las principales figuras de la iglesia, entre ellos los Padres del Desierto o de la Tebaida, anacoretas del siglo IV d.C.

El dibujo o planta ofrece otra información de gran interés, aparte de las firmas, escala e iconografía, trata de los elementos formales que fueron aprovechados del anterior retablo, o que tallo ex-novo Alonso Delgado para esta obra. Sobre las condiciones de la obra hay que recordar que Alonso Delgado quedó en posesión del antiguo retablo para su mejor aprovechamiento, en la planta se emplean elementos que pudieran proceder de un retablo del siglo anterior, me refiero con esto a los serafines (Fig. 3) del primer cuerpo, en la calle central, pero también a los balaustres (Fig. 4) diseñados en los tres cuerpos del remate del retablo de clara raigambre plateresca.



Fig. 3: Serafines del entablamento del primer cuerpo de la calle central



Fig. 4: Balaustres del remate del retablo

Los elementos ex-novo que pudo tallar Alonso Delgado pudieron ser las columnas pareadas y torneadas de manera inversa (Fig. 5), todas las columnas debían llevar este tipo de torneado puesto que el resto de las representadas iban con el fuste en blanco, los remates en bolas herrerianas de clara raíz clasicista (Fig. 6), aletones o arbotantes también de raíz clasicista (Fig. 7), los capiteles jónicos (Fig. 8.1) y corintios (Fig. 8.2) y la alternancia de frontones rectos y curvos (Fig. 9.2).

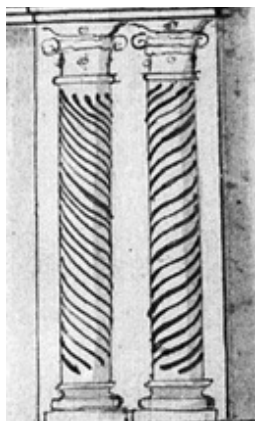


Fig. 5: Columnas torneadas

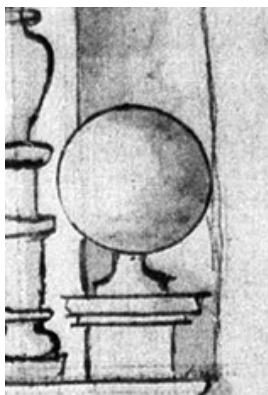


Fig. 6: Remates en bolas herrerianas

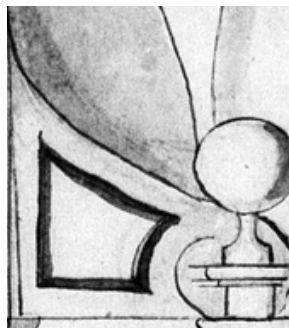


Fig. 7 Aletones o arbotantes clasicistas



Fig. 8.1: Capitel jónico, primer cuerpo del retablo



Fig. 8.2: Capitel corintio, segundo cuerpo del retablo

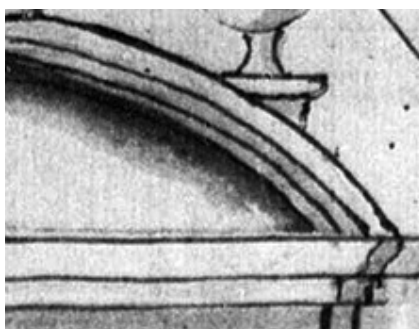


Fig. 9.1: Frontón curvo, remate de la calle central

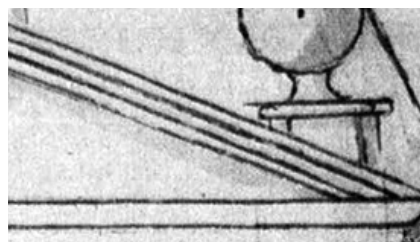


Fig. 9.2: Frontón recto, remate de las calles laterales

Esta bastante clara la influencia clasicista que aún en fecha de 1656 desarrolló Alonso Delgado, el orden que emplea en todos los cuerpos de la obra es una mezcla del jónico y el corintio: mientras que el basamento refleja la sencillez del empleado en el orden corintio (plinto-toro-escocia-toro), el entablamento reproduce el orden

jónico y el corintio por igual, un arquitrabe formado por tres líneas planas y friso plano.

III.2. *El periodo artístico del retablo de Ntra. Sra. de la Concepción de Llerena (1656).*

El dibujo y planta (1656) empleado por Alonso Delgado en el retablo de la Concepción de Llerena es el último ejemplo de retablo de un estilo que nació a finales del siglo XVI, y que experimenta una serie de cambios con motivo de la evolución de los postulados clásicos al estilo manierista en la provincia de Badajoz. Desde mitad del siglo XVI se desarrolla un estilo que fue más allá que lo puramente decorativo, el plateresco fue aplicado tanto en arquitectura en piedra como en madera, cuya morfología posee unos rasgos muy característicos, además, primó la pintura en sus primeros momentos sobre la escultura para las obras de retablo, obras monopolizadas por pintores y entalladores. Tras este periodo comienzan a vislumbrarse nuevas líneas de raigambre clasicista y purista. Uno de los ejemplos más tempranos en la provincia de Badajoz fue el retablo mayor de la parroquia de Llera (1578), si bien, construido en el taller del entallador llerenense Luis Hernández, la traza correspondió a Francisco Isidoro de Aguilar y Rodrigo Lucas, exponentes del plateresco en el retablo mayor de la parroquia de Villafranca de los Barros. El estilo de Luis Hernández en Llera recuerda en algunos elementos a los empleados por Juan Bautista Vázquez el Viejo en sus obras sevillanas: el retablo de la Virgen de la Piña de Santa María de la Oliva (Lebrija, Sevilla, 1570) y retablo de la parroquia de Lucena de el Puerto (Huelva, circa 1580)²⁴, elementos como el orden mensular en el ático del retablo, aletones flanqueando el cuerpo del remate, serafines alados recorriendo todo el entablamento, columnas con el imoscapo retallado, etc, todo lo aproxima a la obra del maestro sevillano, pero además de esto, Hernández comienza a emplear elementos del nuevo repertorio clasicista. La des-ornamentación del retablo que hizo Juan Bautista Vázquez el Viejo con respecto a artistas inmediatamente anteriores, e incluso coetáneos, como lo fue Roque Balduque²⁵, supuso un cambio de estilo hacia un mayor protagonismo de lo arquitectónico en el retablo, este cambio también se hizo patente entre las obras de Balduque (Fregenal de la Sierra) y Rodrigo Lucas (Villafranca de los Barros) con las de Luis Hernández (Llera 1578, Llerena 1595, Segura de León 1605 y Puebla de Reina 1605). Además, Luis Hernández tan solo empleó la escultura como elemento principal en el retablo que realizó para la Capilla de San Andrés de Ntra. Sra. de la Granada en 1595²⁶ (hoy en el Convento de Ntra. Sra. de la Concepción, Llerena), en el resto de sus obras dejó de lado el *horror vacui* de la retabística plateresca o la preponderancia de lo escultórico, para seguir la estela del retablo sevillano donde predominaba la imagen pictórica²⁷.

No es de extrañar este viraje estético en las décadas finales del dieciséis, si bien múltiples artistas sevillanos del Bajo Renacimiento y el Manierismo hicieron aparición en la villa de Llerena y sus alrededores: Juan Bautista Vázquez el Viejo, Juan bautista Vázquez el Joven, Andrés de Ocampo, Juan de Oviedo el Mozo (Retablo de Azuaga, 1589), Jaques Bahuer (traza del Retablo del Convento de Santa Clara de Llerena, 1598), Juan Martínez Montañés (Retablo del Convento de Santa Clara de Llerena, 1598), Jerónimo Velázquez (Retablo de Ntra. Sra. de la Granada de Llerena, 1636), etc. Más llamativo resulta el trasvase estético Sevilla-Llerena cuando

²⁴ HALCÓN, Fátima, HERRERA, Francisco y RECIO, Álvaro, *El Retablo Sevillano. Desde sus orígenes hasta la actualidad*, Sevilla, Diputación de Sevilla, 2009, p 107.

²⁵ *Ibidem*, p. 107.

²⁶ CARRASCO GARCÍA, Antonio, *Escultores, Pintores y Plateros del Bajo Renacimiento en Llerena*, Badajoz, Institución Cultural Pedro de Valencia, Diputación Provincial de Badajoz, 1982, p. 76.

²⁷ HALCÓN, Fátima, HERRERA, Francisco, RECIO, Álvaro, *El Retablo Sevillano*, p 109.

Luis Hernández toma compañía con Juan Bautista Vázquez el Joven y Cristóbal Gutiérrez el 29 de julio de 1589 para "las obras tocantes a su oficio, que contrataren en Llerena, su provincia y comarca"²⁸. El influjo sevillano no vino dado solo en lo escultórico, existen referencias también al ámbito pictórico. En la segunda década del siglo XVII se da cita en la localidad de Bodonal de la Sierra Bernabé Velázquez, en el descargo que hace el mayordomo de las cuentas de la parroquia en 1620, éste paga siete mil quinientos maravedíes por la pintura que hizo el pintor sevillano para el retablo del altar mayor. Debido a la proximidad de la villa de Bodonal de la Sierra con tierras andaluzas, y su pertenencia al Reino de Sevilla desde 1594, no es extraño asociar a Bernabé Velázquez con otro pintor de mismo nombre y apellido pero con el añadido Espinosa, también pintor de retablos, personaje éste que estuvo en contacto con los artistas más destacados del clasicismo y manierismo sevillano, para esto, citar al tratadista y arquitecto Alonso de Vandelvira, el cual le fió para el dorado y estofado del retablo de la Virgen de Belén o de la Leche de la población de Arcos de la Frontera²⁹; por otro lado, ya en el ámbito familiar, tuvo como suegro al escultor sevillano Andrés de Ocampo, otro sevillano que estuvo en contacto con la comarca de Llerena.

Uno de los mejores ejemplos de la introducción del clasicismo sevillano fue el fantástico retablo que ocupaba el testero de la parroquia de Azuaga, una obra traspasada a Juan de Oviedo el Joven en 1589³⁰ y que reproduce el clasicismo monumental empleado por Andrés de Ocampo para la parroquia de San María de Arcos de la Frontera (Cádiz, 1585-1620)³¹. Otros ejemplares del clasicismo más purista y en la línea del estilo empleado en Sevilla durante el cambio de siglo, fueron aquellos realizados por Salvador Muñoz y Francisco Morato, en consorcio artístico o por separado, sobre todo los ejemplares de Almendralejo (1612), de Bienvenida (1612), de Salvaleón (1613) y el de la Capilla de los Duques en el Convento de Santa Clara de Zafra (1614-1615), éste último obra de Salvador Muñoz³² y que deja patente el estilo más refinado y elegante del maestro madrileño frente al emeritense.

Tras un periodo de máximo esplendor del estilo purista en la arquitectura de retablos en la provincia de Badajoz (periodo que se prolongó hasta los años finales de la segunda década del siglo XVII), dará comienzo un nuevo periodo en el que los retablos clasicistas empezarán a decorarse e incluso a romperse, sus esquemas sufrirán alteraciones por el diferente tamaño de sus hornacinas (Mateo Méndez, retablo del Espíritu Santo de Guadalcanal³³, 1632) y sus arquitrabes comenzarán a quebrarse, dando entrada a una nueva etapa en la que ya se presagiaba la llegada del barroco. Este periodo prebarroco aún seguía canalizando postulados clasicistas entre sus ejemplares, sirva de ejemplo el diseñado por Jerónimo Velázquez para el retablo mayor de la Iglesia de la Granada de Llerena (1636), que, aunque no se conserve, bien podría haberse asemejado al diseñado por el artista para el Convento de Santa Clara de Moguer (Huelva, 1633) fig. 11³⁴.

²⁸ CARRASCO GARCÍA, A. *Escultores, Pintores...*, p. 39.

²⁹ CRUZ ISIDORO, F. *Alonso Vandelvira (1544-ca. 1626/7): Tratadista y Arquitecto Andaluz*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2001, p. 68. (Esta referencia está tomada de MURO OREJÓN, Antonio: *Pintores y Doradores. Documentos para la Historia del Arte en Andalucía*, vol. VIII. Sevilla: Laboratorio de Arte, 1935, p. 62).

³⁰ CARRASCO GARCÍA, A. *Escultores, Pintores...*, p. 39.

³¹ HALCÓN, F., HERRERA, F. y RECIO, Á. *El Retablo Sevillano...*, p. 120.

³² RUBIO MASA, J.C. *El Mecenazgo Artístico en la Casa Ducal de Feria*, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 2001, p. 222.

³³ Es interesante comparar dos obras de ámbitos geográficos tan distantes, pero de gran parecido en la distribución de los espacios pictóricos, el retablo que diseñó Mateo Méndez para el Convento del Espíritu Santo de Guadalcanal (1632) fig. 10.1 y el retablo de Diego López Bueno para la parroquia de Espera en Cádiz (1629) fig. 10.2 (esta imagen se encuentre publicada en HALCÓN, F., HERRERA, F. y RECIO, Á. *El Retablo Sevillano...*, p. 156, lám. 24).

³⁴ *Ibidem*, lám. 28.



Fig.10.1: Mateo Méndez, retablo de la iglesia conventual del Espíritu Santo (Guadalcanal, 1632)



Fig. 10.2: Diego López Bueno, retablo mayor de la parroquia de Espera (Cádiz, 1629)



Fig. 11: Jerónimo Velázquez, retablo mayor de la Iglesia del Convento de Santa Clara, Moguer (Huelva, 1633)

Durante el periodo que va de 1630 a 1659, en la provincia de Badajoz se llevan a cabo todo tipo de diseños en la arquitectura de retablos. Previa aparición de la columna salomónica en 1659 con Blas de Escobar en la Colegiata de Zafra, Alonso Delgado diseña en 1656 un esquema que aún repite los postulados clasicistas: la combinación de los órdenes jónicos y corintios, el empleo de arbotantes y bolas herrerianas en el remate, la alternancia de los frontones rectos y curvos, el remate en tres cuerpos claramente diferenciados (sirva de ejemplo el retablo diseñado por Francisco Morato para la localidad de Bienvenida, 1612) o la separación de las tres calles del retablo. El empleo de elementos tan retardatarios en la arquitectura de retablos llama la atención, el artista debió aprender una manera de trabajar y adquirió unos dictámenes que debió seguir repitiendo hasta la llegada de un nuevo estilo. Con el nacimiento de nuevos talleres se acabaría la fórmula clasicista, nuevos diseños y nuevas ideas traídos otra vez de Sevilla, priorizarán la imagen escultórica sobre la pictórica en la decoración de los retablos.

DE CORIA A SEVILLA. LOS BEATOS CARDENALES MARCELO SPÍNOLA Y CIRIACO SANCHA. UNA CONTROVERSIA POLÍTICA EN EL EJEMPLAR EPISCOPADO DE LA CONVULSA ESPAÑA DEL SIGLO XIX

*DE CORIA A SEVILLA. LOS BEATOS CARDENALES MARCELO
SPÍNOLA Y CIRIACO SANCHA. UNA CONTROVERSIA POLÍTICA EN EL
EJEMPLAR EPISCOPADO DE LA CONVULSA ESPAÑA DEL SIGLO XIX*

José Gámez Martín

Academia Andaluza de la Historia

josegamezmartin@yahoo.es

RESUMEN: Dentro de la crisis existencial de la caótica España del siglo XIX un crisol de luminosidad lo marcan algunas señeras figuras del episcopado que hicieron mantener viva la catolicidad del pueblo pese a las precarias condiciones existenciales de la sociedad hispana. Dos prelados que alcanzaron la corona de la beatificación los cardenales Sancha y Spínola mantuvieron un choque que se puede definir con ribetes políticos y que fue solucionado mediante la devoción a la Santísima Virgen con motivo de la primera coronación canónica de Andalucía con la que se exornaron las sienes de Nuestra Señora de los Reyes. Marcelo Spínola conocido como "El arzobispo mendigo" fue durante dos años obispo de Coria en donde dio muestras patentes de su santidad.

ABSTRACT: In the existential crisis of the chaotic 19th century Spain there were some distinguished figures of the episcopate that kept people's catholicity alive despite the precarious conditions of the Hispanic society. Two prelates who reached the crown of the beatification, the cardinals Sancha and Spínola, maintained a clash of political nature and solved it by the devotion to the Blessed Virgin on the occasion of the first canonical coronation in Andalusia, which adorned the temples of Nuestra Señora de los Reyes. Marcelo Spinola, known as "The beggar archbishop", was the bishop of Coria for two years during which he demonstrated his holiness.

**EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS
XVIII JORNADAS DE HISTORIA EN LLERENA**

Llerena, Sociedad Extremeña de Historia, 2017

Pgs. 229-243

ISBN: 978-84-09-00958-9



El 18 de octubre de 2009, en una catedral de Toledo abarrotada por miles de fieles, el prefecto de la Congregación para la causa de los santos, Ángel Amato, beatificó al cardenal primado de España Ciriaco María Sancha Hervás. El nuevo beato, de trayectoria ejemplar en su vida pastoral y conocido como *Padre de los Pobres*, es un referente en la historia episcopal española del siglo XIX y tiene con Sevilla una relación que siempre estará marcada en los anales históricos de la ciudad, pues fue el prelado que coronó canónicamente las sienes de Nuestra Señora de los Reyes la mañana del 4 de diciembre de 1904, privilegio que le fue concedido por el arzobispo de la diócesis, Marcelo Spínola y Maestre, otro crisol de la mitra española y de la santidad eclesiástica, que años antes había tenido cierto enfrentamiento con el primado Sancha motivado más bien por los tormentosos vaivenes políticos de la época.

La coronación de Nuestra Señora de los Reyes fue luz de reconciliación de los hoy declarados beatos bajo la luz de la Señora de la Capilla Real.

I. CIRIACO SANCHA, MARCELO SPÍNOLA Y EL EDIFICANTE EPISCOPADO ESPAÑOL DEL SIGLO XIX.

En el tormentoso siglo XIX la Iglesia católica española sufrió en sus carnes, como es bien sabido, los devenires políticos a los que se vio sometida esta nación. Grandes figuras en el episcopado aguantaron los embates de la inestable situación político-social, velando siempre por los derechos eclesiásticos. Sería prolijo enumerar la cuantiosa lista de estas sobresalientes figuras entre los que destacaremos a Miguel Payá o Ceferino González en Toledo, García Cuesta en Santiago de Compostela, Sebastián Herrero en Valencia, Manuel García Gil en Zaragoza y Luis de la Lastra o Joaquín LLuch en Sevilla¹.

Ciriaco María Sancha Hervás nace en Quintana del Pidio, un pueblo de la provincia de Burgos, en el seno de una familia humilde el 18 de junio de 1833, estudia en el seminario de Osma y se ordena sacerdote el 27 de febrero de 1858. Tras completar sus estudios en la Universidad de Salamanca, marchó a Cuba como secretario del arzobispo de dicha sede, en aquellas tierras realizó una gran labor caritativa ganándose el apodo de *Padre de los Pobres*, fundando en 1869 una congregación de religiosas destinada al cuidado de los enfermos y desamparados, conocida hoy en día como Congregación de Hermanas de la Caridad del Cardenal Sancha.

Conscientes en la nunciatura de las cualidades intelectuales y pastorales de don Ciriaco, en 1876 es nombrado Obispo auxiliar de Toledo, pasando en 1882 a ser obispo de Ávila para, cuatro años más tarde, encaminar sus pasos mitrales a la nueva diócesis de Madrid-Alcalá con la ingente tarea de poner ésta en funcionamiento, labor que no pudo desempeñar su antecesor, Martínez Izquierdo, al ser asesinado por uno de sus sacerdotes, y donde Sancha comienza a darse cuenta de una de sus grandes preocupaciones, orientada también por las nuevas directrices de la Santa Sede, unir a los católicos españoles como ejército para hacer frente a los embates externos, convocando así en 1888 en tierras madrileñas el *I Congreso Católico Nacional*.

¹ Como obras de acercamiento a la realidad eclesiástica española del siglo XIX citar las de Vicente CÁRCEL ORTÍ: *Estudios sobre la Iglesia Española del siglo XIX*, Madrid, Rialp, 1973; *León XIII y los católicos españoles. Informes vaticanos sobre la Iglesia en España*, Pamplona, EUNSA Ediciones de la Universidad de Navarra, 1988; e *Historia de la Iglesia en la España contemporánea (Siglos XIX-XX)*, Madrid, Palabra, 2002. Como biografías de algunos de estos ejemplares prelados destaco las obras de Tomás GÓMEZ GARCÍA, *El Cardenal de Zaragoza Fray Manuel García y Gil, O.P.*, Valencia, 1990; y de Carlos GARCÍA CORTÉS, *El Cardenal García Cuesta (1803-1873), un Eminente Arzobispo Compostelano en la España Liberal*, Santiago de Compostela, Seminario, 2006.

León XIII ve a Sancha como figura estelar del episcopado español, nombrándolo arzobispo de Valencia en octubre de 1892, donde nuevamente celebra en 1893 un nuevo Congreso Eucarístico Nacional. En Valencia realizó también una importante labor desde el punto de vista social y religioso renovando el seminario y fundando e impulsando diferentes hermandades y asociaciones, por lo que el Papa lo premia designándolo Cardenal con el título de *San Pietro in Montorio* el 18 de julio de 1894, trasladándolo cuatro años más tarde a la diócesis primada de Toledo, en la que continuó su fecunda actividad pastoral y su lucha por la unidad de los católicos españoles, lo que contribuyó a que participara en la vida política como senador por derecho propio en dos legislaturas.

Muere el 25 de febrero de 1909 y es enterrado cuatro días después en la catedral toledana figurando en su tumba el siguiente epitafio: "Vivió pobre y pobrísimamente murió".

En 2006 Benedicto XVI lo declara *Siervo de Dios* y durante 2009, centenario de su muerte, se celebran diferentes actos en su honor que se culminan con su beatificación, en la que es definido por el Papa en la carta apostólica que promulga ésta como "infatigable testigo de Cristo, padre de los pobres y servidor de la unidad de la Iglesia"; este documento pontificio establece su festividad litúrgica cada 25 de febrero, día de su subida al cielo².

La existencia terrenal de Marcelo Spínola presenta en los caminos de la santidad muchos paralelismos con la de Sancha: hombre comprometido con las circunstancias de su época realizando una rica labor pastoral en las diócesis en las que estuvo, fundador de una congregación religiosa y era conocido con el título del *Arzobispo Mendigo*.

Nacido el 14 de enero de 1835 en San Fernando, provincia de Cádiz, se licencia en derecho en la universidad sevillana en 1856, realizando sus labores de abogacía en Huelva y Sanlúcar de Barrameda, siendo conocido ya entonces como "el abogado de los pobres", abandona su prometedor carrera jurista y se ordena sacerdote en 1864 en Sevilla, ejerciendo los primeros años de su sacerdocio en Sanlúcar de Barrameda, observando entonces el cardenal de la Lastra sus virtudes lo nombra párroco de San Lorenzo, donde ejercerá su labor desde 1871 hasta 1879, año éste en que el arzobispo Joaquín Lluch lo nombra canónico de la catedral sevillana.

León XII lo nombra en 1884 obispo de Coria (Cáceres) y en 1886 el pontífice lo destina a la diócesis de Málaga, donde es designado senador, siendo un referente de su lucha política la defensa de la enseñanza católica. Arzobispo de Sevilla desde 1896 a 1906, es nombrado cardenal en 1905 en un capelo retrasado en el tiempo por justicia al ser acusado en los mentideros políticos como integrista y carlista.

En 1895 fundó, siendo obispo de Coria (Cáceres), las Esclavas del Divino Corazón junto a Celia Méndez y Delgado, en su vida secular marquesa de la Puebla de Obando.

El fino instinto de Spínola, adaptado a las necesidades de la época, le hace fundar en 1899 el periódico *El Correo de Andalucía*.

² Ejemplar aportación al estudio del Cardenal Sancha es la reciente obra, completa en todas las facetas de su estudio, de Carlos M. GARCÍA NIETO, *El Cardenal Sancha y la unidad de los católicos españoles*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2009. El mismo autor realizó con motivo de la beatificación del cardenal realizó una biografía ágil y asequible al gran público, *Pastor y Primado en el amor. Vida del Cardenal Sancha*, Toledo, Cabildo Catedral, 2009.

En 1987 fue beatificado en Roma por Juan Pablo II, pontífice que oró personalmente ante su sepulcro en 1982³.

II. LA SANTIDAD ENFRENTADA Y LA TORMENTA POLÍTICA: ROCA Y PONZA, LIBERTAD DE PENSAMIENTO Y EL ABRAZO DE CARMONA⁴.

En abril de 1899 el prelado Sancha publica unos consejos pastorales encaminados a toda la nación, siguiendo las directrices en palabras dadas a los peregrinos españoles por León XIII en la Ciudad Eterna en 1894, con el fin de unificar a los católicos españoles en una línea política determinada que conllevara, por supuesto, lo beneficios a la Iglesia.

En el momento de la publicación de este escrito del cardenal toledano, España vivía una situación angustiosa de identidad nacional tras el desastre del 98 y la pérdida total de su imperio, el 4 de marzo había tomado posesión de la presidencia del gobierno Francisco Silvela, quien, desde dos años antes, era el jefe indiscutido del partido conservador tras el asesinato de Cánovas. La publicación en abril del texto del primado parecía una petición a los católicos españoles de aceptación de este gobierno y prácticamente de sumisión ante él. Entre la corriente de oposición a las palabras de Sancha adquirió gran importancia un folleto publicado en Sevilla por un autor anónimo y titulado *Observaciones que el capítulo XIII del opúsculo que el Señor Cardenal Sancha, Arzobispo de Toledo, ha inspirado a un ciudadano español*; en él se contradecían las tesis de Sancha, al que incluso se acusaba de ir más allá de lo pedido por el Papa, por lo que el escrito sevillano fue prontamente alzado como texto luchador de la causa integrista, que vio respaldada su tesis ya que estas observaciones eran apoyadas por la censura eclesiástica del arzobispo Spínola, esto hizo que el cardenal primado, viendo menoscabada su integridad incluso con la aprobación de un compañero de mitra, se dirigiera al nuncio de Su Santidad con el fin de enviar los dos escritos a Roma para que el más oportuno fuera sancionado por la autoridad pontificia, lo que demuestra el deseo de buena voluntad de Sancha y no, como se le ha querido presentar por alguna historiografía sevillana, como una persona soberbia e intransigente.

Por premura de espacio no puedo detenerme en los complicados laberintos de este largo proceso que, a mi juicio, resalta la importancia política que la iglesia tenía entonces en la sociedad española, pues el mismo fue seguido por todas las autoridades y prensa españolas y en él se resalta la integridad moral y, por supuesto, la grandeza de espíritu de ambos prelados, quienes luchaban por manifestar lo que ellos entendían como pureza de sus intenciones. Por un lado, el primado, que se veía como cabeza del episcopado español y tenía la responsabilidad de transmitir a la nación lo que él consideraba palabras de identidad pontificia; por otro el prelado hispalense argumentaba la libertad de su clero o de cualquier ciudadano para manifestar libremente las opiniones sobre doctrinas pastorales que no podían considerarse de ningún modo dogmáticas. Teniendo en cuenta el fino espíritu y la bondad de Spínola, es posible vislumbrar que con el apoyo al escrito sevillano

³ Sigue siendo una aportación fundamental para la figura de Spínola la clásica biografía de José M^a JAVIERRE, *Don Marcelo de Sevilla*, Salamanca, Ed. Sígueme, 2^a ed., 1992. También es interesante el estudio, fundamentalmente por la riqueza de sus pensamientos, de José A. SOBRINO, *El Venerable Spínola. Perfil y espíritu*, Madrid, BAC, 1984.

⁴ El enfrentamiento entre Sancha y Spínola ha sido muy estudiado por la historiografía, entre otros por el ya citado CÁRCEL ORTÍ, V. *León XIII y los católicos...*, pp 77-112; o GARCÍA NIETO, M. "¿Un altar frente a otro altar? Nueva aproximación al incidente Sancha-Spínola", en *Toletana: cuestiones de teología e historia*, 4, 2001, pp. 167-235; considero la más completa la aportada por este último autor en la ponderada obra que no me canso de alabar *El Cardenal Sancha...* pp. 552-588.

nunca pudo imaginar la trascendencia que la polémica conllevaría, viendo incluso implicada la autoridad pontificia.

Don Ciriaco María escribió una carta al Papa y al secretario de estado en la que informaba del incidente y mandaba los documentos sugiriendo la refutación de las autoridades sevillanas y junto a ésta una desaprobación a la actitud del arzobispo hispalense.

Mientras tanto, el folleto sevillano seguía publicándose en la prensa y ningún obispo apoyaba a Sancha, quien se veía atacado por todos los frentes mientras esperaba la respuesta de Roma.

La Nunciatura quiso siempre dejar clara la buena voluntad de Spínola, que por su bondad y confianza había sido tomado como estandarte de los carlistas lo que, al parecer, le había costado la púrpura cardenalicia.

En agosto llegó una carta de la nunciatura al palacio toledano indicando que Roma no había encontrado nada discutible en los consejos publicados por el primado e incluso se dirigió una carta privada a Spínola donde el Papa reprobaba que hubiera autorizado las observaciones sevillanas. Spínola había mandado también una larga misiva a Roma donde justificaba su actitud, elogiando el folleto anónimo en el que solo se manifestaba una recta oposición a los consejos pastorales. La carta de León XIII apoyaba claramente la tesis de Sancha en quien el Papa Pecci veía, sin duda alguna, la figura más sobresaliente del episcopado español de esos momentos.

Por entonces la prensa ya conocía el nombre del autor del anónimo folleto, que no era otro que el canónigo magistral de la catedral hispalense don José Roca y Ponza, personaje digno de estudio, de arrebatadora personalidad, de muy discutibles ideas políticas pero, sin duda alguna, de intachable integridad. Nació en Vic en 1852 y con 20 años llegó a Canarias, donde realizó la carrera eclesiástica, siendo en 1875 ordenado presbítero, apareciendo ya al año siguiente como catedrático de Oratoria Sagrada, consiguiendo con 24 años la canonjía lectoral de la catedral canaria. En 1893 consigue la penitenciaría de la catedral sevillana y al siguiente año es designado magistral. Por su amistad con Spínola, quizás cimentada aún más por el incidente que estudiamos, él fue el encargado de pronunciar la oración fúnebre del cardenal en 1906 en una magnífica y ardiente pieza de oratoria que afortunadamente fue publicada. Tras su jubilación de la catedral marchó a Canarias e incluso en 1931, rondando los 80 años, comenzó su carrera política, presentándose a candidato a diputado en las elecciones de las primeras cortes constituyentes de la República. Falleció en su casa de Canarias a los 86 años el 15 de enero de 1938, recibiendo la asistencia espiritual del famoso claretiano Padre Francisco de Ayala⁵.

La carta del Papa sorprendió y dolió profundamente a don Marcelo Spínola, quien se dio cuenta de su maltrecha posición, máxime al recibir también una misiva personal de León XIII en la que le pedía que hubiese buen ánimo entre todos los prelados españoles y que reprobara lo escrito en las observaciones. Pero Roca y Ponza, que no se veía supeditado a los deseos pontificios, tenía previsto otro escrito titulado *En propia defensa* y que sería un apoyo y justificación del primero. Enterada la nunciatura exigió que Spínola prohibiese su publicación, pero aún así y firmado por el magistral de Sevilla como *Un ciudadano español*, apareció a la luz pública el 22 de agosto, octava de la Asunción, en un folleto de 40 páginas e impre-

⁵ Archivo de La Catedral de Sevilla (ACS); Fondo Capitular, Secretaría, Serie Personal, Libro de entradas y salidas de Prebendas (1851-hasta hoy), ff. 21v y 25r. Al ser de acceso restringido para la investigación, agradezco de corazón a doña Isabel González-Ferrín, encargada del Archivo, el que me haya facilitado esta información con la generosidad que le caracteriza.

so en Sevilla aún sin contar con la autorización arzobispal. Al parecer este folleto no alcanzó gran difusión e incluso Spínola mandó a los pocos días carta a la nunciatura exculpándose por su conducta.

El magistral sevillano seguía en su lucha particular pues, no contento con la polémica alcanzada, volvió a publicar una nueva obra titulada *El congreso de Burgos y el Liberalismo* con una censura eclesiástica que no había concedido el arzobispo de Sevilla, quien reaccionó vivamente contra la postura combativa de su canónico magistral retirando todos los ejemplares impresos y llamando públicamente al canónico magistral a la sumisión. Mientras tanto, Sancha desde Toledo argumentaba que la polémica ya estaba zanjada desde el momento en que Spínola había acatado las disposiciones del Santo Padre.

Ambos prelados se reconciliaron públicamente gracias a Dolores Rodríguez Sopeña, fundadora de las damas catequistas, que a finales de noviembre de 1902, con motivo de la inauguración de una nueva casa en la localidad sevillana de Carmona, reunió a ambos prelados, según ella misma cuenta en su propia autobiografía:

“La condesa de Casa Galindo fijó para la inauguración el día 30 de noviembre por ser San Andrés santo del conde, su difunto marido. Así fue. Invitamos al Señor Arzobispo de Sevilla y a nuestro amantísimo padre el señor cardenal Sancha, y como entre estos dos personajes habían sido públicos los resentimientos que entre ambos había habido por desigualdad de ideas y no recuerdo bien qué historias, los invitamos a os dos a hospedarse en casa; y el nuestro de Toledo se puso en camino, pues decía que por nosotros estaba dispuesto a hacer toda clase de sacrificios; y el de Sevilla se vio obligado a corresponder también, al ver que el señor cardenal emprendía un viaje largo y se hospedaba en una población que pertenecía a su diócesis.

Así que él llegó a la víspera de la inauguración, y el primer abrazo que se dieron fue delante del sagrario... ¡Qué sello más hermoso tuvo esta fundación! Nos decían que nuestro instituto había sido lazo de unión de estos personajes, tan santo los dos pero tan distintos. Solemnísima fue la inauguración y encantadores los días que allí se pasaron... todos los días con los prelados comían algún párroco o alguna autoridad, alternando. Todo terminó felizmente, dejando huellas imperecederas en el corazón”⁶.

Es curioso observar cómo la condesa viuda de Casa Galindo, que tanta importancia tendría en los preparativos y en la coronación de Nuestra Señora de los Reyes, participara tan activamente al donar una casa de su propiedad en esta reconciliación pública de ambos prelados en lo que es conocido como *el abrazo de Carmona*. La buena relación desde ese momento de Sancha con Spínola se aprecia claramente en 1903 cuando, con motivo de preparar el *I Congreso Nacional de la Buena Prensa*, el cardenal toledano visita la ciudad del Guadalquivir del 1 al 4 de diciembre en unas gozosas jornadas narradas minuciosamente tanto por la prensa de la época como por ambos boletines diocesanos.

Sancha visitó la catedral, el ayuntamiento y las principales instituciones y se organizó en su honor el día 3 una velada literaria en el seminario en la que se encomiaron las virtudes del arzobispo de Toledo, llegando a decir Spínola: “ya os habréis convencido, Señor Cardenal, que ni la diócesis de Sevilla ha podido venir a menos, ni yo he podido subir más”, a lo que respondió Sancha: “De lo que yo me he convencido, sevillanos, es de que la diócesis de Sevilla está gobernada por un santo y lo tendréis un día en los altares”.

⁶ Dolores RODRÍGUEZ SOPEÑA, *Autobiografía de Dolores Rodríguez Sopeña*, Bilbao, 1977, pp. 185-186.

El boletín de la archidiócesis sevillana resumía la visita de Sancha con la siguiente frase: "En suma: la visita del cardenal Sancha a Sevilla ha sido un venturoso acontecimiento del que se conservará perpetua memoria"⁷.

Al año siguiente volvería Sancha para coronar a la Virgen de los Reyes, acto que demostraría nuevamente la grandeza de ambos prelados y el marianismo de Sevilla, que plenamente se volcó en manifestar su fe en el misterio a la Inmaculada Concepción en el cincuenta aniversario de la proclamación del dogma, venerando a aquella efigie que, traída por San Fernando, era, ha sido y será el corazón más palpitante de su realidad devocional.

III. EL ABRAZO DE LA SANTIDAD, LA CORONACIÓN DE LA VIRGEN DE LOS REYES Y LA APOTEOSIS DE LA SEVILLA CONCEPCIONISTA.

La coronación canónica de Nuestra Señora de los Reyes, celebrada el 4 de diciembre de 1904, la cuarta hasta entonces de las realizadas en España y la primera en Andalucía, representa claramente una obra colectiva del pueblo de Sevilla, que vive ilusionado los primeros años del reinado de Alfonso XIII tras el tortuoso siglo XIX donde, a pesar de los padecimientos, adquirió una fama internacional de ciudad turística, aunque muchas veces con una imagen falseada de tópicos típicos que, lamentablemente, han llegado hasta nuestros días⁸.

Sin duda alguna la coronación fue una idea personalísima de Marcelo Spínola que quería rendir tributo a la Santísima Virgen, y quizá realizar a la vez un acto de propaganda nacional que le sirviera para lavar la imagen de integrista carlista y retrógrado que se le había dado en España, lavado de imagen que estaría favorecido por las condiciones políticas imperantes, los nuevos años del joven rey y, sobre todo, la llegada al solio pontificio del Papa Pío X, de clara connotación conservadora, divergente así en múltiples circunstancias de la personalidad de su antecesor León XIII.

Claramente toda la ciudad sevillana, en la manifestación completa de su sociedad, se adhirió por completo a los deseos de su arzobispo. Es plenamente documentable el apoyo que las autoridades brindaron al prelado para conseguir de manos reales el indulto de un reo que iba a ser ajusticiado en fechas cercanas a la coronación así como el completo testimonio de todo el pueblo en la entrega de valiosas piezas, de generosos donativos y de pequeñas dádivas de estamentos humildes con el fin de elaborar la corona que ciñera las sienes de la Virgen, definida por la popular y autorizada pluma del canónigo Muñoz y Pabón "Corona de magnífica riqueza y que jamás ciñera rey alguno"⁹.

⁷ Un apretado análisis de la visita de Sancha, en GARCÍA NIETO M. *El Cardenal Sancha...*, pp. 586-587. La velada en el seminario es tratada con la gracia que le caracteriza por JAVIERRE, J.M. *Don Marcelo...*, pp. 528-529.

⁸ Sobre la coronación de la Virgen pueden consultarse las obras de Juan Manuel RODRÍGUEZ REQUENA, *Coronaciones Canónicas en Sevilla*, Sevilla, 2001; de Juan MARTÍNEZ ALCALDE, *La Virgen de los Reyes Patrona de Sevilla y Archidiócesis. Historia, Arte y Devoción*, Sevilla, Miriam, 1989, pp. 29-34; o de Juan CARRERO RODRÍGUEZ, *Nuestra Señora de los Reyes y su Historia*, Sevilla (2ª ed.), 2009, pp. 161-179. Aporté algunas noticias inéditas sobre el tema en José GÁMEZ MARTÍN, "Regina Regum Sine Labe Concepta. La tradición concepcionista en la devoción a Nuestra Señora de los Reyes (Siglos XIX y XX)" en *El Boletín de las Cofradías de Sevilla*, 522, pp. 46-47. Recientemente he estudiado el tema desde diferentes puntos de vista, incluso antropológicos: "Corona que jamás ciñera rey alguno. La coronación canónica de Nuestra Señora de los Reyes y la esperanzada Sevilla en los inicios del reinado de Alfonso XIII", en el Congreso *María signo de identidad de los pueblos cristianos. Religión, Antropología y Arte*, Celebrado en Gibraltar, 2009 (actas en prensa).

⁹ Juan F. MUÑOZ Y PABÓN realiza una "Descripción de las coronas" en la p. 2 de *El Noticiero Sevillano* del 30 de noviembre de 1904.

Spínola recogió los deseos de León XIII, refrendados por su sucesor Pío X, de que el mundo católico festejase el cincuentenario del dogma concepcionista y que había sido definido por Pío IX en 1854. Ya desde el 10 de noviembre de 1903 don Marcelo trabaja en Sevilla para programar las fiestas concepcionistas y el 15 de noviembre de dicho año se constituye una junta preparatoria formada por las principales autoridades de la ciudad tanto eclesiásticas como civiles. Una representación de las hermandades y de las órdenes religiosas, por curiosidad señalar que las cofradías elegidas fueron Pasión, El Silencio, El Gran Poder y la Macarena. Entre los ocho propósitos que esta comisión se planteó desde el mismo momento de su creación estaban el levantar un monumento a la Inmaculada; consagrar o dedicar un templo de la ciudad a esta advocación, pensándose desde un primer momento en el de las Esclavas Concepcionistas, que como se sabe era fundación directa del arzobispo; realizar o fundar un banco de asistencia social a los obreros; y como colofón una coronación canónica de tintes concepcionistas en la efigie mariana con más devoción en la historia de la ciudad, Nuestra Señora de los Reyes¹⁰.

Don Marcelo incentivó personalmente todas las reuniones de la junta, dirigió documentos pastorales a sus diocesanos animándolos en la participación de todos ellos, especialmente en la coronación de la Virgen, lo que queda manifestado en su pastoral del 18 de enero de 1904 en la que, tras presentar de forma oficial la idea de la coronación, pide incluso que todos colaboren en la confección de la corona de la Virgen¹¹.

Celoso del protocolo, como buen jurista, pidió permiso al propio rey Alfonso XIII, patrono de la Capilla Real, para que el monarca diera el *p/acet* con el fin de comenzar el expediente de la coronación y conseguir así la bula pontificia, fechada el 19 de marzo de dicho año¹².

En todos sus documentos pastorales, visitas y alocuciones se denota claramente el deseo arzobispal de que la coronación y las fiestas jubilares tuvieran todo el esplendor que se merecía la historia de la Sevilla concepcionista, y presumió de la grandeza de este marianismo en una peregrinación multitudinaria de sevillanos que partió a Roma en el mes de mayo, en la que don Marcelo fue recibido por San Pío X en diferentes audiencias y honraron con pleitesía el sepulcro del hoy beato Pío IX, Papa del dogma¹³.

Uno de los días gloriosos de este año mariano fue el del domingo 16 de octubre, cuando en todos los colegios se rindió un homenaje a la Virgen y una representación de los niños sevillanos rindió pleitesía en un acto litúrgico celebrado en el trascoro catedralicio y presidido por el prelado, tras el mismo los niños fueron agasajados en diferentes comedores mediante un almuerzo sufragado por las autoridades sevillanas¹⁴.

Esta tenacidad infatigable de don Marcelo por honrar a la Virgen junto a su fuerza de implicación de las autoridades vivas de la ciudad la percibimos en la concesión del indulto real a Miguel Molina, quien iba a ser ahorcado en fechas cercanas de la coronación por un crimen cometido el año anterior por él y su hermana en la persona de su cuñado. La prensa de la época habla con tenacidad de todos los intentos escritos enviados a Madrid para conseguir el indulto de Miguel, ya que su hermana sólo había sido condenada a cadena perpetua. El gobierno de Maura estaba tenazmente opuesto a dicho indulto, pues quería dar un escarmiento públi-

¹⁰ *Boletín Oficial del Arzobispado de Sevilla*, t. XL, Sevilla, 1903, pp. 528-530

¹¹ *Boletín Oficial del Arzobispado de Sevilla*, t. XLI, Sevilla, 1904, pp. 320-324

¹² ACS: Secc. IX, Archivos depositados, Capilla Real, Autos Capitulares, n.º 25, f. 144r.

¹³ Una ágil crónica periodística de la peregrinación a Roma en JAVIERRE, J.M. *Don Marcelo...*, pp. 586-588.

¹⁴ *Boletín Oficial del Arzobispado de Sevilla*, t. XLII, Sevilla, 1904, pp. 379-381.

co a un crimen que había causado tanto impacto por la truculencia del mismo. El arzobispo, hombre de mundo, era consciente de que la única forma de conseguir lo deseado era viajando a Madrid, marchar a la capital del reino acompañado por las principales autoridades sevillanas, consiguiendo incluso una audiencia con el rey y su madre en la que les expone, con su clarividente palabra, la necesaria magnanimidad de este indulto como homenaje a la Virgen, lo que fue afortunadamente conseguido y comunicado por telegrama en la víspera de la coronación, el primero de una serie de telegramas que, entre el rey y el arzobispo y entre las autoridades y el gobierno, se repitieron las horas posteriores como homenaje de gozosa gratitud¹⁵.

Emocionante es la carta que Miguel Molina junto a otros presos de la cárcel dirige agradecido a las principales autoridades de la ciudad, la cual se recoge en la prensa del momento, y que termina con un emocionado viva a la Virgen de los Reyes¹⁶.

Dejando a un lado el proceso de construcción y los avatares que la misma ocupó¹⁷, es preciso constatar la obra conjunta que supuso la realización de la corona, donde colabora todo el pueblo y si repasamos la lista de donantes, publicada tanto en el *Boletín del Arzobispado* como en alguno de los periódicos del momento, apreciamos que en ella está Sevilla en pleno, en ella encontramos desde un anillo de piedra negra con brillantes, propiedad del propio Spínola; el “Ángel de oro preciosamente esmaltado con el cuerpo formado por un extraordinario rubí y con alas de brillantes donado por doña Carmen Ayala” que, como bien se sabe, es una de las piezas más destacadas de la presea; un collar, siete zarcillos y un alfiler de amatistas de la condesa viuda de Casa Galindo; o un aderezo de alfileres y zarcillos de oro del conde de Peñafior; emocionan así mismo muchas donaciones anónimas tales como las dos pesetas de un albañil, cuyo nombre no quiere que se conozca; las cinco pesetas del niño José María del Rey Caballero; o las diez pesetas de la directora y de las niñas pobres del Colegio de Nuestra Señora del Valle. Esta lista de donantes refleja el amor de Sevilla a la Virgen y creo que no ha sido estudiada en profundidad, pues dice mucho de la ciudad, esperanzada en aquellos años del reinado del joven Alfonso XIII¹⁸. Una de las piezas donadas de más emocionada historia para la corona parece, sin duda, la entregada por el cardenal Sancha, quién acabaría coronando a la Virgen y que donó de forma generosa el anillo de oro, amatista y brillantes que llevaba en la mano don Narciso Martínez Izquierdo, primer obispo de la diócesis de Madrid-Alcalá, antecesor en la misma de Ciriaco Sancha, y que fue asesinado el Domingo de Ramos 18 de abril de 1886 cuando el prelado entraba en la catedral Madrileña a causa de los disparos efectuados por un sacerdote llamado Cayetano Galeote Castillo, crimen que conmocionó a la época por las derivaciones que conllevaba la conducta del sacerdote asesino y cuya pena de muerte fue conmutada por la de cadena perpetua y que murió muchos años después en un manicomio sin arrepentirse de su acción.

¹⁵ La implicación de la petición de este indulto, la unidad de todos los estamentos en pedirlo, la oposición gubernamental, la tenacidad del arzobispo y la voluntad del joven rey, en GÁMEZ, J. “Corona que jamás...”. Una visión más resumida, en JAVIERRE, J.M. *Don Marcelo...* pp. 588-589; y CARRERO, J. *Nuestra Señora...*, pp. 171-174.

¹⁶ *El Noticiero Sevillano*, Sevilla, 3 de diciembre de 1904, p. 2. El Texto íntegro, en GÁMEZ, J. “Corona que jamás...”

¹⁷ Para el estudio artístico y cronológico de ejecución de las coronas consultar Jesús PALOMERO PÁRAMO, “La platería de la catedral de Sevilla” en *La Catedral de Sevilla*, Sevilla, Guadalquivir, 1989, pp. 594-596.

¹⁸ La lista de donantes fue publicada íntegramente en el *Boletín Oficial del Arzobispado de Sevilla*, t. LXI, Sevilla, 1904, pp. 415-428, 456-465 y 512-521; t. XIII, pp. 20-23, 33-87, 96-110, 139-157, 275-277, 402-422 y 497-499. Han sido publicadas íntegramente en GÁMEZ: “Corona que jamás...”

El desafortunado prelado madrileño, hombre íntegro, firme y austero, quiso tomar medidas drásticas contra la relajación de costumbres del clero madrileño, lo que quizás fuera una de las causas probables de su trágica muerte¹⁹.

La historiografía siempre ha dado a la condesa viuda de Casa Galindo como única oferente del manto de la coronación sin que nunca apareciera el nombre de otra ilustre dama que también colaboró en la obra, doña María de Quintanilla y Caro, marquesa viuda de Las Torres de la Pressa, quien también colaboró en la bella donación, algo que hace años demostrara el que escribe en las páginas de este mismo boletín con documentos capitulares²⁰.

Afortunadamente, en esta ocasión se vuelve a incidir en la noticia con nueva perspectiva de investigación, pues la prensa nos informa de la siguiente noticia el día 30 de noviembre:

“En un establecimiento de la calle Francos se hayan expuestos los preciosos y ricos mantos que la señora condesa viuda de Casa Galindo y la Marquesa viuda de Las Torres de la Pressa ofrecen a Nuestra Señora de los Reyes y su Divino Hijo. El delicadísimo color celeste del rico tisú en que están confeccionados estos mantos y la artística cenefa que bordada en plata los circunda, revelan el exquisito gusto y buen acierto de tan aristocráticas damas al escoger la tela y elegir la artista que debía de dar forma a su pensamiento”²¹.

¿Quién sería la autora de las piezas o en qué taller se bordarían? Según la *Guía Zarzuela* de dicho año en la calle Francos existían dos talleres de bordados, uno el de la Viuda de Real en el número 26 y otro el de Miguel del Olmo en el número 46, éste ya figuraba en esta misma calle en el año 1900 y era propiedad del matrimonio entre Miguel del Olmo Martínez y Josefa Hurtado Martín, quienes comenzaron el siglo anterior en la calle Zamudio²², sin duda alguna por el peso de este taller y aún más por la calidad de las piezas no ha de extrañarnos que éstos fueran los autores de dicho encargo, aunque no quiero dejar de reflejar que la muy posible participación, al menos en el dibujo y diseño, de las egregias damas, pues no ha de olvidarse que la tarea del bordado era una materia de reconocida existencia entre la aristocracia desde los lejanos tiempos del reinado de Carlos IV con el fehaciente ejemplo tanto del rey como de su esposa María Luisa de Parma²³.

El espíritu desprendido de Spínola es edificante al observar que delega el gran honor de coronar a la Virgen en el prelado de Toledo cardenal Sancha, noticia conocida oficialmente por el cabildo catedralicio en el cabildo del 1 de diciembre²⁴. El mismo día que llegó el primado al caer la tarde en el tren desde Madrid, fue recibido en la estación por el arzobispo y el alcalde además de muchas autoridades tanto civiles como militares, de la estación fue en carruaje hasta la catedral donde, como era costumbre, oró ante el altar mayor, en la capilla de la Virgen de la Antigua y la de los Reyes, pernoctando en el palacio arzobispal²⁵. Venía con él don Enrique Reig como familiar, quien ostentaba el cargo de provisor de Toledo y arcediano de su catedral y que tendría más tarde una fulgurante carrera siendo nombrado obispo de

¹⁹ Sobre el tema puede consultarse a Diego BLÁZQUEZ DE YAÑEZ, *El asesinato del primer obispo de Madrid-Alcalá*, Madrid, Asociación cultural Betania, 2000.

²⁰ GÁMEZ, J. “Regina Regum...”, pp. 46-47.

²¹ *El Noticiero Sevillano*, Sevilla, 30 de noviembre de 1904, p. 3.

²² *Guía Zarzuela*, t. VIII, Sevilla, 1900; y *Guía Zarzuela*, t. LXVIII, Sevilla, 1904

²³ Al respecto del interés del bordado por el matrimonio real, que tanto influyó en el gusto aristocrático y de la corte, consultar Ramón GUERRA DE LA VEGA, *Juan de Villanueva, Arquitecto del Príncipe de Asturias. Jardines y casa de recreo en Aranjuez. El Escorial y El Pardo*, Madrid, 1986, pp. 73-79.

²⁴ ACS, Secretaría, Autos Capitulares, años 1900-1904, ff. 280v-283r.

²⁵ *El Noticiero Sevillano*, Sevilla, 2 de diciembre de 1904.

Barcelona y arzobispo de Valencia, donde bajo su pontificado se coronó a la Virgen de los Desamparados en 1923. Reig fue creado cardenal tras esta coronación y trasladado a Toledo, donde siguió la política caritativa de Sancha, lo que queda patente en el hecho de que tras su muerte el féretro fuera llevado por obreros²⁶.

Por propia voluntad del primado, acompañado únicamente por su secretario, Sancha visitó al día siguiente la Joyería Vives con el fin de ver las coronas, muy alabadas al parecer por ambos. Por la noche y acompañados de don Marcelo así como por el secretario de éste, señor Caro, fueron a cenar a la casa de la condesa viuda de Casa Galindo, doña Blanca Fernández de Córdoba y Álvarez de las Asturias Bohorquez, estando presentes también en la cena la señora marquesa de Las Torres de la Prensa y sus hijas, la condesa del Sacro Imperio, don Tomás Ibarra y don Manuel Solís²⁷.

En la tarde del día 3 llegó el nuncio Rinaldini, quien fue recibido en la estación por el arzobispo, Sancha y las principales autoridades, trasladándose a la catedral y al palacio arzobispal con el mismo protocolo que el cardenal primado. La banda del regimiento de Granada le rindió honores y la de Soria había realizado la misma distinción protocolaria a la llegada de Sancha²⁸.

Rinaldini era nuncio en España desde noviembre de 1899 y permaneció en nuestro país hasta 1907, cuando fue creado cardenal con el título de San Pancracio, saliendo de España en diciembre y falleciendo en febrero de 1920²⁹.

Aunque era intención de don Marcelo que otros prelados asistieran a la ceremonia, éstos excusaron su ausencia, participando en el acto únicamente el obispo de Emaús señor Standley. Don Marcelo envió también una invitación personal al monarca, quien excusó su asistencia "a la vez que por otras motivaciones, por el muy reciente fallecimiento de su hermana" María de la Mercedes³⁰.

Tras el triduo preparatorio y la entrega de las coronas el día 3 a los canónigos, comprometiéndose el cabildo catedral a salvaguardar la seguridad de las mismas y la disponibilidad de ofrecerse a los capellanes cuando hiciera falta para el culto a la Virgen, agradeciendo al arzobispo la confianza mostrada³¹.

Tras el triduo los días 1, 2 y 3, amaneció el ansiado día de la coronación con la grandeza que ya es conocida, aunque no me resisto a destacar algunas particularidades de tan fastuosa ceremonia. Actuó de maestro litúrgico el general del arzobispado, presbítero Diego Rodríguez Gil; se estrenaron gracias a la labor del cabildo catedralicio los nuevos ternos de los diáconos de honor en celeste y la vestimenta de los seises; fueron de estreno muchas composiciones musicales y se interpretó la *Misa a Gran Orquesta* del Maestro Ripollés; fueron de estreno un *Regina Celi* y el *Ego escane* del maestro de capilla García Torre cantada por el bajo de la compañía de Teatro San Fernando. El maestro de ceremonias confesó íntegramente que más que la liturgia en sí le había costado ímprobos esfuerzos el protocolo de sentar a las muchas autoridades pertinentes. Tras la ceremonia del coro el cardenal Sancha bendijo las coronas y comenzó la misa oficiada por el nuncio Rinaldini, asistido por don Juan Oliva y don Juan Sánchez como diáconos, y como diáconos de honor

²⁶ Una aproximación a la biografía del Cardenal Reig en la obra conjunta de VV.AA. *Los Primados de Toledo*, Toledo, Diputación de Toledo y Servicios de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1993, pp. 162-163.

²⁷ *El Noticiero Sevillano*, Sevilla, 3 de diciembre de 1904, p. 3.

²⁸ *Ibidem*, 4 de diciembre de 1904, p. 3.

²⁹ Franco DÍAZ DE CERIO RUIZ y M.F. NÚÑEZ Y MUÑOZ, *Instrucciones secretas de los nuncios de España en el siglo XIX (1847-1907)*, Roma, Universidad Gregoriana, 1989, p. 325, n. 1.

³⁰ *Boletín Oficial del Arzobispado de Sevilla*, t. XLII, Sevilla, 1904, pp. 494-495.

³¹ ACS, Secc. I, Secretaría, Autos Capitulares, Libro 1900-1904, ff. 282-283.

don Federico Mateo y don Juan Sánchez. El cardenal Sancha, que vestía suntuosa capa y rico pectoral, fue colocado a la derecha del presbiterio, bajo dosel, estando acompañado por el deán de la catedral y el obispo de Emaús. A la derecha de esta tribuna se encontraba, en lugar preferente, el representante del rey, cuya distinción había recaído en el marqués de Villapanés, que vestía uniforme de maestrante. En sitial frente al coro se encontraba Spínola. A la finalización del Sacrificio Eucarístico Sancha coronó a las imágenes y su emoción fue tal que "el arzobispo de Toledo dio algunos vivas después de coronar las efigies que fueron acogidos con murmullos de aprobación por la multitud que llenaba el templo".

Tras el canto del *Te Deum* y el baile de los seises se organizó la procesión, digna en sí de un estudio propio y en el que ahora no me puedo detener, participando en ella, como se sabe, toda la ciudad, los preladados asistentes así como del representante del rey en lugar preferente y escoltado por dos generales. Aquella tarde se celebraron vísperas, una homilía de Spínola y el traslado de la Virgen a la Capilla Real³².

El día 5, a las dos de la tarde, se celebraron unas justas literarias en el Salón de Murillo del Museo Provincial que contaron con la presencia de los tres preladados y en las que se entregaron los siete premios del concurso literario convocado en honor de la Virgen, fue muy aplaudido un discurso de Menéndez Pidal, autor de *Los heterodoxos españoles*. Terminado el acto con unas sentidas palabras tanto del cardenal de Toledo como del arzobispo Spínola³³.

A las siete de la tarde Sancha marchó de vuelta a su diócesis. Esa misma noche en casa de los señores de Ibarra se celebró una cena en homenaje al señor nuncio contando con la presencia del arzobispo y no de otras autoridades como el alcalde, quien justificó su ausencia por tener que estar presente en la capital por razones políticas³⁴.

Su excelencia Rinaldini parece que se enamoró de Sevilla, pues prolongó su estancia en la ciudad durante cuatro días, realizando visitas a sus principales iglesias y monumentos, realizando incluso una travesía por el río Guadalquivir³⁵.

El arraigo devocional de la coronación se denota en la decisión de los capellanes reales de dejar a la Virgen colocada en el paso hasta el 11 de diciembre con el manto y la corona para que los pueblos de la provincia y ciudades cercanas visitaran a la Virgen, celebrándose misas hasta las 12 de la mañana³⁶.

La satisfacción generalizada de Sevilla en el desarrollo de esta efeméride mariana la encontramos en la decisión del cabildo de la catedral que, en reunión del día 5, acordó suspender la misma e ir en pleno con traje coral a felicitar al arzobispo por el éxito conseguido, circunstancia que no pudo realizarse al haber salido junto con el nuncio de visita oficial, postergándose hasta el día 7³⁷. La gratitud del beato Spínola se denota en las páginas oficiales de su boletín cuando da las gracias a toda la ciudad, especialmente...

"... a nuestro augusto monarca, el joven rey Alfonso XIII, el cual otorgó la venia que se le pedía para dirigirnos al Papa y solicitar de Su Santidad la coronación que se proyectaba (...) ni olvidemos tampoco, era imposible,

³² *El Noticiero Sevillano*, Sevilla, 5 de diciembre de 1904, pp. 1-3 y *El Liberal*, Sevilla, 6 de diciembre de 1904, pp. 1-2.

³³ *Boletín Oficial del Arzobispado de Sevilla*, t. XLII, Sevilla, 1904, pp. 494-495.

³⁴ *El Noticiero Sevillano*, Sevilla, 6 de diciembre de 1904, pág. 3

³⁵ *El Noticiero Sevillano*, Sevilla, 7 de diciembre de 1904, p. 2; *El Noticiero Sevillano*, Sevilla, 8 de diciembre de 1904, p. 3; y *El Liberal*, Sevilla, 8 de diciembre de 1904, p. 2.

³⁶ ACS, Sección IX, Archivos depositados, Capilla Real, Libro de actas capitulares n° 25, ff. 150v-151r.

³⁷ ACS, Sección I, Secretaría, Actas Capitulares, Libro de Actas 1900-1904, ff. 282v-283r.

la deferencia con que el Eminentísimo Cardenal Sancha que acogió nuestra invitación para que coronara a la Virgen, teniendo el gusto de que un ilustre purpurado y además Primado de España magnificara la ceremonia”³⁸.

Finalmente reseñar que la coronación de Nuestra Señora de los Reyes fue un éxito personal de una Sevilla esperanzada que, en las puertas de un nuevo siglo, confiaba en la llegada de una exposición universal y, a la vez, un lavado de imagen del arzobispo Spínola, que con esta liturgia de proyección nacional hacía olvidar cierta época anterior en la que fue tachado de intransigente político e, incluso, de carlista. Esta buena relación con el rey y, por supuesto, la mantenida con San Pío X y su secretario de estado, el español Merry del Val, que sustituyó en el ministerio del Vaticano a Rampolla, ministro de León XIII, le haría sin duda alguna, según mi juicio, alcanzar el capelo cardenalicio, postergado durante mucho tiempo y que llegó venturosamente en diciembre de 1905 en los fastos del primer aniversario de la Coronación³⁹.



EXCMO. E. ILMO. SR. D. CIRIACO MARÍA SANCHA Y HERVÁS
Cardenal, arzobispo de Toledo, y el día 23 de Febrero
Último tiempo del pontificado de su predecesor en el capelo de San Pedro Mártir Escorial

Fig. 1: El Cardenal Sancha y el nuncio de Su Santidad, Rinaldini



Fig. 2: Beato Ciriaco María Sancha, Arzobispo de Toledo Primado de las Españas



Fig. 3: Beato Marcelo Spínola, Arzobispo de Sevilla



Fig. 4: Los beatos Sancha y Spínola en "El abrazo de Carmona"

³⁸ *Boletín Oficial del Arzobispado de Sevilla*, t. XLIII, Sevilla, 1904, pp. 484-485.

³⁹ Los actos del primer aniversario de la coronación en GÁMEZ, J. "Regina Regum... p. 47.



Fig. 4: Salida de la Virgen de los Reyes tras su coronación, la imagen es seguida por los cuatro obispos asistentes



Fig. 5: Nuestra Señora de los Reyes en el Trascoro tras la entrada de la procesión y antes de su traslado a la Capilla Real

LA LLERENA SUBTERRÁNEA. RECUPERANDO EL PASADO DE LAS PROFUNDIDADES DEL SUELO

LLERENA UNDERGROUND. RECOVERING THE PAST FROM THE DEPTH OF THE GROUND

Manuel Toro Rosa

manueltororosa@yahoo.es

RESUMEN: El presente trabajo va encaminado a concienciar a la administración de la importancia que tiene para la historia de Llerena la recuperación y puesta en valor de la cripta de la iglesia mayor de Santa María de la Granada. A través de la información y noticias que se generaron allá por el mes de julio de 1979, cuando las famosas momias de Llerena salieron a la luz pública durante la reforma que se estaba llevando a cabo en la torre de la iglesia y, posteriormente, con la prospección que pude llevar a cabo personalmente en la cripta de dicho templo, el 2 de marzo de 2015, me encuentro en disposición de hacer un nexo de unión entre ambos acontecimientos: la apertura de la necrópolis de la torre y la de la cripta, de aquel verano de 1979. La cripta, que se halla bajo la crujía de la iglesia, y que se prolonga a lo largo de casi diez metros en dirección al Altar Mayor, pertenece a la iglesia primigenia, aquella que la Orden de Santiago decidió erigir tras arrebatar los territorios del sur de Extremadura a los musulmanes en el siglo XIV. De ahí la importancia que tiene la finalidad de este trabajo, que no es otro que el de convencer a la administración pública de que se lleven a cabo los trabajos necesarios para que este yacimiento sea abierto al público.

ABSTRACT: This work aims to make the administration aware of the historical importance of the recovering and promotion of the crypt of the Upper Church of Santa María de la Granada. Through the information and news generated by July 1979, when the famous mummies of Llerena were came out during the restoration that was being made in the church tower and, after that, with the research that I could personally made in the crypt of the mentioned temple, on 2nd March 2015, I am going to establish a link between both events: the opening of the necropolis of the tower and the crypt in that 1979 summer. The crypt, found under the gallery of the church and extended to nearly ten meters towards the main altar, belongs to the fist church, the one that the Order of Santiago decided to build after taking the southern territories of Extremadura to the Muslims in the 14th century. Hence the importance of the aim of this work, which is to convince the public administration to start the necessary works for this site to be open to the public.

**EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS
XVIII JORNADAS DE HISTORIA EN LLERENA**

Llerena, Sociedad Extremeña de Historia, 2017

Pgs. 245-260

ISBN: 978-84-09-00958-9



I. INTRODUCCIÓN: LA CIUDAD

La historia de Llerena, comienza en la Edad Media con motivo de la reconquista y repoblación que la Orden de Santiago lleva a cabo en Extremadura a partir de finales del siglo XII. A partir de este momento, las órdenes militares sustituyen a las milicias concejiles, y a ellas se les debe la ocupación definitiva de la región entre 1212 y 1235. De todas las ordenes existentes, la de Santiago es la que mayor importancia obtuvo, desplegando su actividad en territorios de Castilla, León y Portugal. Bajo el mandato del Gran Maestre Pelay Pérez de Correa, esta Orden arrebataría a los moros el sur de Extremadura entre 1242 y 1275.

La implantación del Tribunal de la Santa Inquisición en Llerena la autorizan los Reyes Católicos en 1485, con el objetivo de afianzar la fe religiosa, reprimir las herejías y resolver los problemas que surgen con los judíos. El hecho de establecer una de sus sedes en Llerena origina el crecimiento económico en la villa, la proliferación de numerosos conventos y ermitas, así como la construcción de hospitales.

- Conventos: San Buenaventura, Santa Isabel, Santa Clara, La Concepción, Santo Domingo, Santa Isabel, Santa Elena, Santa Catalina, colegio de la Compañía de Jesús, Santa Ana.
- Ermitas: Santa Catalina, San Sebastián, San Benito, San Fructuoso, San Cristóbal, San Marcos, San Lázaro, San Pedro y San Antón.
- Hospitales: San Juan de Dios, De la Concepción, Santiespíritu, de la Caridad, San Lázaro, Santa María de los Pellejeros, de la Cruz y Dulce Nombre de Jesús.

Gracias a la importancia económica y religiosa que con el tiempo que va adquiriendo la villa, convirtiéndose en el centro neurálgico del comercio en todo el territorio, Felipe IV, en 1640, concede a Llerena el título de ciudad.

Esta alberga, como acabamos de ver, edificios de carácter religioso de gran importancia monumental, cuyas características físicas externas e internas están recogidas en los archivos municipales. Sin embargo, de lo que no se habla ni se contempla, son la totalidad de las cotas subterráneas que posee la ciudad.

Es larga la tradición de las narraciones verbales que sugieren la existencia de unos trazados paralelos a ciudades, edificios o sierras en Extremadura y que se han ido transmitiendo de generación en generación en diferentes lugares de la región.

- Así, contamos con las *canalizaciones acuíferas* subterráneas que portaban agua a las ciudades y que, con el descenso del nivel de las aguas, y tras las iniciales prospecciones y posteriores trabajos sobre el terreno, ha evidenciado que su construcción ha sido realizada por la mano del hombre. Un claro ejemplo lo encontramos aquí, en Llerena, en la conocida como fuente del *Botón*. El descenso del agua que se ha producido en las canalizaciones que alimentaban esta fuente, debido a los años que llevamos de sequía, ha permitido que este verano se pudiera hacer un recorrido a través de diferentes galerías que han sido labradas a mano por el hombre y que provienen directamente de la Sierra de San Miguel.
- Las *morunas* son supuestas galerías subterráneas que nacen en los montes y constan de varios kilómetros, cuyo origen normalmente se ignora y que han estado en la narrativa popular a lo largo de los años, llegando hasta nuestros días. Así, en la Sierra de la Horca, la tradición cuenta que se alzaba el patíbulo en el que se ajusticiaba a salteadores que merodeaban por los

alrededores. Como reminiscencia de sus antecedentes árabes, los lugareños afirman que existen unas morunas que recorren el pueblo por debajo de las casas, comunicando los castillos y sierras de los alrededores.

- Los *corredores subterráneos* que forman parte de un tejido compuesto por muchos otros y que estarían distribuidos de una forma estratégica. Bajo el suelo de muchas ciudades amuralladas existen galerías que en su día fueron excavadas por los árabes sabiendo que, tarde o temprano, serían asediados por los cristianos. Esos pasadizos servían para unir lugares estratégicos de defensa con centros de coordinación. Los utilizarían para el abastecimiento de víveres y munición a sus tropas; como enfermerías y para evacuar a los heridos durante el combate.

Extrapolando todo este tipo de tradición oral a la ciudad de Llerena, los testimonios de los vecinos que tienen sus viviendas y negocios entorno a la Plaza de España aseguran que durante las reparaciones en sus inmuebles han vislumbrado lo que parecen ser accesos a pasillos, e incluso maestros de obra que al realizar sus trabajos se han encontrado con las mismas evidencias. Evidencias que en ningún caso han sido sacadas físicamente a la luz o recorridas.

Dentro del saber popular, se especula con la posibilidad de que existe una conexión que recorre la Calle Corredera, antigua calle Calvo Sotelo que conecta las Iglesias de Ntra. Sra. De la Granada y la Iglesia Conventual de Santa Clara, motivo con el que se relaciona los defectos comunes en el firme del viario de dicha calle. Algunos lugareños comentan que esta conexión se prolonga hasta los Juzgados, uno de los edificios donde la Santa Sede de la Inquisición ubicó su Sede y donde, según las investigaciones, (Mayorga, 2009) alberga espacios subterráneos para celdas y salas de tortura. Otros testimonios establecen que, a través de la Plaza de España, la Iglesia de Ntra. Sra. de la Granada se comunica con la Casa Consistorial, conocida como Palacio Episcopal, hoy museo de la ciudad¹.

II. CRIPTA DE LA IGLESIA DE NUESTRA SEÑORA DE LA GRANADA. ANTECEDENTES

Para poder exponer en este trabajo donde se hallan los antecedentes del hallazgo de la cripta que se encuentra bajo el suelo de la iglesia de Nuestra Señora de la Granada es ineludible remontarse, como historia más reciente, a la restauración que se llevó a cabo en la torre de citada iglesia en julio de 1979 y que daría como resultado que salieran a la luz los miles de cadáveres que durante siglos guardaban sus paredes.

"(...) era principios de julio de 1979. La Dirección General de Bellas Artes realizaba obras de remodelación y reparación en la torre de la iglesia de Nuestra Señora de la Granada. Al intentar recuperar una puerta árabe en el interior de la torre, se demolió la pared que la ocultaba. Tras ella se descubrió una tenebrosa escena. Cerca de un millar de cadáveres aparecían, unos encima de otros, después de haber estado ocultos en la penumbra durante años. Tras este primer hallazgo, se hallaron muchos más restos, hasta alcanzar una cifra aproximada de 6.400 cadáveres y esqueletos. La entrada a la Plaza Mayor, del siglo XVI, nos produjo un elevado sobrecogimiento por su grandiosidad plástica. No en vano, nos hallábamos pisando el mismo escenario donde siglos atrás se habían celebrado numerosos autos de fe por parte del Tribunal del Santo Oficio. Casi sentí miedo, o un respeto inusitado, a plena luz del día, ante la omnipotente presencia de aquella edificación. La

¹ MARTÍN GUTIÉRREZ, Inmaculada, *Llerena bajo rasante*. Extraído de la Investigación sobre la hipótesis de la ciudad dormida. Proyecto de tesis doctoral. Escuela Técnica Superior de Ingeniería de la Edificación.

iglesia de Nuestra Señora de la Granada, de estilo gótico, construida entre los siglos, XIII y XIV, la joya de Llerena, se alzaba a pocos pasos de mi².

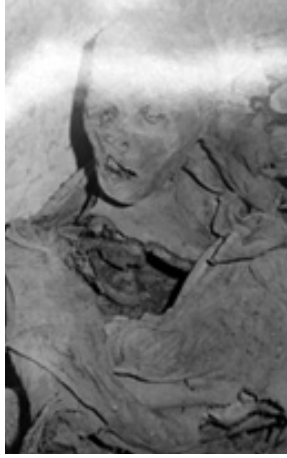


Fig. 1: Momia hallada en la torre. Archivo Histórico Municipal de Llerena

A partir de aquel instante, mucho se ha escrito sobre las famosas momias de Llerena (fig. 1). Debo reconocer que muchos de los textos que hacen alusión a este hecho parecen sacados de una novela de terror, mientras que otros –son los que menos abundan– barajan hipótesis más verosímiles del por qué se hallaban tantos cuerpos hacinados en un lugar tan recóndito como aquel.

El hecho de hallar más de 6.000 cadáveres en tan penosas condiciones, de encontrarnos en plena transición política o, mejor dicho, con una democracia que comenzaba a dar sus primeros pasos, supondría un reto de coordinación y planificación tanto para las autoridades políticas que gobernaban la ciudad como para las eclesiásticas ¿Qué se podía hacer con aquella inmensa cantidad de cuerpos? ¿Cómo actuar sabiendo que la Inquisición tuvo presencia en la ciudad de Llerena durante más de 300 años? ¿Se asociaría aquel descubrimiento a los Autos de Fe que el Tribunal llevaba a cabo en la ciudad?



Fig. 2: Portada del diario Hoy, julio de 1979.

² PÉREZ SARRÓ, Gonzalo, *Huellas de otra realidad: Crónicas de hechos inexplicables*, Madrid, Editorial EDAF, 2006.

Como era de esperar, el morbo y la ficción triunfaría sobre la razón. Las leyendas de las torturas que la Santa Inquisición, los Autos de Fe que se realizaban en la Plaza de España y la quema de herejes y brujas que se llevaba a cabo a los pies de la *Piedra del Obispo*, en el ejido llerenense, serviría de argumento para no pocos investigadores y aficionados al misterio, al ocultismo, a la magia y la santería, llegados de todos los lugares de España y parte del extranjero, para colocar, nunca mejor traído, el sambenito a Llerena de "la ciudad de las momias emparedadas". O, como diría el escritor Francisco Umbral: "Llerena de empalados y desenterrados"³. Decenas de publicaciones regionales y nacionales comenzarían a llenar las páginas de sus diarios y revistas con fotografías morbosas e incómodas para la vista de momias grises y de rostros deformados (fig. 2). Imágenes que iban acompañadas con las tesis más inverosímiles y absurdas que el periodista de turno, dado lo macabro del hallazgo, claro está, se pudiera inventar.

Con la llegada de la era digital, como no podía ser de otra forma, la proliferación de artículos, cuentos y narraciones que volvieron a sacar de su túmulo a nuestras famosas momias, llenarían cientos, miles de páginas, introduciéndose, a través de las pantallas de los ordenadores, en cada una de las casas de este país. Y debo decir, que, en la mayoría de los casos, nunca para hacerles justicia. Lo enrevesado, lo rocambolesco, lo lúgubre, lo tétrico, lo trágico, como suele pasar en estos casos, casi siempre triunfaría sobre la razón y la ciencia:

- "Se halló un apilamiento de restos óseos acompañados de varias decenas de cadáveres momificados y con "rostros de terror". Se creó un gran revuelo en la población porque, en principio, daba la sensación de que esa gente había muerto allí mismo, emparedada"⁴.
- "Los primeros estudios históricos y otros indicios descartaron que fueron víctimas de uno de los tristes episodios de la Guerra Civil o de algún otro genocidio. Y centraron sus miras en las actividades que llevó a cabo la Santa Inquisición en Llerena. Esto provocó un duro enfrentamiento entre los investigadores y los grupos políticos y religiosos más conservadores. Y es que al pronunciar la palabra Inquisición se puso en marcha un proceso de desinformación y mutilación de datos, además de una fuerte presión a los antropólogos, hasta el punto que muchos de ellos decidieron retirarse de la investigación. Otros, no queriendo comprometerse, cambiaron de opinión y excluyeron de sus escritos todo lo relativo a extrañas fracturas y rictus para afirmar que los cuerpos no presentaban ningún tipo de señal fuera de lo normal. Por su parte, las autoridades locales hicieron lo propio alegando que existía una explicación lógica a aquel enterramiento y afirmaron que esos cuerpos pertenecían a un viejo cementerio anexo a la iglesia y que fueron guardados en la torre al desaparecer la necrópolis"⁵.
- "Los primeros resultados no tardaron mucho en llegar, pues eran circunstancias que se apreciaban a simple vista, ya que muchos de los cráneos presentaban violentas fracturas, aplastamientos y otras gravísimas lesiones que se habían producido en vida de aquellas personas, en algunos de cuyos rostros momificados se conservaba el rictus de horror y sufrimiento que debieron padecer antes de morir. En la universidad de Barcelona, una de las que recibieron muestras, se llegó a la conclusión de que se trataba de un confinamiento en vida, que aquellas personas habían sido emparedadas vivas, dejándolas morir en el interior de aquella torre"⁶.

Ante la celeridad con la que se desarrollaban los acontecimientos, ya que aquel pacto de silencio que allá por 1964 hicieron los caballeros -el notario Antonio

³ PÉREZ MARTÍNEZ, Francisco Alejandro, "Las Momias de Llerena", EL PAÍS, 10 de julio de 1979.

⁴ <http://queaprendemoshoy.com/el-misterio-de-las-momias-de-la-torre-de-llerena/>

⁵ <https://www.elpensante.com/las-momias-emparedadas-de-llerena/>

⁶ <http://unalupasobrelahistoria.blogspot.com.es/2015/09/los-cadaveres-de-llerena.html>

Carrasco iba a la cabeza, a la zaga el alcalde Vázquez Álvarez-, que tuvieron ocasión de ver por primera vez tan dantesca escena, se desvanecía como bruma de la mañana, y que tal inusual hallazgo resultaba difícil de acallar los rumores que poco a poco recorrían como la pólvora las calles y barrios de la ciudad, tanto las autoridades políticas como las eclesiásticas se verían abocadas a actuar con premura.

Debido a que la primera planta de la torre de la iglesia de Nuestra Señora de Santa María de la Granada en pocos días se convertiría en una feria: un concurrir de gentes movidas por el morbo y venidas de todos los pueblos de la comarca y de fuera de ella llegarían a Llerena para poder ver con sus propios ojos aquello que algunos ya habían leído en la prensa: momias emparedadas, cadáver de mujer con su bebé en brazos, momias en cuyo rostro se conservaba el rictus del horror, cráneos aplastados y perforados; y que aquello, día a día iba adquiriendo unas dimensiones que podía llegar a descontrolarse, a las autoridades se les planteo una interrogante: ¿Cómo sacar de la iglesia 6.400 cadáveres momificados y desmembrados sin alterar, aún más si cabe, la tranquilidad de la ciudadanía?

A mi entender, no creo que pasara mucho tiempo hasta encontrar la repuesta a esta duda, ya que la solución la tenían dentro de la propia iglesia. Para no levantar más revuelo, lo primero que harían sería buscar en aquellos escondites, en aquellos huecos y habitaciones secretas que posee la iglesia de la Granada el lugar idóneo para que aquellos cuerpos descansaran definitivamente. Después, para acallar los rumores y voces de aquellos vecinos que se preguntaban acerca de donde se iban a depositar los cadáveres, las autoridades decidirían traspasar los muros de la iglesia con un pequeño cargamento de huesos que irían a para al cementerio municipal. El resto, todo el montante, como acabo de mencionar, dormiría para siempre en sagrado.



Fig. 3: En la bóveda se aprecia el hueco que abrieron en el verano de 1979 para acceder al corazón de la cripta.

La primera intervención, a vista de todo transeúnte curioso, la harían en la cabecera de la crujía de la nave principal. Allí se abriría un hueco en el suelo de consideradas dimensiones, 3x2 metros (fig. 3). Bajo aquel hueco hallarían un sepulcro vacío de 3,94 metros de largo por 2,20 de ancho, superficie insuficiente para albergar tal cantidad de cuerpos. De ahí que mandaran a algunos trabajadores del ayuntamiento a abrir una oquedad que comunicase el mencionado sepulcro con la cripta que recorría longitudinalmente 10 metros de la crujía en dirección al altar Mayor (fig. 4).



Fig. 4: Operarios del ayuntamiento abriendo el hueco que comunica el sepulcro con la cripta en julio de 1979. Archivo Histórico de Llerena

Cuando por fin traspasaron con sus picas aquella pared, todas sus expectativas se vendrían abajo, ya que la cripta, prácticamente en su totalidad, se hallaba colmada por montones de tierra (fig. 5), extraída de una posible sustitución de la solería de la iglesia y que se llevó a cabo durante la restauración que sufrió la iglesia entre 1746 y 1766, período durante el cual se prolongaron dichas obras.



Fig. 5: Cripta, 1979. Archivo Histórico Municipal de Llerena.

La última y única posibilidad que les quedaba, era abrir la cripta que se encuentra en la capilla de San Juan de Dios, capilla que fue construida en 1498 por Hernando de León y que en 1506 pasó a ser propiedad del licenciado Luis Zapata de Chaves. Éste, durante el proceso de reconstrucción que llevó a cabo en ella, ordenaría la construcción de una cripta que abarca en superficie la práctica totalidad de la planta de la capilla. Esta se compone de dos estancias gemelas comunicadas por un hueco de 1.26 metros de ancho por 1.21 de alto, y cada una de las habitaciones posee 6.50 metros de ancho por 3,50 de largo.

Por suerte para ellos, esta cripta se encontraba vacía.

La única actuación que tuvieron que hacer para acomodarla a su nueva situación consistiría en enfoscar sus paredes. Una vez realizada la obra, comenzarían a bajar los cuerpos metidos en sacos de abonos y nitrato (fig. 6). En las fotografías de la derecha se pueden apreciar varios sacos ya colocados sobre los bancos en la cripta.



Fig. 6: Estado en el que se encontraba la cripta de la capilla de San Juan cuando comenzaron a depositar en ella las momias en julio de 1979. Fotografías del Archivo Histórico de Llerena.

Treinta y siete años más tarde, con la intención del sacerdote de Llerena, don David Martínez, de transformar la cripta de la capilla de San Juan en un columbario, se volvería a abrir la pesada losa que cerraba aquel lugar sagrado.

Ejerciendo como historiador y contando con las herramientas y la dilatada experiencia que me daba el ser jefe del parque de bomberos de Llerena, el 2 de junio de 2016, junto a dos compañeros, destapamos aquella losa.

La imagen que nos encontramos al bajar aquellas escaleras nada tenía que ver con la esperada, o al menos con la que buscábamos, ya que además de intentar conseguir que aquellas estancias se convirtieran en columbarios, la finalidad de la prospección pasaba por encontrar el ajuar y los objetos que se hallaron junto a los cadáveres en 1979, con la intención de que fuesen puestos en valor y musealizados para el beneficio turístico y económico que aquel hallazgo supondría para la iglesia y la ciudad. Pero al bajar aquellas escaleras, como digo, un olor a cuerpo en descomposición, un olor que, si no es por las mascarillas que llevábamos puestas, nos habría hecho vomitar, se introdujo de lleno en nuestros cuerpos. La curiosidad de ver de nuevo aquellas momias que vi cuando apenas contaba con diez años de edad, consiguió que un escalofrío me invadiera y recorriera todo mi cuerpo. Sin embargo, aquel escalofrío pronto se convertiría en un frío intenso, interior, que me heló la sangre. Allí, en aquel lugar, ya no quedaba nada de las afamadas momias de Llerena, tan solo eran huesos en descomposición (fig. 7). Montañas y montañas de huesos invadían las estancias, algunos todavía metidos en sacos y otros queriendo salir de ellos. Una imagen atroz que se podría asemejar a la que vemos en televisión cuando hablan de los campos de concentración nazis de la Segunda Guerra Mundial. Esas imágenes en las que aparecen cuerpos decrepitos amontonados unos sobre otros dentro de una fosa común.

Allí, en aquella cripta, y en semejante estado, permanecen, a día de hoy, las momias de Llerena.



Fig. 7: Hueco que comunica la sepultura de la cripta. Fotografía: Manuel Toro Rosa

III. CRIPTA DE LA IGLESIA DE NUESTRA SEÑORA DE LA GRANADA. ACTUALIDAD

En diciembre de 2015, el por entonces sacerdote titular de la iglesia de Nuestra Señora de la Granada, don David Martínez, contactaría conmigo para que, ante la inminente reparación y sustitución de varias losas del suelo de la nave principal de la iglesia que se encontraban rotas, pudiéramos comprobar de primera mano el estado en el que se encontraba la cripta, ante la posibilidad que había de ponerla en valor y abrirla al público en general.

La fecha acordada para la intervención: el 2 de marzo de 2016.

Mis compañeros y yo, tras retirar las losas rotas de la cabecera de la crujía, no dimos dos golpes de piqueta, cuando el suelo se abrió bajo nuestros pies. Con las propias manos retirábamos la tierra suelta. El suelo se deshacía y se desmoronaba como un castillo de azúcar. En cuestión de pocos minutos habíamos abierto un agujero lo suficientemente grande para que cupiera una persona, justo en el lugar en el que se comunica la sepultura con la cripta, en el hueco que en julio de 1979 abrían los operarios del ayuntamiento para acceder a la cripta (fig. 8).

El hecho de bajar a las profundidades de la iglesia después de permanecer cerrada durante tantos años, me llenó de emoción. Por entonces desconocía toda la información que hoy manejo. En aquel instante, no sabía lo que me iba a encontrar allí abajo.



Fig. 8: Hueco que comunica la sepultura de la cripta. Fotografía: Manuel Toro Rosa

Tras bajar la escalera de aluminio usada para tal fin, lo primero que iluminó la linterna que iba acoplada a mi casco fue lo que parecía un pasadizo lleno de tierra

y repleto de oquedades a ambos lados. Me encontraba en la cripta primigenia de la iglesia de Nuestra Señora de la Granada. El hecho de estar allí, confirmaba que el proyecto que Joseph Gómez ideó en 1766 para cubrir el subsuelo de la iglesia en sepulcros no se hizo efectivo, al menos en parte (fig. 9). La cripta, o tabernáculo en el que me encontraba era, y es, el que se construyó con la primera iglesia erigida tras la reconquista.

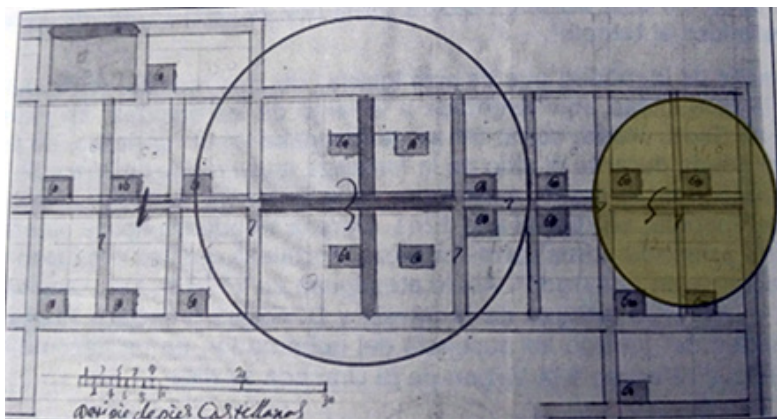


Fig. 9: Planos de los sepulcros diseñados por Joseph Gómez

De estos aspectos hablarían ampliamente don Francisco Mateos Ascacibar y don Ángel Hernández en la comunicación que expusieron durante las *XVI Jornadas de Historia en Llerena* y que viene recogida en las actas que se publicaron de dichas jornadas. En su exposición hacen alusión a como Gómez menciona en uno de sus informes la existencia de cuatro antiguos enterramientos situados en el lugar donde existía un pozo y donde se levantó la primera iglesia tras la conquista de la localidad:

“Se han de quedar como son cuatro del tabernáculo que era pozo de cuando dieron principio a dicha iglesia; los quatro sepulcros que ai hechos donde estaba el tabernáculo, treinta sepulcros con los cuatro del sitio del tabernáculo más otro de osario”

Al ver con mis propios ojos aquella construcción, que conserva claramente los signos del arte mudéjar, me dejó claro que los planos que fueron diseñados por Joseph Gómez no fueron ejecutados finalmente sobre el terreno.

La cripta primigenia cuenta con 78 nichos dispuestos en tres hileras en altura. De todos ellos, sus 2/3 partes se encuentran cubiertos por la tierra que se depositó en ella durante la reforma del enlosado de la planta de la iglesia. Para colocarla allí, los obreros abrirían unos registros en el suelo (fig. 10), por los que, cubo a cubo, irían inundando el suelo de la necrópolis, formando grandes figuras cónicas en su interior (fig. 11).

⁷ MATEOS ASCACÍBAR, Francisco y HERNÁNDEZ, Ángel: “La Iglesia Mayor de Llerena”, en LORENZANA DE LA PUENTE, F. y MATEOS ASCACÍBAR, F. (coords.) *El siglo de las Luces. III Centenario del nacimiento de José de Hermosilla (1715-1776)*. *XVI Jornadas de Historia de Llerena*, Llerena, Sociedad Extremeña de Historia, 2015, p. 322.



Fig. 10: Detalle de uno de los registros abiertos en el techo de la cripta por el que vertían la tierra procedente de las obras. Fotografía: Manuel Toro Rosa.

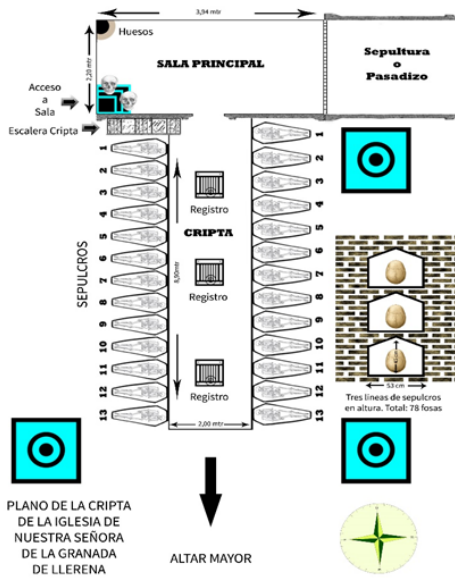


Fig. 11: Tierra que se acumula en el interior de la cripta. Fotografía: Manuel Toro Rosa.

La cámara de la cripta tiene forma rectangular, y unas dimensiones de 8,90 m de longitud por 2 m de ancho y 2 m de alto. El buen estado en el que se conservan sus muros nos ofrece una apreciada información acerca de la técnica empleada en su construcción. Los dos muros que la delimitan, sirven como arranque de una bóveda de cañón construida con ladrillos cocidos y que también se encuentra en un inmejorable estado de conservación. Mientras que la escalera original de acceso a la cripta se sitúa a mano izquierda según miras al fondo de la misma.

Del tercio de las fosas que se abren transversalmente a cada lado de la cripta, son muy pocos los que se encuentran cegados con ladrillos. En su gran mayoría se encuentran a la intemperie, conteniendo restos humanos, los menos; mientras que en otros tan solo quedan restos carcomidos del ataúd o caja que usaban para los enterramientos. Los que se encuentran abiertos, posiblemente han sido espoliados.

Las fosas tienen una dimensión de 2 m de profundidad por 53 cm de ancho 45 cm de alto, y en la parte de su superior de su techo están rematadas y adornadas con ladrillos que forman una cubierta a dos aguas (Fig. 12 y 13).



Teniendo en cuenta el magnífico hallazgo patrimonial e histórico ante el que nos encontrábamos, se tomaron todas las precauciones necesarias para no dañar ningún elemento de aquella construcción. Nuestro trabajo tan solo consistió en tomar medidas y anotaciones de todo lo que encontrábamos en nuestra prospección.

Tomando dichas medidas, en la pared norte del sepulcro de entrada a la cripta, por casualidad, dimos con un ladrillo que sobresalía del resto. Al tocarlo, comprobamos, con sorpresa, que este se movía con facilidad. Por lo que decidimos extraerlo.



Fig. 13: Detalle de uno de los nichos

Para nuestra sorpresa, atónitos por el nuevo hallazgo, contemplamos que tras aquella pared se levantaba un segundo sepulcro o, lo que podría ser, un pasadizo (fig. 14). Uno de esos pasadizos de los que hablamos al principio de este escrito y de esos que cuentan las fuentes orales que comunican unos centros religiosos con otros.



Fig. 14: En la imagen se puede apreciar la cámara inundada de escombros y el techo abovedado. Fotografía: Manuel Toro Rosa.

Desde esa posición, al igual que sucedió con la cripta, observamos que aquella cámara estaba atestada de escombros. Figuras cónicas de tierra, latas y cartones llenaban hasta el techo aquel lugar. La historia se volvía a repetir siglos después. Durante la reforma y restauración de la torre de la iglesia en 1979, se volvería a cometer el error de introducir los escombros extraídos de las obras en aquella cámara. ¡No se podían haber transportado en remolques hasta una escombrera, no!; lo barato y fácil resultó abrir pequeños huecos en el suelo de la iglesia e ir depositando allí toda la basura que salía de la restauración de la torre.

Con la incógnita y misterio de saber que se encuentra tras esa pared, volveríamos a subir a la superficie por la escalera.

A partir de ese momento tuve claro una cosa: que bajo el suelo de la iglesia descansa un tesoro patrimonial del que seguramente no existen precedentes en toda Extremadura. Un tesoro que hay que poner en valor y recuperarlo para que todo el mundo pueda disfrutar de él, al margen de dar a conocer nuestra historia, una historia que ha estado silenciada durante muchos años por lo que parece ser la mala imagen que da vivir en una ciudad donde la Santa Inquisición impuso su orden durante más de 300 años. Porque no podemos olvidar que un yacimiento como este forma parte del legado que hemos heredado del pasado y que forma parte de nuestra historia. De la historia de nuestros vecinos y que, por lo tanto, les pertenece. Por eso, debe conservarse. Pero conservarse para su disfrute y para no olvidar nuestras raíces.

Para poner en valor esta edificación le he marcado a Patrimonio una serie de líneas de trabajo que, de llegar a buen puerto, culminaría con la visita guiada a las profundidades de la iglesia de la Granada, donde el visitante, además de poder contemplar nuestra historia en vivo y en tiempo real, podrá disfrutar del inmenso número de piezas que se conservan del ajuar de las momias de Llerena, las cuales volverían a tomar vida en el mismo lugar en el que un día fueron enterradas con sus dueños.

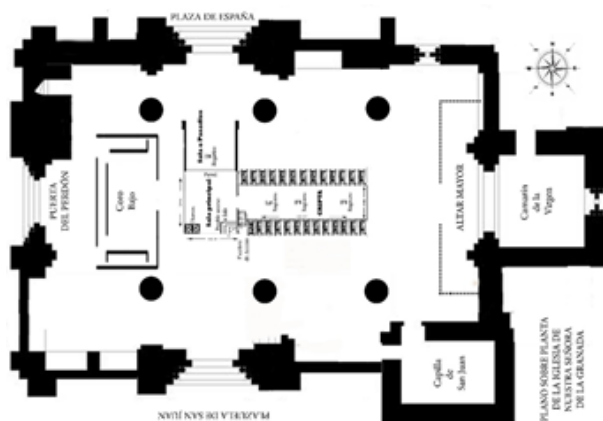


Fig. 15: Plano de la cripta diseñado por mí a partir de las mediciones realizadas sobre el campo de trabajo.

IV. LÍNEAS DE ACCIÓN.

Fase I: Colocación de la puerta de acceso a la cripta en el mismo lugar en el que se abrió en julio de 1979 (fig. 15). De esta manera evitaremos dañar la estructura arquitectónica original de la cubierta del hipogeo que se halla en el subsuelo.

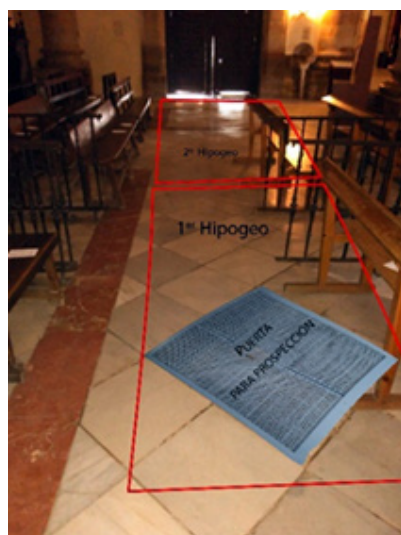


Fig. 16: montaje de cómo quedaría colocada la puerta para iniciar la prospección.

Fase II. Prospección: Iniciar la prospección tanto del sepulcro número 1 como de la cripta, así como del hipogeo o ¿pasadizo? que se encuentra oculto tras la pared del sepulcro número 1. Trabajo sobre el terreno con geo-radar y escáner 3D, o con los equipos técnicos precisos y posibles sin exclusión de mecanismos arqueológicos si existiera la posibilidad física y reglamentaria para desvelar los trazados subterráneos ocultos. Elaboración de un plano del trazado de la planta de la iglesia.

Fase III. Trabajo de Campo: Tras concluir el trabajo de prospección, comenzará el trabajo de campo, comenzando por sacar la tierra y escombros que colman la

práctica totalidad de la superficie de la cripta y del ¿pasadizo? o sepulcro número 2. Catalogación de cada uno de los 78 nichos que se encuentran en la cripta.

Fase IV. Puesta en valor de las localizaciones halladas en el subsuelo: Adaptación de las estancias descubiertas para que puedan ser visitadas por el público en general: escalera de acceso, iluminación, sistemas de seguridad, mamparas para las fosas que se encuentran abiertas, carteles explicativos, etc. Musealizar en una de las estancias del subsuelo de la iglesia el ajuar encontrado durante el traslado de los cadáveres hallados en la torre en 1979.

Fase V. Difundir y publicar los trabajos realizados: Editar una publicación con las conclusiones sacadas de los trabajos realizados durante los trabajos de prospección y adecuación del yacimiento.



Fig. 17: Situación de la cripta en superficie.

LOS INNOMBRABLES (I). ANTONIO LÓPEZ SIERRA

THE UNMENTIONABLES (I) ANTONIO LÓPEZ SIERRA

Antonio Blanch Sánchez

blanchsanchezantonio@gmail.com

RESUMEN: Aquí comienza una pequeña serie de personajes extremeños que, por alguna razón u otra, no han sido muy estudiados. Antonio López Sierra fue el último verdugo. Nacido en Badajoz, ocupó la plaza titular en la Audiencia Territorial de Madrid entre los años 1949 y 1975, y ajustició, mediante garrote vil, a 17 personas. Entró en este oficio porque según sus propias palabras "me da lo mismo que sea verdugo, que sea lo que sea, mientras me dé de comer". La realidad es que tanto el reo como el verdugo pertenecían a los que sufrieron la miseria de la posguerra. En ocasiones, tan solo el azar colocaba a uno y a otro en cada lado, a uno con la capucha y a otro con el garrote.

ABSTRACT: Here begins a small series of characters from Extremadura who, for some reason, there is not much research on. Antonio López Sierra was the last executioner. Born in Badajoz, he filled the principal position in the Territorial Court of Madrid between 1949 and 1975 and killed 17 people with garrote vil. He worked as an executioner because, according to his own words: "I do not care if I am an executioner or whatever as long as I can make a living out of it." The reality is that both the prisoner and the executioner belonged to those who suffered the misery of the postwar period. Occasionally, only by chance both were put on either side, one under the hood and the other on the garrote.

**EL LEGADO DE LA ESPAÑA DE LAS TRES CULTURAS
XVIII JORNADAS DE HISTORIA EN LLERENA**

Llerena, Sociedad Extremeña de Historia, 2017

Pgs. 261-269

ISBN: 978-84-09-00958-9



I. INTRODUCCIÓN.

Antonio López Sierra (Badajoz, 16 de junio de 1913- Madrid 1986) fue un verdugo español que ocupó la plaza titular en la Audiencia Territorial de Madrid entre los años 1949 y 1975.

Era natural de Badajoz, donde nació en el seno de una familia humilde de seis hijos; a los 17 años contrajo matrimonio. Para ganarse la vida trabajó de albañil, pero también estuvo implicado en actividades delictivas que le llevaron a la cárcel durante unos meses por el robo en una gasolinera.

En 1936 se alista como soldado del ejército nacional durante la guerra civil, después fue como voluntario a Rusia con la División Azul, recalando posteriormente en Berlín donde pasó una temporada trabajando de barrendero. Al regreso de Alemania (fingió padecer sífilis para que le pagasen el viaje de vuelta a casa) y como cuidar el ganado no daba para mucho en esa España hambrienta, estuvo unos meses recorriendo las ferias de su tierra vendiendo caramelos y haciendo pequeñas estafas, contrabando y estraperlo, junto con su amigo y después compañero de oficio Vicente López Copete. Fue en esas fechas cuando un policía secreto le preguntó que si tenía valor para ser verdugo. Él contestó: "Me da lo mismo que sea verdugo, que sea lo que sea, mientras me dé de comer"¹. Ambos amigos ingresaron en el cuerpo en 1949. Hasta su retirada del servicio, López Sierra ajustició a una veintena de reos².

Así se contrataba a los encargados de aplicar la pena de muerte en la España de la dictadura, previa inscripción en la Ministerio de Justicia. Se ejecutaba a los reos mediante el garrote vil, un collarín de hierro que servía para asfixiar y quebrar el cuello del condenado³. Los secretos del oficio se transmitían de un verdugo a otro, sin ningún tipo de escuela ni formación. Más de uno se apuntó para recibir un sueldo mensual en una época de muchas penurias, con la idea de que nunca tuviese que llegar el momento de tener que hacer una ejecución. López Sierra aprendió lo más elemental de un verdugo andaluz, un hombre de misa diaria que escribía poesía Bernardo Sánchez Bascuñana⁴.

La pena capital se abolió al llegar la democracia. López Sierra fijó su residencia en Madrid. Inicialmente vivió en un pisito de la colonia de Velázquez, en el barrio de Carabanchel; más adelante asimiló entonces el oficio de su esposa, y se convirtió en el portero de un edificio de la calle de Monteleón, en el barrio de Malasaña. La familia se instaló en el bajo. Ocultó a casi todo el mundo su antiguo oficio, excepto a un asturiano propietario de una taberna al que con el tiempo regaló un encendedor Zippo que el hombre aún conserva. Se sinceró también con el dueño de una finca, quien guarda un buen recuerdo de él: "Fue siempre un hombre muy correcto. Me dijo que me contaba su secreto antes de que me enterase por otra gente. Sencillamente, fue un señor al que le tocó hacer lo que tenía que hacer en su tiempo".

A punto de cumplir los sesenta años sufrió una recaída en su casi olvidada lesión pulmonar. Fue un golpe de suerte: el retiro de la portería por enfermedad le valió una pensión que fue ascendiendo hasta las 22.000 pesetas: "el oficio de ejecutor, en cambio no me ha dejado nada, salvo complicaciones".

¹ *Queridísimos verdugos*, película de Basilio Martín Patino, estrenada oficialmente en 1977, pero rodada años antes. La película indaga en la historia personal de 3 verdugos y su manera de entender el oficio que desempeñan.

² <http://www.capitalpunishmentuk.org/garottel.html> Relación de todos los condenados a garrote vil desde 1812 a 1975.

³ SUEIRO, D. *Los verdugos españoles. Historia y actualidad del garrote vil*, Madrid, Alfaguara, 1971.

⁴ ESLAVA GALÁN, J. "Bernardo Sánchez Bascuñana. Verdugo de Sevilla", *Andalucía en la Historia*, Sevilla, 2007, n° 15, pp. 83-89.

Una vez que murió López Sierra en 1986, a la edad de 73 años y cuando tiempo más tarde ocurrió lo mismo con su esposa, Cándido, su hijo, se quedó a vivir en la portería. Las quejas de los vecinos fueron constantes por su comportamiento, hasta que años después lo desalojaron tras varias advertencias.

II. COMIENZO DE VERDUGO.

Nadie habría podido imaginar en Badajoz que Antonio López Sierra, el vendedor ambulante de caramelos, guardaba en el bolsillo interior de la chaqueta el documento en que se le confirmaba como verdugo con el eufemismo concertado de agente judicial. Su apariencia tampoco revelaba las cualidades que en otros tiempos se atribuían a los ejecutores. Tenía, ciertamente, un esqueleto firme y una incuestionable reciedumbre muscular, pero su estatura, demasiado corta, y su palidez, más propia de un convaleciente que de un antiguo mercenario, desmentían en un segundo vistazo su robustez. Sus facciones no eran vulgares: una frente estrecha y alta como un acantilado: la boca y la nariz, pequeñas y simples como un trazo de lápiz, y el pelo, fino y apretado contra las sienes, parecían haber sido diseñados para resaltar la brillantez de unos ojillos obsesionados por analizarlo todo con detenimiento.

En Badajoz había dos “ejecutores de sentencias”: Antonio López Sierra y Vicente Copete.

De todos ellos guardan vagas referencias indirectas profesionales de la judicatura ya jubilados como Ramiro Baliñas, antiguo presidente de la Audiencia Provincial, y Manuel Ruiz, fiscal jefe del mismo tribunal⁵.

El magistrado recuerda que aquellos “agentes” especiales estaban muy mal vistos por los funcionarios y se evitaba cualquier trato con ellos. “Solo muy de tarde en tarde aparecían por la Audiencia donde se custodiaba aquel terrible aparato. Yo afortunadamente nunca me crucé con ellos”.

También Manuel Ruiz hace referencia a la aversión que se tenía a tales personajes hasta el punto que el entonces presidente de la Audiencia Joaquín Sánchez Valverde procuraba por todos los medios no atenderles: “Creo que tenían que presentarse de cuando en cuando para dar testimonio de encontrarse en activo y poder cobrar su paga, pero el presidente buscaba cualquier pretexto para no recibirlos”, recuerda.

Desde 1951, con el caso de *El Monchito*, en que comenzó su “carrera” hasta 1974, en que tuvo su última actuación con Puig Antich, López Sierra llevó a cabo una veintena de ejecuciones, prácticamente a una por año⁶.

III. AJUSTICIADOS.

El primero de los reos ejecutados por López Sierra fue Ramón Oliva Márquez, *El Monchito*, de 22 años, y que fue condenado a muerte por robo con homicidio en 1952. Este caso fue una de las causas más importantes de aquella época, y el desarrollo de los hechos fue seguido por la prensa con inusitado interés⁷. López Sierra recibió una gratificación de 60 pesetas por el trabajo.

⁵ Diario *Hoy*, 26 de diciembre de 2006. Reportaje de Julián Leal sobre la película “Salvador” en la que se recrea el ajusticiamiento de Salvador Puig Antich. Título del artículo: “Olvidadísimos verdugos”.

⁶ YÁÑIZ RUIZ, J.P.: “A garrote. Los últimos verdugos españoles”, *Clio: Revista de Historia*, Madrid, 2005, nº 44, pp. 56-59

⁷ Documentos RNE, 19 de enero de 2013. Reportaje sonoro sobre el oficio de verdugo, con referencias a la película de Martín Patino.

A mediados de marzo de 1952 recibió un aviso: "Preséntese en Madrid con la máxima urgencia":

"Apenas llegado a Madrid me hospedé en la pensión *La Ferroviaria*. Mis anteriores viajes me habían valido conocer Madrid mal que bien. Recuerdo que anduve dando vueltas como un tonto, bebiendo vino y coñá para olvidarme de que tenía que matar a un hombre, aunque fuera el autor de un asesinato con robo, o sea, un asesino, pero era un hombre, y yo iba y venía como un tonto: ¡pero si ni siquiera sabía manejar el aparato, la máquina!⁸.

Se presentó en la Audiencia Territorial a las ocho de la tarde. Allí le dieron una maleta. Dentro había un armadillo de hierro, terminado en una manivela, y un paño negro.

"A las diez de la noche llegamos en el furgón judicial a la prisión de Carabanchel. Allí, unos oficiales de prisiones me dijeron lo que tenía que hacer. En el recinto señalado para la ejecución clavamos una estaca de base cuadrada y de 1,70 metros de largo. Armamos la máquina y la sujetamos al palo. Adispués colocamos debajo la silla del reo, que entraba en capilla a esa misma hora, las diez de la noche.

Fueron unas horas terribles. Los oficiales compartían conmigo el café y el coñá. Unas horas terribles en las que comentábamos el caso de *el Monchito*, asesinato con robo, y comprendí que, si para mí eran largas como años, para él serían minutos o segundos, quién sabe. Y pedí nuevas explicaciones sobre mi trabajo. Sentar al reo en la silla o en la banqueta. Ceñirle el pecho y los brazos con una correa para sujetarle a la estaca. Ponerle el paño negro sobre la cabeza. Rodearle el cuello con las dos lunetas del garrote y cerrarlas al lado izquierdo con un tornillo pasador: ya está la gargantilla en posición correcta. Para consumir la ejecución había que dar exactamente dos vueltas de manivela. Dos vueltas hasta un tope.

A las seis en punto de la madrugada, a la aurora del día, presentes en el recinto el Tribunal, los abogados, algunos representantes de instituciones públicas y dos médicos, el de la prisión y un forense, dos oficiales de prisiones acompañados por el capellán trajeron a *el Monchito*. Había cumplido veintidós años, pero parecía mucho más joven, era culpable de asesinato y robo. Apenas podía tenerse en pie. Daba la sensación de que, más que conducirlo, los funcionarios lo sujetaban para que no se cayera. Se sentó en la silla, tal vez pidió terminar el cigarrillo que estaba fumando, un minuto para él un año para mí, le puse las lunetas, ajusté el pasador, ceñí la correa alrededor del pecho, y di dos vueltas de manivela, hasta el tope. La cabeza de *El Monchito* se desplazó hacia atrás, porque, a pesar de lo que mucha gente piensa, al girar la manivela no se clava ningún punzón en la nuca del reo; lo que hace el garrote es apretar el cuello y tirar de la cabeza hacia la estaca.

El reo mantuvo el pulso durante siete, ocho o nueve minutos, y adispués murió, pero dicen que la muerte verdadera es rápida y que, a pesar del pulso, muere en seguida. La dieta que me correspondió por mi trabajo fue de 60 pesetas. Y me pagaron el billete de vuelta en tren".

El verdugo manejó con poca pericia el garrote. La muerte se alargó angustiosamente más de 20 minutos y el psiquiatra que asistía a la ejecución dijo que la actitud del verdugo fue parecida a la de Manolete ante un toro muerto en Las Ventas, como si estuviese brindando la pieza.

⁸ Diario *El País*, 20 de febrero de 1981. Artículo de Julio César Iglesias sobre la vida y obra de Antonio López Sierra. El nombre del reportaje: "60 pesetas de gratificación por dar garrote a *el Mochito*".

En el juicio, los psiquiatras Franco Jaramillo y Varela de Seijas dictaminaron que “el acusado es un oligofrénico, con capacidad mental de un muchacho de doce años”.

A partir de ahí, sus viajes a Madrid se sucedieron: “Yo lo veía coger el tren, con su maletín. Estaba muy nervioso cuando se iba. Le pedía que me trajese balones de fútbol de reglamento”, rememora Cándido. ¿Sabía adónde iba? “Claro, en mi casa nunca se ocultó. Alguien tenía que hacerlo, ¿no? Daba garrote a asesinos, no a pobres gentes”. La realidad es que tanto los reos como los verdugos solían pertenecer a los que vivieron la miseria de la posguerra, a los que se ganaban la vida como podían. En ocasiones, tan solo el azar había colocado a uno y a otro en cada lado, a uno con la capucha y a otro manejando el garrote, como si la pena de muerte fuese un asunto estrictamente entre los desfavorecidos.

López Sierra tembló en ocasiones. En 1959 tuvo que agarrotar a Pilar Prades, la envenenadora de Valencia, cuando ésta apenas era una chiquilla (lo cierto es que no era la primera vez que ajusticiaba a una mujer, pues en 1954 se ajustició a Teresa Gómez). Se le acusaba de haber asesinado con matahormigas a Adela Pascual, dueña de una chacinería, en cuya casa servía de doméstica. En vísperas del 23 de mayo de 1959, López Sierra fue llamado a Valencia.

El día prescrito, a las diez de la noche, Pilar entró en capilla. López Sierra se negaba a ejecutar a la mujer. Estaba previsto que el ajusticiamiento se hiciera a las seis de la mañana, pero se retrasó un par de horas a la espera de un indulto que nunca llegó. A la hora de la verdad tuvieron que arrastrar hasta el patíbulo al verdugo, que para entonces estaba ya borracho. López Sierra cuenta que estaba atiborrado de tranquilizantes. Al llegar a casa, Cándido recuerda una confesión de su padre, aún muy impactado: “Es lo más tremendo que he hecho en mi puta vida. Peor que matar a 100 hombres”.

En los razonamientos de López Sierra, la mujer juega un papel muy importante, relacionado principalmente con su madre y con su mujer. Por eso, Pilar Prades, la envenenadora de Valencia, fue un reo al que nunca se atrevió a someter a juicio: “Era una sirvienta que se enamoraba de los señoritos y, por amor envenenaba a sus mujeres. Tendría celos, supongo”⁹.

“Todos estábamos compungidos. Había en la prisión un silencio de espanto. Como siempre en los casos de ejecución inmediata, todas las líneas de la centralita telefónica de la cárcel fueron liberadas, a la espera de que el jefe del Estado concediera un indulto in extremis. A las cinco, todos, tribunal, testigos, oficiales y ejecutor, estábamos deshechos. A las seis en punto llegó al recinto conducida por dos monjas. Igual que varios de los otros reos, tampoco podía tenerse en pie. El tribunal quiso hacer una excepción. El acto fue aplazado unos minutos. Las siete de la mañana, las ocho. Ya no se podía esperar más. No olvidaré en toda mi vida la imagen de aquella mujer llorando hasta las ocho en punto”.

En la mente del verdugo, Pilar no fue un reo, sino una víctima.

A diferencia de López Sierra, ex albañil, ex divisionario, ex emigrante y verdugo, José María Jarabo Pérez Morris, ex pilarista de General Mola, ex estudiante de derecho, ex portador de fotografías pornográficas y millonario, no podía pensar en sí mismo como en un desheredado. Para López Sierra siempre era lunes, para José María Jarabo era domingo.

⁹ Diario *El País*, 21 de febrero de 1981. Artículo de Julio César Iglesias con el título: “La envenenadora: inútil espera del indulto Jarabo: la entereza ante el patíbulo”.

En la madrugada del 4 de julio de 1959, ya en la cárcel de Carabanchel, el veterano ejecutor se asomó discretamente a la capilla. Ocho semanas después del ajusticiamiento de Pilar Pradas, allí estaba, yendo y viniendo, un hombretón jovial, capaz de bromear todavía con los oficiales.

“A las seis en punto llegó al recinto. Era muy alto. Debía pesar más de cien kilos. Pensé que, si se lanzaba por nosotros, cinco o seis saldríamos volando. Pero era muy competente. Se sentó en la silla, acondicioné las lunetas y el tornillo pasador y, ayudado por el café y el coñá, di dos vueltas a la manivela. Como siempre, el reo mantuvo el pulso durante siete, ocho o nueve minutos”.

En la ejecución de Jarabo, la portentosa fuerza física del reo (que tenía un cuello más grande de lo normal) y la presunta embriaguez del verdugo provocaron que la muerte llegara al cabo de más de veinte minutos de convulsiones, según dijo el abogado defensor de Jarabo.

Su última actuación, probablemente la más recordada, tuvo lugar en la Cárcel Modelo de Barcelona, donde agarrotó al militante anarquista Salvador Puig Antich el 2 de marzo de 1974. No estuvo tampoco exenta de polémica su última misión, que en principio ni siquiera le correspondía. Su compañero Vicente López Copete, apartado del servicio, era quien debía haberla llevado a cabo, pero fue López Sierra el designado. Parece que no le resultó fácil actuar con la celeridad requerida porque había bebido más de la cuenta. López Sierra no acertó a encajar bien las piezas del garrote vil, lo que alargó angustiosamente la muerte de Puig Antich.

“Algunas veces, cuando habían cometido un asesinato, yo pedía que el trabajo cayese fuera de mi zona, de la zona norte, y que llamaran a otro de los tres o cuatro que había. La idea de la retirada siempre venía delante de la idea cuidado, que te pueden procesar, y las 495 pesetas mensuales no nos sacaban de pobres, pero ayudaban a mantener la casa. Solo podía desear que tardaran mucho en volver a llamarme”.

Las vísperas de las ejecuciones eran siempre muy malas. La única solución que podías darles era el alcohol. Yo andaba de taberna en taberna con el vino y el coñá. Cuando averiguaron que bebía, me pusieron vigilancia. Andaba por ahí como un tonto, esperando la hora de entrar en capilla. Adispués, todas las ejecuciones, menos unas pocas, eran iguales”.

El alcohol hacía temblar las manos a mediodía, pero les daba un sobrenatural empuje al amanecer, cuando había que dar las dos vueltas de manivela en el garrote.

“Yo nunca he sido muy religioso. Ni muy católico. Nunca me he creído esa historia de Abel y Eva, ni que nadie pueda hacer de una costilla una criatura, ni en eso de la virginidad sin romperlo ni mancharlo. He pensado que tiene que haber alguien competente por encima de nosotros; en cambio, no me creo que pueda estar en todas partes. Y si está, ¿por qué permite las injusticias y los horrores? Más confío en la religión de los moros: según supe en la guerra, cuando trataba con ellos, veneran a la luna y al sol, y se ve que tienen razón ... Nunca conseguí dejar de oír el murmullo del capellán, que venía rezando junto al reo con un crucifijo en la mano”.

En esa época, piensa él, fueron ejecutadas dos sentencias en las que el reo es un personaje incompleto, una figura de perfiles ambiguos.

“Sin embargo, me acuerdo muy bien de las historias. Uno era un muchacho madrileño de veintiún años que había asesinado y violado aluego a

la niña de un pastor que le había dado cobijo. Esto ocurrió en la serranía de Soria, el pueblo quería lincharlo. Llegué para cumplir la sentencia, se enteraron de que era el ejecutor y todos me convidaban en las cantinas. De madrugada, vino a hablar conmigo el capellán. Me dijo que el reo quería verme. Pedirme clemencia. ¿Clemencia? ¿Qué quería? ¿Que me procesaran? Yo no podía concederle clemencia, y además, como le dije al cura: Por qué no había tenido clemencia él con la niña? Y no quise saber anda, Al verle entrar en el recinto comprobé lo que ya había supuesto: tenía cara de golfante.

El otro fue un mecánico de Castellón. Había matado al hijo de su jefe; después lo había quemado en un bidón de combustible; hizo desaparecer el cadáver para simular un secuestro y sacarle dinero al padre. Mandó a un niño a cobrar lo que había pedido, y, siguiendo al niño, los policías llegaron hasta él. En Castellón, la gente también me convidaba, porque quería que se le ajusticiase. En las horas de capilla, un fiscal quiso tomarme el pelo, por aquello de que yo era un paleta. Me preguntó que cuántos años tenía. Le dije que cuarenta y tantos. Me preguntó si a esa edad no se podía encontrar un trabajo mejor que el mío. Le contesté: Más joven es usted. ¿no ha encontrado otro trabajo mejor que condenarlos a muerte para que luego los mate yo? Los que escucharon la conversación se echaron a reír. ¡Leches con el paleta!, dijeron. El asesino de Castellón entró en el recinto muy nervioso. Es el único reo ejecutado por mí que llegó gritando. Nos decía a todos los que estábamos allí que éramos tan criminales como él. Los asesinos de Castellón y Soria me parecieron los seres más repugnantes que nunca tuve que ejecutar”.

Fue una escena surrealista. Santiago Viñuelas Mañero, natural de Bienvenida, ejecutado en 1959, antes de morir tuvo la gentileza de dar la mano a uno de sus verdugos, Antonio López Sierra, al que conocía por su condición de paisanaje y alguna que otra pillería¹⁰. López Sierra fue ayudante de Vicente López Copete en su ejecución.

IV. FAMILIAR.

El primogénito de Antonio López Sierra, Cándido, iba a heredar el empleo: “No me hubiera temblado el pulso”¹¹. Esta historia no cuenta la vida del verdugo, ni la de sus años en prisión por el atraco a una gasolinera, sino más bien sobre el niño, el hijo de Antonio López Sierra que guardaba en un maletín el garrote vil con el que ajustició a 17 reos.

Los descendientes de los conocidos en la época como “ejecutores de sentencias” quieren pasar página en la mayoría de los casos. Reniegan de su pasado. Se cambian los apellidos, queman fotografías, periódicos viejos, la ropa guardada en el armario. Ese intento lo llevó a cabo la familia del verdugo que ejecutó en 1974 al anarquista Salvador Puig Antich. Su nicho en el cementerio de Carabanchel se había convertido en una especie de lugar de peregrinaje morboso para curiosos, policías y nostálgicos del régimen de Franco, convencidos de la eficacia del ojo por ojo. Cándido López (Badajoz, 1949) y una hermana, cuenta él, incineraron el cadáver de su padre cuando se cumplió el décimo aniversario de la muerte. Con el tiempo, Cándido se ha propuesto recuperar su memoria. “Mi viejo parecía un tipo

¹⁰ *Diario Palentino*, 29 de junio de 2014. Reportaje de Alberto Abascal. Título del artículo: “Muerte a garrote vil en Palencia”.

¹¹ *Diario El País*, 27 de noviembre de 2011. Entrevista de Juan Diego Quesada a Cándido López, hijo de Antonio. Título del artículo: “Mi padre era verdugo”.

muy duro, pero te aseguro que siempre iba borracho cuando tenía que ejecutar a alguien. Era un trago hacer eso”.

La familia de López Sierra se instaló a finales de los cincuenta en la capital, más concretamente en Carabanchel. Tiene recuerdos de pasear orgulloso con su padre por la calle. Le llamaban el “hijo del *Guillotinas*”.

Conserva unas instantáneas de su padre, su pasaporte, documentación, una nómina. Como si fueran reliquias. Todo eso lo guarda en su apartamento el tabernero asturiano, un amigo inseparable de López Sierra en su día y del hijo de éste hoy. Su hermana se ha desentendido de todo. No quiere saber nada de recordar el pasado. Abomina del oficio que tuvo su padre.

V. QUERIDÍSIMOS VERDUGOS.

Basilio Martín Patino reflejó en su documental de 1977 *Queridísimos verdugos*, el quehacer y la vida de los tres verdugos que trabajaban en esos años en España¹². En dicho film se les puede ver y oír hablar de su trabajo con una sorprendente naturalidad. López Sierra afirma que “este es un oficio como cualquier otro” o “pues bueno, mira, lo mismo me da que sea verdugo, lo que sea lo que sea, en tanto me dé de comer”. Basilio Martín Patino trató a López Sierra en los cinco días de rodaje de su documental. “Hablaban con ternura de su mujer y de un perrito que tenían, pero también tenía actitudes irracionales y decía barbaridades”.

Es sin duda uno de los testimonios más inquietantes, valiente y en cierto modo surrealistas acerca de la pena de muerte en España.

ANEXO: PERSONAS EJECUTADAS POR ANTONIO LÓPEZ SIERRA

- Ramón Oliva Márquez, “Monchito” (Madrid, 17 de marzo de 1952)
- Vicente Ortega Miguel (Madrid, 14 de junio de 1952)
- Marcial Martínez Marrón (Madrid, 14 de junio de 1952)
- Florentino Lluva Macho (Guadalajara, 18 de junio de 1952)
- Teresa Gómez Rubio (Valencia, 16 de febrero de 1954)
- Carlos Soto Gutiérrez (Castellón, 19 de enero de 1955)
- Esteban Guillén González (Valencia, 23 de marzo de 1955)
- Jesús Silva Partido (Badajoz, 18 de junio de 1955)
- Julio López Guixot (Alicante, 22 de julio de 1958)
- Antonio Campos Tejón (Madrid, 27 de diciembre de 1958)
- Pilar Pradas Santamaría (Valencia, 11 de mayo de 1959)
- José María Jarabo (Madrid, 4 de julio de 1959)
- Antonio Abad Donoso (Madrid, 8 de marzo de 1960)
- Joaquín Delgado Martínez (Madrid, 17 de agosto de 1963)
- Antonio Rafael Gil Guirado (Valencia, 28 de mayo de 1966)
- Jesús Ríos Romero (Madrid, 3 de diciembre de 1966)
- Salvador Puig Antich, militante anarquista (Barcelona, 2 de marzo de 1974)

¹² SANDRO COLÓN, P. “Crimen y castigo en el documental de la Transición española”, *Congreso de Novela y Cine Negro*, Salamanca, 2015.

RELACIÓN DE AUTORES

CHRISTINE MAZZOLI-GUINTARD

Fue miembro de la Casa de Velázquez (1990- 1992) y desde 1993 es profesora titular de Historia Medieval en la Universidad de Nantes (Francia), acreditada a cátedra desde 2003. Ha dedicado toda su labor científica a las ciudades de al-Andalus sobre las cuales tiene publicados un centenar de artículos y ponencias, y varios libros: *Villes d'al-Andalus*, Rennes, 1996 (trad. *Ciudades de al-Andalus*, Granada, 2000), *Vivre à Cordoue au Moyen Age, Solidarités citadines en terre d'Islam aux Xe-XIe siècles*, (Rennes, 2003) y *Madrid, petite ville de l'Islam médiéval (IXe-XXIe siècles)*, Rennes, 2009 (trad. *Madrid, pequeña ciudad de al-Andalus*, Madrid, 2011).

ISABEL MONTES ROMERO-CAMACHO

Doctora en Geografía e Historia (Sección: Historia) por la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Sevilla. Hizo su Tesis Doctoral sobre *Permanencias y transformaciones del mundo rural sevillano en la baja Edad Media: propiedades y rentas territoriales del Cabildo de la Catedral de Sevilla*. Catedrática de Historia Medieval de la Universidad de Sevilla. Premio Ciudad de Sevilla (1984), Premio Focus (Sevilla, 1987). Premio Alfonso X el Sabio (Sevilla, 2003). Secretaria de la Sociedad Española de Estudios Medievales (SEEM) (2001-2005). Miembro del Consejo Editorial de las revistas *Miscelánea Medieval Murciana*, *Cuadernos de Estudios Gallegos y Espacio*, *Tiempo y Forma*. Miembro del Comité de Redacción de la revista *Historia. Instituciones. Documentos*. Informante externo, entre otras, de las revistas *Sefarad* y *The E-Journal of Portuguese History*. Sus principales líneas de investigación son la frontera, la historia agraria la historia urbana y las minorías étnico-religiosas. De su extensa bibliografía podríamos destacar sus libros: *Propiedad y Explotación de la Tierra en la Sevilla de la Baja Edad Media* (1988), *El Paisaje Rural Sevillano en la Baja Edad Media* (1989), *Sevilla en Tiempos de Alfonso X* (2000) y *Los Judíos en la Edad Media Española* (2001).

REYES MATE

Es Profesor de Investigación ad honorem del C.S.I.C. en el Instituto de Filosofía. Doctorado por la Wilhems-Universität de Münster y por la Universidad Autónoma de Madrid. Ha sido director del Instituto de Filosofía e Investigador Principal del proyecto *La filosofía después del Holocausto*, así como de *La Enciclopedia iberoamericana de Filosofía*. De entre sus libros destacamos: *Medianoche en la historia* (Trotta, Madrid, 2007), *Tratado de la Injusticia* (Anthropos, 2011) y *Barcelona y La piedra desechada* (Trotta, Madrid, 2013). Articulista habitual en *El País* y en *El Periódico de Catalunya*.

JOSÉ MARÍA ALCÁNTARA VALLE

Licenciado en Historia (2001), Licenciado en Antropología Social y Cultural (2009) y Máster Universitario en Estudios Históricos Comparados (2012), por la Universidad de Sevilla. Miembro del Grupo de Investigación HUM-214 "El Reino de Sevilla en la Baja Edad Media" y Doctorando de Historia Medieval en la Universidad de Sevilla. Título de Tesis Doctoral: "La guerra y la paz en la frontera de Granada durante los reinados de los monarcas de la Casa deBorgoña (1252-1369)". Publicaciones correspondientes al siglo XIII: "La Orden Militar de Alcántara en el reino de Sevilla en el siglo XIII" (2017), "*Beatricem dulcissimam domicellam*. Vida, obra e itinerario de doña Beatriz de Suabia" (2017), "La guerra y la paz en la fronte-

ra de Granada durante el reinado de Alfonso X" (2015), "Los señoríos de frontera en la Banda Morisca durante el reinado de Alfonso X el Sabio" (2015), "Nobleza y señoríos en la frontera de Granada durante el reinado de Alfonso X. Aproximación a su estudio" (2013) y "Morón en el *Libro del Repartimiento de Sevilla*" (2011). Profesor de Enseñanza Secundaria, especialidad de Geografía e Historia.

JOAQUÍN CALVO CREHUET

Licenciado en Geografía e Historia (1982), por la Universidad de Sevilla. Profesor de Enseñanza Secundaria, especialidad de Geografía e Historia, en distintos centros de Extremadura y Andalucía.

RAFAEL CASO AMADOR

Licenciado con Grado en geografía e Historia por la Universidad de Sevilla. Desde 1987 es Profesor-tutor de la UNED en Extremadura (Centro de Apoyo de Fregenal de la Sierra). Ha publicado varios trabajos sobre historia de la población y el grupo judeoconverso en el sur de Extremadura durante la Edad Moderna; también ha tratado temas relacionados con la cultura material extremeña, como la arquitectura popular o la cerámica, durante el mismo período. En el ámbito de la arqueología ha formado parte de los equipos de excavación de los yacimientos de Capote (Higuera la Real), Castro de Ratinhos (Alqueva, Portugal) o Nertobriga (Fregenal de la Sierra) y ha sido responsable de los seguimientos arqueológicos de varios proyectos de restauración arquitectónica en Fregenal de la Sierra y Llerena. Es también Cronista Oficial de Fregenal de la Sierra

JUAN LUIS FORNIELES ÁLVAREZ

Licenciado en Geografía e Historia, especialidad Historia de América, por la Universidad de Sevilla. Profesor de Enseñanza Secundaria, Jefe de Estudios del IES "Ildefonso Serrano" de Segura de León. Trabajó en la elaboración del Censo Guía de los Archivos Municipales de Extremadura. Actualmente su investigación se centra en aspectos sociales y económicos de la Baja Extremadura, especialmente en los conversos y la emigración a Indias durante el siglo XVI. Ha publicado varios trabajos sobre el grupo de judeoconversos en el sur de Extremadura.

JOSÉ MIGUEL COBOS BUENO

Académico Correspondiente de la Real de Ciencias Históricas de Toledo. Doctor en Ciencias Matemáticas, Profesor jubilado de la Universidad de Extremadura (Área de Historia de la Ciencia). Su investigación se centra en la ciencia y en el pensamiento científico de extremeños, donde ha publicado libros originales, capítulos de libros y ediciones, más de 30 obras. Así mismo ha publicado trabajos de investigación, más de 42 artículos, en *LLULL*, *Al-Qantara*, *Ábaco*, *Information Research*, etc. Ha dirigido o codirigido 9 tesis doctorales. Sus trabajos están citados en *Mathematical Review*, *Historia Mathematica*, *LLULL*, *Revista de Hispanismo Filosófico*, *INIST-CNRS*.

JOSÉ RAMÓN VALLEJO VILLALOBOS

Licenciado en Biología y doctor por la Universidad de Extremadura con intereses científicos centrados en el patrimonio biocultural derivado de la zoología y botánica

médico-histórica, el estudio de científicos extremeños y la educación. Ha ejercido como profesor e investigador en diversas instituciones, impartiendo asignaturas como *La Terapéutica a través de la Historia* y *Presencia de Extremadura en la Historia de la Ciencia* en la Facultad de Medicina de la Universidad de Extremadura. Actualmente es profesor en la Facultad de Educación de dicha universidad y participa en varios proyectos de investigación regionales y nacionales. Entre sus trabajos destacan 31 artículos publicados en revistas internacionales con índice de impacto (10 JCR y 21 en Scopus), 7 libros y un buen número de aportaciones a congresos.

SARA MADRIGAL CASTRO

Sevilla, 1983. Es licenciada en Historia por la Universidad de Sevilla (2006) y desde 2008 es profesora titular de Geografía e Historia en Enseñanza Secundaria y Bachillerato. Como investigadora ha centrado su interés en la actuación inquisitorial en el Valle del Guadalquivir durante la Edad Moderna. Ha participado en seminarios de estudios históricos como el de María de Cazalla (Hornachuelos, 2008; Palma del Río, 2009) o en la *XIV Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna* (Zaragoza, 2016). Asimismo, ha publicado estudios en revistas especializadas como *Haíresis* (1, 2013), *Revista de Estudios Ilipenses* (1, 2014) o en la *Revista de la Inquisición* (21, 2017).

MARCIANO MARTÍN MANUEL

Hervás (Cáceres), 1957, escritor e historiador, coordinador del programa Red de Juderías de Diputación de Cáceres 1999, director del curso "El mestizaje cultural, esencia de lo hispano. Itinerarios históricos, artísticos y literarios", ANCABA, 2001-2002, director de la Colección Biblioteca Judaica de la editorial Renacimiento, y coordinador de las *I Jornadas Históricas de Hervás*, 2016. Es autor de *Historia de los judíos y cristianos nuevos de Trujillo* (2008); *Abraham Zacuto, astrólogo de don Juan de Zúñiga* (Renacimiento 2010) III Premio de Investigación y Divulgación Histórica "Pedro de Trejo" 2009; *La capa de Elías* (Renacimiento 2015) I Premio "Alconétar" de Inéditos de Historias Locales de Extremadura 2011; y la novela *El libro Verde* (Espuela de Plata 2015). Ha publicado más de 30 ensayos sobre los judíos y cristianos nuevos extremeños.

ANDRÉS OYOLA FABIÁN

Segura de León (Badajoz) 1946. Licenciado en Filosofía y Letras, por las Universidades de Comillas y Complutense de Madrid y Doctor por la Universidad de Extremadura. Catedrático jubilado de Enseñanza Secundaria y Académico correspondiente de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes. Cronista Oficial de Segura de León. Es traductor de Benito Arias Montano, Francisco de los Arcos, Fernando de Mena, Cardenal Carvajal, Juan Escobar del Corro y Francisco Suárez, cuyo tratado *De Beatitudine* ha transcrito y traducido por encargo de la Universidad Loyola de Andalucía, de publicación trilingüe en el Instituto de Estudios avanzados de la Compañía de Jesús del Boston College en Massachusset (USA). Ha participado como comunicante en diversas convocatorias de estas *Jornadas*. Entre sus obras se cuentan *Recetarios Manuscritos: Cocina y Alimentación en la Baja Extremadura (1860-1960)*, Badajoz, 1995; *Toros y bueyes. La tradición ganadera y taurina de la dehesa*, Badajoz, 2008; *Método verdadero de curar las heridas*, *Francisco de los Arcos de Fregenal*, Huelva, 2009; *Calles y plazas de Segura de León*,

Badajoz, 2012; *La vicaría de Santa María de Tudía*, con Manuel López Fernández, Badajoz 2014. En prensa, *De beatitudine*, tratado inédito de Francisco Suárez.

JUAN CERRILLO MANSILLA

Diplomado en Trabajo Social, Diplomado Superior en Estadística e Investigación Operativa. Durante su vida laboral trabajó en el Área de Bienestar Social de Iberia. Ha sido vicepresidente nacional de los Asistentes Sociales y representante de la Federación Internacional de Trabajo Social en varios congresos internacionales, participando en ellos con las correspondientes comunicaciones. Ha pertenecido al Consejo de Mayores de la Junta de Andalucía, participando como experto en la redacción del Libro Blanco sobre esta materia. Fue coordinador y desarrolló el capítulo sobre "Envejecimiento Activo" en el libro publicado por el Imsero titulado "Guía de Recursos y Manual de Consulta 2014". En el campo Etnológico publicó el libro *El Rosario de la Aurora de Agudo* (Diputación de Ciudad Real, 2005). También presentó una comunicación en el Congreso Nacional de Priego (Cordoba) sobre *Cofradías y Hermandades: Historia y Tradición*. Sobre temas históricos ha realizado varios trabajos, el último versó sobre: "La Orden de Santa María de Montegaudio de Jerusalem, Monfragüe y Alfambra".

ÁNGEL BERNAL ESTÉVEZ

Catedrático de Instituto y doctorado en Historia Medieval en Salamanca con un estudio sobre el concejo de Ciudad Rodrigo en el siglo XV, Miembro numerario del Centro de Estudios Mirobrigenses y presidente de la Asociación Histórico Cultural Maimona. Miembro de los Consejos Asesores de la *Revista de Estudios Extremeños* y los *Cuadernos de Çafra*. Entre sus publicaciones destaca *Poblamiento, transformación y organización social del espacio extremeño*. Los últimos años los ha dedicado al estudio de las ordenanzas municipales como fuentes para la historia con la publicación de tres trabajos: *Vida campesina en Extremadura: Montemolín a comienzos de la Edad Moderna*, *Don Benito en la primera mitad del siglo XVI* y *La vida cotidiana en Zafra a principios del siglo XVI. Las Ordenanzas municipales de 1528*, y al estudio de la provincia de León de la Orden de Santiago sobre la que tiene publicados un estudio titulado *La Encomienda de Los Santos en el tránsito del siglo XV al siglo XVI* y varios artículos. Su última publicación es *Mérida, capital y encomienda de la Orden de Santiago (1490-1530)*, estando próxima a salir una monografía sobre Llerena.

LUIS GARRAÍN VILLA

Llerena, 1953. Es *Cronista Oficial* de esta ciudad desde 1995 y vicepresidente de la Sociedad Extremeña de Historia. Académico correspondiente de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes. Ha sido coordinador científico de varios congresos, entre ellos: *Pedro Cieza de León y su tiempo* (1991), *Llerena, Extremadura y América* (1992), *Llerena, Extremadura y América, Arte, Cultura y Sociedad en el siglo XVII* (1995), *Simposium Internacional sobre Francisco de Zurbarán en el IV centenario de su muerte* (1998), y miembro de la Comisión científica y organizadora de las *Jornadas de Historia en Llerena*, (2000-2017). Ha dado conferencias sobre temas extremeños y llerenenses, últimamente sobre Francisco de Zurbarán en el Museo Thyssen Bornemisza (2015 en Madrid), Sociedad Económica de Amigos del País (2015 en Badajoz) y *XVIII Jornadas de Historia de Zafra* (junio 2017), y ha publicado numerosos artículos de investigación, en revistas locales, en la *Revista de Estudios Extremeños* y en la *Gacette des Beaux-Arts (París)*. Es autor

de los siguientes libros: *Llerena en el siglo XVI. La Emigración a Indias* (1991) y *LLERENA, sus calles, historia y personales* (Sociedad Extremeña de Historia, 2010).

MANUEL DEL BARCO CANTERO

Es natural de Llerena. Es licenciado en Geografía e Historia, sección de Historia del Arte, por la Universidad de Sevilla. Curso estudios de postgrado de Gestión Cultural y ejerce desde el año 2000 como técnico de gestión en el Área de Cultura del Excmo. Ayuntamiento de Llerena. Es un entusiasta investigador de la historia del arte de su ciudad natal y ha colaborado con artículos relacionados con el patrimonio histórico-artístico llerenense en publicaciones de carácter local. Es miembro de la Sociedad Extremeña de Historia y forma parte desde sus inicios del comité organizador de estas *Jornadas*.

JOSÉ IGNACIO CLEMENTE FERNÁNDEZ

Licenciatura en Historia del Arte, por la Universidad de Extremadura, 1998-2003. Curso de Adaptación Pedagógica, por la Universidad de Salamanca, 2003-2004. Máster en Gestión del Patrimonio Cultural y Turismo, por la Universidad Complutense de Madrid, 2006-2007. Máster de Investigación en Arte y Humanidades, por la Universidad de Extremadura, 2012-2013. Doctorando: *La Escultura en retablistica de la Diócesis de Badajoz*, Departamento de Arte y Ciencias del Territorio de la Universidad de Extremadura. Redacción de recensiones biográficas y montaje de la exposición "Grandes figuras de Los Santos de Maimona", Los Santos de Maimona, 2007. Redacción de recensiones biográficas y montaje de la exposición "El ornato plateresco en la provincia de Badajoz", Los Santos de Maimona, 2011. Artículos múltiples para la Revista *Infonubex*. Participación en distintas jornadas de historia para las localidades de Jerez de los Caballeros, Llerena, Los Santos de Maimona, etc. y publicaciones para los *Cuadernos de Zafra*.

PATRICIA CLEMENTE FERNÁNDEZ

Licenciatura en Historia del Arte por la Universidad de Valladolid. Primer Curso de Doctorado y Máster de Cualificación Pedagógica en Ciencias Sociales por la Universidad de Valladolid. Colaboración con el Ayuntamiento de Los Santos de Maimona en la coordinación y ejecución de exposiciones sobre pintores locales "Grandes Figuras de Los Santos de Maimona". Coordinadora de talleres de sensibilización "La Vía de la Plata, Patrimonio Comarcal" en centros de educación de Los Santos de Maimona. Recensiones sobre la estética y el arte de pintores santeños (Estrella Apolo, Emilio Gordillo Sánchez, etc.). Publicaciones sobre el arte extremeño en la revista *Infonubex*. Desde 2009 es Profesora de Educación Secundaria de Geografía e Historia, en la actualidad imparte clases en el IES Turgalium de Trujillo.

JOSÉ GÁMEZ MARTÍN

Nacido en 1966, ha realizado estudios de Filología Hispánica, Liturgia y Genealogía, Heráldica y Nobiliaria. Ministro del altar, acólito y lector instituido. Caballero "Jure Sanginis" de la Sagrada y Militar Orden Constantiniense de San Jorge entre otras, Numerario de la Academia Andaluza de la Historia y Académico Correspondiente de la Pontificia y Real Academia Bibliográfica- Mariana de Lérida, de la Real Academia Mallorquina de Estudios Genealógicos y Heráldicos y miem-

bro del Instituto de Estudios históricos y Ciencias Heroicas <<Ortiz de Zúñiga>> de Sevilla; del instituto Paolo VI de Brescia, de la Sociedad Extremeña de la Historia, del Centro de Estudios de la Orden del Santo Sepulcro, del Scriptorium Isidori Hispalense, de la Asociación Española de Estudios Franciscanos, del de Estudios Jacobeos de Santiago de Compostela y del de Liturgia de San Isidoro. Ha Participado con más de 200 publicaciones en diferentes revistas, congresos especializados sobre religiosidad popular, historia, arte e iconografía (Confraternitas, Memoria Ecclesiae, Miriam, Boletín de la Cofradías de Sevilla, Isidorianum, Cátedra del General Castaños, Jornadas de Religiosidad Popular de Almería, de el Escorial, de Historia de Llerena, de Fuente de Cantos, Congreso de Gregorio Fernández en Valladolid, etc) y en obras conjuntas (Enciclopedia de las Artes y Artesanías de la Semana Santa Andaluza, 450 años de la Compañía de Jesús en Andalucía, etc).

MANUEL TORO ROSA

Natural de Llerena (1969). Licenciado en Historia Contemporánea por la Universidad de Extremadura. Miembro de la Sociedad Extremeña de Historia. Ha escrito varios artículos en revistas como en la de *Estudios Extremeños* y fiestas locales. En el 2011 publicaría su primera novela, *1631, Crónicas de Vida y Muerte*, editada por la Diputación de Badajoz; en el 2015, durante las *XV Jornadas de Historia de Llerena*, presentaría su segundo libro: *La otra memoria: Acción Política de Falange en el término de Llerena (1936-1945). Llerena, centro de control del Movimiento Nacional*. En la actualidad está a punto de publicar la segunda parte de su libro dedicado a la organización Falangista en la Campiña Sur, titulado: *La otra memoria: Acción Política de Falange en el término de Llerena (1936-1945). El dominio del caos político, social y económico en una Comarca Extremeña*. Promotor de la réplica de los grafitis de las cárceles secretas de la Inquisición en la Casa Maestral de Llerena.

ANTONIO BLANCH SÁNCHEZ

Castuera, 1966. Licenciado en Historia Contemporánea por la Universidad de Extremadura y Diplomado en Filología Hispánica por la misma Universidad. Miembro del GEHCEX (Grupo de Estudios sobre la Historia Contemporánea de Extremadura). Ha presentado numerosas comunicaciones y ponencias en Congresos y Jornadas sobre la Historia Contemporánea de Extremadura, destacando la labor investigadora sobre la prensa del siglo XIX y XX y sobre el período de posguerra y de la Transición. Algunas comunicaciones de los últimos años son: "La emigración extremeña a Europa en los años 60. Cambios estructurales en la fisonomía de un pueblo: Castuera", "Variables demográficas en la Extremadura de posguerra", "La toma de Badajoz a través de la prensa de la época", "La manipulación de la historia a través del NO-DO", "Carteles políticos en la transición española: una época de cambio", "El día después: la noticia de la muerte de Carolina Coronado", "El sistema electoral español en la Transición: su influencia sobre los resultados", "La llegada del ferrocarril a Extremadura: una época de especulación y corrupción".



**Sociedad
Extremeña de Historia**