

aes
mur
le e
s po
u so
iaud
npan
et un
mp
ge wi
mau
elac
u bi

ANALES DE LA
UNIVERSIDAD
DE ALICANTE

HISTORIA
MEDIEVAL

Nº 25 · 2024

Los destinos de los conversos en la
sociedad cristiana tardomedieval:
integración, criminalización, fuga

Coordinado por/*Coordinated by*
Enrique Cruselles Gómez (Universidad de Valencia)
Juan Antonio Barrio Barrio (Universidad de Alicante)



Los artículos publicados en esta revista han sido evaluados por informantes externos, que en pares y de forma anónima han recomendado su publicación.

The articles published in this journal have been evaluated by external informants, who in pairs and anonymously have recommended their publication.

Universidad de Alicante
03690 Sant Vicent del Raspeig

Área de Historia Medieval. Departamento de Historia Medieval,
Historia Moderna y Ciencias y Técnicas Historiográficas

Web departamento: <https://dhmmo.ua.es/>

Web revista: <https://revistes.ua.es/medieval/index>



© los autores, 2024

© de esta edición: Universitat d'Alacant

ISSN 2695-9747

DOI: <https://doi.org/10.14198/medieval>

Diseño de cubierta:

Composición: Página Maestra (Miguel Ángel Sánchez Hernández)

ANALES DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE.
HISTORIA MEDIEVAL, núm. 25. 2024
ISSN 2695-9747

LOS DESTINOS DE LOS CONVERSOS EN
LA SOCIEDAD CRISTIANA TARDOMEDIEVAL:
INTEGRACIÓN, CRIMINALIZACIÓN, FUGA

*THE FATES OF CONVERTS IN
LATE MEDIEVAL CHRISTIAN SOCIETY:
INTEGRATION, CRIMINALIZATION, FLIGHT*

Coordinado por/*Coordinated by*
Enrique Cruselles Gómez (Universidad de Valencia)
Juan Antonio Barrio Barrio (Universidad de Alicante)

<https://revistes.ua.es/medieval/index>



ANALES DE LA UNIVERSIDAD DE ALICANTE. HISTORIA MEDIEVAL

N.º 25. AÑO 2024

ISSN 2695-9747

La revista *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval* nació en 1982 en el marco del Área de Historia Medieval del Departamento de Historia Medieval, Historia Moderna y Ciencias y Técnicas Historiográficas de la Universidad de Alicante, con el objetivo de crear un foro abierto de comunicación y debate sobre la investigación en el conocimiento del pasado medieval valenciano, hispánico, mediterráneo y europeo. Aplica los requisitos exigidos de calidad y evaluación anónima por pares y tiene un sistema de intercambio con revistas afines. Asimismo, es una publicación digital de acceso abierto y gratuita.

The *Anales magazine of the University of Alicante. Medieval History* was born in 1982 within the framework of the Medieval History Area of the Department of Medieval History, Modern History and Historiographic Sciences and Techniques of the University of Alicante, with the aim of creating an open forum for communication and debate on research in knowledge from the Valencian, Hispanic, Mediterranean and European medieval past.

It applies the required quality requirements and anonymous peer evaluation and has an exchange system with related journals. It is also a free and open access digital publication.

Área de Historia Medieval
Departamento de Historia Medieval, Historia Moderna y Ciencias y Técnicas Historiográficas
Universidad de Alicante
<https://dhmmo.ua.es/>

Envíos en línea:
<https://revistes.ua.es/medieval/about/submissions#onlineSubmissions>

Directrices para autores:
<https://revistes.ua.es/medieval/about/submissions#authorGuidelines>

EQUIPO EDITORIAL/ EDITORIAL TEAM

DIRECCIÓN/ MANAGEMENT

José Vicente CABEZUELO PLIEGO, Universidad de Alicante, España
Juan Antonio BARRIO BARRIO, Universidad de Alicante, España

SECRETARÍA/ SECRETARY'S OFFICE

Juan Leonardo SOLER MILLA, Universidad de Alicante, España
Miriam PARRA VILLAESCUSA, Universidad de Alicante, España

CONSEJO DE REDACCIÓN/ EDITORIAL BOARD

Carlos de AYALA MARTÍNEZ, Universidad Autónoma de Madrid, España
Francisco GARCÍA FITZ, Universidad de Extremadura, España
Juan Francisco JIMÉNEZ ALCÁZAR, Universidad de Murcia, España
Flocel SABATÉ I CURULL, Universitat de Lleida, España
Roser SALICRÚ I LLUCH, CSIC, Barcelona, España
María Isabel DEL VAL VALDIVIESO, Universidad de Valladolid, España

CONSEJO CIENTÍFICO/ SCIENTIFIC BOARD

Enrico BASSO, Università degli Studi di Torino, Italia
Beatrice DEL BO, Università degli Studi di Milano, Italia
Maria BONET I DONATO, Universitat Rovira i Virgili, España
Maria Eugenia CADEDDU, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Italia
Damien COULON, Université du Strasbourg, Francia
Luís Miguel DUARTE, Universidade do Porto, Portugal
Ana María ECHEVARRÍA ARSUAGA, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España
Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Universidad de Sevilla, España
David Igual Luis, Universidad de Castilla-La Mancha, España
Cristina JULAR PÉREZ-ALFARO, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, España
Antonio MALPICA CUELLO, Universidad de Granada, España
Rafael NARBONA VIZCAÍNO, Universitat de València, España
Germán NAVARRO ESPINACH, Universidad de Zaragoza, España
Angela ORLANDI, Università degli Studi di Firenze, Italia
Gerardo F. RODRÍGUEZ, Universidad Nacional del Mar del Plata, Argentina

ÍNDICE/CONTENTS

Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval,
núm. 25, 2024

INTRODUCCIÓN/INTRODUCTION

ENRIQUE CRUSELLES GÓMEZ Y JUAN ANTONIO BARRIO BARRIO

Los destinos de los conversos en la sociedad cristiana tardomedieval:
integración, criminalización, fuga. Introducción y presentación 9-12
*The fates of converts in late medieval Christian society: integration,
criminalization, flight. Introduction and presentation*

DOSSIER MONOGRÁFICO/SPECIAL ISSUE

Los destinos de los conversos en la sociedad cristiana tardomedieval:
integración, criminalización, fuga
*The fates of converts in late medieval Christian society: integration, crimi-
nalization, flight*

ANDRÉS SERRANO DEL TORO y MANUEL C. CULIÁÑEZ CELDRÁN

“Hom menesterós dels béns temporals e sia temença que, ab desesperació,
aquell se tornàs moro”. El cautiverio como fuente de conversiones en
la frontera del sureste peninsular (siglos XIV-XV) 13-36
“Hom menesterós dels béns temporals e sia temença que, ab
desesperació, aquell se tornàs moro”. *Captivity as a source of conversions
on the border of the south-east peninsular (14th-15th centuries)*

ISABEL MONTES ROMERO-CAMACHO

Fortuna/ desfortuna de los conversos sevillanos ante el establecimiento
de la Inquisición. Dinámica histórica y casuística varia 37-97
*Fortune / misfortune of the sevillian converts before the establishment of
the Inquisition. Historical dynamics and casuistry varies*

MARÍA DEL PILAR RÁBADE OBRADÓ

La opinión anticonversa en los procesos inquisitoriales del tribunal
de Ciudad Real/Toledo (1483-1504) 99-120
*The anti-convert opinion in the inquisitorial processes of the tribunal of
Ciudad Real/Toledo (1483-1504)*

JOSÉ MARÍA CRUSELLES GÓMEZ

Prisión, muerte y condena de Antoni Tristany, maestro de escuela, por la Inquisición de Valencia (1486-1489) 121-158
Prison, death and conviction of Antoni Tristany, school teacher, by the Inquisition of Valencia (1486-1489)

MAXIMO DIAGO HERNANDO

La integración de los judeoconversos en la sociedad cristiana en la región soriana en los siglos XV y XVI 159-182
The social integration of converted jews in the christian society of the region of soria in the fifteenth and sixteenth centuries

MANUEL F. FERNÁNDEZ CHAVES

El difícil camino hacia el privilegio y el honor: Diego Caballero “El Mariscal” en la Sevilla de la primera mitad del siglo XVI 183-212
The difficult path to privilege and honor: Diego Caballero “El Mariscal” in Seville in the first half of the 16th century

MISCELÁNEA/MISCELLANEOUS

FEDERICO ASSIS-GONZÁLEZ

La mediación obispal en el Libro de las tres razones. Actualización juanmanuelina del discurso providencial del *Llibre dels feits* 213-235
Bishop's mediation in the Book of the Three Reasons. Juan-Manueline update of the providential discourse of the Llibre dels feits

PEDRO M. BECCHI

La Justicia: ni ciega ni sorda. Consideraciones sobre el universo visual y sonoro de la *Russkaya Pravda* a partir de un análisis sensorial 237-256
Justice: neither blind nor deaf. Considerations on the visual and sound universe of Russkaya Pravda from a sensory analysis

SANDRA BERNABEU BORJA

Alzira en les Corts del Regne de València en temps de Joan II (1458-1479) 257-278
Alzira in the Courts of Parliamentarians of the Kingdom of Valencia in the time of John II

MAURO FAZZINI

Gobernar el trabajo: la elite de la corporación pelaire y la industria textil de Murcia (1370-1500) 279-300
Governing labor: the elite of the fuller's corporation and the textile industry of Murcia (1370-1500)

JOSÉ VICENTE PAYÁ SANCHIS

Pagar al rei a Biar en la Baixa Edat Mitjana. Les rendes reials i la seua gestió en una vila valenciana (segles XIV-XV) 301-346
Paying the king to Biar in the late middle ages. The royal income and its management in a valencian village (14th-15th century)

LUÍS RAMÍREZ ÁLVAREZ

Memoria nobiliaria y conciencia noble del linaje de los Estúñiga en la Castilla bajomedieval: un estudio a través del manuscrito *Historia de la Casa de los Zúñiga* 347-369
Noble memory and noble conscience of the Estúñiga lineage in Late Medieval Castile: a study through the manuscript Historia de la casa de los Zúñiga (History of the house of Zúñiga)

GERARDO FABIÁN RODRÍGUEZ y LIDIA RAQUEL MIRANDA

Enfermos, muertos y resucitados en *Los Milagros de Guadalupe*: cuerpos, sentidos y emociones al servicio del *sensorium* devocional (siglos XV y XVI) 371-400
Sick, dead and resurrected in Los Milagros de Guadalupe: bodies, senses and emotions at the service of the devotional sensorium (15th and 16th centuries)

RESEÑAS/BOOK REVIEW

Riera Melis, A. (2021). *Alimentación, sociedad, cultura y política en el Occidente Medieval*, por Pablo José Alcover Cateura 401-405

González Guardiola, M.^a D. y Igual Luis, D. (Eds.) (2020). *El mar vivido. Perfiles sociales de las gentes de mar en la larga duración (siglos XV-XXI)*, por Victòria A. Burguera i Puigserver..... 407-411

Martínez García, P. (Coord.) (2023). *El pasado en la pantalla: cine y humanidades digitales*, por Raquel Crespo-Vila 413-416

Centro italiano di studi sull basso medioevo - Accademia Tudertina
(2021). *La sessualità nel basso medioevo*, por Ana E. Ortega Baún 417-420

Barrio Barrio, J. A. (2022). *El diezmo en la ciudad de Orihuela en la Edad Media. Los conflictos en torno a la percepción del tributo, en un territorio eclesiástico fronterizo*, por Alberto Robles Delgado..... 421-423

Los destinos de los conversos en la sociedad cristiana tardomedieval: integración, criminalización, fuga. Introducción y presentación

*The fates of converts in late medieval Christian society:
integration, criminalization, flight.
Introduction and presentation*

Enrique CRUSELLES GÓMEZ y Juan Antonio BARRIO BARRIO

Authors:

Enrique Cruselles Gómez
Área de conocimiento Historia Medieval.
Departamento Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas. Universidad de Valencia (Valencia, Spain)
enrique.cruselles@uv.es
<https://orcid.org/0000-0001-7373-7503>

Juan Antonio Barrio Barrio
Área de Historia Medieval. Departamento de Historia Medieval, Historia Moderna y Ciencias y Técnicas Historiográficas. Universidad de Alicante (Alicante, Spain)
ja.barrio@ua.es
<https://orcid.org/0000-0003-4199-5297>

Citation:

Cruselles Gómez, E. y Barrio Barrio, J.A. (2024). Los destinos de los conversos en la sociedad cristiana tardomedieval: integración, criminalización, fuga. Introducción y presentación. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (24), 9-12. <https://revistes.ua.es/medieval/article/view/27294>

© 2024 Enrique Cruselles Gómez y Juan Antonio Barrio Barrio

Licence: This work is shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International licence (CC BY-NC-SA 4.0).



A lo largo del siglo XV, el fanatismo religioso, alimentado por la crisis institucional que se prolongaba desde el siglo anterior, se extendió a lo largo de la península ibérica. Su consecuencia inmediata fue la difusión de panfletos difamatorios contra la comunidad conversa que, predicados desde algunos púlpitos, conllevó la aceptación popular de la sospecha sobre la autenticidad de su conversión reciente. Un fenómeno que afectó tanto al mundo urbano castellano, donde no existían tribunales inquisitoriales regulares previos a la creación de la Inquisición en 1478 y en el que las acusaciones enmarañaron las disputas por la ocupación de cargos municipales, como al catalano-aragonés, donde actuaban tribunales extraordinarios coordinados desde las cortes de justicia episcopales y en el que prevalecía la pacificación social impuesta por la monarquía.

La sospecha afectaba a un colectivo antes marginado cuyas élites, liberadas de las ataduras sociales a partir de las conversiones forzadas de 1391, aprovecharon las vías de promoción que se les abrían, con diferente resultado. En las ciudades catalano-aragonesas, la *integración social* se manifestó ante todo en la disolución de la identidad judeoconversa de una parte de la comunidad en el

seno de la sociedad civil. Tras las primeras décadas del siglo XV, dejaron de emplearse en la documentación pública y privada términos como *neófito* o *converso* para designar a los nuevos miembros de la sociedad urbana y, si la Inquisición posterior no pudo señalarlos, tampoco los historiadores han dispuesto de fuentes historiográficas para identificarlos: aquellos conversos o sus descendientes ejercieron sus profesiones con plena libertad asegurando la trayectoria social ascendente de una parte del colectivo, el reconocimiento profesional e incluso el enriquecimiento.

Esta tendencia hacia la disolución del estigma social de la comunidad se observa también en las sociedades urbanas castellanas, donde la animadversión hacia el colectivo pareció ser más sentida, sobre todo, a partir de la revuelta toledana de 1449 y de los acontecimientos siguientes como los fuegos de la Magdalena de 1467. En esos ambientes urbanos, una promoción social similar a la aragonesa fue cercenada por el auge de la intolerancia a partir de aquellas fechas, colándose la infamia y la etnofobia en las luchas internas de las oligarquías municipales, alimentadas por las cíclicas crisis políticas monárquicas y las luchas de bandos. El desenlace de esta espiral de violencia social fue la creación de la Inquisición real en 1478 en el marco de la última guerra sucesoria castellana del siglo.

La intervención de la nueva institución en los años siguientes supuso un cambio de modelo respecto al periodo anterior de conflictividad social y disputas cortesanas. La monarquía había asumido la defensa de la fe católica como argumento dominante del nuevo Estado en ciernes pero, en consecuencia, también había levantado la protección que hasta entonces había dispensado a la comunidad conversa e iba a permitir la quiebra de la paz social que había resguardado hasta entonces. Al calor de las soflamas lanzadas desde los púlpitos, sostenidas por las ramas observantes de las órdenes menores que, si no controlaban todos los grandes monasterios urbanos de la península, al menos, copaban los confesonarios de las cortes, la monarquía impuso, primero en alguna ciudad castellana, después en las catalanas y en todas las demás, tribunales de excepción cuya función principal no era tanto la exhortación moral y la amonestación como la persecución judicial. Dejando al margen la promulgación de edictos de gracia, que se convertiría más en un mecanismo de tratamiento de información administrativa que de sincera reconciliación espiritual, la nueva institución puso en marcha instrumentos de represión judicial que sembraría el terror por cuanto anuló en gran medida la prescripción de pecados, reconvertidos en delitos, e inculcó entre las comunidades conversas perseguidas que la motivación última de los tribunales era el embargo de sus patrimonios. De poco o nada serviría la resistencia inicial de algunos patriciados locales, pues la permanencia de la acción inquisitorial, algo desconocido hasta entonces, desveló la indiferencia de la voluntad real hacia la desesperación que generaban sus tribunales.

Afectados por la actividad judicial, los procesados solo pudieron reaccionar en principio de dos formas: asumir la situación y afrontar su *defensa* ante las incre-

minaciones, o bien, sospechando de la inutilidad de esta vía, huir. La primera, efectivamente, demostró a medio plazo su futilidad, si bien fueron muchos los que en los primeros tiempos pusieron bastantes trabas legales a las acusaciones de los procuradores fiscales. Sin embargo, a pesar de su resistencia legal, el instrumento procesal fue siendo engrasado de manera paulatina hasta que la criminalización de los condenados se convirtió en un acto volitivo de los jueces, mientras que las sentencias severas cada vez guardaban menos relación con las pruebas de cargo y las actas de denuncias. En definitiva, bastante razón tuvieron los perseguidos, cuando, una tras otro, todos sus patrimonios fueron absorbidos por la Inquisición o, de manera directa, por la monarquía, que pellizcaba todo lo posible en ese flujo de riqueza que nutría al Estado. Quebrada la resistencia, los encarcelados solo pudieron plegarse a la benevolencia del tribunal y denunciar a sus amigos y familiares, lo que conllevaría la ruptura de la cohesión comunitario-familiar y, en última instancia, la muerte social del delator. Al final, la única vía posible era la *huida* a otras ciudades, estados o territorios, lejos de un reino que los despreciaba y repudiaba, huida con la que al menos podían salvar una parte de su patrimonio y recomenzar la vida lejos. Sin embargo, con el paso de las décadas, cuando las diferentes estrategias legales se fueron agotando (la persecución en masa, el castigo a los huidos, la expiación de los muertos, etc.), un nuevo camino se abrió ante los descendientes de los condenados: dado que la persecución se había organizado contra aquellos sobre los que se disponía de información por haber practicado costumbres familiares condenables, denunciados por sus propios vecinos y criados, en general delitos cometidos en la época anterior a la implantación de los tribunales, la siguiente generación, sobre todo, los más jóvenes, quedaron exonerados por su temprana edad de aquellos rituales domésticos y mucho se guardaron de seguirlos practicando. Es decir, pasado el tiempo, se abrió un nuevo tiempo de *integración*, si bien bastantes de ellos, en una posición social desclasada.

Bajo estas premisas, en un inicio no tan diáfanos, un equipo de medievalistas de Valencia y Alicante organizamos proyectos de investigación sobre la actuación de los primeros tribunales inquisitoriales en las décadas finales del siglo XV, apoyados en otros colaboradores que conocían bien la historia inquisitorial en distintos núcleos urbanos españoles. Tras una década de investigación, una segunda propuesta congresual del equipo de trabajo que, bajo el título *Los destinos de los conversos en la sociedad cristiana tardomedieval: integración, criminalización, fuga*, se celebró en Valencia a finales de octubre del año pasado, recogió estas premisas teóricas. Una parte de las ponencias presentadas a aquel congreso son las ahora publicadas en este dossier, al que se han añadido dos artículos más. Otras esperan su momento a una próxima edición.

Comienza este dossier con un tema algo periférico a la exposición antes realizada. Es el trabajo de Andrés Serrano y Manuel Culiáñez dedicado a un periodo más

amplio y temprano, los siglos XIV y XV, sobre los efectos y las consecuencias que el fenómeno de la frontera militar entre el reino nazarí y los estados cristianos ejerció sobre la conversión religiosa de los contendientes, tanto cristianos como musulmanes, provocado sobre todo por la necesidad de liberarse del encarcelamiento. Le sigue una síntesis de la profesora Isabel Montes de sus investigaciones sobre el caso sevillano, centrada en el análisis comparativo del destino plural de los conversos que integraban las élites municipales: ejecuciones, inhabilitaciones, huidos, incautaciones y, al final de estos destinos trágicos, las rehabilitaciones, afectando algunas incluso a personajes que habían sido procesados en los primeros momentos. Tras este, un trabajo más de la mano de otra especialista en el tema, María del Pilar Rábade, nos acerca al caso ciudadrealeño-toledano, observado tras la revuelta de 1449 pero, en especial, a partir del análisis de los testimonios de cargo de los juicios llevados en aquellas poblaciones a partir de 1483, como vía de desentrañar los argumentos principales de la opinión anticonversa. José María Cruselles se centra en el análisis de un caso, más famoso por sus pretendidas herencias posteriores, el supuesto maestro del humanista Lluís Vives, que por la persona que sufrió el rigor del tribunal, el maestro de escuela Antoni Tristany. Hombre de una honestidad que debería haber abochornado a los jueces, cuya resistencia, que acabaría llevándole a la muerte en la misma cárcel y negando con ello el regusto del trabajo cumplido en la mente de los jueces, demuestra la justicia somera y arbitraria que impartían estos tribunales. El trabajo de Máximo Diago, tristemente recién fallecido, nos devuelve a los fenómenos de asimilación y rechazo, más el primero que el segundo sorprendentemente, que vivieron las comunidades urbanas castellanas del centro-norte peninsular a través de un largo periodo que, arrancando en las conversiones masivas de 1391, desemboca en las décadas finales del siglo XVI y que se centra tanto en el destino de las élites políticas de poblaciones como Soria o Almazán como en el de los descendientes judeoconversos que superaron los estatutos de limpieza para integrar las instituciones eclesiásticas. Finalmente, el dossier se cierra con un trabajo de Manuel Fernández donde traslada a la Sevilla de la primera mitad del siglo XVI una perspectiva similar: la superación de las trabas puestas por la Inquisición por parte de un mercader converso local que consiguió alcanzar el rango de la caballería y las instituciones políticas locales, hasta abrirse camino en los negocios del Nuevo Mundo.



*“Hom menesterós dels béns temporals e sia temença que,
ab desesperació, aquell se tornàs moro”.*

El cautiverio como fuente de conversiones en la frontera del sureste peninsular (siglos XIV-XV)

*“Hom menesterós dels béns temporals e sia temença que, ab
desesperació, aquell se tornàs moro”.*

*Captivity as a source of conversions on the border of the south-east
peninsular (14th-15th centuries)*

Andrés SERRANO DEL TORO
Manuel C. CULIÁÑEZ CELDRÁN

Authors:

Andrés Serrano del Toro
Universidad de Murcia (Murcia, Spain)
realesdeaocho@hotmail.com
<https://orcid.org/0009-0009-0680-9189>
Manuel C. Culiáñez Celdrán
Universidad de Murcia (Murcia, Spain)
mculianez@yahoo.es
<https://orcid.org/0000-0001-9052-4307>

Date of reception: 24/05/23

Date of acceptance: 20/09/23

Citation:

Serrano del Toro, A.; Culiáñez Celdrán, M. C. (2024). “Hom menesteros dels bens temporals e sia temença que ab desesperació aquell se tornas moro”. El cautiverio como fuente de conversiones en la frontera del sureste peninsular (siglos XIV-XV). *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (25), 13-36.
<https://doi.org/10.14198/medieval.24909>

© 2024 Andrés Serrano del Toro y Manuel C. Culiáñez Celdrán

Licence: This work is shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International licence (CC BY-NC-SA 4.0).



RESUMEN:

El presente trabajo analiza la relación de los conversos con la cautividad como fenómeno específico transversal a la frontera peninsular, dentro del marco de los siglos XIV y XV y para el espacio concreto del SE peninsular donde, en unos pocos kilómetros conviven tres estados (la corona de Aragón, Castilla y Granada), cuya interrelación cotidiana se caracteriza por una coexistencia que adopta diversas formas en función de las circunstancias, marcada en ocasiones más por los intereses particulares de los frontereros y de los municipios limítrofes que por la propia estructura monárquica, sea ésta cristiana o musulmana. La realidad económica del cautiverio como forma de vida en todas las clases sociales y la constante actividad de los almogávares a ambos lados de la frontera generan multitud de circunstancias cambiantes donde la pertenencia a una religión es, en determinados momentos, un elemento a utilizar por cualquiera de los actores implicados en la cautividad: los almogávares porque, cambiando

de religión y poniéndose al servicio del otro, entendido como la religión dominante allí donde el *almogávar* se encuentra en problemas, pueden salvar la vida y progresar económicamente protegidos por las autoridades y temidos por sus anteriores correligionarios gracias a su conocimiento del territorio y de los mecanismos defensivos. El mismo cautivo, en ocasiones, también puede salvar su precaria existencia y ganar su libertad y prosperidad gracias a un cambio de fe, con mayor o menor sinceridad en función del caso. Circunstancias extraordinarias como la prisión o el cautiverio u otras más comunes como las relaciones interpersonales podían explicar las motivaciones del converso, y su utilidad social en un contexto fronterizo animaba a determinados personajes a abjurar de su religión, si bien tampoco eran extraños a la población los arrepentimientos de la conversión una vez el individuo se situaba otra vez en territorio seguro. Temidos, odiados, necesarios y siempre en el límite, los conversos que se acogen a una nueva creencia a partir de un acto de piratería o de un raptó terrestre constituyen un grupo de evidente interés historiográfico.

PALABRAS CLAVE: Converso; cautivo; frontera; Islam; Cristianismo; *almogávar*; corsario.

ABSTRACT:

This Project analyses the relation between converts with captivity as a specific cross phenomena to the peninsular border in the periodo of 14th and 15th century. In particular, in the South East peninsular area where, in a few kilometres, the states are living together (the Crown of Aragón, Castilla and Granada), whose everyday relationship is characterised by a coexistence which adopts several ways depending on the circumstances, focused in specific situations, more by the particular interests of the citizens living in bordering villages rather than in the monarchical structure itself, either Christian or Muslim. The economical situation of the prisoner in all status and the permanente activity of the “*almogávares*” in both sides of the border gives rise to a great number of changing circumstances where belonging to a religion is, in certain circumstances, an item to be used by any of the actors involved in the captivity: the “*almogávares*”, because changing their religion and depending on the other, understood as the dominant religion in the place where the “*almogávar*” has problems, can save the life and improve economically protected by the authorities and threatened by their previous people with the same religion thanks to their knowledge of the territories and the defensive mechanisms. The prisoner itself can improve his existence and get the freedom and prosperity because of a change of beliefs, being more or less believable depending on the situation. Extraordinary circumstances, as prison or captivity or others, more common, as relationships, could be joined to the converts’ motivation, and its social use in this border context encouraged to particular people to refuse their religion. In fact, the regrets to the con-

version, once the individual felt safe in the land, were not strange to the population. Being afraid, feared or hated, required and always in the borderline, the converts joined to new beliefs from an act of privacy or terrestrial rapture create a relevant historiographics interest.

KEYWORDS: Converted; captive; frontier; Islam; Christianity; “almogávar”; corsair.

1. INTRODUCCIÓN

La conversión como fenómeno dentro de la sociedad medieval de la Península Ibérica constituye una realidad que aparece en multitud de ocasiones en la documentación y que ocupó, de una forma u otra a muchos de los pensadores de la Edad Media occidental dentro de las tres religiones abrahámicas que, bajo relaciones de poder, coexistían en este espacio de contacto entre el Islam y la Cristiandad, sobre todo a partir de que la expansión musulmana a lo largo del N. de África y de la Hispania visigoda alumbró un conflicto secular entre estas dos últimas (Estepa Díez, 2008, pp. 14-15 y 27; Hinojosa Montalvo, 2008, pp. 308-310) .

La estabilización de las fronteras y los tiempos de paz, mayores conforme la conquista cristiana avance respecto a al-Andalus, dan pie a la coexistencia de cristianos y musulmanes, amén de los judíos, lo que supone la articulación de formas legales y preceptos religiosos que, siempre en teoría, impidiera el mestizaje entre individuos que suponía, como afirma Nirenberg, una preocupación para las jerarquías de las tres confesiones existentes, en tanto que podía suponer la dilución de la propia identidad. La legislación que emana del IV Concilio de Letrán y que, a partir de 1215, establece las formas de vestir de musulmanes y judíos responde a esta preocupación y a la realidad de que los contactos de tipo afectivo o sexual eran más cotidianos de lo que parece en unos espacios urbanos que, pese a la segregación, en ocasiones se superponían. La regulación de los procesos de conversión al cristianismo y el favorecimiento de la integración de los conversos estaba recogida en los *corpus* legislativos civiles y eclesiásticos de los reinos cristianos, y muchos de ellos participaban de la actividad institucional de la corte y municipios pero, *a sensu contrario*, el control de las relaciones y la posibilidad del abandono de la religión de un fiel eran supuestos que preocupaban en tanto que debilitaban a comunidades estructuradas a partir de la religión. (Veas Arteseros, 1997, pp. 16-17, 45 y 129; Ferrer i Mallol, 1987, pp. 41-42; Nirenberg, 2001, pp. 191-192; Monsalvo Antón, 1985, p. 141; Culiáñez Celdrán, 2019-2020, pp. 107-108).

La visión del otro como una unidad y, al mismo tiempo, los intentos por preservar la pureza y la cohesión del grupo en cualquiera de ellas tienen su contrapunto en la vida cotidiana en la sociedad medieval, donde dicha diferenciación no es en muchas ocasiones tan tajante como supuestamente debería a tenor de las leyes promulgadas tanto en Castilla como Aragón, a veces solicitadas por las propias mi-

norías. La cohabitación en los espacios urbanos segregados para las minorías o las diferentes legislaciones referentes a las relaciones sexuales entre miembros de las tres confesiones son un doble indicador de, por una parte, el miedo al mestizaje como forma de pérdida de identidad e incluso como conquista; por otra, la necesidad de una reglamentación es la consecuencia de la frecuencia de comportamientos que parece necesario frenar o prohibir (Barkai, 1984, 287-288; Tolan, 2007, p. 316; Ferrer i Mallol, 1987, pp. 2-7; Nirenberg, 2001, pp. 183-206).

Las consecuencias de la abjuración de un credo y la asunción de otro están recogidas en las diferentes legislaciones de los diferentes reinos cristianos y en las estructuras estatales andalusíes, de forma tal que aquél que abandona la fe mayoritaria es perseguido física y económicamente por el poder político, religioso y por su antigua comunidad. El concepto de mestizaje es absolutamente extraño a estas sociedades teocráticas, y no es de extrañar que nos encontremos con que las propias minorías religiosas hispanas solicitan a los monarcas cristianos leyes específicas que impidan las conversiones al cristianismo, hecho que alimentaba una paradoja, en tanto que su implementación se oponía al teórico proselitismo cristiano pero favorecía a estas comunidades que eran consideradas propiedad real, por lo que el soberano no podía legislar en contra de sus propios intereses económicos (Nirenberg, 2001, pp. 191-198; Tolan, 2007, pp. 211-213, Hinojosa Montalvo, 2008, pp. 306-308 y 337).

Podemos añadir a este respecto que, como ha señalado Echevarría Arsuaga, al menos en los primeros tiempos del avance cristiano los musulmanes no pueden ser considerados numéricamente como una minoría, aunque sí dependen del favor real debido a la consideración de posesión que hemos mencionado y, a su vez, incardinados muchas veces en señoríos eclesiásticos y civiles, en asentamientos rurales donde, en contraste, la visión cristiana del mudéjar podrá ser más positiva en función de su desempeño como fuerza productiva. De ahí que, con las limitaciones propias de la consideración de “quinta columna” en los territorios cristianos en cuanto al uso de las armas o de los espacios por donde pueden deambular, al encono y el odio por parte de las clases populares y el rechazo de las élites, nos encontremos, por el contrario, alusiones casi constantes por parte de los reyes y de los señores donde se habían instalado aljamas mudéjares en defensa de su integridad, velando por el mantenimiento de un objeto económico para la Corona. (Nirenberg, 2001, pp. 53-56; Echeverría Arsuaga, 2008, pp. 48-49; Torres Fontes, 1980, p. 49; Serrano del Toro, 2015, pp. CCCIV-CCCV, Hinojosa Montalvo, 2008, pp. 314-315 y 346-348)¹.

Esta dinámica se producía en el interior de las sociedades cristianas mientras que, hacia el exterior, las relaciones con los últimos restos del al-Andalus hispano representado en el emirato de Granada adquirirían diferentes matices cuyas expresiones

¹ Así lo eran, por ejemplo, para Jaime I durante la conquista del reino de Valencia pues la posibilidad de vender a los andalusíes apresados como cautivos o esclavos y generar ingresos para la Corona y para los expedicionarios cristianos (Torró, 2006, p. 73; Bruguera 2008, p. 219).

sobrepasaban la dinámica de enfrentamiento que, a través de los discursos públicos, se mantenía desde la esfera religiosa y desde el interés expansivo de las monarquías cristianas. Ni siquiera en estas relaciones, teóricamente en guerra salvo declaración expresa de tregua o paz, el conflicto es la única forma de contacto. El comercio es habitual, como habitual es la presencia de mercaderes en tierra extraña o que agricultores y ganaderos crucen la frontera para acceder a territorio enemigo para determinados usos pactados entre autoridades locales o para vender sus productos. Son rutas de comercio internacional que no sólo se circunscriben a los diferentes estados peninsulares, sino que se insertan en un espacio global mayor cual es el Mediterráneo occidental, con actores como los italianos y los diferentes sultanatos norteafricanos, amén de castellanos, portugueses y aragoneses. De esta forma, algunas referencias nos muestran una cierta cotidianeidad a la hora de atravesar varios territorios cristianos desde la frontera nazarí. Por eso, no es extraño, por ejemplo, que el mismo Benedicto XIII proclame la Cruzada contra los granadinos mientras adquiere elementos artísticos y decorativos para uso personal desde este territorio, hecho que no es sino una forma de expresión de una admiración por la cultura del enemigo que se desarrolla en paralelo al choque entre ambas cosmovisiones. (Dufourcq, 1969: 57-58; Jiménez Alcázar, 2014, pp. 168, 171-173, 180-181; ídem, 2010, 578-580 y 585-587; Salicrú i Lluch, 2005, pp. 702-704; Rubiera Mata, 2008, pp. 358-362)².

Así, la sociedad cristiana convive en territorio hispánico de manera cotidiana con lo islámico, con mayor fuerza en las zonas de frontera con el emirato de Granada, no únicamente a través de la minoría mudéjar sino también con el contacto comercial y personal con los nazaríes. Aquí, la convivencia cotidiana se impone a cualquier aparato teórico pues, por citar algunos casos de una casuística muy amplia, musulmanes de la aljama murciana de Abanilla acuden a la vecina localidad de Orihuela, en el reino de Valencia, a vender sus productos protegidos por el consell oriolano; asimismo, lorquinos y veratenses llevan a pastar sus ganados más allá de los términos propios y en territorio extraño³. Como afirma Hinojosa Montalvo, no es una convivencia pacífica sino una coexistencia con un trasfondo de desprecio mutuo que no podía ignorar la necesidad que ambas comunidades tenían de la antagónica (Torres Fontes, 1997, p. 67; Hinojosa Montalvo, 2008, pp. 327-328).

Todo ello se materializa en estas tierras por medio de una densa red que entremezcla intereses diversos dentro de las relaciones entre cristianos, musulmanes y

2 Por ejemplo, nos encontramos con ganados que atraviesan Castilla hasta llegar a Orihuela y que, en circunstancias problemáticas marcadas por la propia situación fronteriza son custodiados por las autoridades locales para evitar posibles desmanes de la población. Probablemente, Orihuela fuera paso de una ruta trashumante que, desde Teruel llegaría hasta el campo de Cartagena, pudiéndose prolongar hasta territorio nazarí. [1386-08-24], Orihuela A.M.O., A-5b, f. 15 v (Bellot, 2001 p. 172).

3 [1427-10-01], Orihuela, A.M.O., A-20, f. 161 r.

judíos, una de cuyas expresiones materiales más importantes es la cautividad desde una visión global, puesto que ésta es un fenómeno que afecta a los estados ribereños del Mediterráneo, con formas y modelos que desde la Antigüedad y lo largo de la Edad Media se mantienen y conectan Europa, el África subsahariana, el Magreb y las tierras del Próximo Oriente. Teniendo en cuenta que la esclavitud es, en muchas ocasiones, una derivada del proceso que arranca con la captura de un cautivo, cuando éste no es rescatado por su comunidad o por autoridad o entidad religiosa alguna, la magnitud e importancia de las rutas de venta y distribución de los seres humanos capturados se antoja capital en los densos intercambios económicos mediterráneos. (Meillassoux, 1990, pp. 50-53 y 62-64; Trabelsi, 2012, pp. 48-53; Pinuccia Franca, 2004, pp. 20-21; Burguera i Puigserver, 2022, pp. 71 y 77).

El cautiverio es, para el frontero, una circunstancia cotidiana con la que convive por el mero hecho de vivir en los límites, no sólo físicos, de un estado. Ciertamente es que las medidas repobladoras, tanto en Castilla como Aragón, permiten la llegada a la frontera de individuos aparentemente más acostumbrados a la violencia que pueden ser útiles para la defensa del territorio pero, al mismo tiempo, hacen del salto y del curso su forma de vida, lo que alimenta la rueda que se pone en marcha desde el primer momento de la conquista. En esta realidad, el azar de estar en un lugar hacia el que se dirige una entrada de almogávares o la pertenencia a un grupo que va más allá de sus tierras para procurarse unas ganancias por medio de los cautivos, animales o bienes que pudieran capturar hace que un individuo pierda su libertad para pasar a ser prisionero de un dueño con vistas a su venta, el canje por un familiar o paisano o el mero aprovechamiento económico hasta ser traspasado a otro dueño o ser rescatado.

Constituye el objetivo de este trabajo el análisis de las conversiones desde el cristianismo al Islam y viceversa en este entorno en el que, por más que entre los estados puedan suscribirse paces y treguas, en nada disminuyen estas razzias pues, por sí mismas, constituyen un fenómeno económico. Partimos, así, del presupuesto de que el estudio de una realidad conceptual como es la conversión no puede hacerse fuera del contexto en que se produce y, en este caso, las renunciaciones religiosas se enmarcan dentro de una situación dramática como es el cautiverio de un individuo, y dentro de la inmensa incertidumbre de no tener certeza alguna respecto a su posible rescate o a su permanencia en cautividad *sine die* hasta el final de su existencia (Kleinschmidt, 2000, p. 9; Armenteros Martínez, 2012: 104-107; Marzal Palacios, 1998, 557-558).

Es nuestra intención fijar nuestra mirada en la frontera del SE peninsular donde, en los poco más de 100 kilómetros que hay entre Orihuela y Vera, coexisten tres estados diferentes (Aragón, Castilla y Granada) a cuyos súbditos afecta, en mayor o menor medida, la cautividad. La realidad de una forma de vida basada en el apresamiento, rescate y venta de miembros de la religión enemiga, obviando en muchas

ocasiones la nacionalidad del capturado como les ocurría a los mudéjares murcianos y valencianos capturados por almogávares cristianos, se sustenta en una manera de ver al diferente, en un discurso teórico amparado por potentes imágenes como la cabeza cortada del enemigo o los males que se esperaban de los renegados convertidos a la fe musulmana (Hinojosa Montalvo, 2008, pp. 345-346).

La conversión de los cautivos y el abandono de la comunidad de creyentes es, a ojos del hombre de la época, un mal a evitar puesto que supone una agresión al conjunto de la colectividad, un abandono imposible de justificar y castigado por las leyes, salvo en aquellos impelidos a hacerlo por mor de su apresamiento, las circunstancias de éste o la desesperación por la tardanza o la imposibilidad de un rescate. La particularidad de la frontera consiste en que es un lugar excepcional para poder evaluar las consecuencias del abandono de una fe a causa de la cautividad, siempre en beneficio de la religión dominante en el territorio, pero que por el flujo de documentación y el rastro que deja en ella nos permite estudiarla en el contexto de las dos cosmovisiones enfrentadas, la Cristiandad y el Islam (Nirenberg, 2001, p. 184).

Conversos y renegados suponen un grave problema para el conjunto de la colectividad agrupada tras la identidad religiosa y se convierten en objeto de captura y muerte cuando, además, se sabe que su sustento lo constituyen las cabalgadas y actividades de rapiña y cautividad en tierras de sus antiguos correligionarios. El conocimiento del terreno, de las costumbres y su apariencia física constituyen características que aumentan exponencialmente el peligro que se sufre en la frontera si al frente de una expedición encontramos a uno de los “nuestros” que ha abandonado a su sociedad para unirse al enemigo. Así, en los documentos concejiles de los municipios fronterizos aparecen referencias constantes a esta tipología de individuo que, además, es mucho más agresivo en sus correrías, pues sabe que su destino si es apresado es la muerte salvo circunstancias muy rocambolescas, como la que desarrollaremos posteriormente y que tuvo como protagonista al almogávar Joan de Malvaseda.

Ambas realidades, inherentes a la frontera medieval peninsular, constituyen para los hombres de los siglos XIV y XV conceptos de gran fuerza visual e ideológica y, entre otras cosas a través de ellos, se construye un mensaje y un concepto de la alteridad que, aunque siempre necesita al otro y no usa en exclusividad elementos negativos, coadyuva a mantener la cohesión social y las relaciones de poder en un espacio donde la presencia cercana de otros estados obligaba a estructurar potentes discursos identitarios (Barrio Barrio, 1996, pp. 11-13; 2011, pp. 451 y 460; Culiáñez Celdrán, 2016, pp. 23-26; Torres Fontes, 1970-1971, pp. 256 y 273).

2. EL FENÓMENO DE LA CONVERSIÓN DURANTE EL CAUTIVERIO.

Antes de desarrollar este punto, convendría diferenciar entre los distintos conceptos que servían para referirse a los conversos de una u otra religión, ya que cada

uno contiene matices distintos. En primer lugar, el término *elche* hacía referencia al descendiente de un renegado cristiano, si bien a partir del siglo XV pasó a denominar tanto al renegado como a su descendiente. Sin embargo, se entendía por *enaciado* a aquellos *tránsfugas*, convertidos o no, iniciados en el conocimiento de la lengua y cultura del otro. A menudo ambas categorías designaban individuos que desempeñaban la función de espías, *adalides* o *alfaques*, si bien desde el siglo XV era sinónimo de renegados al cristianismo. También en Castilla se designaba genéricamente como *tornadizo* al renegado cristiano o musulmán. A estos últimos individuos los musulmanes los denominaban "*murtadd*" mientras que "*salami*" hacía referencia a los que abandonaban el judaísmo (Maíllo Salgado, 1983, pp. 157-164; 1996, pp. 71-74).

No hay una razón preponderante para establecer lo que motivase a un sujeto a cambiar de credo rompiendo con su antigua comunidad en un gesto tan humillante para la propia familia y enfrentándose al posible rechazo de la sociedad de acogida. Sin embargo, observamos que el cautiverio, si bien no fue un motivo en sí, al menos sí supone una causa motora de muchas conversiones. Y es que, si bien muchas veces la apostasía tenía como verdadero objetivo alcanzar la libertad o medrar socialmente, también hubo conversiones sinceras, y no pocas, que se dieron en el marco del cautiverio como manera forzada de encontrarse con el otro y conocer las posibilidades que brindaba su sociedad.

Un cautivo cristiano que se convertía al Islam ganaba automáticamente su libertad, pues suponía un acto gratuito para implorar el perdón y procurar su acercamiento a Dios (Guemara, 2007, p. 339)⁴, hecho que propiciaban las sociedades musulmanas contando con el favor de los juristas hasta el punto de que, si un musulmán se presentase con un cristiano que afirmase haber abandonado su tierra para abrazar el Islam, se fallaría siempre a su favor (Vidal Castro, 2008, p. 367; García Antón, 1987, pp. 552-553).

Semejante circunstancia hacía, como es lógico, muy atractiva la apostasía y la conversión en los cautivos y, al mismo tiempo, constituía una preocupación de calado para las autoridades fronterizas preocupadas por el conocimiento del terreno que tenían los renegados, más aún si dentro de su modo de vida entraban la *almogavaría* o los oficios de defensa de la frontera, bien de forma permanente u ocasional. Por dicha razón, el consell de Orihuela se tomó con interés el cautiverio de Alfonso Gil, vecino oriolano que ejercía su oficio de *balletero de monte*, de cuyo apresamiento llegaron noticias a Orihuela en mayo de 1408. Rápidamente, las autoridades de la villa se pusieron en contacto con sus homónimas *lorquinas* para conseguir su liberación porque temían que por ser *hom menesterós dels béns temporals e sia temença que, ab desesperació, aquell se tornàs moro per ço com és sabidor de la terra*. Poste-

4 Recordemos el caso del *lorquino* Gaytán, cautivo en Vera, que le expresó al *cadí* de la localidad su deseo de convertirse por lo cual obtuvo su libertad. (Veas Arteseros y Jiménez Alcázar, 1997, p. 233).

riormente, Gil fue liberado mediante el préstamo de 84 doblas que le hizo Ximen López de Guivara⁵.

Pese a que fuentes cristianas como el abad Pedro Marín redunden en los azotes, el hambre y otras penas que motivasen la conversión del cautivo (llegando a adquirir ciertos tintes de martirio que se mantendrán a lo largo de la Edad Media), el maltrato físico no puede considerarse como un ataque a la religión del contrario sino como una violación hacia las personas que presionase para conseguir su redención y así obtener beneficios (Marín, 2008, pp. 93-94 y 103-105; González Arévalo, 2006, p. 193; Cossío y Martínez de Fortún, 1942, p. 77)⁶.

La liberación mediante el cambio de fe no funcionaba igual cuando era un musulmán el que quería convertirse al cristianismo. A pesar del interés de la monarquía de convertir a los musulmanes como el mejor método de asimilación sociocultural, las mismas *Partidas* disponían que ningún judío ni musulmán podían tener a su cargo siervos cristianos so pena de muerte y la confiscación de todos sus bienes en beneficio de la Corona. En caso de que el siervo se convirtiese al cristianismo, quedaría libre sin tener que tributarle nada a su antiguo señor, y aunque después el señor se convirtiese también, perdería cualquier derecho sobre el antiguo siervo. En caso de que el judío o musulmán hubiesen adquirido el cautivo para especular con él, no podrían venderlo hasta tres meses después. Si durante ese periodo el cautivo se convirtiese, automáticamente quedaría libre y el propietario perdería todo lo invertido, recibiendo por parte del neófito una pequeña indemnización de 12 maravedíes o la realización de algún trabajo que se estimase por una cantidad similar, pero ya como hombre libre⁷.

Pero si el propietario era cristiano, éste debía dar personalmente el consentimiento para liberar al cautivo en una Iglesia o ante un juez, aunque también mediante testamento o carta. En caso de que el cautivo fuese de dos o más señores y uno lo quisiera redimir, los otros tienen obligación de vendérselo por un precio establecido por un juez⁸.

Solamente un cautivo podría quedar libre en contra de la voluntad de su señor en cinco casos: en primer lugar, cuando hiciera saber al rey o a alguno de sus representantes el nombre del violador o raptor de una mujer virgen; en segundo lugar, que delatase a un falsificador de moneda; en tercer lugar, que alertase sobre la traición o desobediencia al rey de algún caudillo, caballero, “o de otros omes en frontera”, es decir, adalides, almocadenes, mancebos y almogávares. En estos tres casos, el propietario del cautivo debería ser indemnizado por el precio del siervo por parte

5 [1408-05-23], Orihuela, A.M.O., A-13, b III, f. 58 r. y [1409-11-13], Orihuela, A.M.O., A-14, s. f.

6 Parece que la idea de la frecuencia de torturas y maltratos psíquicos para forzar el cambio de fe parece más bien responder al interés de las órdenes redentoras para justificar su labor (Díaz Borrás, 2001, pp. 24-29).

7 *Partidas* IV, Título XXI, Ley 8.

8 *Partidas* IV, Título XXII, Leyes 1 y 2.

del rey o del señor que fuese acreedor de la información proporcionada por el cautivo. En cuarto lugar, que en caso de que el señor hubiera sido asesinado, el siervo descubriese y denunciase a los asesinos o que él mismo hubiese vengado a su señor, o que también descubriese a quien quisiera traicionar al rey o atacar el reino. Por último, se contemplaba una quinta posibilidad que sólo afectaba a las mujeres, y es que si se descubría que el señor prostituía a sus cautivas, perdería la propiedad y cualquier derecho sobre las mismas y quedarían libres⁹.

Y aunque el bautismo fuese un obstáculo insalvable para los musulmanes a la hora de obtener su liberación, tal circunstancia no garantizaba alcanzar la ansiada libertad. Si un cautivo recibiese órdenes sagradas o se hiciese clérigo con el conocimiento de su señor, quedaría libre. En caso contrario, si el señor lo descubriese en el plazo de un año, el individuo volvería al cautiverio si hubiese recibido órdenes de subdiácono, pero si fuera diácono o se hubiera ordenado sacerdote, quedaría libre indemnizando previamente a su antiguo señor por el valor por el que estaba tasado cuando era cautivo o entregándole otro cautivo de igual valor¹⁰. Por lo general, muchos de los propietarios de cautivos anteponian sus propios intereses y beneficios a la libertad de sus cautivos, incluso cuando eran clérigos, lo cual no debió dejar de ser un cargo de conciencia (Cortés López, 1992, p. 434; Veas Arteseros y Jiménez Alcázar, 1997, p. 233).

Esta situación fue denunciada el 27 de julio de 1290 ante Sancho IV por el obispo de Cartagena Diego Martínez Magaz, lo que movió a la Corona a ocuparse del asunto pues al parecer en el reino de Murcia era práctica habitual el no respetar a los musulmanes que se hubieran bautizado o tuviesen una intención clara de hacerlo inmediatamente, capturándolos y vendiéndolos como moros de buena guerra (Torres Fontes, 1977, p. 95).

Uno de los fines que justificaban la esclavitud en el mundo cristiano era hacer responsable al propietario de enseñar la doctrina cristiana a los enemigos de la fe¹¹. No sabemos exactamente cómo sería el proceso legal establecido para hacerlo, aunque podríamos hacernos una idea de lo establecido en el Código de Tortosa, donde se dice que si un esclavo musulmán quería bautizarse, tendría que entrar a una iglesia y declararlo, concediéndosele un plazo de tres días de permanencia en el templo en los que tendría que demostrar que su voluntad era firme. Si se seguía este ritual, nadie podría impedirle recibir las aguas bautismales, aunque luego sería devuelto a su propietario, quien no podría darle un trato peor que el que tenía antes (Verlinden, 1955, p. 292).

9 *Partidas* IV, Título XXII, Leyes 3 y 4.

10 En caso de haber sido nombrado obispo, el canje ascendía a dos siervos de igual valor. (*Partidas* IV, Título XXII, ley 6).

11 La conversión debería estimularse a través de buenas palabras y mediante la predicación, repudiando cualquier medio de fuerza o violencia, y nadie podría impedir ni contrariar la voluntad de un musulmán de convertirse al cristianismo. (*Partidas* VII, Título XXV, Ley 2).

Sería complicado categorizar todos los casos de conversiones que hemos estudiado para el presente trabajo ya que adolecen de una naturaleza variada, pero pese a ello podríamos tratar de agrupar en tres conjuntos los distintos factores de la conversión. En primer lugar, la conversión como una imposición hacia el cautivo. Es la menos referida en la documentación, encontrando por ahora una sola referencia en los Milagros Romanzados donde se narra la conversión de un cautivo cristiano hacia 1284 obligado por el yerno del rey de Granada con motivo de una celebración religiosa (Marín, 2008, p. 68-69).

En segundo lugar, un tipo de conversión que albergaba un interés socioeconómico. Tengamos en cuenta que los cautivos se hallaban en tierra extraña sin vínculos familiares¹² ni fortuna, situación que se complicaba cuando se obligaba a asumir un destino que no les estaba deparado a aquellos jóvenes que quedaban como rehenes de sus progenitores que regresaban a su tierra para negociar el rescate, generando un tipo de marginación como consecuencia del desarraigo de la que de la que sólo podía escaparse mediante la fuga¹³, la redención o la apostasía.

A veces lo único que simplemente se buscaba era dejar atrás padecimientos¹⁴, pero hay que considerar que la conversión brindaba, especialmente para los cautivos cristianos, la posibilidad de alcanzar puestos y dignidades en una nueva sociedad, la musulmana, más flexible a la hora de establecer las diferencias sociales, donde a los humildes se les ofrecía la posibilidad de acceder a la riqueza y puestos de poder en función de su valía, permitiéndoseles además tener relaciones con más de una mujer. Además, también suponía una oportunidad de dejar atrás deudas o cuentas pendientes con la justicia en sus lugares de origen (Benassar y Benassar, 1989, pp. 535-538).

Quizá los ejemplos más conocidos sean los de los conversos Abu i-Nu'aym Ridwan que llegó a ser visir con Muhamad IV, Ridwan Bannigas, hijo del señor de Luque que adquirió enorme protagonismo en la vida política granadina, o Soraya, la hija del comendador de Martos que se convirtió en esposa de Muley Hacén. Todos ellos tenían en común que fueron capturados a una temprana edad (Cabrera Muñoz, 1988, p. 231).

12 En alguna ocasión hubo conversiones con el fin de evitar una ruptura familiar. En 1460, un musulmán fue cautivado junto a su hijo y llevados a Lorca en donde el joven quedó como rehén hasta que su padre regresase con el rescate. Pero seguramente debió regresar con los bolsillos vacíos y padre e hijo se convirtieron y para permanecer juntos en Lorca con la esperanza de que el cambio de fe les procurase unas mejores condiciones. (García Antón, 1980, p. 139).

13 “Si fuese (huido) en tierra de moros, quanto quier que fincasse alla, finca libre, assi como el christiano, que es captiuo en tierra de moros e puede foyr, e venir a tierra de cristianos” (*Partidas* IV, Título XXII, Ley 7).

14 En 1416, Ginesa López, vecina de Murcia, temía que su marido Juan Pérez, que se hallaba preso en Bugía, se convirtiera al Islam ante su lamentable situación. (Torres Fontes, 1977, p. 206).

La conversión de los cautivos más jóvenes era fomentada a través de un trato más flexible, ofreciéndoles mejores condiciones¹⁵ y generosas dádivas¹⁶. Tal circunstancia explica la negativa de algunos progenitores a dejar como rehenes a sus hijos, temiendo que con halagos y buen trato los musulmanes acabasen convencidos para que se convirtiesen (Veas Arteseros y Jiménez Alcázar, 1997, p. 234).

Un ejemplo rocambolesco es el de un “mozo de Hegin (¿Cehegín?)” que fue cautivado por los musulmanes de Vélez, y una vez en su localidad de destino, presuntamente Vélez Blanco, se convirtió al islam. Las negociaciones del alfaqueque Juan Pardo resultaron infructuosas, ya que los musulmanes alegaban que no lo devolverían porque “primero auia sido moro e lo hurtaron a ellos”. De ser cierta esta afirmación, el mozo debió ser un musulmán que fue cautivado de niño y llevado a Cehegín en donde se convirtió al cristianismo, y una vez hecho cristiano fue capturado por sus antiguos correligionarios quienes le animarían a volver a la fe de sus antepasados. Ante la presión de los familiares adoptivos del mozo, el alfaqueque Juan Pardo y el regidor lorquino Martín de Cañizares llegaron hasta la ribera del río Corneros en donde comparecerían las partes implicadas, como tradicionalmente se hacía en ese punto, para que el muchacho resolviera con quién quería permanecer. La reacción del muchacho fue una respuesta de lo más elocuente: Mientras Cañizares y Pardo acompañaban al joven hasta la orilla, por alguna razón desconocida el mozo se dio la vuelta y huyó hasta territorio granadino (Veas Arteseros y Serrano del Toro, 2016, p. 1326).

No siempre la apostasía y el cambio de religión acababan con los padecimientos de los cautivos, pues podía darse la circunstancia de que el azar hiciera apresar de nuevo a un renegado, quedando esta vez en manos de sus antiguos correligionarios. Un tal Abdallà fue presentado en Valencia por Pere Biguera, marinero valenciano, en 1409 ante el regente de la Bailía General del Reino con el fin de ser declarado de *bona guerra*. Abdallà, cuyo nombre cristiano desconocemos, reconoció haber sido capturado y llevado a Ibiza donde estuvo largo tiempo en cautiverio, escapando hacia el N. de África para llegar posteriormente a Argel. Allí permaneció en poder del alcaide durante un mes, después del cual *per tornar franch, feu-se allí moro*. Una vez libre, se enroló en un barco armado fletado por el mismo alcaide con el objeto de realizar actividades de corso contra los cristianos, siendo otra vez capturado y llevado, esta vez, a Valencia para ser vendido. En su caso, en el interrogatorio habitual se hizo hincapié si en una de las entradas de la embarcación argelina por Ibiza donde habían entrado en tierra él había servido de guía a los corsarios en la *terrassavia*, extremo que Abdallà negó¹⁷.

15 Las autoridades mallorquinas establecieron en 1387 que todos los esclavos entre los 18 años hasta los 60, llevasen hierros y cadenas de 10 libras de peso en al menos una pierna o en las dos si no estaban convertidos al cristianismo. (Verlinden, 1973, p. 589).

16 El 8 de septiembre de 1473, el concejo de Lorca destinó 2.081 maravedís en concepto de limosna para que el mayordomo vistiese al hijo de Rael, que se había bautizado. (Molina Molina, 1990, p. 228).

17 [1409-10-11], Valencia, ARV: Real Cancillería, 626, ff. 12 r.-13 v.

Por último, cabe considerar una categoría de conversiones en apariencia sinceras que son las más abundantes de las que ya el profesor Rodríguez Molina hizo síntesis de numerosos testimonios, destacando el respeto a la libre determinación religiosa mientras se mantuviesen en condiciones de honorabilidad¹⁸, pese a que los concejos a veces se negaban a reconocer tal situación (Rodríguez Molina, 1996, p. 112; 2007, pp. 223-231; Veas Arteseros, 1997, p. 281). Recordemos además que las *Partidas* establecían la pena de muerte para todos aquellos que abjurasen del cristianismo y el embargo de todos sus bienes a favor de sus familiares cristianos más cercanos o, en caso de no haberlos, para la Corona, salvo que tal conversión se hubiera hecho para procurar algún beneficio a los cristianos (*Partidas* VII, Título XXV, Leyes 4 y 8).

La profesora Salicrú i Lluch (2007) puso en duda la veracidad de estas conversiones constatando que en la mayoría de los casos al regresar a tierras cristianas se reconciliaban con la Iglesia buscando el apoyo de las autoridades, alegando que se habían convertido por un anhelo de libertad¹⁹. Quizá esta afirmación sea válida para los cristianos o en el ámbito fronterizo anterior a la guerra de Granada, pues una vez conquistado el reino nazarí muchos de los musulmanes que se bautizaron no tendrían a dónde regresar.

Las Actas Capitulares de Jaén recogen el 28 de agosto de 1479 el caso singular del pastor Pedro, cautivo en Colomera, cuyas autoridades testificaron que se convirtió al islam libremente, y pese a haber sido rescatado e instado por los musulmanes a que regresara a su tierra²⁰, se negaba a ello, resultando también estériles los esfuerzos

18 Jaime II aseguraba en 1399 que el 90% de los habitantes del reino de Granada eran elches, y que en la capital sólo la cuarta parte de sus vecinos era de origen musulmán, si bien estos datos pudiesen estar distorsionados para que Clemente V financiase una cruzada contra Granada. (Calderón Ortega y Díaz González, 2012, pp. 284-285).

19 El murciano Ginés Coves fue hecho prisionero hacia 1414 cuando participaba como mercenario a las órdenes del sultán de Fez y fue trasladado como cautivo a Granada. Temiendo morir por la dureza de las condiciones, se hizo musulmán para poder salir de su encierro y regresando a Fez se arrepintió de su pecado y se reconcilió con la Iglesia Católica aprovechando una embajada de la Orden de la Merced (Salicrú i Lluch, 2007, p. 703). Bartolomé y Lucille Benassar observan comportamientos similares entre los siglos XVI y XVII (Benassar, *et al.*, 1989, p. 508-516). Quizá fuera también el caso del alcaide de Huelma, quien se convirtió al islam en 1479 para evitar que los musulmanes atacasen la plaza y lo cautivasen (Carriazo Arroquía, 2002, p. 243). No obstante, estas actuaciones no quedaban sin pena. El tornadizo arrepentido quedaba marcado de por vida por la deshonra, quedando sin validez su testimonio, no pudiendo ejercer oficio alguno ni morar en un lugar honrado, ni hacer testamento o ser declarado heredero, quedando sin validez cualquier venta o donación en la que hubiese intervenido. Únicamente quedaría impune si pudiese demostrar que se había convertido al islam para procurarle un bien enorme a la cristiandad, como por ejemplo, desarrollar labores de espionaje o aperebir de posible ataques. (*Partidas* VII, Título XXV, Leyes 5 y 8).

20 Las autoridades musulmanas solían considerar las consecuencias que pudiesen acarrear las conversiones de cristianos. En Málaga, durante la segunda mitad del S. XV, un cautivo cristiano se convirtió al Islam en el momento de su rescate, ante lo cual los alfaquíes, temiendo que el hecho pudiera entenderse como una violación del derecho, optaron antes por elevar una consulta a Granada. (Hasnaoui, 2007, pp. 555-556).

de sus familiares y de las autoridades cristianas por disuadirle (Carriazo Arroquia, 2002, pp. 271, 279-280 y 289).

A veces este tipo de conversiones voluntarias revelaban la indolencia y falta de escrúpulos de algunos individuos ante tal hecho, como fue el caso en 1479 de la cautiva cristiana localizaba en Cambil que declaró ante el alfaqueque haberse hecho musulmana, permaneciendo mucho tiempo en Cambil en donde se casó con un musulmán a quien luego abandonó intentando huir con un amante mudéjar aunque fue capturada. Manifestó ser de nuevo cristiana cuando el concejo de Huelma la reclamó, quizá desesperada por ser rescatada. No obstante, ésta no parece ser la conducta predominante entre los neófitos. A veces el trato humano hacia los cautivos los integraba en la nueva sociedad llegando incluso a formar un hogar (Carriazo, 2002, pp. 246 y 289)²¹.

Hay una categoría de personajes cuya dedicación al cautiverio y sus andanzas a ambos lados de la frontera facilitaban el uso de la conversión, no diríamos a conveniencia, pero sí para poder seguir sobreviviendo dedicados a este negocio y salvar el pellejo. Almocadenes, almogávares, corsarios y otros individuos de conocida peligrosidad fronteriza no dudan en acudir a argumentos religiosos cuando, bien en tierras cristianas, bien en las granadinas son apresados. Uno de ellos, cuyo rastro es posible seguir a través de los documentos, es Joan o Johan de Malvaseda, quien aparece por primera vez en las actas municipales de Orihuela debido a su apresamiento en una barca fletada por un tal Joan Magastre.

21 Recordemos el caso que hemos mencionado antes del “*mozo de Hegin*”, quien pese a ser en su origen un musulmán, su familia adoptiva cristiana lo reclamaba como propio y presionaba al alfaqueque Juan Pardo y al concejo de Lorca para que interviniesen en su rescate. En otras ocasiones, sin que mediase el cautiverio, este tipo de conversiones venían ocasionadas por algún incidente que había tenido lugar en el seno de la sociedad de origen y que generó el desapego, decepción y posterior huida del converso hacia un modelo social nuevo que quizá contemplase como un nuevo comienzo. Hacia 1467, el lorquino Juan de Sevilla y su esposa María García de Reca marcharon con sus hijos a Vélez Blanco para convertirse al islam alegando que habían recibido en Lorca algunas “sinrazones” de sus parientes, dejando atrás bienes, familia y amigos para convertirse por ende en sus nuevos enemigos. Este era el temor del concejo de Lorca, pues Sevilla y su familia conocían bien el término y podían facilitar la entrada a las cabalgadas de los musulmanes, por lo que las autoridades decidieron concurrir junto a los parientes del susodicho al río Corneros para tratar con el tornadizo, hecho que resultó infructuoso pues Juan de Sevilla y su mujer declararon que deseaban permanecer en Vélez Blanco (Veas Arteseros y Serrano del Toro, 2016, pp. 1326-1328).

En la misma área también tenemos la noticia de un joven lorquino, apelado como el hijo de Gallardo, que también partió para Vélez con el fin de hacerse musulmán sin que se conozca el motivo. Cuando su padre lo reclamó, las autoridades velezanas lo llevaron al río Corneros para que, ante las autoridades cristianas, decidiese dónde quería quedarse, optando finalmente por permanecer en Vélez Blanco (Veas Arteseros y Serrano del Toro, 2016, p. 1328). Véanse también los casos de la cautiva de Lorca casada con Aven Xauar, para lo cual presumiblemente debió convertirse al islam, que decidió permanecer con su marido una vez rescatada, o del lorquino Juan Ximón, que no quiso regresar una vez tomada Granada. (García Antón, 1987, pp. 552 y 557.) Las Partidas establecían que, si un siervo o sierva se casase con una mujer u hombre libre con conocimiento y beneplácito de su señor, quedaría libre, y lo mismo ocurriría si el señor se casase con su sierva (Partidas IV, Título XXII, ley 5).

Para su rescate y el de otros cautivos, el lugarteniente de la Gobernación de Orihuela, Berthomeu Togores dio licencia al almocadén Berthomeu de Monuera y a otros compañeros suyos para hacer prendas en Granada y que, de esta forma, los padres de Malvaseda pudieran pagar por un cautivo musulmán y rescatar a su hijo. Su actividad como almogávar y corsario se extiende posteriormente a lo largo de esa década no sólo en el ámbito oriolano sino en la capital del reino, a donde acude a vender algunas de sus presas (Hinojosa Montalvo, 1979, p. 18).

Tras una de sus correrías fue apresado en Murcia y acusado allí por el consell oriolano de renegado y de haber traicionado a varios compañeros que con él salieron a tierras nazaríes hacia 1415 ya que, según documentaba la creencia que los oriolanos dieron a un síndico para defender este caso en Murcia, Malvaseda estaba cautivo en Granada y salió de semejante estado gracias a una *mala cautela o simulació*, hasta el punto de que los testimonios recogían que la gente reprochaba al supuesto converso haber escapado de su cautividad seduciendo a una granadina, a lo que éste respondía que si él quisiera no llevaría siquiera los ligeros hierros que, según la denuncia de Orihuela, portaba en sus ropas.

La acusación de engañar a los cristianos haciéndose pasar por tal cuando se había convertido al Islam permitía pedir para él la pena capital, como hizo el bachiller Sánchez de España, síndico oriolano, ante las autoridades murcianas. La respuesta de Malvaseda, ya en 1416, es una carta donde rebate las acusaciones hacia él y hace profesión de fe en Dios y en la Virgen María. Debió de servirle la treta pues, como ya hemos mencionado, continuó sus andanzas durante varios años más²².

Entre los musulmanes también hubo bastantes casos de conversiones al cristianismo, aunque a veces las fuentes que las recogen pudiesen responder más al afán de algunos polemistas anticoránicos por mostrar una postura apostólica al dejar atrás tentaciones, riquezas y rencores (Rodríguez Pagés, 2003, p. 198). En el contexto de la cautividad, las autoridades cristianas, tanto valencianas como murcianas, estaban interesadas en ayudar a aquellos individuos conversos del Islam cuyas actividades permitieran castigar a los nazaríes en su territorio o coadyuvar al rescate de súbditos propios cautivos en Granada. Así, en 1422, el regente de la Gobernación de Orihuela alegó ante el consell de la villa que Joan Bordons, de quien todos sabían que había sido musulmán, había ayudado al rescate de siete cristianos al tiempo que matado a tres islamitas y que, puesto que Bordons manifestaba voluntad de avecindarse en Orihuela, consideraba necesario darle alguna dádiva como, por otra parte, habían

22 [1415-08-21], Orihuela, A.M.O., A-15, ff. 123 r-124 r. y [1416-02-01], Murcia, A.M.O., A-15, sobre aparte, s/f. Una relación amorosa con un miembro de la religión musulmana podía tener nefastas consecuencias para el fiel cristiano implicado, en el caso de ser conocida. Así, Elvira, viuda de Pere Vermell, vecina de la aldea oriolana de Catral huyó a Vera y abjuró del cristianismo cuando los rumores de su relación con un musulmán de Crevillente comenzaron a ser públicos y a afirmarse que éste era el padre de las dos hijas de la viuda, originando además la pérdida de todas sus posesiones y su entrega a otros cristianos (Ferrer i Mallol, 1987, pp. 37-38).

hecho ya otros municipios. Finalmente, el gobierno municipal oriolano ordenó poner en cuenta del clavario 25 florines que serían entregados a Bordons²³.

En el mundo musulmán, para evitar una corriente de las conversiones, el apóstata perdía sus bienes con dos condicionantes: si se demostraba que la conversión era forzada, no se le anulaba el matrimonio y sus bienes se convertían en “habiz” para mantener a la mujer, pero en caso contrario se le imponía el divorcio y todos sus bienes pasaban a ser “habiz” con un interés público, aunque si retornaba al islam podrían recuperarlos (Vidal Castro, 1998, p. 782)²⁴.

Es llamativo el caso de un joven musulmán que pese a haberse convertido voluntariamente al cristianismo en Alcalá la Real, su señor no le concedió la libertad quizá por sospechar de la sinceridad de su conversión. Ante esto, el joven huyó a Granada para retornar al Islam, pero una vez allí, ayudado por un elche, acordaron regresar a tierra de cristianos para reconciliarse con la fe católica (Sáez y Torres Fontes, 1944, p. 511).

Otro caso particular es el del converso Pedro de San Ginés, vecino de Lorca, que declaró al concejo de Murcia un 12 de marzo de 1463 cómo siendo musulmán, venía con su mujer del reino de Granada cuando se vio en un peligro del que salió airoso gracias a la intercesión de San Ginés de la Jara, bautizándose ambos como gesto de agradecimiento. Quizá su verdadero interés fuera solicitar una ayuda económica al concejo con esta excusa, ya que percibió 300 maravedís para su mantenimiento pues sostenía que se hallaba en la miseria (Torres Fontes, 1965, p. 46).

Tampoco sabemos si se consumó la conversión de Amat, un joven cautivo musulmán que, una vez libre, manifestó su intención de renegar del Islam y volver en cuanto pudiese a territorio cristiano, dando testimonio de ello en 1470 ante un escribano cordobés para que a su regreso se le acogiera amigablemente; sí conocemos que un musulmán llamado Yaya declaró en 1480 ante el concejo de Jaén que era cristiano en el momento de su canje. (Cabrera Muñoz, 1988, p. 231; Garrido Aguilera, 1988, p. 170).

Como se ha dicho antes, la mayoría de estos conversos eran jóvenes que muchas veces quedaban como rehenes de sus progenitores mientras éstos regresaban a sus localidades para gestionar del rescate, obligándoles a aceptar una suerte que no les

23 [1422-02-16], Orihuela, A.M.O., A-19, f. 192 r.

24 Fue el caso de un musulmán de Purchena que en 1485 partió en una cabalgada dejando previamente en depósito a un amigo sus bienes para asegurarlos y recuperarlos al regreso, pero lo cautivaron y permaneció en Lorca durante cinco años, convirtiéndose libremente al cristianismo. Al regresar a Purchena su amigo se negó a devolvérselos argumentando que a los renegados se les confiscaban los bienes por precepto islámico. (Veas Arteseros, 1995-1996, pp. 303-312). Respecto a la situación del matrimonio, una actuación similar se observa en el ámbito cristiano, ya que la mujer que se convirtiese y se casase o cometiese adulterio en su nueva fe, perdería todo sus bienes (incluidos dote y arras) que pasarían a engrosar el patrimonio del marido, y lo mismo ocurriría en caso contrario, ya que todos los bienes de un marido tornadizo pasarían a la mujer y los hijos, no pudiendo heredar los hijos tenidos fuera del matrimonio cristiano (Partidas VII, Título XXV, Ley 6).

correspondía y despertando por ello quizá cierto espíritu de rebeldía y resentimiento que, unido al buen trato que se les dispensara y a unas hipotéticas mejores condiciones de vida, facilitaba el camino hacia la conversión (García Antón, J., 1987, p. 557-558; Veas Arteseros y Jiménez Alcázar, 1997, p. 234).

Y es que parece que el buen trato de los amos hacia los cautivos era uno de los motivos con mayor peso para su integración, suponiendo la conversión un paso más en este proceso. A finales del siglo XV el converso Francisco Hernández narra cómo estuvo cautivo desde los 10 años y que su señor, el regidor de Lorca Martín Fernández Fajardo, lo sacaba al campo; igualmente, un tal Aldoyaz estuvo cautivo en Lorca durante 13 años desde niño, periodo durante el cual debió mantener una relación muy estrecha con su señor, el también regidor Adrián Leonés, ya que al bautizarse adoptó el nombre y primer apellido del regidor. También conocemos el caso del hijo de Elubrín que quedó en Lorca como rehén mientras su padre regresó a Vera para reunir el dinero del rescate. Seguramente debió caer en el seno de una familia que lo trató bien y ganó su afecto hasta el punto de que, al regreso de su padre para rescatarlo, manifestó que se había convertido y no quería regresar ya que sus padres verdaderos estaban en Lorca (García Antón, 1980 p. 139; ídem, 1987, pp. 552 y 557).

3. CONCLUSIONES

El cautiverio es, como afirmamos con anterioridad, uno de los fenómenos transversales de la frontera peninsular a lo largo de la Edad Media, más aún en el caso del SE peninsular dado que los límites entre la Cristiandad y el Islam se mantienen casi intactos en el reino de Murcia hasta casi el final del proceso de conquista cristiana. A diferencia de otros espacios, la confluencia de tres estados en un reducido espacio de kilómetros añade matices y circunstancias muy diferentes en relación con otros espacios de contacto entre Granada y Castilla; asimismo, el corso y la piratería hacen que toda la costa mediterránea sea un polo de atracción para navegantes tanto de los estados circundantes como para castellanos o portugueses quienes navegan por estas aguas en busca de un beneficio económico que, en el caso de los cautivos, se materializa en su venta en los diferentes mercados donde se distribuyen a quienes han tenido la desgracia de caer en manos de almogávares y corsarios. En el lado opuesto, las fluidas redes marítimas y el constante intercambio entre Granada y el N. de África así como la actividad pirática de los sultanatos norteafricanos constituyen los mercados naturales a los que fluyen los cautivos cristianos apresados en las *razzias* organizadas desde los diferentes estados islámicos.

El temor a las conversiones se amplía en la frontera por las consecuencias que éstas podían tener a consecuencia de la facilidad para esconderse entre la población cristiana de los renegados y, al mismo tiempo, el conocimiento de los caminos y de

los sistemas defensivos que estos tenían, sobre todo quienes se dedicaban a menesteres relacionados con ellos o ejercían la almogavaría. No es éste un miedo que se circunscribiera exclusivamente a los conversos, puesto que la existencia de comarcas con poblaciones mudéjares, en el caso de la Gobernación de Orihuela el valle de Elda y en el reino de Murcia el valle de Ricote, fomentaba no sólo el miedo a un apoyo soterrado de los mudéjares a las actividades de los almogávares granadinos sino la posibilidad que daban a los nazaríes de pasar desapercibidos entre sus correligionarios valencianos o murcianos²⁵.

Como ya ha quedado expuesto, es posible una cierta clasificación de las conversiones relacionadas con la cautividad, siempre a expensas de las circunstancias particulares de los múltiples casos que la documentación archivística describe y cuyo reflejo es notable dentro de la bibliografía hispana sobre la cautividad. La importancia de este fenómeno no reside tanto en el número de personas que reniegan de su religión, aunque es una situación que aparenta cotidiana en los coetáneos, sino que, en el caso de quienes abandonan el cristianismo, la *Universitas Christiana* de la frontera teme en ello más que un ejemplo que anime a otros sino las consecuencias de las actuaciones de estos cautivos renegados en un espacio donde la “guerra chica”, en palabras de Torres Fontes, no se detenía siquiera en tiempos de paces o treguas. Antes bien, y como afirma este mismo autor, era posible que en tiempos de guerra abierta la seguridad para los habitantes ante las entradas de almogávares fuera mayor, a consecuencia de las medidas tomadas por las autoridades (Serrano del Toro, 2015, pp. CCCVIII-CCCIX; Torres Fontes, 2003, p. 30; ídem, 1997, p. 70).

Refiriéndonos a los individuos de origen musulmán que abrazan el cristianismo, la casuística de la conversión y su frecuencia no supone una estructuración comunitaria en la sociedad de adopción en lo que se refiere a la frontera valenciana y murciana como sí sucedió con los conversos de judío en Orihuela, lo que dificultó su integración y el ascenso social que sí pudieron tener hasta la mitad del siglo XV quienes habían abandonado la fe hebrea y sus descendientes; en consecuencia, tampoco es posible estudiarlos desde la perspectiva de una comunidad subalterna estructurada que pueda defender los intereses propios por medio de cargos públicos o establecer espacios exclusivos que alimentaban, paradójicamente, procesos de integración y segregación en el ámbito urbano, tal y como ha estudiado Barrio Barrio para la villa oriolana. Un destino aparentemente más difícil éste, pues podemos pensar que pese a la adopción de la fe mayoritaria la suspicacia, cuando no el rechazo, sería un obstáculo para el in-

25 En 1415, Pascual Córcoles narra al consell de Orihuela sus vicisitudes desde que fue capturado cerca de Alicante hasta que fue liberado y regresó a territorio valenciano. Su narración evidencia cómo los almogávares granadinos transitaban por las cercanías de poblaciones mudéjares como Aspe donde podían pasar desapercibidos y encontrar la colaboración de sus vecinos y cómo un cautivo musulmán huye de su poseedor cristiano, siendo escondido en una mezquita hasta poder volver a Granada. [Sin fecha, año 1415], Orihuela, A.M.O., A-15, s/f.

dividuo, más aún en el contexto de la incansable actividad del cautiverio y la oposición entre dos cosmovisiones antagónicas. Problema que continuaría tras la conquista de Granada y se acentuaría a lo largo del siglo XVI, con argumentaciones cuyo eco llega hasta nosotros y que desembocaría en la expulsión de 1609 (Barrio Barrio, 2014, pp. 109-113 y 132-133; García Arenal, 2009, pp. 17-18).

4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Las Siete Partidas*. Edición del licenciado GREGORIO LÓPEZ (1555), Salamanca. Imprenta Nacional del Boletín Oficial del Estado (2004), Madrid.
- ARMENTEROS MARTÍNEZ, I. (2012). “Ritmos y dinámicas de un mercado de esclavos (1301-1516).”, en GUILLÉN, F. P. y TRABELSI, S.: *Les esclavages en Méditerranée. Espaces et dynamiques économiques* (pp. 101-118), Madrid: Casa de Velázquez.
- BARKAI, R. (1984). *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, Madrid: Rialp.
- BARRIO BARRIO, J. A. (1996). “La difícil convivencia entre cristianos y musulmanes en un territorio fronterizo: la gobernación de Orihuela en el siglo XV”, en *Sharq Al-Andalus* (13), 9-26. <http://dx.doi.org/10.14198/ShAnd.1996.13.01>
- BARRIO BARRIO, J. A. (2014). “Las comunidades subalternas urbanas en el Reino de Valencia en la Edad Media. De la integración a la segregación. Discurso, organización y mecanismos de representación”, en OLIVA HERRER, H.P., CHALLET, V., DUMOLYN, J., CARMONA RUIZ, M., A. (Eds): *La comunidad medieval como esfera pública* (107-136). Sevilla: Universidad de Sevilla. Secretariado de Publicaciones.
- BARRIO BARRIO, J.A. (2011). “«Per servey de la Corona d’ Aragó» Identidad urbana y discurso político en la frontera meridional del reino de Valencia: Orihuela en la Corona de Aragón, ss. XIII-XV”, en *Hispania* 71 (238), 437-466. <https://doi.org/10.3989/hispania.2011.v71.i238.349>
- BELLOT, P. (2001). *Anales de Orihuela*. T. I., edición de TORRES FONTES, J. Murcia.
- BENASSAR, B. y BENASSAR, L. (1989). *Los cristianos de Alá. La fascinante aventura de los renegados*. San Sebastián: Nerea.
- BRUGUERA, J. (ed.) (2008). *Jaume I el Conqueridor. Llibre dels fets*. Barcelona.
- BURGUERA I PUIGSERVER, V. A. (2022): “El rescate de cautivos musulmanes: nueva clave de las relaciones Mallorca-Magreb en la Baja Edad Media”, en *Medievalismo* (32), 69-95. <https://doi.org/10.6018/medievalismo.550961>
- CABRERA MUÑOZ, E. (1988). “Cautivos cristianos en el reino de Granada durante la segunda mitad del siglo XV”, en SEGURA GRAIÑO, C. (Coord.): *IV Coloquio de Historia Medieval andaluza. Las relaciones exteriores del reino de Granada* (227-235). Almería: Instituto de Estudios Almerienses.

- CALDERÓN ORTEGA, J. M. y DÍAZ GONZÁLEZ, F. J. (2012). *Vae Victis: Cautivos y prisioneros en la Edad Media Hispánica*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares.
- CARRIAZO ARROQUIA, J. de M. (2002). “Los moros de Granada en las actas del concejo de Jaen de 1479”, *En la frontera de Granada* (265-310). Granada: Universidad de Granada. Universidad de Sevilla.
- CARRIAZO ARROQUIA, J. de M. (2002). “Relaciones fronterizas entre Jaén y Granada. El año 1479”, *En la frontera de Granada* (237-264). Granada: Universidad de Granada. Universidad de Sevilla
- CORTÉS LÓPEZ, J. L. (1992). “Esclavos en medios eclesiásticos entre los siglos XII- XIV. Apuntes para el estudio de la esclavitud en la Edad Media”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval* (5), 423-440.
- COSSÍO y MARTÍNEZ FORTÚN, J. M^a. De (1942). “Cautivos de moros en el siglo XIII”, *Al-Ándalus*, (VII, n^o 1), 49-112.
- CULIÁÑEZ CELDRÁN, M. C. (2016). *Las relaciones de Orihuela con la frontera de Granada en el siglo XV: la cautividad*. [Tesis Doctoral], Universidad de Murcia. <https://digitum.um.es/digitum/handle/10201/49538>.
- CULIÁÑEZ CELDRÁN, M. C. (2019-2020): “Pere Tomàs, “*alfa quech qui solia esser nostre...*”: la integración de un converso en la frontera meridional del reino de Valencia (1400-1421)”, en *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval* (21), 91-113. <https://doi.org/10.14198/medieval.2019-2020.21.04>
- DÍAZ BORRÁS, A. (2001): *El miedo al Mediterráneo: la caridad popular valenciana y la redención de cautivos bajo el poder musulmán (1323-1539)*. Barcelona: Institución Milà i Fontanals.
- DUFOURCQ, Ch. E. (1969). *L'expansió catalana a la Mediterrània occidental. Segles XIII i XIV*. Barcelona: Vicens-Vices.
- ECHEVARRÍA ARSUAGA, A. (2008). “Los mudéjares: ¿minoría, marginados o “grupos culturales privilegiados”?”, en *Medievalismo* (18), 45-65. <https://revistas.um.es/medievalismo/article/view/91631>
- ESTEPA DÍEZ, C. (2008). “Islam y Cristiandad. ¿Una o dos sociedades?”, en DE LA IGLESIA DUARTE, J. I. (Coord): *Cristiandad e Islam en la Edad Media hispana. XVIII Semana de Estudios Medievales* (13-30). Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- FERRER I MALLOL, M^a. T^a.(1987): *Els sarraïns de la Corona catalano aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminación*. Barcelona: Institució Milà i Fontanals.
- GARCÍA ANTÓN, J. (1980). “La tolerancia religiosa en la frontera de Murcia y Granada en los últimos tiempos del reino nazarí”, en *Murgetana*, (LVII). 133-143. https://www.regmurcia.com/docs/murgetana/N057/N057_006.pdf
- GARCÍA ANTÓN, J. (1987) “Cautiverios, canjes y rescates en la frontera entre Lorca y Vera en los últimos tiempos nazaríes”, en *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes I* (547-559). Murcia: EDITUM.

- GARCÍA-ARENAL, M. (2009). “Dissensió religiosa i minories. Moriscos i judeoconvertos, qüestions d’identitat”, *Afers*, (62/63), 15-40. Catarroja: Editorial Afers.
- GARRIDO AGUILERA, J. C. (1988). “Relaciones fronterizas con el reino de Granada en las capitulares del Archivo Histórico Municipal de Jaén”, en SEGURA GRAIÑO, C. (Coord.): *IV Coloquio de Historia Medieval Andaluza* (161-172). Almería: Instituto de Estudios Almerienses.
- GONZÁLEZ ARÉVALO, R. (2006). *El cautiverio en Málaga a fines de la Edad Media*. Málaga: Diputación de Málaga.
- GUEMARA, R. (2000). “La libération et le rachat des captifs. Une lecture musulmane”, en CIPOLLONE, G. (Ed). *La liberazione dei captivi tra cristianità e Islam* (333-344). Ciudad del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano.
- HASNAOUI, M.: “La ley islámica y el rescate de los cautivos según las fetwas de al-Wansarisi e Ibn Tarkat”, en CIPOLLONE, G. (Ed.). *La liberazione dei captivi tra cristianità e Islam* (549-558). Ciudad del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano.
- HINOJOSA MONTALVO, J. (1979). “Tácticas de apresamiento de cautivos y su distribución en el mercado valenciano”, en *Qüestions valencianes*, (1), (5-45). Valencia: Del Cénia al Segura.
- HINOJOSA MONTALVO, J. (2008). “Musulmanes en los reinos cristianos: una desconfianza permanente”, en DE LA IGLESIA DUARTE, J. I. (Coord.): *Cristiandad e Islam en la Edad Media hispana. XVIII Semana de Estudios Medievales* (299-354). Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- JIMÉNEZ ALCÁZAR, J. F. (2014). “Comerciar en la frontera de Granada: espacios económicos y periféricos (siglos XIII-XVI)”, en SABATÉ I CURULL, F y PEDROL, M. (Coords.): *El mercat un món de contactes i intercanvis: reunió científica: XVI Curs d’Estiu Comtat d’Urgell* (167-188). Lleida: Pagès Editors.
- JIMÉNEZ ALCÁZAR, J.F. (2010) “Relaciones interterritoriales en el Sureste de la Península Ibérica durante la Baja Edad Media: cartas, mensajeros y ciudades en la frontera de Granada.”, en *Anuario de Estudios Medievales* 40 (2), 565-602. <https://doi.org/10.3989/aem.2010.v40.i2.316>
- KLEINSCHMIDT, H. (2000). *Comprender la Edad Media. La transformación de ideas y actitudes en el mundo medieval*. Madrid: Akal.
- MAÍLLO SALGADO, F. (1983). “Contenido, uso e historia del término enaciado”, *Cahiers de linguistique hispanique médiévale* (8), 157-164.
- MAÍLLO SALGADO, F. (1996). *Vocabulario de historia árabe e islámica*. Madrid: Akal.
- MARÍN, P. (2008). *Los Milagros romanzados de Santo Domingo de Silos*. Edición de GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. y MOLINA MOLINA, A. L. Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio.
- MARZAL PALACIOS, F. J. (1997). “La frontera valenciana y la esclavitud. Aspectos económicos. (1409-1425)”, en TORO CEBALLOS, F.-RODRÍGUEZ MOLINA, F. (Coords.): *II Estudios de Frontera. Actividad y vida en la frontera. En memoria de*

- Claudio Sánchez-Albornoz (553-563)*. Jaén: Diputación Provincial de Jaén. Área de Cultura.
- MEILLASSOUX, C. (1990). *Antropología de la esclavitud. El vientre de hierro y dinero*. Madrid: Siglo XXI.
- MOLINA MOLINA, A. L. (1990). “La vida cotidiana en la Lorca bajomedieval”, en *Lorca, pasado y presente*, (I), 223-247. Lorca: Ayuntamiento de Lorca- Caja de Ahorros del Mediterráneo.
- MONSALVO ANTÓN, J. M^a. (1985). *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*. Madrid: Siglo XXI.
- NIRENBERG, D. (2001). *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*, Barcelona: Ediciones Península.
- PINUCCIA FRANCA, S. (2004). “Îles, corsaires et pirates dans la Méditerranée médiévale”, en *Médiévales*, (47), 17-30. <https://doi.org/10.4000/medievales.500>
- RODRÍGUEZ MOLINA, J. (1996). “Poder religioso y cautivos creyentes en la Edad Media. La experiencia cristiana”, en HERNÁNDEZ DELGADO, I. (Ed.): *Fe, cautiverio y liberación. Cristianos con Dios en la Pasión. I Congreso trinitario de Granada (97-120)*. Córdoba: Padres Trinitarios.
- RODRÍGUEZ MOLINA, J. (2007). *La vida de moros y cristianos en la frontera*. Jaén: Alcalá. Grupo Editorial.
- RODRÍGUEZ PAGÉS, G. F. (2003). “Elaboración doctrinal de una devoción popular, presencia bíblica en los Milagros de Guadalupe (España, S. XV)”, en *Mirabilia* (III), 192-211. https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2003_10.pdf
- RUBIERA MATA, M^a J. (2008). “El enemigo en el espejo: percepción mutua de musulmanes y cristianos”, en DE LA IGLESIA DUARTE, J. I. (Coord): *Cristiandad e Islam en la Edad Media hispana. XVIII Semana de Estudios Medievales (351-370)*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- SÁEZ, E. y TORRES FONTES, J. (1944). “Dos conversiones interesantes”, en *Al-Ándalus*, (IX), 507-512.
- SALICRÚ I LLUCH, R. (2005). “Benedicto XIII y los musulmanes. Aspectos de una dualidad” en *V Jornadas de Historia en la Abadía de Alcalá la Real. Iglesias y fronteras. Homenaje a José Rodríguez Molina*, (699-711). Jaén: Diputación Provincial de Jaén. <https://medievalistas.es/wp-content/uploads/attachments/00397.pdf>
- SALICRÚ I LLUCH, R. (2000). “En busca de una liberación alternativa: fugas y apostasía en la Corona de Aragón bajomedieval”, en CIPOLLONE, G. (Ed). *La liberazione dei captivi tra cristianità e Islam (703-714)*. Ciudad del Vaticano: Archivio Segreto Vaticano.
- SERRANO DEL TORO, A. (2015). *El cautiverio en la frontera murciano-granadina en el siglo XIV: un fenómeno socio económico*. Tesis Doctoral, Universidad de Murcia. <http://hdl.handle.net/10201/47703>.

- TOLAN, J.V. (2007). *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*. Valencia: Publicacions Universitat de València.
- TORRES FONTES, J. (1965). “El monasterio de San Ginés de la Jara en la Edad Media”, en *Murgetana*, (XXV), 39-90. https://www.regmurcia.com/docs/murgetana/N025/N025_004.pdf
- TORRES FONTES, J. (1970-1971). “Murcia en el siglo XIV”, en *Anuario de Estudios Medievales* (7), 253-278.
- TORRES FONTES, J. (1977). *Documentos de Sancho IV*, Colección de Documentos para la Historia del Reino de Murcia, IV. Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio-CSIC.
- TORRES FONTES, J. (1977): “La frontera de Granada en el S. XV y sus repercusiones en Murcia y Orihuela: los cautivos”, en *Homenaje a José M^a. Lacarra de Miguel* (IV), (191-212). Zaragoza: Anubar.
- TORRES FONTES, J. (1980) *Documentos de Fernando IV*, Colección de Documentos para la Historia del Reino de Murcia, V. Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio-CSIC.
- TORRES FONTES, J. (1997). “Dualidad fronteriza: guerra y paz”, en Segura Artero, P (Coord): *Actas del Congreso La Frontera Oriental Nazarí como sujeto histórico* (ss. XIII-XVI) (63-77). Almería: Instituto de Estudios Almerienses.
- TORRES FONTES, J. (2003). “La actividad bélica granadina en la frontera murciana. (ss. XIII-XV)” en *La frontera murciano-granadina*, Biblioteca de Estudios Regionales, (44), (11-44). Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio.
- TRABELSI, S. (2012). “Reseaux et circuits de la traite des esclaves aux temps de la suprématie des empires d’Orient. Méditerranée, Afrique Noire et Maghreb (VIII^e-XI^e siècles)”, en GUILLÉN, F y TRABELSI, S.: *Les esclavages en Méditerranée. Espaces et dynamiques économiques.*, (47-62). Madrid: Casa de Velázquez.
- VEAS ARTESEROS, F de A. (1995-1996). “Un suceso en la frontera: la conversión de Francisco Abellán”, en *Miscelánea Medieval Murciana* (XIX-XX), 303-312. <https://doi.org/10.6018/j7661>
- VEAS ARTESEROS, F. (1997). *Documentos de Alfonso XI*. Colección de Documentos para la Historia del Reino de Murcia, VI. Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio-CSIC.
- VEAS ARTESEROS, F. de A.-JIMÉNEZ ALCÁZAR, J. F. (1997). “Notas sobre el rescate de cautivos en la frontera de Granada”, en SEGURA ARTERO, P. (Coord.): *La frontera oriental nazarí como sujeto histórico* (Siglos. XIII-XVI). (229-236). Almería: Instituto de Estudios Almerienses.
- VEAS ARTESEROS, F. de A.-SERRANO DEL TORO, A. (2016). “La actividad en el sector fronterizo de Xiquena”, en *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias medievales* 18, (3), 1259-1348.
- VERLINDEN, CH. (1955). *L’esclavage dans l’Europe médiéval. I: Péninsule Ibérique-France*. Brujas.

- VERLINDEN, CH. (1973). “L’esclavage dans la Péninsule Ibérique au XIV^a siècle”, en *La investigación de la Historia Hispánica del S. XIV. Problemas y cuestiones (577-592)* Barcelona: CSIC-Institución Milà i Fontanals-Departamento de Estudios Medievales.
- VIDAL CASTRO, F. (1998). “El cautivo en el mundo islámico: visión y vivencia desde el otro lado de la frontera andalusí”, en TORO CEBALLOS, F.-RODRÍGUEZ MOLINA, F. (Coords.): *II Estudios de Frontera. Actividad y vida en la frontera. En memoria de Claudio Sánchez-Albornoz (771-823)*. Jaén: Diputación de Jaén. Área de Cultura.
- VIDAL CASTRO, F. (2008). “Los cautivos en Al-Ándalus durante el califato Omeya de Córdoba. Aspectos jurídicos, sociales y económicos”, en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (LVII)*, 359-398. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/meaharabe/article/view/14321>



Fortuna / desfortuna de los conversos sevillanos ante el establecimiento de la Inquisición. Dinámica histórica y casuística varia

Fortune / misfortune of the sevillian converts before the establishment of the Inquisition. Historical dynamics and casuistry varies

Isabel MONTES ROMERO-CAMACHO

Author:

Isabel Montes Romero-Camacho
Departamento de Historia Medieval y CC.
Y TT. Historiográficas. Universidad de
Sevilla (Sevilla, Spain)
imontes@us.es
<https://orcid.org/0000-0002-6878-3457>

Date of reception: 04/05/23

Date of acceptance: 28/02/24

Citation:

Montes Romero-Camacho, I. (2024). Fortuna / desfortuna de los conversos sevillanos ante el establecimiento de la Inquisición. Dinámica histórica y casuística varia. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (25), 37-97.
<https://doi.org/10.14198/medieval.25132>

© 2024 Isabel Montes Romero-Camacho

Licence: This work is shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International licence (CC BY-NC-SA 4.0).



RESUMEN:

Como es sabido, 1391 significó un antes y un después para la mayor parte de las aljamas judías hispanas. Las consecuencias de los asaltos a las juderías fueron múltiples y de largo alcance, siendo las principales de ellas la muerte, el destierro y la conversión. Como consecuencia de ello, la Andalucía Bética se convirtió en una de las regiones de la corona de Castilla con un mayor número de judeoconversos, circunstancia que podría explicar los acontecimientos que se desarrollaron durante el siglo XV y que, entre otras cosas, determinaría a los Reyes Católicos a establecer la Inquisición en Sevilla, lo que tuvo lugar en 1480, con lo que, una vez más, la ciudad del Guadalquivir se situaba a la vanguardia de todo lo relacionado con la minoría hebrea. Trataremos de sintetizar las muchas e importantes consecuencias que el establecimiento de la Inquisición tuvo para los conversos sevillanos, para lo que, en primer lugar, nos referiremos a la dinámica histórica de la instauración de la Inquisición, durante el reinado de los Reyes Católicos, en la que Sevilla y sus conversos tuvieron un gran protagonismo, para seguidamente tratar de resumir sus principales consecuencias, tales como la muerte o el encarcelamiento, el destierro, la desarticulación familiar o la inhabilitación de cargos

y oficios, con la consiguiente confiscación de bienes, todo lo cual marcó el destino trágico de un buen número de conversos y de sus familias. Como contrapartida, muchos de estos conversos judaizantes, que fueron perseguidos por la Inquisición, consiguieron rehabilitarse y recuperar sus vidas y fortunas, mientras que otros tantos conversos, tenidos por cristianos ortodoxos, nunca fueron acusados ante la Inquisición. Tratar de aproximarnos a esta compleja y poliédrica realidad, es nuestro principal objetivo en las páginas que siguen.

PALABRAS CLAVE: Inquisición; conversos; Sevilla; consecuencias; dinámica; casuística.

ABSTRACT:

As is known, 1391 meant a before and after for most of the Hispanic Jewish aljamas. The consequences of the assaults on the Jewish quarters were multiple and far-reaching, the main ones being death, exile and conversion. As a result, Betic Andalusia became one of the regions of the crown of Castile with a greater number of Jewish converts, a circumstance that could explain the events that took place during the fifteenth century and that, among other things, would determine the Catholic Monarchs to establish the Inquisition in Seville, which took place in 1480, thus, once again, the city of the Guadalquivir was at the forefront of everything related to the Jewish minority. We will try to synthesize the many and important consequences that the establishment of the Inquisition had for the Sevillian converts, for which, in the first place, we will refer to the historical dynamics of the establishment of the Inquisition, during the reign of the Catholic Monarchs, in which Seville and its converts had a great role, and then try to summarize its main consequences, such as death or imprisonment, banishment, family dismantling or disqualification from positions and offices, with the consequent confiscation of property, all of which marked the tragic fate of a good number of converts and their families. In return, many of these judaizing converts, who were persecuted by the Inquisition, managed to rehabilitate themselves and recover their lives and fortunes, while many other converts, considered orthodox Christians, were never charged before the Inquisition. Trying to approach this complex and multifaceted reality is our main objective in the pages that follow.

KEY WORDS: Inquisition; converts; Seville; aftermath; dynamics; casuistry.

1. INTRODUCCIÓN¹

Como es sabido, 1391 significó un antes y un después para la mayor parte de las aljamas judías hispanas. Las consecuencias de los asaltos a las juderías fueron múl-

1 El presente trabajo es síntesis y actualización de otros anteriores, como Montes, 2006, 2010 y, especialmente, 2022.

tiples y de largo alcance, siendo las principales de ellas la muerte, el destierro y la conversión. Todo ello hizo que el número de judíos descendiera muchísimo, por lo que la mayor parte de las juderías del siglo XV eran muy débil demográficamente y de poca importancia. En contrapartida, las conversiones fueron el acontecimiento de mayor transcendencia, tanto en 1391 como en las décadas siguientes, sobre todo en la regencia de Fernando de Antequera, entre 1407 y 1416. Como consecuencia de ello, la Andalucía Bética se convirtió en una de las regiones de la corona de Castilla con un mayor número de judeoconversos, realidad que podría explicar los acontecimientos que se desarrollaron durante el siglo XV y que darían lugar al establecimiento de la Inquisición, según demuestran, entre otros, los estudios pioneros del profesor Miguel Ángel Ladero Quesada (1983, 1984, 1989^a, 1992...), uno de los mejores especialistas sobre el tema.

Puede decirse que, en lo que concierne a las relaciones entre cristianos y judíos, a partir de la etapa comprendida entre 1391 y 1415, el problema judío fue reemplazado, en gran parte, por el problema converso. Para comprender en toda su magnitud la cuestión, debemos tener en cuenta que un converso, ya en pleno siglo XV, era descendiente de judíos en segunda o tercera generación e incluso, muchas veces, tenía antecesores “cristianos viejos”, a lo que hay que añadir que las persecuciones y el rechazo en general de los conversos se dieron, sobre todo, en la segunda mitad del siglo XV.

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 pormenorizada, al analizar los múltiples levantamientos anticonversos que se dieron en Andalucía entre 1433 y 1473, año en que llegaron a su punto culminante (Mackay, 1972, pp. 33-67).

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* (Diego de Valera, 1941, caps. LXXXIII y LXXXIV). Pero además de la explicación, nos ha llegado, 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* (Alonso de Palencia, 1904-1908, II, lib. VII, cap. VIII, lib. VIII, cap. I, lib. IX, cap. VIII, III, lib. XXVII, cap. V...).

Sea como fuere, los levantamientos de 1473 tuvieron importantes consecuencias, ya que, en opinión del profesor 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 realengo.

Por su parte, 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 reina.

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 Hoveda 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 (1480) que, después, habría de extender su actuación a toda la Corona de Castilla y a la Península, en general. Una vez más, la ciudad andaluza se situaba a la vanguardia de todo lo relacionado con la minoría hebrea.

Ciertamente, como resaltan tanto Bernáldez como Pulgar, 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. Bernáldez cuantifica nada menos que en 8.000 los conversos que se refugiaron en villas y lugares del duque de Medina Sidonia, el marqués de Cádiz y algunos otros señores andaluces, 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, o del emirato nazarí de Granada, donde también sabemos que se refugiaron muchos conversos sevillanos y cordobeses, principalmente en Málaga, que pronto volvieron a abrazar la fe judaica, como ha demostrado el profesor Miguel Ángel Ladero Quesada (Ladero, 1967 y 1969). Otros salieron de la Península, con dirección a Italia —sobre todo a Roma—, Francia o algunos países de “tierra de moros”, especialmente el Magreb y Berbería.

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 cronistas más importantes 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 8.000, como hemos dicho.

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 (Montes, 2010, pp. 521-536). 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 y que, según Bernáldez, fueron más de 5.000.

Para Pulgar, el número de todos los quemados en la Corona de Castilla fue de 2.000 y 15.000 el de reconciliados. Por lo que se refiere a la Andalucía Bética, concretamente a los reinos de Sevilla y Córdoba, da la cifra de 4.000 “casas” de conversos, de los que 3.000 podrían pertenecer a Sevilla y su arzobispado (Andrés Bernáldez, 1962, caps. XLIII, XLIV y CX a CXII. Hernando del Pulgar, caps. XCVI y CXX).

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 (1983, 1984, 1989^a, 1992...) y, más recientemente por Juan Gil (2000-2003) y Beatrice Pérez (2007). En este sentido, el profesor 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 Córdo-

ba, el principal lugar señorial del Conde de Cabra, donde se tienen noticias de 600 conversos penados por la Inquisición.

A continuación, trataremos de sintetizar las muchas e importantes consecuencias que el establecimiento de la Inquisición tuvo para los conversos sevillanos, para lo que, en primer lugar, nos referiremos a la dinámica histórica de la instauración de la Inquisición, durante el reinado de los Reyes Católicos, en la que Sevilla y sus conversos tuvieron un gran protagonismo, para seguidamente tratar de resumir sus principales consecuencias, tales como la muerte o el encarcelamiento, el destierro, la desarticulación familiar o la inhabilitación de cargos y oficios, con la consiguiente confiscación de bienes, todo lo cual marcó el destino trágico de un buen número de conversos y de sus familias. Como contrapartida, muchos de estos conversos judaizantes, que fueron perseguidos por la Inquisición, consiguieron rehabilitarse y recuperar sus vidas y fortunas, mientras que otros tantos conversos, tenidos por cristianos ortodoxos, nunca fueron acusados ante la Inquisición. Tratar de aproximarnos a esta compleja y poliédrica realidad, es nuestro principal objetivo en las páginas que siguen.

2. DINÁMICA HISTÓRICA

El establecimiento de la Inquisición en Sevilla, es bien conocido, ya que han sido muchos los historiadores que se han ocupado de él, desde los mismos cronistas contemporáneos hasta nuestros días, cuyas aportaciones han sido brillantemente sintetizadas por Juan Gil (Gil, 2000, I, pp. 41-92. Vid. Montes, 2013, pp. 81-104), por lo que no nos vamos a detener aquí a detallarlo, pero intentaremos resumir, a continuación, cuál fue su dinámica y las primeras consecuencias de su actuación en Sevilla, durante el reinado de los Reyes Católicos (1474-1504).

Como era de esperar, la instauración de la Inquisición en Sevilla dio lugar a una fuerte reacción, especialmente por parte de los poderosos conversos sevillanos, materializada, principalmente, en la supuesta Conjura de 1480, lo que provocó la dura respuesta de la corona. Así, el 9 de octubre de 1480, desde Medina del Campo, la reina daba su poder al asistente de Sevilla para que reprimiera los escándalos y alborotos que pudieran producirse para impedir la actuación en la ciudad de los inquisidores nombrados por los reyes, con facultad para prender a los culpables de herejía y secuestrar sus bienes (*Tumbo*, III, pp. 131-132, doc. II-87). Evidentemente, las consecuencias de la represión de la Conjura de 1480, tomada como símbolo de la primera etapa de la actuación en Sevilla de la Inquisición, fueron trágicas, ya que muchos de sus principales cabecillas, los más importantes conversos sevillanos, sufrieron la muerte, el encarcelamiento o el destierro y, por supuesto, la confiscación de sus bienes y la inhabilitación de sus cargos y oficios.

Muy pronto también, tenemos noticias de las primeras bulas absolutorias en favor de conversos sevillanos, como la pronunciada, el 4 de diciembre de 1481, por

Julián, obispo de Sabina (Sabinense) y penitenciario, en favor de Francisco Fernández de Sevilla, de su madre, Flora Martín, y de su esposa, Blanca Fernández². Igualmente, el 20 de abril de 1482, en Sanlúcar de Barrameda, fue recibida la absolución a Juan de Sevilla, contador del duque de Medina Sidonia, y su mujer Leonor, que no fue acatada por los inquisidores, aunque siguió siendo veinticuatro hasta 1483³. El 25 de noviembre de 1482, fueron absueltos por Roma de las censuras impuestas por los inquisidores de Sevilla, el licenciado Diego y su mujer, Elvira de Montoya, así como Juana Fernández, mujer del mayordomo Juan Fernández de Sevilla, y María Fernández, su hija, esposa de Juan de Cazalla⁴, aunque, según Juan Gil, la bula debió quedar sin efecto, ya que Nicolás de Sevilla, hijo del mayordomo y de Juana Fernández, a quienes se les nombra como “condempnados”, se habilitó por 1.240 mrs. en 1494 (Sevilla 1494 n° 1089).

Por entonces, 1482-1483, Sevilla se vio nuevamente sumida en una grave crisis económica, lo que determinó el acuerdo entre los Reyes Católicos y los conversos, a quienes se les autoriza a regresar a la ciudad⁵.

Por lo que sabemos, la vuelta a Sevilla de la mayoría de los conversos, no parece que se hiciera en las mejores condiciones. Así, por ejemplo, tenemos noticia de la petición presentada ante el concejo, el 19 de mayo de 1483, en la que se decía “que en esta çibdat había muchos reconçiliados, que agora eran venidos”, de cuya lealtad pocos se fiaban, por lo se pedía que no se les permitiera ir a la tala de Málaga, sino sólo contribuir económicamente⁶.

Y, por supuesto, la Inquisición seguía actuando, por lo que el 1 de noviembre de 1483, los inquisidores pronunciaron una nueva sentencia contra otros herejes ausentes y huidos, a los que declararon por confesos y convictos del delito de herejía y apostasía, por lo que, al haber caído en pena de excomunióon mayor, fueron relajados al brazo secular, aunque, por suerte para ellos, sólo fueron condenados en estatua⁷.

Los autos de 1484 supusieron, en palabras de Juan Gil, la cumbre inquisitorial en Sevilla. Tenemos noticias directas de la actuación de los inquisidores, entre otras fuentes, gracias a las notas de los escribanos de Sevilla. Así sabemos que el domingo

2 Archivo General de Simancas (AGS), Patronato Real, caja 28, n° 17, publicada por Lea, 1983, I, pp. 894-895, que incluye Gil 2000, I, pp. 116-117, nota 11. Álvarez García, 1996, pp.7-14.

3 Gil, 2000, I, p. 100 incluye fotografía de la bula de Sixto IV (AGS. Patronato Real, c. 28 n° 1 (Gil, 2000, I, pp. 117-118, nota 13: transcripción). Álvarez García, 1996, pp. 7-14.

4 AGS, Patronato Real, caja 28, n° 12.

5 Gil, 2000, I, pp. 143-227: V. La era de las grandes composiciones (I). La época de los Reyes Católicos.

6 Archivo Municipal de Sevilla (AMS), Actas Capitulares años 1483-1489. Gil, 2000, I, p. 143 ss.

7 Archivo Catedral de Sevilla (ACS), Sección I, libro 14, f. 127v°. Beinart, 1983, p. 112, enumera tres etapas en los procesos de la Inquisición en Ciudad Real: a) contra los presentes (1483), b) contra los ausentes (1484) y c) contra los muertos (1485), según Juan Gil, la fragmentaria documentación de la Inquisición sevillana que se nos ha conservado hace imposible comprobar si también aquí se dio tal secuencia, aunque resulta muy lógica. Conocemos lo que ocurrió entonces en Sevilla, gracias a Hernando del Pulgar: *Crónica de los Reyes Católicos*, II 77 (BAE 111, 332a) texto recogido por Gil, 2000, I, pp. 95-96).

2 de mayo de 1484, tuvo lugar una procesión de reconciliados, en la que iban 120 hombres y 217 mujeres: “Descompusieron a Rebolledo, clérigo de misa, y lo condenaron para cárcel perpetua”⁸.

El 9 de mayo de 1484, domingo, hubo una nueva procesión de 94 hombres y mujeres, para ser encarcelados en el castillo de Triana, al ser condenados por herejes, entre los que se encontraban algunos tan notables como Tomás de Jaén, jurado y mayordomo de Sevilla, Gonzalo de Córdoba, trapero, Pedro de Xerez, mesonero del vino, Álvaro de Sevilla Abravanel o Pedro Alfonso de Utrera⁹.

Y, por supuesto, como venía siendo habitual desde el establecimiento de la Inquisición en Sevilla, la persecución contra los conversos, seguía teniendo honda repercusión en cabildo sevillano. Así, el 18 de junio de 1484, desde Córdoba, la reina ordena al concejo de Sevilla que le envíe relación de los oficios vacantes en dicha ciudad, por haberlos tenido los herejes condenados o ausentes de ella, especificando los antiguos y los nuevamente acrecentados (*Tumbo*, III, pp. 468-469, doc. II-332). Y el 30 de julio de 1484, desde Córdoba, los reyes, por carta a los concejos de las principales ciudades andaluzas, derogan todas las mercedes que habían hecho en ellas de oficios acrecentados, que, según la ley de las Cortes de Toledo de 1480, no debían proveerse, sino ser consumidos (*Tumbo*, III, pp. 493-494, doc. II-348).

Los reyes volvieron a Sevilla en octubre de 1484, encontrando a la población sevillana, debido a la peste de 1481 y a la dureza de la actuación de la Inquisición, en “extrema pobreza”¹⁰. Por su parte, Antonio Collantes de Terán señala el descenso demográfico de collaciones como Santa Cruz, Santa María la Blanca, San Bartolomé el Nuevo y el Barrio Nuevo, donde se concentraban los conversos mayoritariamente (Collantes, 1984, p. 166). Que la capital hispalense seguía siendo el epicentro de la actuación de la Inquisición lo demuestra el hecho de que se reunieran en Sevilla los tribunales de las Inquisiciones de Sevilla, Córdoba, Jaén y Ciudad Real, bajo la presidencia de Torquemada¹¹.

La situación para los conversos, y sus repercusiones para toda la sociedad sevillana, se estaba volviendo cada vez más insostenible, por lo que el 29 de octubre de 1484, se promulgan en el convento de San Pablo las primeras “Instrucciones” del Santo Oficio, firmadas por “frater Thomas prior (de Santa Cruz) inquisitor generalis”. En ellas se prometía a los que se acogieran al edicto de gracia que no serían

8 Archivo de Protocolos de Sevilla (APS) XV (=9100), f. 101vº. Wagner, 1973, p. 444. Bono-Ungueti, 241, nº 28 (Gil 2000, I, 218, nota 60).

9 Gil 2000, I, 155 y 218, nota 61: APS, XV (9100) f. 101vº. Wagner, 445. Bono-Ungueti, 1986, p. 241, nº 28. Gil, 2000, I, p. 156: Pedro de Jerez, mesonero del vino, condenado a cárcel perpetua en 1484. Su mujer también fue condenada. A pesar de la condena de Pedro de Jerez a cárcel perpetua, su hijo Gonzalo de Jerez pudo conseguir la habilitación, en 1494 (Sevilla 1494 nº 1058).

10 Gil, 2000, I, p. 218, nota 65, Alonso de Palencia: *Guerra de Granada*, libro IV (BAE 267) 133b.

11 Gil, 2000, I, p. 218, nota 66. Ortiz de Zúñiga, *Anales*, III, p. 128. Lea, 1983, I, p. 200. Hueriga Criado, 1987, p. 40.

condenados a pena de muerte, ni a cárcel perpetua y que sus bienes no serían confiscados (Gil, 2000, I, p. 218, nota 67), lo cual no era obstáculo para que la corona siguiera reclamando los bienes de los condenados.

Por su parte, el nuevo Papa, Inocencio VIII (elección el 29 de agosto de 1484), en lo que respecta a la Inquisición, continuó la política ambivalente de Sixto IV, por lo que, como primera providencia, el 3 de febrero de 1485, confirmó a Torquemada como Inquisidor General (Llorca, 1949, pp. 107 ss.). Poco después, el 11 de febrero de 1485, Inocencio VIII ordena que los inquisidores, junto con el obispo de la diócesis, acojan a reconciliación secreta a cincuenta herejes, con la condición de que se hiciese en presencia de los reyes (Llorca, 1949, pp. 112 ss., cf. Llorente, 1981, I, pp. 188ss., Lea, 1983, I, p. 340). Y el 15 de julio de 1485, fue promulgada una nueva bula igual a la anterior, pero en la que no se especificaba el número de persona que podían ser reconciliadas (Llorca, 1949, p. 114).

Ya en 1486, Roma seguía supervisando la actuación del polémico tribunal, por lo que el 31 de mayo de 1486, Inocencio VIII anulaba el complejo requisito de que los reyes estuviesen presentes en el acto de reconciliación, pero sí era necesario su consentimiento (Llorca, 1949, pp. 129 ss. Gil, 2000, I, p. 162). Poco después, el 5 de julio de 1486, Inocencio VIII, además de lo permitido en bulas anteriores, autorizó que los reconciliados conservasen sus beneficios y oficios, tanto eclesiásticos como seculares, quedando libres de toda mancha de inhabilidad e infamia. A cambio de una compensación: que los inquisidores pudiesen desenterrar y quemar los cadáveres de los herejes ya muertos (Llorca, 1949, p. 131. Gil, 2000, I, p. 162).

El 25 de septiembre de 1487, Inocencio VIII, para dar satisfacción a los Reyes Católicos, ordenó que en los procesos dirigidos conjuntamente por los inquisidores y por el obispo, sería Torquemada, o un delegado suyo, quien recibiese la apelación y la fallase, con una única excepción, según bula del mismo día, los tribunales de Roma recibirían la apelación en caso de que el acusado fuese un obispo u otra dignidad eclesiástica (Llorca, 1949, pp. 138 ss. Gil, 2000, I, p. 162). Y el 10 de noviembre de 1487, ante los problemas planteados por la reconciliación secreta, tal como la había definido Sixto IV, y la disconformidad de la Inquisición, Inocencio VIII decretó que los inquisidores pudieran actuar con total libertad, en relación con los acusados de herejía, sin tener en cuenta que hubieran llevado a cabo una reconciliación secreta con algún prelado (Llorca, 1949, pp. 140ss. Gil, 2000, I, p. 162). Por fin, el 26 de noviembre de 1487, Inocencio VIII dejó en suspenso en sus oficios a Miguel de Morillo y Juan de San Martín, sin otra justificación que “por algunas razones que a ello impelen nuestro ánimo”, aunque Juan Gil supone que por las quejas de los conversos, a causa de sus arbitrariedades¹². El 27 de noviembre de 1487, Inocencio VIII haría una nueva salvedad a la bula anterior (1487-Nov-10), si los acusados hubiesen conse-

¹² Llorca, 1949, p. 142; Lea, 1983, I, p. 201 —que recoge una magnífica documentación acerca de las fluctuaciones de la política pontificia sobre Morillo— y pp. 204ss. Gil, 2000, I, p. 162.

guido una bula pontificia de Sixto IV o del mismo Inocencio VIII, los inquisidores estarían obligados a enviar una copia auténtica a Roma, haciendo saber los méritos del imputado, mientras que el proceso quedaría en suspenso (Llorca, 1949, pp. 144ss.).

Evidentemente, este cambio de actitud, por parte de Inocencio VIII, con respecto a la actuación de la Inquisición está justificado por el gran poder y la dureza de actuación de los inquisidores, que habían logrado extender sus tentáculos por todo el reino de Sevilla, llegando incluso a los lugares de señorío, donde, en su primera huida, se habían refugiado muchos conversos, buscando la protección de los grandes señores sevillanos. Es en los últimos meses de 1487 cuando los inquisidores fray Miguel de Morillo, fray Juan de San Martín y el canónigo sevillano Francisco Sánchez de la Fuente, se trasladan a Sanlúcar de Barrameda, para procesar a los herejes que residieran en esta villa del duque de Medina Sidonia (Gil, 2000, I, p. 167).

Mientras, la Santa Sede seguía actuando, en relación a la Inquisición, por lo que el 17 de mayo de 1488, Inocencio VIII ordenaba que los reconciliados en secreto hicieran abjuración pública, debiéndose publicar la bula en la catedral o en la parroquia. Si lo hacían antes de un mes, se les aceptaría dicha abjuración como si no hubiesen sido relapsos. En caso contrario, debería procederse contra ellos y les serían anulados todos los privilegios que se les hubiera concedido (Llorca, 1949, pp. 151 ss. Llorente, 1981, I, p. 194. Gil, 2000, I, 162). El 14 de octubre de 1488, ante las dudas surgidas sobre la bula anterior (17 de mayo de 1488) Inocencio VIII la confirmó, siempre que fuesen 50 personas. Con el fin de hacer más fácil su cumplimiento dio autorización para desenterrar los restos de 50 herejes, mientras que sus descendientes y herederos, si no eran sospechosos de herejía, podrían conservar sus beneficios eclesiásticos y seculares (Llorca, 1949, pp. 161 ss. Gil, 2000, I, p. 163). Según se dice, en los últimos años de su pontificado, Inocencio VIII tuvo dudas sobre la licitud de la Inquisición, llegándose a propagar, en diciembre de 1488, que el Papa anularía la Inquisición (Doc. relac. intern., 1950, III, p. 169. Gil, 2000, I, p. 163).

Las calamidades naturales siguieron golpeando a Sevilla. Así en enero de 1489 se produjo un catastrófico desbordamiento del Guadalquivir (Gil, 2000, I, p. 221, nota 120, Andrés Bernáldez, *Memorias*, cap. XCI, p. 205). Y el 22 de febrero de 1489 tuvo lugar un Auto de reconciliación pública, según lo indicado por Inocencio VIII, del que nos ha llegado el testimonio de Luis de Celada, notario: “En este día salieron a reconciliarse quinientas (sic) personas omes e mujeres delos secretos, en que iba allí Pedro González (Boniel) escribano público, e su hermano¹³.

13 APS, IX, 1489 (=17416 parte 4) f. 3r. Bono-Ungueti, 1986, p. 185, nº 12, que, según Juan Gil, leen, por un error, quarenta, en vez de quinientas. Wagner, 1978, nº 165. Gil, 2000, I, p. 172 (fotograma p. 173), p. 221, nota 121. El hermano sería Alonso González, futuro mayordomo del cabildo-catedral. Testimonio también de estas procesiones de disciplinantes en Andrés Bernáldez, *Memorias*, cap. XLIV, p. 102. Gil, 2000, I, p. 221, nota 122. Gil, 2000, III, pp. 377-379: Boniel (no parece que los identifique). Gil, 2000, IV, pp. 174-177: se refiere a Alonso González y Pedro González.

Por lo que parece, esta actitud más conciliadora de Inocencio VIII, con respecto a los conversos, no fue del agrado de los monarcas españoles. El 6 de octubre de 1490, la reina escribió al Papa, lamentándose de que la Santa Sede permitiera el plan de muchos conversos, dirigidos por el obispo Arias Dávila, de “impedir y d’estorbar la Inquisición...” (Gil, 2000, I, p. 175). El 24 de enero de 1491, los reyes escribieron al Papa, echando por tierra el principal argumento de los enemigos de la Inquisición: “el remitir acá (a España) las causas en contra de su preeminencia (del Papa)”, defendiendo que el Santo Oficio había subrogado su actuación en eclesiásticos españoles y que, por lejanía, “allá (en Roma) no se puede conocer la verdad d’este negocio” (Gil, 2000, I, p. 175). El 26 de enero de 1491, los reyes hicieron saber a Inocencio VIII que era su deber “como cabeça de la Christiandad pugnar por la fe y extirpar todos los contrarios d’ella” (Gil, 2000, I, p. 175 y p. 222, nota 132. Azcona, 1980, pp. 23-24, 25-26 y 27-28).

Durante los años 1490 y 1491, los Reyes Católicos estuvieron varios meses en Sevilla, según nos cuenta Pedro Mártir de Anglería. Don Fernando sufrió un atentado, mientras se encontraba en la catedral, asistiendo a misa (Gil, 2000, I, p. 221, nota 130: poema comprendido en los “opera” del autor, publicados en Sevilla, 1511). Según el milanés, éste sería el segundo de otros intentos de regicidio: Málaga (1487), Sevilla y Barcelona (1492) y en él se pueden encontrar similitudes con el asesinato de Pedro de Arbués, maestro de Épila, en la catedral de Zaragoza (el 15 de septiembre de 1485), por lo que Juan Gil se pregunta si se conjuraron algunos judaizantes sevillanos para atentar contra el rey en Sevilla, quizás impulsados por algún noble (Gil, 2000, I, p. 174).

Mientras, las actuaciones de la Inquisición proseguían, seguidas muy de cerca por don Fernando y doña Isabel, por todo el reino de Sevilla, tanto en los territorios de realengo, como de señorío. Así, el 8 de febrero de 1491, en Sevilla, los reyes ordenaban dar posadas a los Inquisidores en el arzobispado de Sevilla, especialmente en el condado de Niebla, a petición del Prior de Santa Cruz, Inquisidor General¹⁴.

La toma de Granada, el 2 de enero de 1492, habría de tener, como es sabido, importantes consecuencias para los judíos y los conversos, entre las más importantes, la promulgación del decreto de expulsión de los judíos, el 31 de marzo de 1492. Sabemos que el 29 de enero de 1492, tuvo lugar una solemne procesión de acción de gracias en la catedral, que continuó al día siguiente, así como otras conmemoraciones. Contamos con la descripción de la toma de Granada, en la carta de Alonso de Palencia al obispo Juan de Astorga, fechada en Sevilla, el 8 de enero de 1492¹⁵. A

14 AGS, RGS VIII, folº 200, nº 329.

15 Alonso de Palencia, 1982, carta XII, pp. 102 ss. Gil, 2000, I, p. 222, nota 133: acuerdo capitular de 18 de enero: ACS, Sección I, libro 4, f. 168r, 168v, 171v, 172v. Gil, 2000, I, p. 222, nota 142: ACS, Sección IX, c. 112, nº 17: información sobre las vicisitudes de judíos y conversos ante la expulsión de 1492. Gil, 2000, I, pp. 175-180: 14. La toma de Granada y la expulsión de 1492.

este respecto, Juan Gil se refiere a la carga mesiánica –y escatológica- que conllevó la toma de Granada, por la que los Reyes Católicos son llamados emperadores (Gil, 2000, I, p. 222, nota 134: Gil, 1978, pp. 150 ss. y Gil, 1986, p. 100, datos sobre apocalipticismo).

En 1494 los Reyes Católicos llegaron a un acuerdo con los conversos de Sevilla para su habilitación, que, al parecer, también se extendió a todas las ciudades castellanas¹⁶.

Y entre 7 de octubre de 1494-agosto 1495 tuvo lugar una nueva composición, la más alta de todas las que se habían impuesto en el arzobispado hispalense “por comisión de los muy magníficos e reverendos señores inquisidores” y dio comienzo el 7 de octubre de 1494, martes, y concluyó en agosto de 1495, los domingos y días de fiesta no se recaudaba¹⁷. Delante del tribunal de Belorado y Romo, en el castillo de Triana, se fueron presentando todos aquellos conversos, hombres y mujeres, que querían ser habilitados o no llevar el hábito infamante. Normalmente se presentaba el cabeza de familia, pero podía hacerlo en su nombre un pariente o un amigo... (Gil, 2000, I, pp. 184 y 188-194). En cuanto al número de condenados en Sevilla, en estos primeros años de actuación de la Inquisición (1481-1494), los historiadores, desde los contemporáneos a los hechos hasta nuestros días, no se ponen de acuerdo, por lo que dan cifras muy dispares¹⁸.

Por lo que respecta a la política pontificia, en relación a la Inquisición y a pesar de las dudas de Inocencio VIII (1484-1492), a su muerte el Santo Oficio ya estaba plenamente definido, desde el punto de vista jurídico. Por su parte, el nuevo papa, Alejandro VI (1492-1503), mantuvo, desde un principio, como es sabido, unas magníficas relaciones con los Reyes Católicos y éstas se plasmaron también en todo lo relativo a la Inquisición (Gil, 2000, I, pp. 182-183). Así, el 29 de agosto de 1497, Alejandro VI, a petición de los monarcas españoles, revocó y anuló todas las dispensas, rehabilitaciones y exenciones concedidas por la Santa Sede, que en el futuro sólo tendrían valor en lo tocante al fuero de la conciencia (Gil, 2000, I, p.224, nota 164: Llorca, 1949, pp. 188ss. Llorente, 1981, I, p. 193. Lea, 1983, p. 731). El 17 de septiembre de 1498, Alejandro VI invalidó los privilegios y bulas otorgados por la curia romana, dándolos por nulos y de ningún efecto para impedir cualquier proceso que hubiese iniciado la Inquisición en España (Gil, 2000, I, p. 224, nota 165: Llorca,

16 Gil, 2000, I, p. 224, nota 174: Habilitación llevada a cabo en todas las ciudades castellanas (AGS, Contaduría, legajo 100, estudiado por Azcona, 1964, pp. 419 ss. En 1494 se aconsejó a los reconciliados de Toledo, Guadalajara, Ciudad Real y Madrid que declarasen los bienes que habían heredado de sus parientes acusados de herejía, para que pudiera llevarse a cabo la composición correspondiente (cédula de mayo de 1494, en Pilar León Tello, *Judíos de Toledo*, 1979, II, nº 1656, p. 587. Gil, 2000, I, p. 184).

17 Gil, 2000, I, p. 224, nota 175: lo mismo en otros ámbitos como Ciudad Real (Beinart, 1983, p. 113).

18 Gil, 2000, I, pp. 194-207: 18. Los condenados (1481-1494), nos ofrece una detallada información al respecto, recogiendo las propuestas de un buen número de autores, desde los cronistas contemporáneos hasta nuestros días, que resultaría prolijo detallar aquí.

1949, pp. 190ss. Llorente, 1981, I, p. 197. Lea, 1983, I, p. 732). El 29 de julio de 1498, inquisidores nombrados por el Papa habían reconciliado en Roma, públicamente, a algunos conversos huidos ya condenados en España, en estatua. Les impusieron la obligación de no volver a España, sin autorización de los Reyes Católicos (condición sancionada por el Papa, el 5 de octubre de 1498), ya que, de lo contrario, serían procesados (Gil, 2000, I, p. 224, nota 166: Llorca, 1949, pp. 192ss. Llorente, 1981, I, p. 198. Lea, 1983, I, p. 732). En este mismo sentido, Alejandro VI nombró a fray Diego de Deza Inquisidor General (1498) y juez de apelaciones (1500) (Gil, 2000, I, p. 223, nota 161: Llorca, 1949, pp. 194 ss. y 197 ss. respectivamente), por lo que el 17 de junio de 1500, fray Diego de Deza publicó una nueva constitución de siete artículos regulando la actuación del Santo Oficio (Gil, 2000, I, pp. 210 y 226, nota 208: Llorente, 1981, pp. 253ss. Cascales, 1986, pp. 100ss.).

Sea como fuere, por estos años de final de siglo se observa una mayor flexibilidad tanto por parte de Roma, como de la corona, con respecto a los conversos arrepentidos, lo que, evidentemente, repercutió a su favor en la actuación de la Inquisición, por más que siempre se mantuvo viva la sospecha de que algunos conversos habían fingido convertirse en Portugal o en otras partes, con el fin de poder regresar a sus antiguos hogares, pero continuaban viviendo como judíos, lo que escandalizaba a sus vecinos, por lo que el 7 de agosto de 1499, los Reyes Católicos promulgaron una dura cedula para que, en el plazo de quince días, los sospechosos se presentaran ante los inquisidores, con los testimonios que demostraran que habían sido bautizados, al tiempo que se les daba un plazo de un año, a partir de la Navidad siguiente, para cambiar de residencia habitual, si habían vivido en ella como judíos, orden que se extendió incluso a los rabinos¹⁹.

Nuevamente, la corte volvió a instalarse en Sevilla el 10 de diciembre de 1499, por lo que el 9 de enero siguiente están datadas las nuevas disposiciones de los reyes para tratar de solucionar los problemas causados por los bienes confiscados (Gil, 2000, I, pp. 209-210, resume las tres disposiciones), al tiempo que la documentación nos sigue proporcionando numerosas noticias acerca de los bienes incautados a los herejes condenados por la Inquisición.

Durante los primeros años del siglo XVI volvió a producirse un nuevo endurecimiento de la normativa legal, con respecto a los conversos, tal vez provocado por la sucesión de las catástrofes naturales que, entre otras cosas, trajeron consigo, desde el punto de vista ideológico, un mayor desarrollo de las ideas mesiánicas y apocalípticas. En este sentido, contamos con algunos testimonios, como el del embajador del duque de Ferrara, Alberto Cautino, que 19 de julio de 1501 relataba a su señor el auto de fe que había tenido lugar en Sevilla “en los días pasados”, en el que fueron quemados cuarenta y cinco condenados, al parecer seguidores de una joven y bella

¹⁹ Gil, 2000, I, pp. 209 y 226, nota 204: AHN. Inquisición, libro 572, f. 24v, Llorente, 1981, I, pp. 256-257, Lea, 1983, III, p. 18.

iluminada, contemporánea de la famosa moza de Herrera, que, con sus visiones místicas y conversaciones con el Ungido, amedrentaba a la judería cordobesa²⁰. En medio de este ambiente apocalíptico, el 21 de septiembre de 1501, en Granada, los Reyes Católicos promulgaron una durísima pragmática sobre los cargos prohibidos a los inhabilitados, según la cual un reconciliado, hijo o nieto de condenados, no podría acceder a ellos²¹. El tenso clima que se vivía en Sevilla también fue recogido por los escribanos, como en las notas al margen del 11 de octubre de 1501²². Ya en los primeros meses de 1502, los reyes estuvieron viviendo en Sevilla, procurando, por todos los medios, desarraigar la herejía²³, de lo que da prueba el auto de fe que tuvo lugar en Sevilla el sábado 30 de Julio de 1502, de cuyas consecuencias nuevamente nos vuelven a dar noticias los protocolos sevillanos²⁴.

En esta nueva ofensiva para desarraigar la herejía, también estuvo implicada, como era de esperar, la Santa Sede. Así, el 15 de mayo de 1502, Alejandro VI, a ruegos de los Reyes Católicos, asumió todas las causas y se las encomendó a Fray Diego de Deza, para que las viera por sí mismo o con los otros inquisidores e inhibió en ellas a los otros jueces (Gil, 2000, I, p. 224, nota 167: Llorca, 1949, pp. 208ss. Llorente, 1981, I, p. 196). El 31 de agosto de 1502, Alejandro VI otorgó a fray Diego de Deza poder para que delegara dicha función en otras personas, con la obligación de que fueran maestros, licenciados o doctores en teología (Gil, 2000, I, p. 224, nota 168: Llorca, 1949, pp. 211ss.). Los acusados, sin embargo, seguirían apelando a Roma directamente, lo que demoraba mucho el desarraigo de la herejía, según lo reconoció el nuevo pontífice Julio II (1503-1513), cuando nombró a Cisneros juez de apelación²⁵.

La muerte de Isabel la Católica, el 26 de noviembre de 1504, vino acompañada, una vez más, de numerosas catástrofes naturales, que se prolongarían durante todo el año siguiente²⁶ y de cuya relación nos da cuenta Andrés Bernaldez²⁷.

3. LA CONJURA DE 1480 Y SUS TRÁGICAS CONSECUENCIAS

El establecimiento de la Inquisición y la noticia de que muy pronto daría comienzo a sus actuaciones en Sevilla, causó una profunda conmoción entre los judeoconver-

20 Gil, 2000, I, p. 227, nota 213: Carta del 19 de julio y el auto de fe que tuvo lugar “en los días pasados”: Kauffmann, 1899, pp. 275 ss. López Martínez, 1954, p. 158. Wagner, 1973, p. 443 y n. 7.

21 Gil, 2000, I, pp. 210-213 y 227, nota 211: AHN, Inquisición, libro 242, fol. 309v.

22 Gil, 2000, I, p. 227, nota 212: APS, XV (=9101), fol. 556vº.

23 Gil, 2000, I, pp. 210-213 y 227, nota 214: fray Prudencio de Sandoval: *Historia*, I, 11 (BAE 80, p. 20b).

24 Gil, 2000, I, p. 227, nota 215: APS, IX 1502 (=1742). Wagner, 1973, p. 445. Gil, 2000, I, p. 227, nota 216: APS, III, 1502 (=1500), fol. 341r. Wagner, 1973, p. 445.

25 Gil, 2000, I, p. 224, nota 169: Llorca, 1949, pp. 226ss. Cisneros fue nombrado inquisidor general el 5 de junio de 1507: Llorca, 1949, pp. 224ss.).

26 Gil, 2000, I, p. 227, nota 220: Andrés Bernaldez, 201, p. 484, 209, p. 515ss., 215, p. 538 ss.

27 Gil, 2000, I, p. 227, nota 221: Andrés Bernaldez, 209, p. 519. Gil, 2000, I, p. 227, nota 222: Andrés Bernaldez, 214, pp. 535 ss.

sos sevillanos, que no sólo vieron peligrar su posición en la ciudad, sino que fueron conscientes de que, incluso, podrían llegar a perder sus fortunas y sus vidas. Ante tan grave amenaza, se decidieron a enfrentarse a ella, hasta sus últimas consecuencias, preparándose para la lucha armada. Fue así como nació la famosa y fracasada *Conjura de 1480*, contra el establecimiento de la Inquisición, encabezada por los más poderosos y notables conversos sevillanos, como Diego de Susán, Manuel Saunín o Pedro Fernández Benadeva, que habría de ser duramente reprimida (Montes, 2010, II, pp. 521-536). De toda esta trágica y convulsa realidad, nos dan cuenta, muy gráfica y promenorizadamente, los grandes cronistas contemporáneos, Hernando del Pulgar²⁸ y Andrés Bernáldez, cura de los Palacios²⁹.

En cuanto a los que tomaron parte en la conspiración, la conocida *Relación de Cristóbal Núñez*, publicada por el padre Fidel Fita, nos proporciona la lista, al parecer completa, de los supuestos conjurados, la mayor parte de los cuales eran miembros del concejo de Sevilla o tenían relación directa con ellos (Fita, 1890, pp. 450-456 y 550-556. Montes, 2010, pp. 521-536):

- Diego de Susán, “padre de la Susona, la hermosa hembra y dama de Sevilla”.
- Pedro Fernández Benadeva, “padre del canónigo Benadeva y sus hermanos”.
- Abolafia el Perfumado, “que tenía las aduanas en cambio del rey”.
- Alemán Pocasangre, mayordomo de Sevilla, “el de los muchos hijos Alemanes”.
- Pedro Fernández Cansino, veinticuatro, jurado de San Salvador.
- Alonso Fernández de Lorca.

28 Pulgar, Hernando del. *Crónica de los Señores Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel de Castilla y de Aragón*, cap. LXXVII, pp. 331-332: ... Vista esta manera de proceder (por parte de los inquisidores), muchos de los de aquel linage (converso), temiendo aquellas execuciones, desampararon sus casas é bienes, é se fueron al Reyno de Portugal, é á tierra de Italia, é á Francia, é á otros Reynos, contra los quales se procedia en ausencia por los Inquisidores, é les eran tomados sus bienes: de los quales é de las penas pecuniarias que pagaban los reconciliados, por quanto eran de aquellos que habian ido contra la fê, mandaron el Rey é la Reyna, que no se distribuyesen en otra cosa, salvo en la guerra contra los moros, ó en otras cosas que fuesen para ensalzamiento de la fê cathólica...

29 Bernáldez, Andrés. *Historia del reinado de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel...*, cap. XLIII, pp. 598- 602 y *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, cap. XLIV, pp. 99-103: ... E dende a pocos días quemaron tres de los principales de la cibdad e de los más ricos, los cuales eran Diego de Susán, que decían que valía lo suyo diez cuentos e era gran rabí, e según pareció murió como cristiano, e el otro era Manuel Sauli, e el otro Benito de Torralva (Gil 2000, I, 63ss. y 145: Noticias sobre Benito de Torralba, mayordomo del alguacil mayor don Álvaro Pérez de Guzmán. Su viuda Elvira Suárez, le sobrevivió muchos años). E prendieron a Pero Fernández Benadeba, que era mayordomo de la iglesia de los señores deán e cabildo, que era de los más principales de ellos e tenía en su casa armas para armar cien hombres, e a Juan Fernández Abolasia, que avía sido muchos tienpos alcalde de la Justicia e era gran letrado; e a otros muchos e muy principales e muy ricos, a los cuales también quemaron, e nunca les valieron los favores ni las riquezas.

E con esto todos los confesos fueron muy espantados, e avían muy gran miedo e huían de la cibdad e del arzobispado; e pusieronles en Sevilla pena, que no fuyesen so pena de muerte, e pusieron guardas a las puertas de la cibdad; e prendieron tantos que no avía donde los tuviesen. E muchos huyeron a las tierras de los señores e a Portugal e a tierra de moros...

- Gabriel de Zamora, veinticuatro, “el de la calle de Francos”.
- Aillón.
- Pedrote, “el de la Salinas”.
- Medina “el Barbado, hermano de los Baenas, obligado a dar carne a Sevilla”.
- Sepúlveda y Cordobilla, “hermanos que tenían la casa del pescado salado de Portugal” y su sobrino el bachiller Rodilla.
- Pedro Ortiz Mallite, “el cambiador de Santa María a cal de la Mar”.
- Pedro de Jaén, veinticuatro, el Manco, y su hijo Juan de Almonte.
- Los Aldafes de Triana, hermanos, que vivían en el castillo de San Jorge.
- Álvaro de Sepúlveda el Viejo, padre de Juan de Jerez de Loya.
- Cristóbal Pérez Mondadina, “el de San Salvador”.

A la vista de esta relación, la mayoría de los autores que han trabajado sobre el tema, consideran que el orden de la lista no es caprichoso, sino que está relacionado con el poder y la riqueza que disfrutaban los distintos individuos. Por esta razón, trataremos de agruparlos siguiendo dichos criterios.

En primer lugar, nos ocuparemos de los que, de una u otra forma, formaban parte del concejo sevillano, bien fuese como regidores, los famosos caballeros veinticuatro sevillanos o jurados, mencionándose también un alcalde de la justicia. A veces, un mismo individuo disfrutaba de más de un oficio, como era el caso de algunos veinticuatro que también eran jurados.

Entre los veinticuatro, se han podido identificar Diego de Susán, Pedro Fernández Benadeva, Pedro Fernández Cansino, Gabriel de Zamora, tal vez Luis de Medina, Martín de Sepúlveda, Fernando García de Córdoba o Pedro de Jaén, es decir, nada menos que la tercera parte del grupo.

De los jurados podemos citar a Juan Alemán Pocasangre, Pedro Fernández Cansino, Pedro González de Sevilla o de la Sal y, quizás, Cristóbal Pérez Mondadina (Mondadura) el de San Salvador.

El alcalde de la justicia pudo ser Juan Fernández Abolafia, reconociéndose también a un bachiller, el bachiller Rodilla.

Otros conjurados ejercían oficios tradicionales entre los judíos y conversos como el cambiador Pedro Ortiz Mallite, mientras que de algunos no sabemos su profesión, como Aillón o los Aldafes de Triana, o, si la conocemos, no era tan importante, como las ya citadas, caso del toquero Alonso o Pedro Fernández de Lorca o de Juan de Jerez de Loya, mesonero de San Pedro.

Conocemos algunas notas biográficas de la mayor parte de ellos. Si empezamos por los *veinticuatro*, habremos de referirnos en primer lugar a *Diego de Susán*, según parece el cabecilla o uno de los cabecillas de la conjuración, quien, según Antonio Cascales, pertenecía a la familia de los Abenxuxén, Xuxén o Shoshén de Toledo. Era vecino de la collación de San Isidoro de Sevilla y gozaba de un gran poder

político y económico en la ciudad, posición de la que se hizo eco el mismo Andrés Bernáldez: *Decían que valía lo suyo diez cuentos e que era gran rabí*. El 14 de abril de 1478, Sevilla, la reina confirma al converso Diego de Susán en su oficio de regidor y veinticuatro de Sevilla, que ha renunciado en él Diego de Herrera, señor de las Islas Canarias (*Tumbo*, II, pp. 201-202, doc. I-267). Según Juan Gil (Gil, 2000, I, p. 63 y V, p. 359, noticias de Diego de Susán), se le retiró el sueldo de veinticuatro tan pronto como quedó establecida la Inquisición en Sevilla. Otros historiadores sevillanos posteriores, como el gran analista Diego Ortiz de Zúñiga, reconocen igualmente el alto *status* de Diego de Susán, uno de cuyos símbolos sería el hecho de que, junto a otros importantes sevillanos, fue quien llevó el palio en el bautizo del príncipe don Juan, único hijo varón de los Reyes Católicos, nacido en Sevilla en junio de 1478, aunque Cascales opina que este dato es falso. Según parece, algunos de sus hermanos tomaron parte en la conjura, caso de Juan Gómez de Susán, Pedro de Susán, Álvaro de Susán o Fernando, la mayor parte de los cuales huyeron a tierras de señorío cuando se implantó la Inquisición. Como es sabido, Diego de Susán, era el padre de Sara, la famosa Susona, protagonista de una de las más conocidas leyendas sevillanas y, para algunos, la delatora de conjura, en la persona de su amante, un caballero sevillano de la familia de los Guzmanes. Además de Sara, es probable que también fuera su hija María Pinta, casada con Álvaro Suárez, hijo de Pedro Fernández Benadeva. Diego de Susán fue procesado y quemado en la hoguera en el segundo auto de fe celebrado en Sevilla, del que no conocemos fecha exacta, pues se le data bien el 6 de febrero de 1481 o el 1 de marzo de 1481. A su muerte, los Susán sevillanos huyeron a villas de señorío.

El veinticuatro *Pedro Fernández Benadeva* era, además, mayordomo del cabildo de la catedral de Sevilla y padre del canónigo Benadeva y de sus muchos hermanos. José Antonio Ollero y Juan Gil nos han transmitido gran cantidad de noticias sobre el receptor de la catedral y su familia (Gil, 2000, I, pp. 57-62; 70-71; 95; 105; 127-129; 161, 164... Ollero, 1988, pp. 45-105). Vecino de la calle Abades, perteneciente a la collación de Santa María, la casa de los Benadeva pasaría a ser la del conde de Gelves, título concedido a don Álvaro de Portugal, hermano del duque de Braganza, exiliado en Castilla a raíz de la conspiración de los Braganza contra Juan II de Portugal. Por lo que sabemos, al igual que Diego de Susán, o, tal vez, más, gozaba de una extraordinaria posición económica, pues a su cargo de mayordomo de la catedral sevillana, sumaba su condición de gran hombre de negocios, ya que actuaba como mercader, prestamista o arrendatario de impuestos e incluso era propietario de una nave, conocida como la Benadeva. En cuanto a sus relaciones sociales, parece ser que muchos de sus parientes eran miembros del cabildo catedralicio, a la vez que estaba muy bien relacionado con las diversas ramas de las dos grandes familias de la alta nobleza sevillana: Guzmanes y Ponce de León. Heredó la gran fortuna de su padre: Alfonso Fernández Benadeva, que también había sido receptor del cabildo. Estuvo

casado con Isabel Suárez, que pertenecía, igualmente, a una importante familia de mercaderes conversos, claro ejemplo de conversa judaizante, que siempre se esforzó en transmitir a sus muchos hijos la fe mosaica. Al establecerse la Inquisición, Isabel Suárez huyó primero a tierras de señorío y después a Portugal, donde murió en 1502. Esta es la razón por la que fue quemada en efigie, el 1 de enero de 1483, lo que no fue obstáculo para que Isabel pidiese a Roma la absolución para toda su numerosa familia, cuyos miembros, como veremos, sufrieron una suerte varia. Pedro Fernández Benadeva jugó un importante papel en la supuesta conjura contra la Inquisición y, como tal, se le ha considerado como uno de sus cabecillas. Debido a su alta posición, Andrés Bernáldez dice que contaba en su casa con armas para armar a cien hombres, tesis corroborada documentalmente por José Antonio Ollero. En cuanto a su destino, parece que fue apresado, bajo engaño, en el convento de San Pablo de Sevilla, para posteriormente ser sentenciado y relajado, siendo quemado en el tercer auto de fe de Sevilla, el 21 de abril de 1481. Entre las acusaciones que se formularon contra él, estaban la práctica y protección de los ritos judaicos, el materialismo averroísta, siendo el primer converso que fue condenado por este delito, y la impenitencia. Tras su muerte, cada uno de sus doce hijos, sufrió, de una u otra forma, como veremos, el envite de la Inquisición.

Pedro Fernández Cansino, aparte de veinticuatro, era jurado de la collación de Santa María, en el Barrio Nuevo, al menos desde 1471 y, al igual que los dos veinticuatro anteriormente citados, Diego de Susán y Pedro Fernández Benadeva, gozaba de gran poder y prestigio en Sevilla, además de una buena posición económica, contando, incluso, como la mayor parte de la nobleza de caballeros sevillana, con propiedades agrarias, caso de la heredad de Quintos, por la que sostuvo un pleito con Juan Alemán Pocasangre, mayordomo del concejo y otro de los conjurados. Curiosamente, el 6 de febrero de 1478, en Sevilla, los Reyes Católicos aceptaron la renuncia a su veinticuatría en su hijo Juan, aunque, hasta después de su detención, aparece como jurado del Barrio Nuevo (*Tumbo*, III, p. 13, doc. II-9). Una vez muerto, Pedro Fernández Cansino, el 17 de octubre de 1482, en La Puebla de Guadalupe, los monarcas ordenaron el traspaso de su juradería a Fernando de Medina, sobrino del doctor Juan Ruiz de Medina, el letrado del Consejo Real que acompañaba y asesoraba en su tarea a los frailes inquisidores, a pesar de que Pedro Fernández Cansino, una vez juzgado y condenado, había renunciado su juradería en su hijo Juan que, a su vez, lo hizo en un cuñado suyo y éste, por fin, en Juan Alemán Pocasangre, “el cual ahora dis que tiene e posee el dicho oficio de juradería”, traspasos todos ellos que quedaron sin valor (*Tumbo*, III, pp. 279-281, doc. II-182). Sin embargo, el 22 de diciembre de 1482, s.l., los reyes nombraron jurado a Fernando Portocarrero, su vasallo, a quien le habían concedido la juradería del Barrio Nuevo antes que a Fernando de Medina (*Tumbo*, III, pp. 299-300, doc. II-192. Gil, 2000, I, p. 62. Noticias de Pedro Fernández Cansino, Jurado y veinticuatro en Gil, 2000, III, pp. 426-427).

Del veinticuatro *Gabriel de Zamora*, sólo sabemos de su participación en la conspiración y que vivía en la calle de Francos (Gil, 2000, I, p. 50 y III, p. 493).

La *Relación* se refiere a otro veinticuatro, *Medina “el Barbado, hermano de los Baenas, obligado a dar carne a Sevilla”*. La familia Medina era muy amplia y contaba con algunas ramas de indudable ascendencia conversa (Díaz de Medina y Martínez de Medina), mientras que en otras no está tan claro este origen (Medina Nuncibay, González de Medina, Pérez de Medina), por más que sus enlaces matrimoniales parecen demostrar su origen converso. Para el caso que nos ocupa, el conjurado pudo ser, según Antonio Cascales, el caballero veinticuatro *Luis de Medina*, a quien Juan Gil reconoce como tesorero de la Casa de la Moneda, cargo que pasaría a formar parte del apellido de su rama familiar, los González de Medina o Medinas de Tesorero, y vecino de San Andrés. Casó con doña María Ortiz de Zúñiga y, a ruegos suyos, tradujo Alonso de Palencia el “Espejo de la Cruz” (Sevilla, 1485). Por lo que sabemos, intervino en negocios inmobiliarios junto a Tomás de Jaén, mayordomo del concejo y también converso, como la compra a la corona, en 1478, de la Lonja de los Placentines por 40.000 mrs. Tras un periodo de silencio, Luis de Medina, como sabemos, vuelve a aparecer en la documentación notarial como tesorero y receptor de los bienes confiscados a los condenados por herejes. En opinión de Antonio Cascales, esta rehabilitación pudo ser la recompensa por haber delatado al resto de los juramentados, lo que libraría de toda culpa a la Susona. Sin embargo, otros autores plantean que se trataría de Francisco de Medina, secretario de la Hermandad y que en 1479 fue el encargado de apresar a Juan de Lugo, acusado de malversación. En todo caso, hemos de tener en cuenta la opinión de Juan Gil, cuando dice que hay tantos Medinas que es difícil identificar a nuestro conjurado con seguridad. Se pregunta si también podría tratarse del veinticuatro Fernando de Medina el Viejo, marido de doña Isabel de Villagrán, que fue alcaide de la fortaleza de Matrera, cargo en el que le sucedió en 1494 Luis Méndez Portocarrero (Gil, 2000, I, pp. 50 y 85, nota 54, IV, p. 432. Cascales, 1986, p. 50).

Otros conspiradores identificados fueron *Sepúlveda* y *Cordobilla*, “hermanos que tenían la casa del pescado salado de Portugal” y su sobrino *el bachiller Rodilla*, uno de los cuales, según Juan Gil, podría ser *Martín de Sepúlveda*, tal vez alcaide del castillo de Matrera, en 1471, quien, durante la Guerra de Sucesión, se pasó al bando del rey de Portugal, aunque posiblemente, tras los tratados del Alcaçovas de 1479, volvió a la gracia de los Reyes Católicos, como demuestra el hecho de que en 1480 fuera restituido en su oficio de veinticuatro y en la tenencia del castillo de Encinasola y, que sepamos, se le mantuvo en la nómina del concejo, al menos, hasta 1483. En cuanto al otro hermano, tenemos noticias de *Álvaro de Sepúlveda el Viejo*, padre de Juan de Jerez de Loya (Gil, 2000, I, p. 51 y V, pp. 295-296).

Otro veinticuatro, *Fernando García de Córdoba*, era alcalde de las alcabalas, pedidos y monedas de Sevilla en 1472, cuando Enrique IV le autoriza a renunciar sus

oficios en cualquiera de sus descendientes o criados (*Tumbo*, II, p. 59, doc. I-191). Por lo que sabemos, el 2 de agosto de 1477, Sevilla, la reina nombra a su mayordomo Andrés Cabrera, veinticuatro de Sevilla y alcalde de las alcabalas, por muerte de Fernando García de Córdoba (*Tumbo*, II, p. 62, doc. I-193), que o bien era un homónimo o hemos identificado mal al conspirador.

El veinticuatro *Pedro de Jaén*, “el de las Roelas”, también apodado “el Manco” ocupó su cargo, por lo menos, desde 1471. Estuvo casado con doña Inés Ponce de León, hija de Pedro de Pineda el Doncel. Curiosamente, arrendó del receptor de la Inquisición, Luis de Mesa, de por vida, una casa en el barrio de San Bartolomé, por 1.410 mrs. anuales, que le fue entregada a Ana de Godoy, quien a su vez la traspasó a Pedro de Jaén, lo que tal vez pueda ser una prueba de su rehabilitación (APS, IX 1492 [=17418 parte I], f. 57v, al 7 de mayo). Se le incluye en la lista de los conspiradores junto a su hijo *Juan de Almonte* (Gil, 2000, I, pp. 51 y 85, nota 56, Gil, 2000, V, pp. 196-199). EL 15 de octubre de 1487, Córdoba, los reyes hacen merced a *Alfonso de Jaén* de la veinticuatría de Sevilla que había renunciado en él su padre Pedro de Jaén, antes Roelas, y mandan al concejo de esta ciudad que le reciban como tal, con todos los derechos y prerrogativas inherentes al oficio (*Tumbo*, IV, pp. 307-308, doc. III-242. Gil, 2000, V, p. 196).

Entre los *jurados*, nos referiremos, en primer lugar, a *Juan Alemán Pocasangre*, jurado y mayordomo de Sevilla, “el de los muchos hijos Alemanes”. Fue mayordomo del concejo junto con Tomás de Jaén y los dos pujaron las rentas para el periodo 1475-1485, aunque, en 1479, el asistente Diego de Merlo los destituyó y puso en su lugar al también converso Juan de Sevilla. Por lo que sabemos, Juan Alemán gozaba de la absoluta confianza de los monarcas, desde el principio de su reinado. Así, el 10 de mayo de 1477, desde Guadalupe, en plena guerra de sucesión con Portugal, la reina pide a Sevilla que le envíen trescientos lanceros donde ella se encuentra y que al frente de ellos venga como capitán Melchor Maldonado, su continuo, veinticuatro de Sevilla, en quien tiene depositada toda su confianza, aunque cuya preminencia como capitán le corresponda a otro. Sevilla le envió una carta con Melchor Maldonado, continuo y veinticuatro de Sevilla y con Alemán Pocasangre, mayordomo de la ciudad (*Tumbo*, I, p. 319, doc. I-160). Se le documenta igualmente como guarda de la Casa de la Moneda desde 1478. Por otra parte, lo vemos actuar como tesorero de la Hermandad en Sevilla y su *tierra*, por lo que el 13 de enero de 1479, en Guadalupe, los reyes mandan al concejo de Sevilla que tome fianzas a Juan de Lugo, que debía presentarse ante el obispo de Cartagena, en Medina del Campo, para rendir cuentas de lo que había recibido de la Hermandad. Ordenan al concejo de Sevilla que dé todo su favor y ayuda al tesorero (de la Hermandad) Alemán Pocasangre para que cobre los mrs. de Sevilla y su *tierra* y provincia, correspondientes a la Hermandad desde Santa María de agosto de 1478 hasta tres años (*Tumbo*, II, pp. 304-305, doc. I-335). Es público y notorio que gozaba de una buena posición económica, lo que

le habría facilitado el acceso a estos cargos. Se le identifica como uno de los principales organizadores de la conjura, lo que corrobora el hecho de que aparezca citado en cuarto lugar en la lista de conjurados, por lo que fue condenado a la hoguera, aunque, según Juan Gil, siguió viviendo, al menos, hasta el 9 de mayo de 1483. Casó con Juana Díaz, que huyó al Algarve, mientras que la mayor parte de sus numerosos hijos estuvieron incluidos en las posteriores listas de habilitaciones y composiciones. Juan Alemán Pocasangre estaba en la cárcel de la Inquisición en 1482, año en que apeló ante el Papa, sin que conozcamos el desenlace de su trayectoria vital, sólo sabemos que su casa fue sacada en almoneda en 1497 (Gil, 2000, I, pp. 31, 42, 50, 60, 68, 80-81, 97, 105. 132, II, pp. 189, 195 y III, p. 217).

Otro de los conjurados fue el jurado *Pedro González de Sevilla* (o de la Sal), apodado “Pedrote, el de las salinas”, dado su oficio de arrendador de las salinas reales. El 11 de julio de 1473, el veinticuatro Fernando de Santillán hizo traspaso a los hermanos Pedro González de Sevilla y Fernando de Sevilla, de un lugar para hacer unas salinas en el Guadalquivir (“en el Agua Salada, en la Tierra Gallega...”) que el concejo le había cedido el 14 de noviembre de 1467. Su padre, Juan González de Sevilla (o de la Sal) fue jurado y procurador de Sevilla y murió antes de 1494. Casó con María de Amaya, vecina del Salvador. Pedro, que vivió en la collación de San Bartolomé, aunque Juan Gil defiende que sólo estuvo vecindado en la calle Francos, dentro de la collación de San Salvador, corrió mejor suerte que otros conjurados, ya que se reconcilió y así aparece en las habilitaciones de 1494, suerte que igualmente corrieron otros miembros de la familia, que también estuvieron relacionados con la Inquisición y se habilitaron. Sea como fuere, una parte de sus bienes fueron otorgados a la marquesa de Montemor, que, como otros nobles portugueses, se estableció en Sevilla, huyendo de la terrible represión llevada a cabo por Juan II de Portugal contra los partidarios del duque de Braganza. Se trató de una familia importante, algunos de cuyos miembros emigró a América, donde mantuvo su protagonismo. Conocemos su testamento, dictado el 25 de abril de 1489, a través del cual se confirma la magnífica posición económica del testador, una vez superados los primeros envites de la Inquisición, donde delegaba en sus albaceas la elección del lugar de su sepultura y también la organización de sus honras fúnebres, al tiempo que sólo les encargaba las mandas pías ordinarias, lo que se ha querido ver como una muestra de su escasa preocupación religiosa (Gil, 2000, I, pp. 50 y 84-85, nota 53, V, pp. 225-228).

El jurado *Cristóbal Pérez Mondadina* (o *Mondadura*), “el de San Salvador”, estuvo quizás emparentado, según Juan Gil, con el cómitre Cristóbal Fernández Mondadina, pero no debe ser identificado con él (Gil, 2000 I, pp. 51 y 85, nota 57. Gil, 2000, IV, p. 477).

Otro de los principales cabecillas de la conjuración, que la *Relación de Cristóbal Núñez* menciona en tercer lugar, fue *Abolafia el Perfumado*, “que tenía las aduanas

en cambio del rey”. Posiblemente se tratara, como defiende Juan Gil, del *doctor Juan Fernández Abolafia ¿de Sevilla?*, quien, según Andrés Bernáldez, era “alcalde de la justicia (Alcalde Mayor) y gran letrado” (Andrés Bernáldez: *Historia...*, vol. I, cap. XLIV, p. 130). Para su desgracia, siguió el trágico destino que otros dirigentes principales de la conspiración, ya que fue quemado, junto a su mujer (Sevilla 1494 n° 35), el sábado 21 de abril de 1481, al tiempo que sus cuatro hijos fueron perseguidos por la Inquisición (Gil, 2000, I, pp. 50, 61 y III, p. 177. J. Pérez-Embid (ed.). Fernando Sánchez de Ortega: “Memorias y sucesos notables de Europa, especialmente de Aracena y sus inmediaciones” (Anales de 1558-1611), Huelva, 1999, p. 181).

Otro hombre culto fue *el bachiller Rodilla* que, como hemos dicho, era sobrino de los hermanos Sepúlveda y Cordobilla (Gil, 2000, I, p. 85, nota 55).

Conspirador importante fue *Pedro Ortiz Mallite*, “el cambiador de Santa María a cal de la Mar”. Ya sabemos que otros poderosos conversos, además de dedicarse a diferentes negocios, actuaban también como cambiadores, tradicionalmente, una de las ocupaciones más importantes de judíos y conversos (Gil, 2000, I, p. 51 y IV, p. 395).

Hubo algunos otros participantes en la conjura de los que no conocemos su oficio, caso de *Aillón*. Se trata de un personaje del que, hasta ahora, no contamos con apenas noticias. También tuvo este apellido don Juan de Aillón, deán de la catedral hispalense, muerto antes de 1509, aunque no tenemos ningún dato que lo pueda relacionar con nuestro conjurado (Gil, 2000, I, p. 50 y III, p. 185).

Algo similar podemos decir de *los Aldafes de Triana*, hermanos, que vivían en el castillo de San Jorge, únicas noticias que se nos han transmitido de ellos hasta la fecha. (Gil, 2000, I, p. 51 y III, p. 211).

Alonso Fernández de Lorca, toquero, pertenecía a una familia cuyos miembros, desde antiguo, solían ser toqueros o merceros, por lo que puede decirse que era un artesano o, en todo caso, además, un pequeño comerciante. Sea como fuere, su posición socioeconómica era notablemente inferior a la de otros poderosos conjurados, caso de Diego de Susán, Pedro Fernández Benadeva o Pedro Fernández Cansino y, al contrario de ellos, tampoco, que sepamos, ocupó nunca un cargo público. Pero no sería Alonso el primero de su familia que fue acusado ante la Inquisición, ya que su padre, *Pedro Fernández de Lorca*, agujetero o mercero de profesión, fue condenado y quemado, junto a su mujer, el sábado, 21 de abril de 1481. Juan Gil duda entre si fue Alonso o Pedro el que participó en la conjura, aunque finalmente se decide por Alonso, del que no se nos han transmitido muchas noticias, a excepción de que murió en 1494 (Gil, 2000, I, p. 50 y IV, p. 359).

Álvaro de Sepúlveda el Viejo era padre de Juan de Jerez de Loya, mesonero de la collación de San Pedro, que también fue acusado de herejía y permaneció preso durante años en el castillo de Triana. No sabemos a ciencia cierta si existía algún parentesco entre Álvaro de Sepúlveda y los hermanos Sepúlveda y Cordobilla, igual-

mente implicados, junto a su sobrino, el bachiller Rodilla, en la conjura. Juan Gil nos dice que, estos últimos, Sepúlveda y Cordobilla, eran hermanos de Francisco de Sepúlveda, batihoja, vecino de la collación de Santa María y marido de Beatriz Álvarez, reconciliada (Gil, 2000, I, p. 51 y V, pp. 295-296).

4. LA HUIDA

Como sabemos, los mismos cronistas contemporáneos, ya citados, como Hernando del Pulgar o Andrés Bernáldez, se refieren a la salida del reino de Sevilla de numerosos conversos, como consecuencia del establecimiento de la Inquisición, a lugares de señorío, a Portugal, a Italia o a tierra moros, principalmente. De lo que nos han quedado más noticias es de los que huyeron al vecino reino portugués (Montes, 2006, pp. 262-289).

A modo de ejemplo, trataremos de describir, de manera resumida, cómo vivieron esta dura situación algunos conversos sevillanos, muy conocidos, ya que las múltiples amenazas y dificultades que padecieron, pueden servirnos para hacernos una idea aproximada de la tragedia vivida por otros muchos. Empezaremos por *Isabel Suárez, viuda de Pedro Fernández Benadeva, padre del canónigo Benadeva y sus hermanos*. El importante converso Pedro Fernández Benadeva había sido veinticuatro del concejo de Sevilla y mayordomo del Cabildo-Catedral, participando activamente, como sabemos, en la famosa “conjura” contra la Inquisición de 1480, por lo que, junto a otros conjurados, los inquisidores lo llevaron preso al convento de San Pablo. Se le declaró culpable, por lo que fue sentenciado a morir en la hoguera, siendo quemado el 21 de abril de 1481, durante el tercer auto de fe que tuvo lugar en Sevilla. A su muerte, todos sus bienes fueron confiscados y vendidos en pública almoneda. Por si fuera poco, como cuando asumió el cargo de mayordomo capitular propuso como fiadores a sus hijos, algunos de los cuales eran miembros del cabildo-catedral, caso de Alonso Fernández Benadeva, Juan Benadeva, Gonzalo y García de Gibraleón, quienes tuvieron que responder de la deuda de su padre, por lo que los administradores capitulares les incautaron inmediatamente todas sus propiedades y rentas, que fueron sacadas a pública subasta (Gil, 2000, I, pp. 127 ss. Ollero, 1988, pp. 59 ss.). Isabel, su mujer, que, por entonces debía contar unos cincuenta años, consiguió huir y ponerse a salvo, junto a algunos de sus hijos menores y otros parientes. Durante la primera etapa de su exilio se refugió en tierras de señorío. Primero, fue acogida en sus dominios por don Rodrigo Ponce de León, señor de Marchena y marqués de Cádiz, uno de los más importantes nobles sevillanos, quien, según el famoso cronista Andrés Bernáldez, recibió en sus tierras a más de 8.000 conversos, a raíz del establecimiento de la Inquisición, y *los mandó acoger e facer mucha honrra* (Andrés Bernáldez, 1962, cap. XLIV, 101.) Más tarde, al parecer, estuvo en Montilla. Finalmente, logró entrar en Portugal, por lo que fue reprobada en estatua, el 1 de

enero de 1483, en Sevilla: *Absentóse e fue condenada en estatua*, (en Tablada), por lo que se le confiscaron sus bienes y se maldijo su memoria, según la información aportada por su hijo Francisco Suárez sobre su genealogía, donde también declaró que *fallesció en Portugal*, antes de 1502. Como solía ser normal entre las mujeres judías, Isabel Suárez demostró siempre una gran fortaleza de ánimo y mantuvo la esperanza de todos los suyos, a quienes transmitía la seguridad de *que de Roma le avria la absolución*. Igualmente, como atestiguó su hijo Francisco Suárez, siempre fue ella la que inculcó y sustentó la fe mosaíca entre sus hijos (Gil, 2000, I, p. 105, III, pp. 359-360, V, p. 351, VII, p. 210).

Un caso similar fue el de *Juana Díaz, mujer Juan Alemán Pocasangre, el de los muchos fijos Alemanes*, jurado y mayordomo del concejo sevillano desde 1471, además de guarda de la Casa de la Moneda. Al igual que Pedro Fernández Benadeva, tomó parte activa en la “conjura” de 1480, por lo que fue apresado por la Inquisición, en cuya cárcel estaba en 1482, junto con otros importantes conversos, entre ellos Tomás de Jaén, su compañero en el mayordomazgo de la ciudad, razón por la cual les fueron embargados a ambos sus bienes, con el fin de hacer frente a sus responsabilidades como mayordomos, con relación a la hacienda municipal. Ese mismo año Juan Alemán Pocasangre apeló a Roma, en unión de otros muchos conversos, requerimiento presentado ante la Santa Sede, entre otros, por algunos significados capitulares sevillanos, entre ellos, algunos hijos de Pedro Fernández Benadeva, como el canónigo Alonso Fernández Benadeva, el racionero Juan Benadeva y García de Gibraleón. Su casa, situada en el barrio de Santa Cruz de Sevilla, fue subastada en 1497, al igual que otros muchos bienes confiscados a conversos, acusados ante la Inquisición. Su mujer, Juana Díaz, consiguió huir al Algarbe (Gil, 2000, I, p. 105, III, p. 217).

Otros condenados fueron *Juan de Sevilla y su mujer Beatriz Sánchez*, vecinos de la collación de San Nicolás. Juan de Sevilla fue pagador de las villas fronterizas de Cañete la Real y la Torre del Alhaquín. Ambos buscaron refugio en Évora, a la sombra protectora de la Casa de Braganza y del obispo don García de Meneses. El 28 de enero de 1482, los inquisidores sevillanos promulgaron contra ellos su sentencia conminatoria, donde se les exigía que se presentaran ante la Inquisición, al haber sido acusados de herejía, por lo que le fueron confiscados sus bienes. Como otros muchos conversos sevillanos, Juan de Sevilla apeló ante el Papa, recibiendo la absolución del obispo don García de Meneses. También los dos hijos del matrimonio fueron delatados como herejes, viéndose obligados a abandonar Sevilla, al menos temporalmente (Gil, 2000, I, pp. 94,105 ss., V, p. 307. El 7 de enero de 1484, Juan de Sevilla suplicó a don García de Meneses que autorizase la copia de la bula que, en favor de los conversos, promulgara el papa Sixto IV, el 2 de agosto de 1483, con el fin de obtener la absolución del obispo de Évora, pues era impensable poder hacerlo de un prelado castellano. Hay que hacer notar la fecha de dicha súplica, sólo unos

meses antes de que se produjese la conjura del duque de Viseo contra Juan II de Portugal, en la que estuvo directamente involucrado el obispo de Évora y por cuya implicación el rey lo mandó ejecutar).

Así, su hija *Catalina López*, estaba casada con Pedro López, hijo del el veinticuatro Diego López (de Sevilla?). Aunque se reconcilió en Sevilla, dejó a su marido y *se fue a Portugal a poder de los dichos sus padres, condenados, e comunicó y estuvo con ellos y con otras personas condenadas*, entre las que se contaba su cuñada, Francisca de Herrera, igualmente hija de un distinguido converso sevillano, el veinticuatro Diego López de Sevilla, como hemos dicho, y mujer de otro conocido converso, el jurado Pedro López Ejecutor.

Pedro López de Sevilla consiguió recuperar, de manera paulatina, los bienes que le habían sido confiscados por orden de la Inquisición, al menos desde 1493, pero, sobre todo, desde que pudo volver a contar con el favor real, ya que los Reyes Católicos, el 3 de febrero de 1495, ordenaron que le fuese devuelto gran parte de su patrimonio incautado por los inquisidores, entre otras cosas, la dote de su mujer, en recompensa por los servicios prestados a la corona.

Catalina López regresaría a Sevilla, a reunirse con su cónyuge, donde dictaría su testamento, el 20 de julio de 1501, en el que pidió ser enterrada en la capilla que la familia de su esposo había dotado en la parroquia de San Nicolás. En dicho testamento mandaba repartir su herencia entre sus seis hijos, nombrando como albaceas a su marido y a Alonso González, capellán de la capilla familiar de San Nicolás. Según parece, murió antes de 1510 (Gil, 2000, I, pp. 105, 145, 214 y 215, notas 16, 17 y 18, II, pp. 178, 210, nota 126, IV, pp. 341-342, donde se hace una relación pormenorizada de la pujante situación económica del matrimonio y de la notable actividad desarrollada por Pedro López de Sevilla y su familia, en relación a la sociedad sevillana y a la corte, y VII, pp. 229 y 238-240).

Su cuñada *Francisca de Herrera*, como sabemos, hija del veinticuatro Diego López de Sevilla y mujer del jurado Pedro López Ejecutor, hijo de Alonso Fernández, vecino de Santa María la Blanca y de San Nicolás, huyó a Portugal, igualmente a Évora, junto a su marido. Pero, mientras Pedro, del que más adelante nos ocuparemos, no volvió nunca a Sevilla, permaneciendo en Portugal, donde murió, al parecer, antes de 1511, posiblemente en Lisboa, su mujer regresaría a Sevilla, antes de 1494, ya que fue reconciliada en ese año, habilitándose por 500 mrs. Poco a poco, intentó ir recuperando parte de sus bienes y así poder aliviar algo su penosa situación económica. De esta manera, el 1 de abril de 1497, declarándose ya viuda, otorgó poderes a su sobrino, Gonzalo Fernández, hijo del jurado también llamado Gonzalo Fernández, ya fallecido, para que recibiese el dinero que le adeudaba el candelero Juan Ruiz de Padilla, vecino de la collación de El Salvador. Francisca viviría todavía muchos años más, ya que nos consta que dictó testamento en Sevilla, el 8 de marzo de 1526, pues según reconoció en él era analfabeta. Entre otras mandas, dispuso ser enterrada en la

parroquia de San Nicolás, donde su familia había dotado una capilla, como sabemos, fin para el cual legó una renta anual de 250 mrs., correspondientes al censo de una casa en Aznalcázar, que era de su propiedad, con la obligación de que todos los años se conmemorase el día de Nuestra Señora de la Encarnación, con sus vísperas, misa cantada y sermón, y que en la fiesta de Todos los Santos, ocho días antes y ocho días después, se hiciese una vigilia y una misa cantada, *e salgan sobre mi sepultura con responso e agua bendicha*. Nombró como su albacea al veinticuatro Diego López, su sobrino, hijo de su hermano. Dejó a su nieto, Pedro de los Reyes una loba de burel y el resto de sus bienes a su única hija, Leonor Fernández (o de Herrera). En cuanto a ésta, sabemos que casó con el también converso Gonzalo de Herrera, recaudador y mayordomo del conde de Ayamonte. Se habilitó, por 500 mrs. como su madre, en 1494, año en que todavía se la identifica como *moça soltera* y compartiendo el domicilio materno de Santa María la Blanca. Más tarde, una vez casada, viviría junto a su marido en la collación de San Bartolomé. Ya el 17 de marzo de 1511, Leonor daba poder al agustino fray Pedro Correa, para que se hiciese cargo en su nombre de la herencia de su padre *así en la çibdad de Lisbona del reino de Portugal como en otra qualquier çibdat*. Años más tarde, el 15 de diciembre de 1517, Leonor y su madre, doña Francisca de Herrera, otorgaron poderes de nuevo, esta vez a Juan de Collantes, con el fin de que recibiese en su nombre la herencia que les hubiera dejado el jurado, bien fuese en Portugal, como en cualquier otro lugar (Gil, 2000, I, pp. 105, 145, 214, nota 14, II, p. 364, n^{os} 478 y 479, IV, pp. 66 y 339).

Pedro López, hijo del condenado Alonso Fernández (Sevilla 1494, n^{os} 172, 479), era vecino de la collación de San Esteban de Sevilla, fiel ejecutor y jurado de Sevilla, es conocido como Pedro Ejecutor, identificado como marido de Francisca de Herrera y padre de Leonor Fernández (o de Herrera). Se refugió en Évora, junto con su mujer, cuando los inquisidores lo condenaron como *culpante, tañido e alcançado* en el delito de herética pravedad. En su lugar, los Reyes Católicos, el 4 de noviembre de 1481, eligieron como jurado y fiel ejecutor al licenciado Pedro Sánchez del Alcázar. El 28 de enero de 1482, el bachiller Mateo de la Cuadra y el notario Mateo Sánchez, jueces comisarios por el licenciado Fernán Yáñez de Lobón, receptor de los bienes confiscados a los herejes, dictaron orden de que se presentase ante ellos, junto con otros conversos también huídos, para que saldasen las deudas que habían contraído con el cardenal de España, arzobispo de Sevilla y obispo de Sigüenza, don Pedro González de Mendoza, o de lo contrario les serían incautados sus bienes y subastados, con el fin de que el cardenal se resarciese de sus deudas. Al no comparecer, le fueron embargadas sus propiedades, embargo que le fue levantado por el licenciado Fernán Yáñez de Lobón, el 24 de abril de 1482, como a otros conversos en su misma circunstancias, en este caso concreto por una cantidad de 10.800 mrs, que era la que debía al Cardenal de España. Tras serle confiscadas finalmente sus propiedades, el 27 de septiembre de 1483, el receptor Luis de Mesa vendió sus casas mayores,

situadas en la collación de San Esteban, a don Pedro Enríquez, Adelantado de Andalucía, por la muy alta suma de 320.000 mrs. y sería en ellas donde esta familia de la primera nobleza sevillana levantaría su residencia principal en Sevilla, mansión que recibió el original nombre de Casa de Pilatos, por el que se sigue conociendo en la actualidad este famoso palacio de sus descendientes, los Duques de Medinaceli (Lleó Cañal, 1998, pp. 15 y 101). Por todos estos motivos, fue uno de los muchos conversos sevillanos, entre los que se encontraban los más ricos e influyentes, que ya a finales de 1481 habían apelado a Roma, buscando la protección de Sixto IV, haciéndole saber los abusos de los que habían sido objeto por parte de los inquisidores, quienes habían dictado órdenes obligándoles a que se presentasen ante ellos, en el castillo de Triana, los habían condenado en ausencia y se habían incautado de sus bienes, muebles y raíces, todo ello en medio de una terrible coyuntura, cuando en Sevilla el quemadero y la peste habían hecho su macabra y simultánea aparición. Más adelante, junto con su mujer y otros conversos sevillanos, refugiados en Évora, fue absuelto por el obispo don García de Meneses. El 12 agosto de 1493, el papa Alejandro VI (1492-1503) dio por nula la absolución de Pedro Ejecutor y de su mujer, facultando a los inquisidores para que actuasen contra ellos y meses después, el 12 de marzo de 1494, el Papa Borja anuló la bula de Sixto IV (1471-1484), en favor de los conversos, promulgada, como sabemos, el 2 de agosto de 1483, que ya había sido refutada por Inocencio VIII (1484-1492), por lo que mandó a los sucesores de Pedro Ejecutor y Francisca de Herrera que no interpusiesen nuevas demandas sobre la condena de Pedro y Francisca ni sobre la confiscación de sus bienes, lo que puede explicarse porque, al parecer, sus familiares ya habían llegado a un acuerdo con la corona a este respecto. Pedro Ejecutor moriría, como sabemos, en Portugal (Gil, 2000, I, pp. 31, 66, 95, 96, 97, 105 ss., 125, 126, 145, II, pp. 171, 336, nº 172, 364, nºs 478 y 479, IV, pp. 47 y 350 y VII, pp. 294-295).

A pesar de todas estas trágicas vicisitudes -o, quizás por ellas- siguió cultivando la poesía, con tanta sensibilidad, que uno de sus poemas, en castellano, fue recogido en el famoso *Cancioneiro Geral* por García de Resende. Esta hermosa poesía, llena de tristeza y desesperanza y que, para muchos, tiene una clara influencia del gran poeta castellano contemporáneo Jorge Manrique, desprende tanta belleza y nostalgia que despertó la emoción del mismo conde de Vimioso, hasta llegar a ser su glosador.³⁰

30 Es difícil resistirse a reproducirla:

Voluntad, n'os trabajéis
Por alcançar buena vida,
Que la mejor escogida
Que fue, ni será, ni es,
Cuidado es para después.
C'acordaros del passado
Dulce tiempo en que os folguastes,
Ya sabéis qu'este cuidado

5. LA DESARTICULACIÓN FAMILIAR

Pero, además, de representar un terrible drama personal para muchos judeoconversos sevillanos, que vieron como sus expectativas de futuro y, a veces, también sus vidas, quedaban absolutamente truncadas, otra de las trágicas consecuencias del establecimiento de la Inquisición en Sevilla fue, sin duda, la desmembración de numerosas familias conversas, cuyos miembros, si bien compartieron un mismo destino trágico, reaccionaron de forma distinta ante tan poderosa amenaza.

Muy en síntesis, trataremos de recordar algunos de los casos más conocidos, que nos pueden servir como modelo de las diversas y complejas realidades en las que se vieron envueltas estas familias conversas sevillanas y de sus diferentes respuestas.

Así, *Juana Díaz*, mujer del jurado y mayordomo del concejo sevillano Juan Alemán Pocasangre, *el de los muchos fijos Alemanes*, había conseguido huir al Algarbe, como sabemos. Entre sus muchos hijos, al menos se han podido identificar once, tenemos noticias de que la más pequeña, Isabel Suárez, había quedado en Sevilla, ya que, al parecer, su madre no pudo llevarla consigo en su precipitada huida, razón por la cual, el 12 de noviembre de 1493, desde Faro, Juana Díaz otorgaba su poder al barbero Pedro Gutiérrez, con el fin de que recogiese a su hija, que ella misma le había confiado para que la criase (APS, V 2214, fol. 2rº) De sus otros hijos, al menos, cinco consiguieron habilitarse en 1494: Pedro Alemán, vecino de Sevilla, en la collación de Santa María la Mayor; Fernando Alemán, vecino de la misma collación; Blanca Fernández, mujer de García el Albo, también reconciliado en la misma fecha, que habían sido vecinos de Sevilla y ahora lo eran de Trigueros; Juan Díaz y Alonso Díaz, ambos vecinos de la collación sevillana de San Nicolás. Otro, Francisco Alemán, vecino de Lepe, se reconcilió en 1495. De los otros cuatro, es muy poco lo que sabemos, si acaso sus nombres (Gil, 2000, I, pp. 105 y 119, nota 36, II, p. 348, nº 303, p. 357, nº 398, p. 363 nºs 463 y 464, p. 417, nº 1091, III, p. 217).

Por su parte, *Catalina López*, hija del pagador Juan de Sevilla y de su mujer, Beatriz Sánchez, abandonó a su marido, Pedro López (de Sevilla), hijo del veinticuatro Diego López, con el que se había casado pocos años antes del establecimiento de la Inquisición en Sevilla, y se reunió en Évora con sus padres y con otros conversos sevillanos, como tuvimos ocasión de ver. Es cierto que, años después, regresó a Sevilla, junto a su marido, que había conseguido volver al favor real, y sus, por lo menos, seis hijos que, a la muerte de sus padres, continuarían viviendo en la ciu-

Más os mata que gozastes.
 Por tanto no os congoxéis,
 Voluntad, por buena vida,
 Pues es cosa conocida
 Que su gloria muerta es
 Con la memoria después.

(Resende, García de. Cancioneiro geral, Lisboa, 1516, f. LXXXIIIrº, edición de Lisboa, 1973, II, p. 296, transcrito por Gil, 2000, I, pp. 106 y 119, nota 39).

dad, donde, tanto ellos como muchos otros miembros de la familia, habían logrado recuperar su antiguo poder político, como miembros del concejo, y su desahogada posición económica (Gil, 2000, I, pp. 105, 145, 214 y 215, notas 16, 17 y 18, II, pp. 178, 210, nota 126, IV, pp. 341-342, donde se hace una relación pormenorizada de la pujante situación económica del matrimonio y de la notable actividad desarrollada por Pedro López de Sevilla y su familia en relación a la sociedad sevillana y a la corte, y VII, pp. 229 y 238-240).

Caso contrario fue el de su cuñada, *Francisca de Herrera*, mujer del jurado Pedro López Ejecutor, que regresó a Sevilla, junto con su hija, Leonor Fernández (o de Herrera), dejando en Portugal a su marido, que permanecería allí hasta su muerte (Gil, 2000, I, pp. 31, 66, 95, 96, 97, 105 ss., 125, 126, II, pp. 171, 336, nº 172, 364, nº 479, IV, pp. 47 y 350 y VII, pp. 294-295).

Pero, quizás, uno de los ejemplos mejor documentados y estudiados, sea el de la *familia de Pedro Fernández Benadeva*, veinticuatro y mayordomo del Cabildo de la Catedral de Sevilla. Hijo de Alfonso Fernández Benadeva, que también dirigió los asuntos económicos del Cabildo, convirtiéndose él mismo en canónigo, al quedarse viudo, había casado con Isabel Suárez, hija a su vez de un mercader de origen converso.

Según la genealogía aportada por uno de sus hijos, Francisco Suárez de Benadeva, el 18 de abril de 1502, en Sevilla, Pedro Fernández Benadeva y su mujer, Isabel Suárez que, como sabemos, huyó a Portugal, tuvieron doce hijos, todos los cuales, al igual que sus padres, sufrieron las terribles consecuencias del establecimiento en Sevilla de la Inquisición, aunque su suerte fue varia, por lo que pueden servirnos de auténtico paradigma para que, en síntesis, podamos conocer cuáles fueron las diversas y principales secuelas de la primera actuación en Sevilla del riguroso y temido tribunal. De los doce, siete u ocho, huyeron de Sevilla, mientras que los otros cinco permanecieron en la ciudad (Ollero, 1988, pp. 45-105 (el documento aparece editado en las pp.101-102) y Gil, 2000, III, pp. 359-360 y VII, pp. 296-298 (donde también publica el documento). De la declaración de este mismo, Francisco Suárez de Benadeva, parece deducirse su orden nacimiento, que pudo ser el siguiente:

El primogénito de todos fue Alonso Fernández Benadeva, canónigo, *que está en Roma, condenado en estatua*, por lo que perdió su canongía, que fue dada a Rodrigo de Santillán, por lo que presentó su caso en la curia, sin mucho éxito, por más que Inocencio VIII le reconoció sus derechos (Gil, 2000, I, pp. 70ss., 96, 127, 140 y 161).

Su hermano, Juan Benadeva, había sido abad de la Universidad de Beneficiados de Sevilla y racionero de la Catedral y, según la declaración de su hermano Francisco, *Absentóse. No sé donde está*, aunque, por lo que sabemos, se reunió con su hermano mayor en Roma, con el mismo fin de que la Santa Sede salvaguardase sus derechos (Gil, 2000, I, pp. 71ss., 96, 102, 127, 128, 140).

Lope Suárez de Gibraleón, ya fallecido, vecino de la collación de Santa María de Sevilla, consiguió reconciliarse. Fue criado del duque (de Medina Sidonia?) y receptor de la aduana de Sevilla.

Álvaro de Benadeva (o Suárez), estaba casado con Marina Pinta, según se dice hija de Diego de Susán, el famoso converso que encabezó la supuesta “conjura” de 1480, y ambos, huidos de Sevilla junto a otros de los hermanos, entre los que se encontraba el joven Francisco Suárez, se avecindaron, finalmente, en Moguer, una vez fueron reconciliados, posiblemente en Constantina, en 1485, aunque, según la declaración de su hermano Francisco, efectuada cuando ya hacía cinco años que Álvaro había muerto, éste se reconcilió en Sevilla.

Gonzalo de Gibraleón, maestro en Santa Teología y a quien su padre también había podido sentar como medio racionero en el coro de la Catedral de Sevilla, poco antes del establecimiento de la Inquisición, estaba estudiando en París, cuando su padre fue quemado. No volvió nunca a Sevilla, *fallesció en Bolonia*, en cuya famosa universidad fue maestro en Teología, antes de 1502.

Fernando Benadeva, casado con María Fernández, según su hermano, *Absentóse. No sé si fue condenado. Es difunto.*

El propio Francisco Suárez, nacido en torno a 1462, estaba casado con una hija de Andrés Fernández Malos Domingos y de Beatriz Gonzáles, que serían condenados en estatua el 15 de febrero de 1483 (Gil, 2000, I, p. 95). Francisco, aunque hizo confesión pública en Sevilla, el 24 de diciembre de 1487, no fue reconciliado y penitenciado hasta el auto de fe que tuvo lugar en Gibraleón, el 2 de marzo de 1494, y aunque, ya por entonces, podría tener unos treinta y dos años, los inquisidores consideraron *que no avia pecado tanto estando debaxo de la administracion y poderio de sus padres*, por lo que se le impuso una penitencia muy suave, aunque, desde luego, se le incapacitó para ejercer cualquier oficio público, así como para utilizar ciertos signos externos, pero, sea como fuere, corrió una suerte mucho mejor que la mayor parte de sus hermanos y, desde luego, que sus padres. Mientras, su mujer, que, en principio, pudo escapar de la Inquisición, sería sentenciada en una fecha tan tardía como el 10 de febrero de 1515, aunque su condena, teniendo en cuenta su corta edad cuando le fue imputado el delito de herejía, tampoco sería muy dura, ya que se le impuso la adjuración pública, permanecer recluida en su casa durante dos años, sin hábito, y comportándose como una buena cristiana. Sin embargo, tras un periodo de penurias económicas y de inhabilitaciones para el ejercicio de cualquier cargo público, tanto laico como eclesiástico, justificado por la confiscación de los bienes de su familia, como consecuencia de la primera actuación de la Inquisición en Sevilla, que motivó no sólo la muerte del padre, sino la huida de su madre y de muchos de sus hermanos y parientes, todo parece indicar que Francisco había logrado conservar una buena posición ante la corona, ya que le 31 de mayo de 1515, en Burgos, Fernando el Católico hizo merced a ambos cónyuges y a sus descendientes de todos los bienes incautados

a Isabel Suárez por la Inquisición, una vez pagada la composición establecida por los inquisidores para su habilitación, merced ratificada por la reina doña Juana I, el 18 de febrero de 1518 (Gil, 2000, VII, pp. 233-234, 387, 410-411, 422, 488-491).

Gómez Suárez, racionero de la Iglesia de Sevilla, que debió morir hacia 1481.

García de Gibraleón, escritor apostólico y beneficiado de la Catedral de Sevilla. Este importante personaje, tal vez el más brillante e influyente de todos los hermanos, había estudiado en la Universidad de París y vivió en Roma durante casi toda su vida. Cuando los ánimos empezaron a calmarse, volvió a recuperar su influencia en Sevilla. Así, desempeñó el cargo de procurador del Cabildo de la Catedral ante la Santa Sede, en 1505, y siguió ascendiendo en su carrera eclesiástica, siendo ya canónigo en 1513 y protonotario de la Sede Apostólica, donde todavía actuaba, junto a otros conversos influyentes, contra la Inquisición, en tiempos del emperador Carlos V, siendo definido como *muy honrada persona e muy rico e estimado en Roma*. Su posición llegó a ser tan alta y sus servicios a la Catedral tan considerables, que el 14 de septiembre de 1515, el Cabildo de la Catedral de Sevilla le concedió una capilla -llamada de la Anunciación o de las Doncellas- para que pudiera enterrarse en ella, junto a sus hermanos, sobrinos y demás herederos, aunque en dicha concesión no se dice que eran descendientes del poderoso mayordomo Pedro Fernández Benadeva, quemado por la Inquisición (Mucha información sobre la Capilla de las Doncellas en Gil, 2000, II, pp. 37ss. El documento de otorgamiento en VII, p. 442).

Luis Suárez, que pudo nacer alrededor de 1474, vecino de San Bartolomé, *salió en el auto de los moços Es de edad de veinte e ocho años poco más o menos* y consiguió su habilitación pagando 2.000 mrs.

Leonor Fernández, casó con el jurado Fernando Cisbón y ambos siguieron judaizando. Según la declaración de Francisco Suárez, estaban *Absentados, no sé si son difuntos, condenados en estatua*.

Elvira Suárez (o Hernández), contrajo matrimonio con Gonzalo de Cifontes, vecino de Trigueros. Fue reconciliada, pero se la sentenció a cárcel perpetua, ya que se había sabido que junto con su marido, había seguido practicando los ritos judaicos, por influencia de su madre, Isabel Suárez. Elvira, en su testamento, fechado el 3 de febrero de 1534, ordenó ser enterrada, junto con sus hijos, en la Capilla de las Doncellas (Muchas noticias sobre esta notable y conocida familia en Ollero, 1988, pp. 45-105 y en muchos de los volúmenes de la obra de Gil, 2000, especialmente en el resumen de datos de III, pp. 359-360).

6. LA INHABILITACIÓN DE CARGOS Y OFICIOS. LA RENOVACIÓN DEL CONCEJO SEVILLANO

La principal consecuencia del establecimiento de la Inquisición para el concejo sevillano fue que un buen número de sus miembros conversos murieron, fueron

encarcelados o huyeron, por lo que les fueron incautados sus bienes y perdieron sus cargos y oficios, siendo reemplazados por otros, lo no que no fue obstáculo para que otros tantos conversos, muchas veces pertenecientes a conocidos linajes de la oligarquía sevillana, no fueran perseguidos, ni tampoco para que, andando el tiempo, muchos de los acusados consiguieran rehabilitarse y, por tanto, recuperar sus cargos y oficios. A continuación, trataremos de resumir cómo afectó la actuación de la Inquisición al concejo de Sevilla, para lo que seguiremos el organigrama propuestos por José María Navarro Sainz, uno de sus mejores conocedores en la época de Isabel I (Navarro, 2007).

6.1. Los veinticuatro

Como hemos tenido ocasión de ver, un buen número de veinticuatro sevillanos, aproximadamente la tercera parte, tomaron parte en la supuesta Conjura de 1480 contra la Inquisición, por lo que, la mayor parte de ellos, sufrieron importantes penas y, por supuesto, perdieron sus cargos y oficios. Pero fueron más los veinticuatro conversos que o bien no fueron perseguidos por la Inquisición o bien consiguieron la rehabilitación. A ellos son a los que nos vamos a referir a continuación, intentando agruparlos, cuando nos sea posible, por sus respectivos linajes.

Linaje Esquivel. Como en otros muchos linajes sevillanos, Rafael Sánchez Saus nos plantea la existencia de una rama cristiana vieja y otra conversa, en este último caso, muy ligada a la casa de Medina Sidonia (Sánchez Saus, 1991, I, pp. 94-99. XXXII. Linaje de Esquivel: notas al árbol genealógico y II, pp. 464-365. XXXII: Esquivel (árbol genealógico). De los muchos Esquivel que fueron miembros del concejo sevillano y que, por tanto, prestaron importantes servicios a la ciudad y a la corona, aunque en opinión de Juan Gil, todo ello no fue obstáculo para que la familia Esquivel siempre estuviese marcada por la Inquisición (Gil, 2000, I, p. 153, IV, pp. 29-36), los que aquí nos interesan son fundamentalmente dos Pedro de Esquivel, tío y sobrino. Así, el 18 de marzo de 1478, Sevilla, la reina autoriza a *Pedro de Esquivel* (tío), para que pueda renunciar su oficio de veinticuatro en su hijo Juan de Esquivel o en otro de sus descendientes (*Tumbo*, II, pp. 192-193, doc. I-261), aunque poco después, el 29 de septiembre de 1478, los reyes confirman a Pedro de Esquivel, vecino de Sevilla, el oficio de veinticuatro de la ciudad, que ha renunciado en él su hijo Juan de Esquivel (*Tumbo*, II, pp. 256-257, doc. I-308).

Pasados los años, el 18 de octubre de 1483, en Vitoria, los reyes hacen merced a *Pedro de Esquivel* (sobrino), tomado prisionero por los musulmanes granadinos en el desastre de la Ajarquía, de la veinticuatría que le ha renunciado su padre Álvaro de Esquivel, ordenando que mientras alcanza la libertad tenga dicho oficio su hermano Alfonso, que definitivamente la obtendrá, caso de que Pedro haya muerto o muriese en cautividad (*Tumbo*, III, pp. 407-409, doc. II-278). Por lo que sabemos, Pedro

de Esquivel logró liberarse, recibiendo, en compensación, importantes mercedes y beneficios de los reyes, que también contribuyeron a pagar su rescate, con bienes incautados a condenados por la Inquisición. Así, el 26 de abril de 1485, la reina, en premio a su heroicidad en el desastre de la Ajarquía, le concedió la *zobairía* de Sevilla, para él y sus descendientes (APS, I 1520 (=37), f. 426r). Una vez liberado, el veinticuatro Pedro de Esquivel siguió manteniendo su alta posición en el concejo y sirviendo a los reyes, por lo que el 21 de diciembre de 1486, desde Salamanca, los monarcas, en respuesta a la carta que, en nombre de los regidores sevillanos, les llevó Pedro de Esquivel, les niegan la reducción de la gente que pidieron a Sevilla y su *tierra* para las campañas contra Granada del año siguiente y se comprometen a pagar lo antes posible el sueldo que debían a los soldados que sirvieron los dos años pasados, al parecer de los bienes incautados a los condenados de la Inquisición, ya que le darán el encargo al licenciado Fernán Yáñez de Lobón, su alcalde de Casa y Corte y uno de los receptores de dichos bienes pertenecientes a la corona (Gil, 2000, I, p. 217, nota 55: *Tumbo* IV, p. 163, doc. III-129). Por estas mismas fechas, el 9 de diciembre de 1486, Salamanca, los Reyes Católicos libraron al veinticuatro Pedro de Esquivel, en la receptoría de Juan (sic) Luis de Mesa, 100.000 mrs. “para ayuda de sus resgate”, cédula que ya había sido presentada al receptor el 9 de febrero de 1487, aunque el 20 de febrero de 1487, Luis de Mesa declaró su falta de liquidez, por lo que le propuso dar la equivalencia en bienes confiscados en Cala, Aracena y Real, lo que Esquivel aceptó, tal vez por la vinculación que la familia Esquivel siempre tuvo con este territorio serrano del reino de Sevilla, especialmente con Fregenal de la Sierra, de manera que el 3 de marzo de 1487, Luis de Mesa ordenó a los arrendadores, tenedores y secuestradores de dichos bienes confiscados que otorgasen su posesión al nuevo propietario (ACS, Sección IX, c, 70, nº 3). Como siempre, es Juan Gil (Gil, 2000, I, p. 153, IV, p. 31) quien nos resumen los rasgos principales de nuestro personaje, del que sabemos que fue yerno del jurado Garci Sánchez de Arauz, al estar casado con Constanza Fernández de Arauz y que, al parecer, hacía alarde de sus riquezas, ya que llegó a ser muy rico (Gil, 2000, I, p. 217, nota 56: murió el 21 de enero de 1494, habiendo prometido a su mujer 2.000 doblas castellanicas como arras, que, en 1496, doña Constanza reclamó a sus hijos, pero la contradijeron, al probarse que, cuando se casaron, Pedro de Esquivel sólo contaba con un capital de 40.000 mrs. A su muerte, su hacienda fue cuantificada en 1.905.943 mrs.).

Entre otros veinticuatro no perseguidos o rehabilitados, igualmente de probable origen converso, podemos citar a Fernando de Baena o a Melchor Maldonado, que, a veces, aparecen actuando juntos. En el caso del primero, *Fernando de Baena*, sabemos que el 8 de marzo de 1476, Zamora, los reyes, en la forma acostumbrada, autorizan a Fernando de Baena, procurador de Sevilla en las cortes celebradas en Valladolid, para que pueda ceder a cualquiera de sus parientes su oficio de veinticuatro (*Tumbo*, I, pp. 248-252, doc. I-131) y meses después, el 7 de mayo de 1476, Madri-

gal, los Reyes Católicos confirman a Fernando de Baena la veinticuatría que era de Fernando de Villafañe y mandan que lo reciban por tal veinticuatro (*Tumbo*, I, pp. 164-165, doc. I-83). Y el 31 de mayo de 1477, Trujillo, la reina autoriza a Fernando de Baena, veinticuatro de Sevilla, a que pueda traspasar su oficio de veinticuatría en uno de sus hijos, o en otra persona cualquiera (*Tumbo*, II, p. 117, doc. I-228).

En cuanto a *Melchor Maldonado*, como sabemos, el 10 de mayo de 1477, desde Guadalupe, pide la reina a Sevilla que le envíen trescientos lanceros donde ella se encuentra, posiblemente para la guerra con Portugal, y que al frente de ellos venga como capitán Melchor Maldonado, su continuo, veinticuatro de Sevilla, en quien tiene depositada toda su confianza, aunque la preminencia como capitán le corresponda a otro. Sevilla le envió una carta con Melchor Maldonado, continuo y veinticuatro de Sevilla y con Alemán Pocasangre, mayordomo de la ciudad (*Tumbo*, I, pp. 319-320, docs. I-160 y I-161). Meses después, lo vemos ya actuar junto con Fernando de Baena, como cuando el 20 de octubre de 1477, Jerez de la Frontera, los reyes dan su carta de creencia para Fernando de Baena y Melchor Maldonado, veinticuatros (*Tumbo*, II, p. 111, doc. I-220), al tiempo que les mandan que disfruten la tenencia de la Alhóndiga del Pan por un año y que después pase a los otros veinticuatros (*Tumbo*, II, p. 114, doc. I-224). Melchor de Maldonado sería beneficiado por los reyes con otros oficios, como la alcaidía del castillo de Cortegana, por lo que el 6 de octubre de 1478, Carmona, los reyes mandan al concejo de Sevilla que eximan a Pedro de Almonte, veinticuatro y alcaide del castillo de Cortegana, del pleito homenaje que por él tenía prestado a Sevilla y que entregue la dicha fortaleza al veinticuatro Melchor de Maldonado, vasallo de los reyes (*Tumbo*, II, pp. 259-260, doc. II-311), aunque, poco después, los dos interesados, Pedro de Almonte y Melchor de Maldonado llegaron al acuerdo de que fuera el primero quien tuviese dicha tenencia, por lo que, el 20 de octubre de 1478, Córdoba, el rey aprueba el convenio entre Pedro de Almonte y Melchor de Maldonado, veinticuatros de Sevilla, sobre la entrega de la fortaleza de Cortegana, mandando que Pedro de Almonte tuviese la tenencia de la misma, como habían ordenado los reyes por otra carta (*Tumbo*, II, pp. 265-266, doc. I-315). El 20 de diciembre de 1480, Medina del Campo, la reina hace merced a su contador mayor don Gutierrez de Cárdenas, comendador mayor de León, en remuneración de sus servicios, de la veinticuatría que dejaba vacante Pedro de Almonte, con la alcaidía del castillo de Cortegana, mandando al concejo de Sevilla que lo reciba en dichos oficios (*Tumbo*, III, pp. 136-137, doc. II-91).

La progenie de Melchor de Maldonado la conocemos, una vez más, gracias a Juan Gil (Gil, 2000, I, p. 155, III, pp. 270-271 (Arauz) y IV, pp. 390ss. (Maldonado), quien afirma que la familia Maldonado fue tachada de hereje. El veinticuatro Melchor de Maldonado era hermano de Francisco de Maldonado y del licenciado Juan de Prado, hijos de Gutierre de Prado y de Inés de Prado, a su vez hija de Pedro Sánchez de Arauz, hijo de Garci Sánchez de Arauz, y de Catalina Meléndez. Juan

Gil (Gil, 2000, I, pp. 148-149) nos habla de un Gutierre de Prado, acusado ante la Inquisición y, al parecer, procesado como hereje (1514), que durante la Guerra Civil estuvo en el bando portugués (Gil, 2000, I, p. 216, nota 38: puede ser el toledano que durante la Guerra Civil tomó el partido de Portugal, por lo que el 30 de abril de 1478, obtuvo el perdón regio (AGS, RGS, II, nº 510, p. 71, nº 572, p. 80). Años después, en 1487, se le documenta en Sevilla como recaudador del almojarifazgo mayor y otras rentas, pero no tuvo que pagar, pues no era vecino (*Tumbo*, IV, pp. 188-189, doc. III-150). Melchor de Maldonado y sus hermanos siempre gozaron del favor real. El primero, como sabemos, era continuo y veinticuatro de Sevilla, por lo que siempre sirvió fielmente tanto a los reyes, como a la ciudad (*Tumbo*, I, p. 319, docs. I-160 y I-161: el 10 de mayo de 1477, Guadalupe, pide la reina a Sevilla que le envíen trescientos lanceros donde ella se encuentra y que al frente de ellos venga como capitán Melchor Maldonado, su continuo, veinticuatro de Sevilla, en quien tiene depositada toda su confianza, aunque la preminencia como capitán le corresponda a otro). El licenciado Juan de Prado llegó a ser miembro del Consejo Real, del que fue expulsado por Galíndez de Carvajal, al tacharlo de “nieta de condenada por la Inquisición. Es vergüenza que tal persona sea fiscal del Consejo” (Gan Giménez, 1998, p. 255).

Linaje Melgarejo (Sánchez Saus, 1991, I, pp. 184-189. LI. Linaje Melgarejo: notas al árbol genealógico y II, p. 388. LI: Melgarejo (árbol genealógico). Por lo que sabemos, fueron varios los miembros del linaje Melgarejo que formaban parte del concejo sevillano, durante el reinado de los Reyes Católicos. Así, por ejemplo, el 9 de agosto de 1475, Valladolid, *García Fernández Melgarejo*, caballero veinticuatro de Sevilla, consigue de los reyes amplísima licencia para traspasar su oficio en su hijo Alfonso o en cualquier otro de sus herederos (*Tumbo*, I, pp. 183-186, doc. I-93).

Ese mismo día, el 9 de agosto de 1475, Valladolid, los monarcas autorizan a *Alfonso Fernández Melgarejo*, veinticuatro de Sevilla, para que pueda traspasar el oficio de veinticuatria en Pedro Melgarejo, su hijo, o en otro cualquiera de sus hijos, herederos o yerno (*Tumbo*, I, pp. 84-86, doc. I-42. *Tumbo* II, pp. 357-358, doc. I-371. Gil, IV, p. 450). Posiblemente sería este Pedro de Melgarejo el que actuaría como portavoz de los deseos de los reyes cuando el 13 de agosto de 1485, Córdoba, mandan al concejo de Sevilla que haga labrar y aderezar los Palacios del Rey del Lomo del Grullo, y que se guarde todo lo que antiguamente se guardaba a su alrededor (*Tumbo*, IV, p. 49, doc. III-43).

El 5 de octubre de 1478, Carmona, los reyes agradecen al concejo de Sevilla lo que habían hecho para mantener la ciudad en su servicio, después de su partida de ella, mandándoles que dieran fe a lo que de su parte les dijeran Luis Sánchez, alcalde mayor, y *Alfonso Pérez Melgarejo*, veinticuatro (*Tumbo*, II, pp. 260-261, doc. I-312).

Años más tarde, el 10 de diciembre de 1483, Vitoria, los monarcas hacen merced de la juradería de la collación de Santiago de Sevilla a Francisco Pesete, continuo de

su casa, en lugar de Pedro de Illescas, condenado por hereje, y mandan al concejo de Sevilla que lo reciban a dicho oficio, no obstante la elección que los vecinos de la collación habían hecho en *Alfonso Fernández Melgarejo* (*Tumbo*, III, pp. 526-527, doc. II-375). Sin embargo, el 6 de diciembre de 1484, Sevilla, los reyes hacen merced de la juradería de la collación de Santiago de Sevilla a *Alfonso Fernández Melgarejo*, atendiendo a la súplica de su suegro Luis Sánchez y por la muerte de Pedro de Illescas, que la había tenido y que murió huido por estar notado de herejía (*Tumbo*, III, pp. 548-549, doc. II-389).

El 4 de noviembre de 1477, Jerez de la Frontera, los reyes autorizan a *Francisco Fernández Melgarejo, o de Sevilla*, para renunciar su oficio de veinticuatría en cualquiera de sus descendientes, licencia ya concedida por Enrique IV, en premio a sus servicios a Juan II. Los reyes la confirman a petición del marqués de Cádiz (*Tumbo*, II, pp. 139-141, doc. I-238). Posiblemente, dicha merced real se materializaría cuando el 2 de septiembre de 1483, el rey hace merced a *Gonzalo Fernández de Sevilla* del oficio de veinticuatro de Sevilla, que tenía su padre Francisco Fernández de Sevilla, por muerte de éste en el desastre de la Ajarquía, y manda al concejo de Sevilla que lo reciba al mismo oficio, con todos sus derechos y prerrogativas (*Tumbo*, III, pp. 393-394, doc. II-263).

Como sabemos, el sobrenombre de Sevilla fue muy usado entre los conversos, desde los inicios del proceso de conversiones, por lo que también lo encontramos entre los conversos sevillanos del tiempo de la Inquisición. Un ejemplo bien conocido es el de la *familia de Diego López de Sevilla*, a algunos de cuyos miembros ya los hemos mencionado anteriormente. El 28 de febrero de 1478, Sevilla, los reyes confirman a Diego López de Sevilla la facultad de poder renunciar su oficio de veinticuatría en cualquiera de sus hijos, como ya le concedieron Juan II y Enrique IV (*Tumbo*, II, pp. 196-198, doc. I-264. AGS, RGS, II, p. 48, n° 348). De nuevo, es Juan Gil quien nos ofrece numerosas noticias sobre la familia. Así sabemos que el veinticuatro Diego López de Sevilla posiblemente era hijo de Juan de Sevilla y padre de *Iñigo López de Sevilla, Pedro López*, marido de Catalina López y, por tanto, yerno de Juan de Sevilla, pagador, y de su mujer Beatriz Sánchez, condenados, y de *Francisca de Herrera*, mujer de Pedro Secutor, a todos los cuales ya nos hemos referido en el apartado relativo a los huidos a Portugal (Gil, 2000, I, p. 105 y IV, pp. 339-342). De Iñigo López de Sevilla, sabemos que fue arrendador de las rentas de la ciudad en 1485 (Gil, 2000, I, p. 145 y IV, p. 115), pero, sin duda, el hijo de Diego López de Sevilla del que conocemos más noticias es Pedro López de Sevilla (Gil, 2000, I, p. 145) a quien, en 1484, los reyes ordenaron que le fueran devueltos unos bienes confiscados por la Inquisición (AGS, RGS, XII, n°s 573 y 576, p. 81), aunque, por lo que parece, no pudo recuperar toda la herencia de su padre (APS, IX 1498 (=17424), p. 1). El 16 de junio de 1495, Pedro López daba poder al zapatero Alonso Martínez, su criado, vecino de Aracena, para que pudiera reclamar a Gómez Tello, alguacil de

la Inquisición de Fregenal, una mula de color pardillo que le había dado en secuestro Gutierre Tello, alguacil que había sido de la dicha Inquisición (APS, V 1495 (=3215, parte 3), f. 13r. Gil, 2000, I, p. 215, nota 16). Fernando Bonilla, juez nombrado por los reyes, obligó a Alonso Álvarez de Sevilla a pagar una cantidad a Diego López de Sevilla, hijo del veinticuatro Juan de Sevilla, por las rentas de Villanueva de 1482 (y posiblemente 1493). Más tarde, el fisco exigió esta cantidad a Alonso Álvarez al considerar que pertenecían a la cámara, por lo que hubo de pleitear con el juez de los bienes confiscados. El 18 de julio de 1498 el mismo Fernando de Bonilla hizo compromiso de representar a Álvarez en el pleito (APS, IX 1498 (=17424), p. 1. Gil, 2000, I, p. 215, nota 17). El receptor Diego de Medina le embargó las 5.000 doblas castellanas (335.000 mrs.) de la dote de su mujer, Catalina López, que huyó a Évora, junto a sus padres. Luego, como sabemos, al igual que su cuñada Francisca de Herrera volvió a Sevilla y se le permitió acceder a la penitencia. El 3 de febrero de 1495, los Reyes Católicos otorgaron las 5.000 doblas a su marido, como recompensa por los servicios que la corona le reconocía (AGS, RGS, II, 1495, nº 15).

El 21 de julio de 1476, Tordesillas, la reina confirma a *Juan de Sevilla*, contador de don Enrique de Guzmán, duque de Medina Sidonia, la veinticuatría que en él renunció don García Enríquez (*Tumbo*, I, pp. 195-197, doc. I-98. Gil, 2000, V, p. 321: Juan Fernández de Sevilla, contador del duque de Medina Sidonia). El 15 de septiembre de 1478, Sevilla, los reyes confirman a Juan Fernández de Sevilla el oficio de veinticuatro que ha renunciado en él su hijo, Pedro de Sevilla (*Tumbo*, II, pp. 257-258, doc. I-309. Gil, 2000, V, p. 323: Pedro Fernández de Sevilla). Juan Fernández de Sevilla, veinticuatro y contador del duque de Medina Sidonia, y Leonor Fernández, su mujer, huyeron de la Inquisición, en 1481, aunque, según Juan Gil, siguió siendo veinticuatro hasta 1483. Ambos pidieron la absolución a Roma, acogándose a la bula de Sixto IV del 9 de febrero de 1481 (Gil, 2000, I, p. 100: Fotocopia de la bula de Sixto IV (AGS, Patronato Real, c. 28, nº 1) y transcripción en Gil, 2000, I, pp. 117-118, nota 13. Gil, 2000, I, pp. 94, 100, 130-131, 146, nos da noticias sobre el contador y su familia). No sabemos si es este mismo veinticuatro el que actuaba como procurador de Sevilla cuando el 18 de agosto de 1485, Córdoba, el rey manda al concejo de Sevilla que designe a dos veinticuatros y a un jurado que, juntos con el asistente y con Nuño de Villafañe, regidor de León, vean la renta donde más sin daño se pueda echar una imposición, aparte de las que se habían echado, para pagar la contribución de la Santa Hermandad de esta ciudad y su tierra (*Tumbo*, III, pp. 380-381, doc. II-251).

Otro de los bien conocidos veinticuatros sevillanos del que no tenemos noticia de que fuera perseguido por la Inquisición fue *Pedro Manuel de Lando*. Así, el 24 de abril de 1478, Sevilla, la reina otorga facultad a Pedro Manuel de Lando para que pueda renunciar en cualquiera de sus hijos su oficio de veinticuatro de Sevilla (*Tumbo*, II, pp. 210-211, doc. I-274. Gil, 2000, IV, p. 398. Llevó el palio en el bautizo del

príncipe don Juan. Sánchez Saus, 1991, I, XLI. Linaje de Lando, pp. 142-144: notas al árbol genealógico y II, XLI, p. 377: árbol genealógico).

Linaje Medina (Sánchez Saus, 1991, I, L. Linaje de Medina, pp. 172-183: notas al árbol genealógico y II, L, pp. 386-387: árbol genealógico). Como ya señalamos al referirnos a Luis de Medina como posible participante en la supuesta Conjura de 1480 contra la Inquisición, Juan Gil argumenta que hay tantos Medina, una de cuyas ramas era cristiana vieja y otra conversa, que es muy difícil identificar a cada uno de los personajes, más aún cuando, como era normal en la época, eran varios los parientes de una misma generación que llevaban el mismo nombre (Gil, 2000, I, pp. 50 y 85, nota 54, IV, p. 432. Cascales, 1986, p. 50). De todas maneras, nos referiremos a los Medina que, durante estos años, eran veinticuatro del concejo sevillano. Así, el 11 de febrero de 1477, Toledo, los Reyes Católicos confirman a *Fernando de Medina* la veinticuatría que fue de su padre Jorge de Medina (*Tumbo*, I, pp. 266-267, doc. I-140). El 29 de septiembre de 1479, Trujillo, la reina agradece a Sevilla la gente que le envió con Fernando de Medina, al que ha ordenado el regreso, pues ya estaba asentada la paz con Portugal (*Tumbo*, II, p. 400, doc. I-400). Por estos mismos años, el 28 de mayo de 1478, Sevilla, los reyes autorizan a *Fernando de Medina el Viejo* para renunciar su oficio de veinticuatría en su sobrino Diego de Medina (*Tumbo*, II, p. 240 doc. I-295. Gil, 2000, IV, p. 435. Llevó el palio en el bautizo del príncipe don Juan). Y el 7 de agosto de 1488, Chinchilla, los reyes hacen merced a *Alfonso de Medina*, hijo del *tesorero Luis de Medina*, al que ya conocemos, de la veinticuatría que tuvo éste hasta su muerte, y mandan al concejo de Sevilla que lo reciban como tal, con todos los derechos y prerrogativas anejas al oficio (*Tumbo*, IV, pp. 304-305, doc. III-240. Gil, 2000, IV, pp. 442-444). Ese mismo día, el 7 de agosto de 1488, Chinchilla, los reyes hacen merced a Alfonso de Medina del oficio de tesorero de la Casa de la Moneda de Sevilla, por fallecimiento de su padre, Luis de Medina, mandando a los oficiales de ella que le reciban como tal, guardándole todos derechos y prerrogativas inherentes al oficio (*Tumbo*, IV, pp. 354-306, doc. III-241).

Otros de los veinticuatro rehabilitados, en este caso doblemente, primero por haber tomado el bando de Portugal en la Guerra de Sucesión y, más tarde, porque, según Juan Gil, fue uno de los conjurados contra la Inquisición en 1480, sería *Martín de Sepúlveda*, al que también nos hemos referido anteriormente. Así, el 10 de diciembre de 1478, en Córdoba, la reina confirma a don Iñigo de Velasco, condestable de Castilla, el oficio de veinticuatro de Sevilla, vacante por la rebeldía de Martín de Sepúlveda, que ha vendido al rey de Portugal la fortaleza de Nódar (*Tumbo*, II, pp. 397-398, doc. I-398. Gil, 2000, V, pp. 295-296. Conjura de 1480). El 21 de marzo de 1480, Toledo, los reyes mandan restituir a Martín de Sepúlveda, que se pasó a la parte del rey de Portugal, y en cumplimiento de las paces con éste, sus oficios de veinticuatro de Sevilla y del juzgado de los logros o represión de la usura (*Tumbo*, III, pp. 58-59, doc. II-41). El 20 de marzo de 1480, Toledo, los reyes ordenan devolver

la fortaleza de Encinasola a Martín de Sepúlveda, que la tenía antes de pasarse al rey de Portugal (*Tumbo*, III, pp. 60-61, doc. II-42).

Y lo mismo podemos decir, entre otros, de *Pedro de Jaén*, otro de los conjurados, que igualmente habría podido recuperar su veinticuatría, ya que el 15 de octubre de 1487, Córdoba, los reyes hacen merced a *Alfonso de Jaén* de la veinticuatría de Sevilla que había renunciado en él su padre Pedro de Jaén, antes Roelas, y mandan al concejo de esta ciudad que le reciban como tal, con todos los derechos y prerrogativas inherentes al oficio (*Tumbo*, IV, pp. 307-308, doc. III-242. Gil, 2000, V, p. 196).

6.2. Los jurados

Pero donde parece ser que la actuación de la Inquisición hizo más mella fue entre los jurados, tanto porque entre ellos, desde el principio del proceso de conversiones, fue donde proliferaron más los conversos, que tomaban la juradería como un sistema de promoción social, como porque el cuerpo de jurados era el más numeroso de los que componían el concejo hispalense. Como es sabido, los vecinos de Sevilla tenían derecho, por privilegio de Alfonso X, a elegir dos jurados –uno caballero y otro ciudadano- por cada una de sus veinticuatro collaciones (Navarro, 2007, pp. 363-406). Juan Gil nos ofrece la lista de jurados sustituidos -o depuestos temporalmente- como consecuencia del establecimiento de la Inquisición (Gil, 2000, I, p. 66), de los que haremos una breve relación, en la que también señalaremos a los beneficiados con sus cargos y oficios, generalmente personas muy próximas a la corona, a quienes los reyes favorecieron, sin tener en cuenta el antiguo privilegio de los vecinos de Sevilla de elegir a sus jurados:

– *Pedro Ejecutor* (4 de noviembre de 1481), sustituido en su fieldad y juradería por el licenciado Pedro Sánchez del Alcázar (*Tumbo*, III, pp. 189-190, doc. II-120).

El 27 de enero de 1482, Medina del Campo, los reyes ordenan al Asistente de Sevilla que haga que los vecinos de la collación (no se especifica) de donde era jurado Pedro Secutor, condenado por la Inquisición, elijan en su lugar a Pedro Sánchez del Alcázar, ya que la juradería era necesaria para poder desempeñar el oficio de fiel ejecutor de Sevilla, del que los reyes le habían hecho merced en sustitución de aquél (*Tumbo*, III, pp. 189-190, doc. II-120).

– *Luis de Sevilla Abenhín*, jurado de San Vicente (28 de septiembre de 1482), sustituido por Antonio Bernal (*Tumbo*, III, pp. 297-298, doc. II-191).

El 28 de septiembre de 1482, Córdoba, los reyes hacen merced de la juradería de la collación de San Vicente de Sevilla a Antón Bernal, en lugar de Luis de Sevilla Abenhín, que antes la tenía, cuyos bienes y oficio le habían sido confiscados por la Inquisición, al condenarlo como judaizante (*Tumbo*, III, pp. 297-298, doc. II-191. Gil, 2000, IV, p. 309. Gil, 2000, I, p. 136. Descuentos hechos al mayordomo en la nómina: al jurado Luis de Sevilla (Abenhín) 1.000 mrs.).

– *Tomás de Jaén*, jurado de San Juan (29 de septiembre de 1482), sustituido por Pedro de Villegas (*Tumbo*, III, pp. 260-261, doc. II-172 y p. 304, doc. II-196).

El 29 de septiembre de 1482, Córdoba, los reyes hacen merced a Pedro de Villegas del oficio de jurado de la collación de San Juan de Sevilla, en lugar de Tomás de Jahén, que había sido condenado a cárcel perpetua por el Santo Oficio y mandan al concejo de Sevilla que lo reciban como a tal, guardándole sus derechos y prerrogativas (*Tumbo*, III, pp. 260-261, doc. II-172. Gil, 2000, I, p. 66 y IV, p. 260: Tomás Sánchez de Jaén). El 13 de enero de 1483, s.l. el rey, refiriéndose a la merced que había hecho a Pedro de Villegas de la juradería de la collación de San Juan de Sevilla, que antes tuvo Tomás de Jaén, manda al concejo de esta ciudad que dé posesión de dicho oficio a Pedro del Alcázar, en nombre de aquel y con su poder y prerrogativas (*Tumbo*, III, p. 304, doc. II-196).

– *Pedro Fernández Cansino*, jurado del Barrio Nuevo (17 de octubre de 1482), sustituido por Fernando de Medina, vecino de Medina del Campo, sobrino del asesor, el doctor Ruiz de Medina (*Tumbo*, III, pp. 279-281, doc. II-182) y poco después (22 de diciembre de 1482) por Fernando Portocarrero (*Tumbo*, III, pp. 299-300, doc. II-192).

El 17 de octubre de 1482, los reyes hacen merced del oficio de jurado de la collación del Barrio Nuevo de Sevilla, que le había sido confiscado a Pedro Fernández Cansino, difunto, condenado por la Inquisición, a Fernando de Medina, vecino de Medina del Campo (*Tumbo*, III, pp. 279-281, doc. II-182).

El 22 de diciembre de 1482, los reyes mandan al concejo de Sevilla que reciban por jurado de la collación de Santa María, que dicen Barrio Nuevo, a Fernando Portocarrero, su vasallo, no obstante la merced que posteriormente habían hecho del mismo oficio a Fernando de Medina, por olvidar la provisión anterior (*Tumbo*, III, pp. 299-300, doc. II-192. Gil, 2000, IV, pp. 439-440: Fernando Díaz de Medina).

– *Pedro de Illescas*, jurado de Santiago (10 de diciembre de 1483), sustituido por el contino Francisco Pasete (*Tumbo*, III, pp. 526-527, doc. II-375).

El 10 de diciembre de 1483, Vitoria, los reyes hacen merced de la juradería de la collación de Santiago de Sevilla a Francisco Pasete, continuo de su casa, en lugar de Pedro de Illescas, condenado por hereje, y mandan al concejo de Sevilla que lo reciban a dicho oficio, no obstante la elección que los vecinos de la collación habían hecho en Alfonso Fernández Melgarejo (*Tumbo*, III, pp. 526-527, doc. II-375. Gil, 2000, IV, pp. 249-250).

El 6 de diciembre de 1484, Sevilla, los reyes hacen merced de la juradería de la collación de Santiago de Sevilla a Alfonso Fernández de Melgarejo (vid. veinticuatro), accediendo a la súplica de su suegro, Luis Sánchez, y por muerte de Pedro de Illescas, que la había tenido y que murió huido por estar notado de herejía (*Tumbo*, III, pp. 548-549, doc. II-389. Cascales, 1986, p. 58 y Gil, 2000, I, p. 94, entre los huidos en 1481 estaba el jurado Pedro de Illescas que falleció en el exilio antes de 1483).

– *Pedro Díaz de Rafaya*, jurado de San Esteban (11 de marzo de 1484), sustituido por el escribano de cámara Suero de Gangas (*Tumbo*, III, pp. 442-443, doc. II-304).

El 11 de marzo de 1484, Tarazona, los reyes hacen merced del oficio de juradería de la collación de San Esteban de Sevilla, en secuestración, a Suero de Gangas, su escribano de Cámara, en lugar de Pedro Díaz de Rafaya, que se hallaba preso en el castillo de Triana, acusado de hereje, y mandan al concejo que lo reciban por tal jurado (*Tumbo*, III, pp. 442-443, doc. II-304. Gil, 2000, I, p. 66 y V, p. 122).

El 18 de marzo de 1484, s.l., el rey manda al concejo de Sevilla que reciba y dé posesión de la juradería de la collación de San Esteban de Sevilla a Pedro Fernández del Rincón, por el poder que para ello tenía de Suero de Gangas, a quien los reyes habían hecho jurado de aquélla, en secuestración (*Tumbo*, III, p. 443, doc. II-305).

– *Fernando Gómez de Córdoba*, jurado de San Isidoro (4 de enero de 1485), sustituido por Juan Rodríguez de Vallecillo (*Tumbo*, III, pp. 573-574, doc. II-403).

El 4 de enero de 1485, Sevilla, los reyes confirman el nombramiento hecho por Diego de Merlo, asistente de Sevilla, para jurado de la collación de San Isidoro de esta ciudad a favor de Juan Rodríguez de Vallecillo, que se señaló en la toma de Alhama, por haberse confiscado dicho oficio a Fernán Gómez de Córdoba, culpado de herejía (*Tumbo*, III, pp. 573-574, doc. II-403. Gil, 2000, I, p. 66 y III, pp. 529-532, 543).

Entre los descuentos hechos al mayordomo en la nómina del año fiscal 1480-1481: al jurado Fernán Gómez 800 mrs. (Gil, 2000, I, p. 136 y IV, p. 152. Era hijo posiblemente de uno de los tres Juan (Fernández) de Sevilla documentados (Gil, 2000, V, p. 321).

– *Francisco de Olivares*, jurado de Santa María la Blanca (20 de febrero de 1486), sustituido por el cantor de capilla Gonzalo de Mena (*Tumbo*, IV, pp. 99-100, doc. III-78).

El 20 de febrero de 1486, Alcalá de Henares, los reyes hacen merced a su cantor de capilla Gonzalo de Mena, de la juradería de la collación de Santa María la Blanca de Sevilla, en lugar de Francisco de Olivares, preso por el delito de herejía, y mandan al concejo de esta ciudad que lo reciban al dicho oficio con todos los derechos a él anejo (*Tumbo*, IV, pp. 99-100, doc. III-78. Gil, 2000, IV, p. 531: Cf. García Rodríguez (Gil, 2000, V, pp. 163-169).

Por lo que sabemos, el 22 de noviembre de 1484, el concejo de Sevilla, a instancias del Consejo Real, acuerda investigar los títulos de los que habían sustituido a los jurados huidos o quemados, pues tanto el concejo, como la corona recelaban volver a reconocer todos los derechos de los conversos (AMS, Secc. X, Actas Capitulares, años 1483-1489. Gil, 2000, I, p. 114).

Pero, como ocurrió con el resto de los miembros el concejo sevillano, hubo algunos jurados que no sólo no fueron perseguidos, sino que siguieron disfrutando del favor real, como fue el caso de *Garci Sánchez* (de Arauz), beneficiado por los

Reyes Católicos de por vida con la *zobairía* de la aduana de Sevilla. Su mujer, María (o Elvira) Fernández, fue condenada por la Inquisición (Sevilla 1494 n° 144) y sus hijos, caso del jurado Juan de Arauz, marido de Isabel Fernández, hija del conde-nado Alonso Fernández de Sevilla (Sevilla 1494 n° 146) fueron acusados de herejía, de manera que se les embargó el oficio de juradería. Su hija Constanza Fernández de Arauz, estaba casada, como sabemos, con el veinticuatro Pedro de Esquivel (Gil, 2000, I, p. 153. Sánchez Saus, 1995).

El caso del jurado y mayordomo *Juan Alemán Pocasangre* nos es bien conocido, puesto que ya lo hemos tratado y volveremos a hacerlo cuando nos refiramos a los mayordomos, de todas maneras, resumiremos aquí lo relativo a su juradería. El 8 de junio de 1472, Baeza, Enrique IV concede a Juan Sánchez Alimán, jurado de la collación del Salvador de Sevilla, licencia y facultad para que pueda renunciar su oficio en favor de su hijo Manuel Alimán (AMS, Actas Capitulares 1472, Mayo-Agosto, fol° 32. Gil, 2000, III, p. 219). El 25 de septiembre de 1476, Tordesillas, está fechada la cédula de doña Isabel sobre diversas gestiones encomendadas por el concejo al jurado Juan Alimán (Pocasangre) y que se precisan en las cédulas siguientes (*Tumbo*, I, pp. 217-218, doc. I-110. Gil, 2000, III, p. 217). El 26 de diciembre de 1477, Medina del Campo, cédula de don Fernando para que prendan y juzguen al jurado Juan Alemán, que, con otros, dio muerte, a las puertas del palacio, al bachiller Alfonso Núñez de Écija, físico del rey (*Tumbo*, I, p. 248, doc. I-130. Gil, 2000, IV, p. 9: Écija). El 28 de octubre de 1479, Valladolid, los reyes hacen merced de la juradería de la collación de Santa María la Blanca a Gonzalo Núñez de Écija, hijo de su físico Alonso Núñez, a quien Juan Alemán, jurado de la dicha collación, había dado muerte alevosa, habiendo además intentado hacerlo con el propio Gonzalo Núñez, en la calle de Francos (*Tumbo*, III, pp. 156-158, doc. II-104). El 28 de septiembre de 1482, Córdoba, los Reyes Católicos, insistiendo en lo ordenado en la carta anterior, mandan al concejo de Sevilla que reciba a Gonzalo Núñez de Écija como jurado de la collación de Santa María la Blanca, vacante porque Juan Alemán, que lo era anteriormente, se había hecho culpable de la muerte alevosa de Alfonso Núñez, físico de los reyes, padre de Gonzalo (*Tumbo*, III, pp. 254-255, doc. I-170).

Pero también hubo algunos jurados —o sus familiares— que, por su lealtad a la corona, pudieron disfrutar de bienes confiscados por la Inquisición, gracias a la merced real. Este fue el caso, por ejemplo, del jurado *Juan de Cuadros*. Así, el 3 de febrero de 1484, Tarazona, merced a don Arias Pinto, ayo del infante don Jaime, sobrino de Sus Altezas, de ciertas casas confiscadas a un hereje, condenado a muerte en Sevilla (AGS, RGS, III, fol. 11, n° 2212). El 27 de octubre de 1484, en Sevilla, provisión a Arias Pinto, vecino de Sevilla, para que deje una heredad situada en Cazalla Almanzor (de la que a él se le había hecho merced) a Juan de Cuadros, jurado de Sevilla, que la había arrendado el año anterior a Luis de Mesa, receptor de los bienes confiscados por la herética pravedad (AGS, RGS, III, fol. 38, n° 3620).

Gil, 2000, I, pp. 207-209 (Auto de 1498) y V, p. 114: noticias sobre la familia de Juan de Quadros).

Todavía más ilustrativo es el ejemplo de Juana Rodríguez de Gibraleón, hija del jurado Juan Rodríguez de Gibraleón y mujer del jurado *Francisco Ruíz del Alcázar*, cuñada, por tanto, de Pedro González del Alcázar, persona próxima a la corona. Así, el 19 de marzo de 1491, los reyes, tomando en cuenta los servicios de Pedro González del Alcázar, levantaron la confiscación de los bienes que Juana Rodríguez de Gibraleón debía sufrir como conversa, a cambio de que su marido diera 300.000 mrs. y algunos quintales de aceite para la guerra contra Granada (AGS, RGS, VIII: nº 925, p. 133. Gil, 2000, I, pp. 155 y 218, nota 59. Gil, 2000, III, p. 204 (Francisco Ruiz del Alcázar) y Gil, 2000, IV, p. 149 (Juana Rodríguez de Gibraleón). Juan Gil define a los Alcázar como familia poderosa y extensa).

6.3. Los fieles ejecutores

En cuanto a los fieles ejecutores, nos referiremos, por ejemplo, a *Ruy González de Sevilla (Benaex)*, pero, en este caso, su familia perdió la sucesión en el oficio, que los reyes concedieron a uno de sus criados, antes de la instauración de la Inquisición, aunque no sabemos por qué razón. El 31 de marzo de 1477, Medina del Campo, los reyes conceden facultad a Ruy González de Sevilla (Benaex), fiel ejecutor de esta ciudad, para que renuncie a su oficio, con voz y voto en el cabildo, en uno de sus hijos, o en otra persona (*Tumbo*, II, pp. 87-88, doc. I-206). El 30 de septiembre de 1477, Sevilla, los reyes hacen merced a su criado y maestresala Pero de Vaca del oficio de fiel ejecutor de Sevilla, que tenía el difunto Ruy González de Sevilla (Benaex). (*Tumbo*, II, pp. 103-104, doc. I-213).

Otro ejemplo es el de *Francisco de Melgarejo*, familia a la que ya nos hemos referido al tratar de los veinticuatro. El 28 de diciembre de 1477, Sevilla, los reyes conceden facultad a Luis Díaz de Toledo, su relator y del Consejo Real, para que pueda renunciar en su hijo Francisco Melgarejo el oficio de fiel ejecutor de Sevilla, reteniendo su voz y voto en el cabildo municipal (*Tumbo*, II, pp. 199-200, doc. I-265).

Pero, sin duda, el fiel ejecutor que nos ha dejado más noticias, en este tiempo del establecimiento de la Inquisición en Sevilla, es *Pedro Secutor* (Gil, 2000, I, pp. 66, 95, 105, 145. IV, p. 47), hijo del condenado Alfonso Fernández (Sevilla 1494, nºs 172, 479) y marido de Francisca de Herrera, hija del veinticuatro Diego López de Sevilla (Sevilla 1494 nº 478), al que ya nos hemos referido con detalle anteriormente, por lo que sólo recogeremos aquí, algunas noticias relativas a su fieldad. El 4 de noviembre de 1481, Barcelona, los reyes hacen merced al licenciado Pedro Sánchez del Alcázar, en pago de sus servicios, del oficio de fiel ejecutor de Sevilla, que antes tenía Pedro Secutor, condenado por la Inquisición, mandando al concejo de esta ciudad que lo reciban como tal (*Tumbo*, III, pp. 182-183, doc. II-117). El 27

de enero de 1482, Medina del Campo, los reyes mandan al asistente de Sevilla que haga que los vecinos de la collación de la que era jurado Pedro Secutor, condenado por la Inquisición, elijan en su lugar a Pedro Sánchez del Alcázar, ya que la juradería era necesaria para poder desempeñar el oficio de fiel ejecutor de Sevilla, de que los reyes le habían hecho merced en sustitución de aquél (*Tumbo*, III, pp. 189-190, doc. II-120). Finalmente, el 10 de septiembre de 1488, los reyes hacen merced a Francisco Pinelo, vecino de Sevilla, del oficio de fiel ejecutor de esta ciudad, por muerte del licenciado del Alcázar, y mandan al concejo de Sevilla, que lo reciban como tal, con todos los derechos y prerrogativas inherentes al dicho cargo (*Tumbo*, IV, pp. 316-317, doc. III-249).

6.4. *Los mayordomos*

Uno de los principales oficios del concejo hispalense era el de Mayordomo, que tenía a su cargo la rica hacienda municipal y que, en el caso de Sevilla, eran dos, uno hidalgo y otro ciudadano. Los mayordomos solían ser también los arrendadores de las rentas pertenecientes a la ciudad y normalmente ejercían su oficio durante un año, que iba del 24 de junio, día de San Juan, al 24 de junio del año siguiente (Navarro, 2007, pp. 449-476).

Los años que nos ocupan, los del establecimiento de la Inquisición en Sevilla y sus consecuencias inmediatas, fueron también turbulentos para la hacienda concejil sevillana, que tuvo que hacer frente a graves problemas económicos y adaptar algunas de sus estructuras administrativas tradicionales a los nuevos tiempos. La mayor parte de estos años, como veremos, el oficio estuvo en manos de tres importantes conversos bien conocidos: Tomás de Jaén, Juan Alemán Pocasangre y Juan Fernández de Sevilla, quizás, el más influyente y poderoso de los tres, todos los cuales padecieron la persecución de la Inquisición, con distintas consecuencias, como tendremos ocasión de ver. Todas estas circunstancias adversas influyeron decisivamente en la hacienda del concejo sevillano y, por fortuna, nos son bastante bien conocidas, gracias al interés y buen hacer de grandes historiadores como Juan de Mata Carriazo y Arroquia (1963) o Juan Gil (1989), cuyas aportaciones han sido actualizadas por los magníficos estudios de Antonio Collantes de Terán (2015^a, 2015^b, 2020...). A continuación, trataremos de resumir la secuencia de los hechos.

El 9 de agosto de 1475, Valladolid, los Reyes Católicos, a petición del concejo de Sevilla, aprueban y confirman el arrendamiento por diez años de las rentas de propios de la ciudad, hecho por los vecinos *Tomás de Jaén y Alemán Pocasangre*, establecido con la condición, entre otras, de ser nombrados durante ese plazo mayordomos de Sevilla, “según que cada uno de vos se nombrase”. Dispensan para ello la obligación de elegir anualmente el mayordomo y requerir la confirmación real, dispuesta en las ordenanzas de la ciudad (AGS, RGS, I, fol. 602, nº 610. *Tumbo*, I, pp. 102-104, doc.

I-52). Que esta decisión del concejo sevillano, a pesar de haber sido confirmada por los reyes, tenía muchos contradictores, incluso entre las mismas élites financieras conversas que desde hacía tiempo venían acaparando el mayordomazgo hispalense, lo demuestra el hecho de que el 20 de julio de 1480, Toledo, los reyes mandan a los de Sevilla que respeten a Alemán Pocasangre y Tomás de Jaén, mayordomos de la ciudad, es decir, arrendatarios de las rentas de propios, depositarios y pagadores del concejo, en el ejercicio de su mayordomía, obtenida en subasta pública y por diez años (*Tumbo III*, pp. 82-84, doc. II-60).

Pero, por las noticias que tenemos, los problemas para estos dos mayordomos conversos, sobre todo para Alemán Pocasangre, que siempre había gozado del favor real, empezaron antes del establecimiento de la Inquisición, ya que, como es conocido, el 26 de diciembre de 1477, en Medina del Campo, el rey don Fernando ordenaba al concejo de Sevilla que prendieran y juzgasen al jurado Juan Alimán que, junto a otros, había dado muerte alevosa a las puertas del palacio al bachiller Alfonso Núñez de Écija, físico del rey (*Tumbo*, I, p. 248, doc. I-130), lo que, entre otras cosas, conllevaba la pérdida de sus oficios y la confiscación de sus bienes, por lo que, una vez que Juan Alemán había sido condenado a muerte, el 28 de octubre de 1479, Valladolid, los reyes hacen merced de la juradería de la collación de Santa María la Blanca de Sevilla, a Gonzalo Núñez de Écija, hijo del físico Alonso Núñez, a quien Juan Alemán, jurado de dicha collación, había dado muerte alevosa, (*Tumbo*, III, pp. 156-158, doc. II-104), aunque, por lo que sabemos, la orden real quedó sin efecto, ya que el 28 de septiembre de 1482, Córdoba, los monarcas, insistiendo en lo ordenado en carta anterior, mandan al concejo de Sevilla que reciban a Gonzalo Núñez como jurado de la collación de Santa María la Blanca, vacante porque Juan Alemán, que lo era anteriormente, se había hecho culpable de la muerte alevosa de Alfonso Núñez, físico de los reyes, padre de Gonzalo (*Tumbo*, III, pp. 254-255, doc. II-170). Dicha condena por la muerte del físico Alonso Núñez de Écija tal vez sea la causa de que el último año fiscal en que el jurado Juan Alemán aparezca como mayordomo de Sevilla, junto a su socio Tomás de Jaén, sea el de 1479-1480. A todo ello, se une el hecho de que, como hemos dicho, Juan Alemán tuviera una parte muy activa en la famosa Conjura de 1480, a partir de la cual, según parece, huyó Algarbe, desde donde apeló a Roma, junto con su mujer Juana Díaz y muchos de sus numerosos hijos. Sin embargo, según Juan Gil, el antiguo jurado y mayordomo, a no ser que se tratara de un homónimo, seguía interviniendo en las rentas concejiles, en 1483 (Gil, 2000, I, pp. 143, 148: Juan Alemán, vecino Barrio de Castellanos, este año se remataron en él: la imposición de la Sierra: 820.000 mrs., la blanca de la libra de la carne: 500.000 mrs. y el cornado de la carne en Triana, Cestería y Carretería: 190.000 mrs. (AMS, Mayordomazgo, 1483).

En cuanto a su socio y, al parecer, cuñado, el jurado *Tomás de Jaén*, siguió ejerciendo el oficio de mayordomazgo, al menos teóricamente, a partir del año fiscal

1480-1481, cuando se desposeyó de él a Alemán Pocasangre, hasta el ejercicio fiscal de 1484-1485, teniendo como compañero, durante todo este tiempo, a otro conocido converso, Juan Fernández de Sevilla, que ya había sido mayordomo de la ciudad en años anteriores y que lo seguiría siendo hasta 1490-1491, según tendremos ocasión de ver. Sea como fuere, Tomás de Jaén también fue acusado ante la Inquisición y condenado a cárcel perpetua, así como a la pérdida de todos sus oficios y bienes, aunque no por ello, como veremos, se le exonerara de seguir cumpliendo sus obligaciones económicas con el concejo sevillano y con los particulares, relacionados financieramente con la mayordomía de la ciudad. Así pues, como sabemos, el 29 de septiembre de 1482, Córdoba, los reyes hacen merced a Pedro de Villegas del oficio de jurado de la collación de San Juan de Sevilla, en lugar de Tomás de Jahén, que había sido condenado a cárcel perpetua por el Santo Oficio y mandan al concejo de Sevilla que lo reciban como a tal, guardándole sus derechos y prerrogativas (*Tumbo*, III, pp. 260-261, doc. II-172. Gil, 2000, I, p. 66 y IV, p. 260: Tomás Sánchez de Jaén). El 13 de enero de 1483, s.l. el rey, refiriéndose a la merced que había hecho a Pedro de Villegas de la juradería de la collación de San Juan de Sevilla, que antes tuvo Tomás de Jaén, manda al concejo de esta ciudad que dé posesión de dicho oficio a Pedro del Alcázar, en nombre de aquel y con su poder y prerrogativas (*Tumbo*, III, p. 304, doc. II-196). El 6 de mayo de 1486, Córdoba, los reyes dan comisión a Marcos Díaz de Mondéjar, canónigo de Toledo, al contador Gonzalo de Coalla y a su procurador fiscal Pedro Díaz de la Corte para que vean la reclamación del concejo de Sevilla a Luis de Mesa, receptor de los bienes confiscados por causa de herejía, para reintegrarse de los maravedíes que le debían Tomás de Jaén y Alemán Pocasangre, presos por herejes (*Tumbo*, IV, pp. 143-144, doc. III-114).

Ya el 25 de abril de 1487, Córdoba, los reyes mandan al concejo de Sevilla que vean el pleito entre Antón Pérez, vecino de esta ciudad, y Juan de Sevilla, mayordomo que fue de ella, sobre los 35.000 mrs. que aquél decía haber ganado de pujas de ciertas rentas, haciendo de ello lo que fuera de justicia (*Tumbo*, IV, pp. 196-197, doc. III-158). El documento contiene interesantes noticias sobre Tomás de Jaén, ya que, entre otras cosas, nos dice que, en 1482, 1483 y 1484, años en los que reclamaba el demandante sus pujas, Tomás de Jaén compartía el mayordomazgo con Juan de Sevilla, pero estaba preso por el delito de herética pravedad. Tomás de Jaén fue condenado a cárcel perpetua, por lo que tomó parte en la procesión de los noventa y cuatro hombres y mujeres, encarcelados en el castillo de Triana, al haber sido condenados como herejes, que tuvo lugar el domingo 9 de mayo de 1484 (APS, XV (=9100), fol. 101v. Wagner, 1973, p. 445. Bono-Ungueti, 1986, p. 241, nº 28. Gil, 2000, I, pp. 155, 156, 218, notas 61, 62. Sufrieron su misma suerte, entre otros, Gonzalo de Córdoba, trapero, Pedro de Xerez, mesonero del vino, Álvaro de Sevilla Abravanel o Pedro Alfonso de Utrera). Por esos mismos años, mientras Tomás de Jaén, estaba preso, vemos actuar en asuntos relacionados con las rentas de la ciudad

a su hijo, llamado Tomás de Jaén el Mozo, para distinguirlo de su padre, junto con otros conversos, tras el terrible año de 1480-1481, al menos hasta 1487, en que no aparece como arrendador de las rentas concejiles, tal vez porque también tuvo que arreglar sus cuentas con la Inquisición, volviendo a reaparecer en 1489, como arrendador del derecho de las varas y en 1491, de la renta del lavar de la sardina por 90.000 mrs. (Gil, 2000, I, pp. 147-148).

La última noticia que nos ha llegado sobre Tomás de Jaén y su cuñado Juan Alemán es de cuando, el 22 de octubre de 1489, dotaron juntos a Elvira de Jaén, hija de Tomás, con 30.000 mrs, siendo su futuro marido el trapero Fernando de Baeza, hijo del escribano Diego Garcia y de Leonor González (APS, III 1489, fol. 210v. Gil, 2000, I, p. 216, nota 34).

En cuanto a *Juan Fernández de Sevilla*, el tercer converso que, durante estos años, compartió la mayordomía de la ciudad con Juan Alemán Pocasangre y Tomás de Jaén, sabemos que ostentó el oficio durante bastantes años, desde época de Enrique IV hasta 1491-1492, en que fue sustituido por un nuevo personaje, como veremos. El 13 de febrero de 1476, Valladolid, la reina confirma al mayordomo Juan Fernández de Sevilla la cesión que le ha hecho el concejo de la ciudad de los altos de la pescadería de la plaza de San Francisco, a cambio de cierto censo y tributo (*Tumbo*, II, pp. 258-259, doc. I-310). Por lo que parece, el arrendamiento por diez años de las rentas y el mayordomazgo sevillano que en el año fiscal de 1475-1476, como hemos visto, hiciera el concejo de Sevilla a Alemán Pocasangre y Tomás de Jaén y que los reyes reconocieron, nunca fue aceptado por Juan Fernández de Sevilla, lo que, unido a la condena de Alemán Pocasangre por la muerte de Alfonso Núñez de Écija, como sabemos, explica que el 22 de septiembre de 1480, Medina del Campo, los reyes confirmaran la designación de mayordomo hecha por el concejo de Sevilla en el jurado Juan de Sevilla y el arrendamiento al mismo de las rentas de sus propios, fallando a su favor en el pleito que tenía con los anteriores mayordomos Tomás de Jaén y Alemán Pocasangre (*Tumbo*, III, pp. 97-100, doc. II-71). Parece ser que, al igual que sus dos conmlitones en el mayordomazgo sevillano, Juan Fernández de Sevilla también fue acusado ante la Inquisición, por lo que en 1481 huyó al Algarbe, junto con su mujer, Juana Fernández (Gil, 2000, I, pp. 94, 102). Además de mayordomo, Juan Fernández de Sevilla fue ballestero de maza del cabildo, oficio que heredó su hijo Diego de la Torre, también huido. Su casa fue dada al noble Alfonso Carrillo de Castilla (o de Acuña), que también recibió otros importantes bienes confiscados por la Inquisición (AGS, RGS VI, folº 248. 1489-VI-11, Córdoba). Al parecer, el 28 de noviembre de 1482, la absolucón de las censuras impuestas por los inquisidores de Sevilla le llegó al licenciado Diego, a Elvira, su mujer, a Juana Fernández, mujer del mayordomo Juan Fernández de Sevilla, y a María Fernández, su hija, mujer de Juan de Cazalla (AGS, Patronato real, caja 28, nº 12), aunque la bula quedó sin efecto, ya que Nicolás de Sevilla, hijo del mayordomo Juan Fernández de Sevilla y

de Juana Fernández, “condempnados”, se habilitó por 1.240 mrs. en 1494 (Sevilla 1494 n° 1089).

A pesar de estar condenado y huido, según las noticias que nos han llegado, Juan de Sevilla se vio obligado a seguir actuando como mayordomo y cumpliendo con sus obligaciones económicas. Así, el 8 de agosto de 1483, Córdoba, el rey manda al concejo de Sevilla que haga pagar al jurado Diego Pérez, su repostero de camas, los maravedíes que le eran debidos como procurador que fue de Sevilla en las Cortes de Toledo, y por la fieltad del vino que tuvo en esta ciudad, aunque Juan de Sevilla, mayordomo y jurado de Sevilla, dice que no debe nada a Diego Pérez (*Tumbo*, III, p. 384, doc. II-254). El 15 de septiembre de 1484, Córdoba, la reina hace saber al concejo de Sevilla, -a través de Juan de Sevilla, mayordomo y jurado de Sevilla, procurador ante la reina sobre este asunto, junto con el jurado Francisco de Alfaro- que, acerca de haber mandado que la contribución para la Hermandad se cogiese en la tierra de esta ciudad por repartimiento y no por imposición, había pedido información a los priores de San Isidoro del Campo y de la Cartuja de las Cuevas (*Tumbo*, III, p. 521, doc. II-371).

Lo que sí parece que le fue incautado fue su oficio de balletero de maza del Cabildo, por lo que el 3 de diciembre de 1483, Vitoria, los reyes hacen merced del oficio de balletero de maza de la Casa del Cabildo de Sevilla, a Bartolomé de Castro, su criado y cantor, en lugar de Juan de Sevilla, mayordomo que fue de esta ciudad y balletero de maza, que huyó de ella, siendo luego condenado por hereje, con facultad para vender o renunciar dicho oficio en persona hábil y suficiente (*Tumbo*, III, pp. 438-439, doc. II-302). El 19 de agosto de 1484, Córdoba, los reyes sobrecartando la merced que hicieron a su criado y cantor Bartolomé de Castro, fechada en Vitoria, a 3 de diciembre de 1483, que va incorporada al texto, reiteran al concejo de Sevilla que le reciban al oficio de balletero de maza del cabildo de esta ciudad, en lugar de Juan de Sevilla, huido y condenado por hereje (*Tumbo*, III, pp. 528-530, doc. II-376).

Que continuaba ejerciendo su oficio de mayordomo lo demuestra un importante documento, estudiado por Juan Gil y conservado en el Archivo Municipal de Sevilla, que recoge el descuento que la ciudad le hizo al mayordomo Juan de Sevilla en 1484, como compensación del hundimiento sufrido por las rentas de Sevilla, a causa de las turbulencias padecidas por la ciudad en los años precedentes (Gil, 2000, I, pp. 131-137, 141, nota 29: Relación de escrituras que pasaron sobre el descuento que se fiso al mayordomo Juan de Sevilla de las CCCLXXX° U (AMS, Mayordomazgo 1484, documento ya utilizado por Gil, 1989, pp. 137 ss.).

A partir del año fiscal 1485-1486 y hasta el de 1490-1491, ya aparece Juan de Sevilla ostentando en solitario el oficio de mayordomo. El 25 de abril de 1487, Córdoba, los reyes mandan al concejo de Sevilla, como sabemos, que vean el pleito entre Antón Pérez, vecino de esta ciudad, y Juan de Sevilla, mayordomo que fue de ella, sobre los 35.000 mrs. que aquél decía haber ganado de pujas de ciertas ren-

tas, haciendo en ello lo que fuera de justicia. Juan de Sevilla se defendió diciendo que sólo tendría que pagarle la mitad de dicha cantidad, ya que la otra mitad de los 35.000 mrs. le correspondería pagarla a Tomás de Jaén, mayordomo, junto con él, por aquellos años, pero la parte demandante argumentó que en 1482, 1483 y 1484, años en los que reclamaba Antón Pérez sus pujas, Tomás de Jaén compartía el mayordomazgo con Juan de Sevilla, pero estaba preso por el delito de herética pravedad (*Tumbo*, IV, pp. 196-197, doc. III-158). Por fin, el 30 de julio de 1487, real sobre Málaga, los reyes confirman la elección de Juan de Sevilla, hecha por el concejo sevillano, como mayordomo del mismo, para el año que comenzó en 1º de julio del año de la fecha, según establecen las leyes y ordenamientos de la ciudad (*Tumbo*, IV, pp. 219-220, doc. III-176). Y, nuevamente, el 20 de julio de 1489, Jaén, la reina confirma la elección de Juan de Sevilla como mayordomo de los propios y rentas de esta ciudad para el año 1489-1490, explicando que, aunque según las Ordenanzas de Sevilla, la elección se hacía dos meses antes del día de San Juan, por la peste no había podido hacerse hasta ahora, al tiempo que se argumentaba que como Juan de Sevilla era hombre honrado y rico y tal cual cumple para usar y ejercer el dicho oficio de mayordomía, “lo aveys elegido e elegís por mayordomo,,,” (*Tumbo*, V, p. 8, doc. III-287). Seguimos teniendo noticias de su actuación como mayordomo durante este año, por lo que el 26 de enero de 1490, Écija, los del Consejo Real, en nombre de los reyes, mandan al concejo de Sevilla y a Juan de Sevilla, mayordomo de sus propios, que de la quitación del duque de Medina Sidonia, como alcalde mayor, paguen al doctor Fernando Díaz del Castillo su salario por la pesquisa que hizo sobre el portazgo de la villa de Niebla y sobre el cierre de un camino que el duque mandó hacer (*Tumbo*, V, pp. 102-103, doc. III-345) y también durante el siguiente, 1490-1491, hasta que el 4 de julio de 1491, real de la Vega de Granada, los reyes confirman la elección de Fernando Martínez de Cádiz, vecino de Sevilla, en la collación de San Pedro, como mayordomo de las rentas y propios de la ciudad (*Tumbo*, V, p. 228, doc. III-437. Gil, 2000, III, p. 419). El 15 de julio de 1491, real de la Vega de Granada, los monarcas confirman el nombramiento del nuevo mayordomo y en cuanto a que el mayordomazgo se arrendase en masa con las otras rentas y propios de la ciudad y en cuanto a la restitución del Campo del Andévalo, disponen que no se innove hasta que ellos vuelvan a tierra llana (*Tumbo*, V, pp. 229-230, doc. III-438. Gil, 2000, III, p. 419).

6.5. Los escribanos

Entre los escribanos públicos de Sevilla, penados por la Inquisición, sólo nos es conocido *Pedro González Boniel*, escribano público, hermano de *Alonso González*, mayordomo del Cabildo-Catedral, que estuvieron entre los 500 (sic) hombres y mu- jeres, de los secretos, que el domingo 22 de febrero de 1489, se reconciliaron. Según

parece, los conversos Pedro González Boniel y Alfonso de Écija, con sus familias, se enfrentaron en un pleito, a causa de la muerte de Fernando de Écija, por lo que, el 26 de marzo de 1477, Madrid, los Reyes Católicos a petición de Alfonso de Écija, vecino de Sevilla, hijo de Juan Gutiérrez de Écija y de Beatriz González, difuntos, advocan así el pleito que se sigue contra Pedro González Boniel, sus yernos Rodrigo de Palma y Nicolás Alimán, su hermano Juan Boniel, su hijo Álvaro Boniel y sus sobrinos Antón de Jerez y Álvaro Jorge, a causa de la muerte de Fernando de Écija, hermano del demandante, vecino de la collación de Santa María la Blanca de Sevilla (AGS, Registro General del Sello (RGS), I, fol. 433, nº 2098). Como era habitual, una vez que fue condenado por la Inquisición, Pedro González Boniel sufrió la pérdida de sus oficios y la incautación de sus bienes. Así, el 31 de marzo de 1488, está fechado el requerimiento que Ferrand García, agujetero, vecino de Sevilla, en la collación de San Salvador, presentó ante Fernando de Arana, escribano real, de dicha collación, con el fin de que cumpliera una carta de los reyes, fechada en Valladolid, el 20 de febrero del mismo año, relativa al pleito que las dos partes sostienen acerca de una casa de la calle de Francos, que perteneció a Pedro Boniel, converso condenado por la Inquisición (APS, XV 1480-1489, ff. 376v-378. Wagner, 1978, nº 163), que lograría reconciliarse, según nos consta, el 22 de febrero de 1489, [nota marginal] “En este día salieron a reconciliarse cinquenta (500?) personas omes e mujeres, de los secretos, en que van allí Pedro González (Boniel?), escribano público de Sevilla, e su hermano (APS, III, 1489, s.f. Wagner, 1978, nº 165. Gil, 2000, I, p. 172).

También sabemos que, el 24 de marzo de 1480, Toledo, los reyes crean una plaza de escribano público en la collación de Triana, que no tenía ninguno, y designan para ocuparla al bachiller *Mateo de la Cuadra*, vecino de Sevilla y que actuaría como uno de los jueces comisarios del licenciado Fernán Yáñez de Lobón, receptor de la Inquisición (*Tumbo*, III, pp. 64-68, doc. II-45). El 26 de junio de 1480, Toledo, los reyes hacen saber al concejo de Sevilla que, accediendo a su petición, habían revocado la merced que hicieran al bachiller Mateo de la Cuadra de una escribanía en Triana, por ir en contra de los privilegios de la ciudad y las leyes del reino (*Tumbo*, III, pp. 87-88, doc. II-64).

Más abundantes son las noticias sobre las escribanías de la *tierra*, que también eran provistas por el concejo hispalense. Así, el 6 de noviembre de 1477, Jerez de la Frontera, los reyes confirman a *Diego de Almonte*, escribano público de Escacena, la renuncia que hizo en él de este oficio su padre Bartolomé Sánchez de Almonte (*Tumbo*, II, pp. 133-134, doc. I-235). El 24 de octubre de 1484, Sevilla, los reyes hacen merced a *Gonzalo de Salcedo*, su repostero de estrado, de la escribanía de Escacena, que tuvo antes *Pedro Rodríguez de Niebla*, condenado por hereje, y mandan al concejo de Sevilla que lo reciban a dicho oficio, con todos los derechos y salarios al mismo pertenecientes (*Tumbo*, III, pp. 545-546, doc. II-387). El 3 de noviembre de 1484, Sevilla, los reyes hacen merced de la escribanía de Escacena a *Gaspar Ferris*,

su repostero de estrado, en lugar de Rodrigo de Niebla (en *Tumbo*, III, pp. 545-546, doc. II-387 le llaman Pedro Rodríguez de Niebla), condenado por hereje, y mandan al concejo de Sevilla que lo reciba a dicho oficio, con todos los derechos y salarios al mismo pertenecientes (*Tumbo*, III, pp. 547-548, doc. II-388).

El 15 de diciembre de 1483, Vitoria, los reyes hacen merced a *Juan de Zárate* del oficio de la escribanía de Utrera, en lugar de *Pedro Yáñez*, condenado a cárcel perpetua por la Inquisición, y mandan a los concejos de Sevilla y Utrera que lo reciban como tal, no obstante cualquier privilegio o uso que tuvieran para elegirlo por sí (*Tumbo*, III, pp. 428-429, doc. II-293). El 20 de diciembre de 1483, los reyes, que habían hecho merced a Juan de Zárate de la escribanía pública de Utrera que había tenido Pedro Yáñez, condenado por la Inquisición, mandan al concejo de Sevilla que le den posesión de dicho oficio, no obstante la provisión que hayan hecho en otra persona, en contra de la real preeminencia (*Tumbo*, III, p. 430, doc. II-294). El 23 de marzo de 1484, Tarazona, los reyes, en una sobrecarta a los concejos e Sevilla y Utrera, les reiteran la orden de que reciban a Juan de Zárate como escribano del concejo de esta villa, en lugar de Pedro Yáñez, condenado a cárcel perpetua por hereje, sin embargo de los privilegios y costumbres que aquella ciudad tuviera para nombrar dichos oficios por sí (*Tumbo*, III, p. 436, doc. II-301).

El 15 de septiembre de 1484, Sevilla, los reyes hacen merced de la escribanía pública y del concejo de Cazalla de la Sierra a su repostero de estrados *Andrés de Vinuesa*, en lugar de *Alvar González de León*, culpado del delito de herejía y reconciliado, y mandan al concejo de Sevilla que lo reciban a dichos oficios, con todos los derechos y salarios al mismo inherentes (*Tumbo*, III, pp. 558-559, doc. II-394).

El 15 de diciembre de 1484, Sevilla, los reyes hacen merced de la escribanía pública de Sanlúcar de Alpechín (Sanlúcar la Mayor), a *Pedro de Alcañiz*, su repostero de plata, en lugar de *García de Jerez*, culpado de herejía y reconciliado, y mandan al concejo de Sevilla que lo reciban a dicho oficio, con todos los derechos y salarios inherentes al mismo (*Tumbo*, III, pp. 557-558, doc. II-393). El 14 de enero de 1491, escribanía de Sanlúcar la Mayor es concedida a *Pedro Baile* al haber sido quemado su ostentador, *Diego de Chillas* (AGS, RGS, VIII, nº 67, p. 10. Gil, 2000, I, p. 167).

6.6. Oficios de la justicia

Entre los oficios de la justicia, la preeminencia la ostentaban los *alcaldes mayores*. De entre ellos, por lo que se refiere a los conversos que ejercieron dicho oficio, sólo tenemos noticias de un importante personaje *Juan Fernández Abolafia ¿de Sevilla?*, que tomó parte activa en la Conjura de 1480 y que, como consecuencia de ello, murió ajusticiado, junto a su mujer, y al que ya nos hemos referido en el apartado correspondiente, por lo que no vamos a insistir en ello.

Como es sabido, en Sevilla también se impartía justicia civil y criminal, en primera instancia, cuyos tribunales contaban con sus propios escribanos, algunos de los cuales también fueron perseguidos por la Inquisición. Así, el 6 de marzo de 1483, Madrid, la reina hace merced a *Diego de Estremos* de tener en secuestro la *escribanía de la Cuadra* que poseía *Pedro López*, a quien le fue secuestrada por los inquisidores y el asistente Diego de Merlo (*Tumbo*, III, pp. 309-310, doc. II-202).

Igualmente, la justicia de la llamada *tierra* o alfoz de Sevilla, también dependía de la ciudad, por lo que el 4 de febrero de 1478, los reyes confirman a Alfonso/Francisco de Angulo el nombramiento de *escribano mayor de las alcaldías de la tierra de Sevilla*, que ya le confirmó Enrique IV, por carta en Toledo, a 28 de julio de 1472, que se inserta (*Tumbo*, II, pp. 203-204, doc. I-268: ¿Carta del oficio de escribanía del juzgado de los alcaldes de la tierra a Ruy Gómez de Sevilla?, por lo que parece y por lo que veremos, el oficio fue concedido a Ruy Gómez de Sevilla /Rodrigo de Sevilla). El 17 de julio de 1486, Córdoba, los reyes hacen merced al *comendador Alfonso de Esquivel* del oficio de escribano de las alcaldías de la tierra de Sevilla, vacante por haber sido condenado por hereje *Rodrigo de Sevilla*, que lo tenía (*Tumbo*, IV, pp. 146-147, doc. III-116).

6.7. Los letrados del concejo

Entre los oficios de asesoramiento, destacan, sin duda, los letrados del concejo, algunos de los cuales, al ser conversos judaizantes, fueron perseguidos por la Inquisición.

Mencionaremos, por ejemplo, al *licenciado Francisco de la Barrera*, primo de Juan Alemán, jurado (*Tumbo* III, pp. 156-158, doc. II-104). El 3 de marzo de 1480, Francisco de la Barrera y Tomás de Jaén, cuñado, a su vez, de Juan Alemán Pocasangre, vendieron a la ciudad la lonja de los placentines y milaneses, frontera a las Gradass de la catedral (Montoto, 1940, pp. 366-367). Antes de ser acusado ante la Inquisición, actuó como mensajero de la ciudad ante los reyes (*Tumbo*, III, pp. 86, 90, 157, 254). Fue denunciado ante la Inquisición, por lo que se vio obligado a huir en 1481 (Gil, 2000, I, pp. 93-94. Cascales, 1986, p. 56). Juan Gil lo recoge como uno de los miembros del concejo suspendidos de empleo y sueldo en el año fiscal 1480-1481 (Gil, 2000, I, pp. 135-136. 1480-1481. Descuentos al mayordomo en la nómina: al licenciado de la Barrera 3.000 mrs.). Lo mismo puede decirse del *doctor Alonso Rodríguez* (Gil, 2000, I, pp. 135-136. 1480-1481. Descuentos al mayordomo en la nómina: al doctor Alonso Rodríguez 2.000 mrs.). Juan Gil también nos da muchas noticias del *bachiller Fernando de Medina*, hijo del huido Sancho Díaz de Medina, cuyas casas, en la collación de San Esteban de Sevilla, fueron concedidas por los Reyes Católicos a la condesa de Faro, pasando más tarde a propiedad de su cuñado, don Álvaro de Portugal, que quiso dedicarlas a convento de monjas clarisas, ya que

en ellas fundó el convento de Santa María de Jesús (Gil, 2000, I, pp. 150-153). Y también del *bachiller de la Plazuela*, por lo que sabemos que el 4 de diciembre de 1489, tuvo lugar el remate de una casa con sus sobrados, corral y tienda anexa de la collación de San Juan que fue del bachiller de la Plazuela, converso quemado por hereje, en Fernando Martínez Guijarro, por 13.550 mrs. (APS, III, libro de 1489, f. 294. Wagner, 1978, nº 176) y pocos días después, el 7 de diciembre de 1489, está fechada la carta de compraventa que otorga Diego García de Medina, receptor de los bienes confiscados por la Inquisición, a favor de Fernando Martínez Guijarro, vecino de Triana, y de Inés de Herrera, su mujer, de una casa con sus sobrados, corral y tienda anexa de la collación de San Juan, que fue del bachiller de la Plazuela, converso quemado por hereje (APS, III, libro de 1489, f. 298. Wagner, 1978, nº 178. Noticias sobre Pedro Álvarez de la Plazuela en Gil, 2000, I, 172).

7. CONCLUSIÓN

Como hemos tenido ocasión de ver, las consecuencias del establecimiento de la Inquisición para un buen número de conversos sevillanos, muchos de los cuales formaban parte del concejo de Sevilla, fueron muchas y variadas, siendo las más importantes para los conversos condenados por la Inquisición la muerte, la cárcel y el destierro, evidentemente, así como la consiguiente inhabilitación de cargos y oficios y la confiscación de bienes. Pero también fueron muchos los conversos que, bien ellos o sus hijos, consiguieron la rehabilitación y lograron recuperar sus vidas, cargos y oficios y fortunas. Y otros tantos, los que no fueron perseguidos.

Los muertos no fueron muchos y la gran mayoría de ellos fueron ajusticiados en la primera etapa de actuación de la Inquisición, afectando principalmente a los cabezillas de la supuesta conjura de 1480, poderosos conversos como los veinticuatro Diego de Susán, Pedro Fernández Benadeva, Pedro Fernández Cansino o el alcalde mayor Juan Fernández Abolafia, por lo que habríamos de preguntarnos, como ya han hecho muchos autores, si este castigo ejemplar se imponía más a los rebeldes que a los herejes.

Igualmente, los más significados conversos sevillanos que sufrieron el destierro, en esta primera hora de actuación de la Inquisición, fueron importantes personajes que, directa o indirectamente, tomaron parte en la Conjura de 1480 y sus familias, muchas de las cuales se vieron abocadas a la ruptura. Por lo que sabemos, la mayor parte de ellos huyó al vecino Portugal, algunos de los cuales fueron acogidos previamente en sus lugares señoriales por el duque de Medina Sidonia o el marqués de Cádiz y, más tarde, apelaron a Roma. Entre los más notables huidos al vecino reino de Portugal, buscando la protección de Juan II, por entonces enemigo de los Reyes Católicos y, hasta su caída en desgracia ante el monarca portugués, del obispo de Évora, don García de Meneses, podemos citar, junto a sus familias, al veinticuatro

Juan Fernández de Sevilla, contador del duque de Medina Sidonia, al jurado y mayordomo Juan Alemán Pocasangre, al jurado y fiel ejecutor Pedro López, así como a la familia del condenado Pedro Fernández Benadeva. Muchos fueron también los que apelaron o huyeron a Roma, buscando su absolución, según Juan Gil, que nos proporciona su nómina, “era la crema y nata de la minoría conversa huida” (Gil, 2000, I, p. 97). Otros buscaron refugio en el emirato nazarí de Granada, de cuya fuga solo hemos podido encontrar testimonios indirectos, aunque lo más probable es que, según ha demostrado el profesor Miguel Ángel Ladero Quesada, muchos de estos conversos, primero, a raíz del establecimiento de la Inquisición, y judíos, después, tras decretarse su salida del arzobispado de Sevilla y obispado de Córdoba, en 1483, se asentaron en las principales ciudades del reino de Granada, sobre todo en Málaga, donde volvieron a judaizar y que tuvieron que abandonar, conforme estas importantes plazas iban siendo conquistadas por los Reyes Católicos (Ladero, 1967 y 1969).

La inhabilitación de cargos y oficios también afectó principalmente a los conversos sevillanos que padecieron la persecución de la Inquisición en una primera hora. Así, los veinticuatro inhabilitados fueron, sobre todo, los que tomaron parte en la Conjura de 1480, que suponían, nada menos, que una tercera parte de este grupo. Pero, aunque la acción de la Inquisición afectó a todos los cargos y oficios del concejo sevillano, donde se dejó sentir con más fuerza fue entre los jurados, ciertamente el conjunto más numeroso de todos los oficiales del concejo hispalense, ya que eran dos por cada una de las veinticuatro collaciones o parroquias de Sevilla, además de que fue entre los jurados donde, desde siempre, proliferaban más los conversos, muchos de los cuales tomaban dicho oficio como punto de partida para su ascenso en la sociedad sevillana. Como sabemos, los principales beneficiarios de la inhabilitación de los antiguos titulares conversos en dichos cargos y oficios fueron personas muy próximas a los monarcas, muchas veces sus criados o *continuos*, que estaban al servicio de su casa y corte, a pesar de que muchos de ellos eran de carácter electivo, lo que demuestra, una vez más, el afán de los Reyes Católicos por afirmar su autoridad, como forjadores del Estado Moderno.

El destino de los bienes incautados a los conversos condenados por la Inquisición fue también muy variado. Es cierto que, en muchas ocasiones, los reyes se los concedieron a importantes nobles, afectos a la corona, de lo que contamos con ejemplos como el de algunos nobles portugueses, que se refugiaron en Castilla, tras la conjura del duque de Braganza, duramente reprimida por Juan II de Portugal. Así, las casas del veinticuatro Pedro Fernández Benadeva fueron dadas a don Álvaro de Portugal, conde de Gelves, las jurado Pedro González de Sevilla a la marquesa de Montemor, las de Sancho Díaz de Medina, a la condesa de Faro, aunque a su muerte pasarían a su cuñado, don Álvaro de Portugal, que fundaría en ellas el convento de monjas clarisas de Santa María de Jesús, mientras que otro noble portugués y *continuo de nuestra casa* Diego de Ataíde y su mujer doña Isabel de Ayala, ama de la infanta

doña Isabel, primogénita de los Reyes Católicos, recibieron, nada menos, que la tercera parte de los bienes confiscados a reconciliados en Sevilla y su arzobispado. Igualmente, algunos nobles castellanos también se hicieron con bienes incautados a los herejes, como don Pedro Enríquez, adelantado mayor de Andalucía, que compró las casas mayores del jurado Pedro López Ejecutor, donde levantaría su magnífico palacio, conocido hasta hoy con la Casa de Pilatos. O el mismo marqués de Cádiz, don Rodrigo Ponce de León, a quien los reyes cedieron los bienes de sus criados, condenados por herejes. Pero, sin duda, el noble castellano que fue recompensado con un número más importante de propiedades, tanto rústicas como urbanas, confiscadas a los herejes, fue don Alfonso Carrillo de Castilla (o de Acuña), aunque fuera como recompensa por el préstamo de los dieciséis cuentos de maravedíes que hizo a la corona con destino a la guerra de Granada, dinero que obtuvo por la venta de su villa de Maqueda a don Gutierre de Cárdenas. Pero, si bien es cierto que, siguiendo la tradición de la monarquía medieval, los reyes premiaron con los bienes confiscados a los condenados por la Inquisición a algunos nobles fieles a la corona, la mayor parte de ellos los destinaron a las grandes empresas que emprendieron para afianzar el Estado Moderno del que fueron impulsores, tanto en el interior, caso de la Santa Hermandad, como en el exterior, especialmente en el que hasta su conquista fue su objetivo principal: la guerra de Granada. Son numerosas noticias que tenemos a este respecto, como el dinero destinado a las obras de la Iglesia y cerca del recién fundado Puerto Real o, nada menos, que los 2.091.850 mrs. que supuso el monto de las composiciones recaudadas por los receptores de la Inquisición en 1488, que los reyes ordenaron aplicar a la “guerra de los moros”. Incluso, a título particular, tenemos noticias de que los reyes levantaron la confiscación de los bienes de algunos conversos, generalmente personas próximas a la corona, a cambio de que dieran ciertas cantidades en dinero o bienes en especie, con destino a la guerra de Granada o que se tomase de los bienes incautados a los herejes presos en el castillo de Triana, la cantidad que, como vecinos de Sevilla, tenían la obligación de contribuir para pagar al soldado que sirviera por ellos en la guerra contra el emirato nazarí.

Pero, si bien es cierto que el impacto del establecimiento de la Inquisición entre los miembros conversos del concejo de Sevilla fue grande y que muchos de ellos y sus familias sufrieron un destino trágico, también es verdad que muchos otros o sus descendientes, consiguieron rehabilitarse, por lo que pudieron recuperar sus antiguas vidas, sus cargos y oficios, y sus fortunas. Llama poderosamente la atención el hecho de que estas habilitaciones se dieran incluso entre los condenados de primera hora, como algunos de los que tomaron parte en la supuesta Conjura de 1480, caso del veinticuatro y tesorero de la Casa de la Moneda Luis de Medina, del veinticuatro Martín de Sepúlveda, del veinticuatro Pedro de Jaén (antes Roelas) o del jurado y alcalde mayor Pedro González de Sevilla. Mención aparte merecen los mayordomos Tomás de Jaén y Juan Fernández de Sevilla, que, como es sabido,

siguieron ocupando su puesto desde 1480-1481, en que desaparece como mayordomo Juan Alemán Pocasangre, socio y cuñado de Tomás de Jaén, hasta 1490-1491, por lo que, durante todos estos años, que coincidieron con la primera y dura etapa de la Inquisición, la hacienda municipal sevillana siguió estando en manos de ricos y poderosos conversos, como hasta entonces venía siendo habitual. Tanto Juan Alemán Pocasangre como Tomás de Jaén estuvieron presos en el castillo de Triana, pero mientras del primero desconocemos su destino final, Tomás de Jaén consiguió rehabilitarse e incluso siguió ejerciendo su oficio como mayordomo de Sevilla, al menos teóricamente, mientras estuvo encarcelado. Sea como fuere, Juan Alemán Pocasangre había sido condenado, como sabemos, por la muerte de Alfonso Núñez de Écija, físico del rey, con anterioridad a la instauración de la Inquisición y, además, había tomado parte activa en la Conjura de 1480, por lo que, una vez más, debemos preguntarnos si los reyes, esta vez quizás sirviéndose de la Inquisición, en su condición de converso judaizante, pretendieron castigar en él, su antiguo fiel servidor, más al rebelde que al hereje. Algo semejante podemos decir del escribano del concejo sevillano Pedro González Boniel que, al igual que ocurriera con Juan Alemán Pocasangre, también se vio envuelto en una contienda entre conversos, en este caso, igualmente antes del establecimiento de la Inquisición, por lo que fue acusado de la muerte de Fernando de Écija, hermano de Alfonso de Écija, para más tarde ser condenado por la Inquisición, por lo que estuvo preso, aunque finalmente consiguió reconciliarse.

Como colofón de todo lo dicho anteriormente, debemos preguntarnos si realmente la actuación de la Inquisición supuso una verdadera catástrofe para la comunidad conversa sevillana, lo que podría verse representado en la supuesta renovación de los miembros conversos del concejo de Sevilla, en el que tanta importancia tuvieron, tanto antes, como después del establecimiento de la Inquisición. Evidentemente, como consecuencia de la persecución de la que muchos conversos judaizantes fueron objeto, algunos de ellos murieron, otros más sufrieron la cárcel o se vieron obligados a huir y todos ellos perdieron sus cargos y oficios y les fueron incautados sus bienes. Pero también es verdad que un buen número de ellos consiguió rehabilitarse, volviendo a recuperar sus cargos y oficios y gran parte de sus bienes. Y algo más que debemos tener en cuenta: serían también muchos los que no fueron perseguidos y lograron seguir manteniendo su alta posición como miembros del concejo y en la sociedad sevillana, en general, lo que fue más notable entre los caballeros veinticuatro, que representaban la cúpula del regimiento sevillano, sobre todo en lo que respecta a importantes linajes que, desde tiempo atrás, habían conseguido formar parte de la oligarquía sevillana, caso de los Esquivel, los Medina, los Melgarejo o la familia de Diego López de Sevilla.

Una vez más, como viene ocurriendo desde sus orígenes, la actuación de la Inquisición nos sigue plateando un sinnúmero de dudas y preguntas que, en nuestro

caso, tienen como telón de fondo el determinante reinado de los Reyes Católicos, verdaderos fundadores del Estado Moderno español, en el que culminaron los principales procesos históricos que sirvieron de definición a la Edad Media, como la unión dinástica entre Castilla y Aragón, la reconquista, la unidad religiosa... que, a su vez, servirían de antecedente inmediato a la hegemonía española de la Edad Moderna, protagonizada por la monarquía católica de la casa de Austria, en la que, desde luego, no tenía cabida la disidencia religiosa. Por tanto, entre otras muchas cosas, debemos preguntarnos si la Inquisición, cumpliendo los objetivos de los Reyes Católicos, castigó más a los rebeldes que a los herejes o por qué unos fueron perseguidos y sufrieron la muerte, el destierro, la inhabilitación de sus cargos y oficios y la confiscación de sus bienes, mientras otros consiguieron rehabilitarse y otros más no fueron perseguidos. Son todavía muchas las preguntas que quedan por resolver, a pesar del interés que la Inquisición siempre ha despertado entre los historiadores, desde los mismos tiempos de su establecimiento y comienzo de su actuación. Confiamos que en el futuro podamos contar con nuevas fuentes y se nos abran nuevas perspectivas y en que los nuevos historiadores puedan seguir desvelando parte de tan importante y compleja historia.

8. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁLVAREZ GARCÍA, C. (1996). Un registro de Francisco Fernández de Sevilla, escribano de Cámara y contador de Hacienda, converso sevillano (1458-1465). *Historia. Instituciones. Documentos*, (23), 1-62.
- AMADOR DE LOS RÍOS, J. (1973). *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. Madrid: Turner. 3 vols.
- AZCONA, T. de (1964). *Isabel la Católica*. Madrid.
- AZCONA, T. de (1980). Relaciones de Inocencio VIII con los Reyes Católicos, según el Fondo Podocataro de Venecia. *Hispania Sacra*, (XXXII), 3-30.
- BAER, Y. (1998). *Historia de los judíos en la España cristiana*. Barcelona: Riopiedras (Trad. y notas José Luis Lacave). (Varias ediciones).
- BARRANTES MALDONADO, P. (1857). *Ilustraciones de la Casa de Niebla*, “Memorial Histórico Español”, vols. IX y X. Madrid.
- BEINART, H. (1983). *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, Barcelona.
- BERNÁLDEZ, A. (1953). *Historia del reinado de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel*. Real Academia de la Historia, Biblioteca de Autores Españoles, tomo LXX, Crónicas de los Reyes de Castilla, III, Madrid: Atlas.
- BERNÁLDEZ, A. (1962). *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, ed. de Manuel Gómez Moreno y Juan de Mata Carriazo, Madrid.
- BONO, J. y UNGUETTI-BONO, C. (1986). *Los protocolos sevillanos de la época del Descubrimiento*, Sevilla.

- CARRIAZO Y ARROQUIA, J. de M. (1963). La Inquisición y las rentas de Sevilla, en *Homenaje a don Ramón Carande*, vol. II, (pp. 95-112). Madrid.
- CASCALES RAMOS, A. (1986). *La Inquisición en Andalucía: resistencia de los conversos a su implantación*. Sevilla: Ediciones Andaluzas Unidas.
- COLLANTES DE TERÁN, A. (1984). *Sevilla en la Baja Edad Media. La ciudad y sus hombres*. Sevilla.
- COLLANTES DE TERÁN, A. (2000). La élite financiera en la Sevilla bajomedieval: los mayordomos del concejo, *Revista d'història medieval*, (11), 13-40.
- COLLANTES DE TERÁN, A. (2015^a). El mayordomazgo moneda de cambio de las dificultades económicas del concejo sevillano en la segunda mitad del siglo XV. *Historia, Instituciones. Documentos*, (42), 83-110.
- COLLANTES DE TERÁN, A. (2015^b). El arrendamiento del mayordomazgo y de los propios de Sevilla en 1480". *Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras: Minervae Baeticae*, (43), 155-175.
- Documentos sobre las relaciones internacionales de los Reyes Católicos* (1950). A. de la Torre y L. Suárez (eds.). Barcelona: CSIC, 6 vols.
- FITA, F. (1890). Historia Hebrea. Documentos y Monumentos inéditos. Los conjurados de Sevilla contra la Inquisición en 1480. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, (16), 450-456 e *Ibidem*. Los conjurados de Sevilla contra la Inquisición en 1480. Relación de Cristóbal Núñez, 555-556.
- GAN GIMÉNEZ, P. (1998). *El Consejo Real de Carlos V*. Granada.
- GARCÍA CÁRCCEL, R. (1976). *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia (1478-1530)*, Barcelona: Ediciones Península.
- GIL FERNÁNDEZ, J. (1978). Notas e interpretaciones. *Habis*, (IX), 117-168.
- GIL FERNÁNDEZ, J. (1986). Los franciscanos y Colón. *Actas del I Congreso Internacional sobre los franciscanos y el Nuevo Mundo*, publicadas en *Archivo Ibero-Americano*, año 46, n^os 181-184, 77-110.
- GIL FERNÁNDEZ, J. (1989). El establecimiento de la Inquisición en Sevilla y sus consecuencias económicas. *Philología Hispalensis*, (IV), 137-144.
<https://doi.org/10.12795/PH.1989.v04.i01.11>
- GIL FERNÁNDEZ, J. (1992). Los genoveses y Sevilla a fines del siglo XV. En *El libro de privilegios concedidos a los mercaderes genoveses establecidos en Sevilla (siglos XIII-XVI)* (pp. 33-51). Madrid.
- GIL FERNÁNDEZ, J. (2000-2003). *Los conversos y la Inquisición sevillana*. Sevilla: Universidad de Sevilla-Fundación El Monte, 8 vols.
- HUERGA CRIADO, P. (1987). El Inquisidor General fray Tomas de Torquemada. Una Inquisición Nueva. En J. Contreras (Ed.), *La Inquisición española, Nuevas aproximaciones* (pp. 7-51). Madrid: Centro de Estudios Inquisitoriales-Ediciones Nájera.
- KAMEN, H. (1985). *La Inquisición española*. Barcelona.

- KAUFFMANN, D. (1899). "L'auto dafé des quarente cinq martyres de Séville en 1501" *Revue des Études Juives*, (XXXVIII), 275-276. <https://doi.org/10.3406/rjuiv.1899.4352>
- LADERO QUESADA, M. A. (1967). La esclavitud por guerra a fines del siglo XV: El caso de Málaga, *Hispania*, (105), 63-88.
- LADERO QUESADA, M. A. (1969). Dos temas de la Granada nazarí, capítulo II: Los judíos granadinos al tiempo de su expulsión. *Cuadernos de Historia*, (22), 321-345.
- LADERO QUESADA, M. A. y González Jiménez, M. (1978). *Diezmo eclesiástico y producción de cereales en el reino de Sevilla (1408-1503)*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- LADERO QUESADA, M. A. (1983). Judeoconversos andaluces en el siglo XV. En *Actas del I Congreso Internacional de Encuentro de las Tres Culturas* (pp. 37-68). Toledo.
- LADERO QUESADA, M. A. (1984). Judeoconversos andaluces en el siglo XV. En *III Coloquio de Historia Medieval Andaluza: La sociedad medieval andaluza: grupos no privilegiados* (pp. 27-55). Jaén.
- LADERO QUESADA, M. A. (1989^a). Los conversos en Córdoba en 1497. *El Olivo*, (XIII/29-30), 187-205.
- LADERO QUESADA, M. A. (1989^b). *Historia de Sevilla. La ciudad medieval (1248-1492)*. Sevilla: Universidad de Sevilla (3^a ed.).
- LADERO QUESADA, M. A. (1992). Sevilla y los conversos: los "habilitados" en 1495. *Sefarad*, Homenaje al Prof. David Romano Ventura, Año LII, Fasc. 2, 429-444 y en *Xudeus e conversos na Historia* (pp. 47-67). Santiago de Compostela, 1994. <https://doi.org/10.3989/sefarad.1992.v52.i2.969>
<https://doi.org/10.3989/ic.1995.v47.i439.1056>
- LEA, H. C. (1983). *A History of Inquisition of Spain*. [New York, 1906]. Madrid. 3 vols.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, N. (1954). *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempo de Isabel la Católica*. Burgos.
- LLEÓ CAÑAL, V. (1998). *La Casa de Pilatos*. Madrid.
- LLORCA, B. (1949). *Bulario Pontificio de la Inquisición española en su período constitucional (1478-1525)*. Miscellanea Historiae Pontificiae edita a Facultate Historiae Ecclesiasticae in Pontificia Universitate Gregoriana, vol. XV, Roma.
- LLORENTE, J. A. (1981). *Historia crítica de la Inquisición en España*. Madrid. 4 vols.
- MACKAY, A. (1972). Popular Movements and Pogroms in Fifteenth-Century Castile". *Past and Present*, (55), 33-67. <https://doi.org/10.1093/past/55.1.33>
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. (1957). Conversos y cargos concejiles en el siglo XV. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, (63), 503-540. Reedición en Márquez Villanueva, F. (2006). *De la España judeoconversa. Doce estudios* (pp. 137-201), Barcelona: Bellaterra.
- MONTERO DE ESPINOSA, J. M. (1849). *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 creación*. Sevilla.

- MONTES ROMERO-CAMACHO, I. (2006). La huida de judeoconversos sevillanos a Portugal como consecuencia del establecimiento de la Inquisición”. En *Estudos em Homenagem ao Prof. Doutor José Marques* (vol. 2, pp. 262-289). Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- MONTES ROMERO-CAMACHO, I. (2007). Crisis de subsistencias y comercio exterior de cereales en la Sevilla del siglo XV. En H. R. Oliva Herrer y P. Benito i Monclús (Eds.), *Crisis de subsistencias y crisis agrarias en la Edad Media* (pp. 161-198). Sevilla: Universidad de Sevilla.
- MONTES ROMERO-CAMACHO, I. (2010). Sevilla 1480: ¿una conjura conversa contra la Inquisición? En *Homenaje al profesor Eloy Benito Ruano*, (tomo II, pp. 521-536). Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales.
- MONTES ROMERO-CAMACHO, I. (2013). Fuentes para el estudio de la Inquisición y de los conversos sevillanos. Estado de la cuestión y perspectivas de la investigación. En J. M^a CRUSELLES GÓMEZ (Coord.), *En el primer siglo de la Inquisición española: fuentes documentales, procedimientos de análisis y experiencias de investigación* (pp. 81-104). Valencia: Universitat de València.
- MONTES ROMERO-CAMACHO, I. (2022). El impacto del establecimiento de la Inquisición entre los miembros conversos del concejo de Sevilla. *e-Humanista/Conversos*, (10), 40-84.
- MONTOTO, S. (1940). *Las calles de Sevilla*, Sevilla (reimpr. Sevilla, 1990).
- NAVARRO SAINZ, J. M^a. (2007). *El concejo de Sevilla en el reinado de Isabel I (1474-1504)*. Sevilla: Diputación de Sevilla.
- NETANYAHU, B. (1999). *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*. Barcelona.
- OLLERO PINA, J. A. (1988). Una familia de conversos sevillanos en los orígenes de la Inquisición: los Benadeva. *Hispania Sacra*, (40), 45-105.
- ORTIZ DE ZÚÑIGA, D. (1988). *Anales de Sevilla*, Sevilla.
- PALENCIA, A. de (1904-1908). *Décadas*, ed. de Antonio Paz y Melia. Madrid.
- PALENCIA, A. de (1975). *Crónica de Enrique IV*. (BAE, 257, 258, 267). Madrid. 3 vols.
- PALENCIA, A. de (1982). *Alonso de Palencia. Epístolas latinas*. R.B. Tate - R. Alemany Ferrer (eds.). Barcelona.
- PÉREZ, B. (2007). *Inquisition, pouvoir, société. La province de Séville et ses judéoconvers sous les Rois Catholiques*. París: Honoré Champion.
- PULGAR, H. del (1943). *Crónica de los Reyes Católicos (por su secretario Fernando del Pulgar)*, ed. y estudio por J. de M. Carriazo y Arroquia. Madrid y “Biblioteca de Autores Españoles”: *Crónicas de los Reyes de Castilla*, tomo III. Madrid, 1953.
- SÁNCHEZ SAUS, R. (1991). *Linajes sevillanos medievales*. Sevilla. 2 vols.
- SÁNCHEZ SAUS, R. (1995). Garcí Sánchez de Arauz, jurado de Sevilla y autor de los “Anales”, *Archivo Hispalense*, tomo 78, n^o 239, 163-170.

- SANDOVAL, fray Prudencio de (1955). *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V*. Madrid. 3 vols.
- SUBERBIOLA MARTÍNEZ, J. (1985). *Real Patronato de Granada. El arzobispo Talavera, la Iglesia y el Estado Moderno (1486-1516)*. Estudio y Documentos. Granada.
- TORRE, A. de la y SUÁREZ, L. (1950). *Documentos sobre las relaciones internacionales de los Reyes Católicos*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Patronato Marcelino Menéndez Pelayo, Biblioteca “Reyes Católicos”, Documentos y Textos, nº II, vol. II.
- TUMBO (1968). *El Tumbo de los Reyes Católicos del Concejo de Sevilla*, ed. de Ramón Carande y Juan de Mata Carriazo. Sevilla, 5 vols.
- VALERA, Mosén Diego de (1941). *Memorial de las diversas hazañas. Crónica de Enrique IV*, edición y estudio de J. de M. Carriazo y Arroquia. Madrid y en la “Biblioteca de Autores Españoles”, tomo III, Madrid, 1953.
- WAGNER, K. (1973). La Inquisición en Sevilla (1481-1524). En *Homenaje al Profesor Carriazo* (tomo III, pp. 441-460). Sevilla: Universidad de Sevilla.
- WAGNER, K. (1978). *Regesto de documentos del Archivo de Protocolos de Sevilla referentes a judíos y moros*, Sevilla: Universidad de Sevilla.



La opinión anticonversa en los procesos inquisitoriales del tribunal de Ciudad Real/Toledo (1483-1504)

The anti-convert opinion in the inquisitorial processes of the tribunal of Ciudad Real/Toledo (1483-1504)

María del Pilar RÁBADE OBRADÓ

Author:

María del Pilar Rábade Obradó
Departamento Historia de América y Medieval y Ciencias Historiográficas. Universidad Complutense de Madrid (Madrid, Spain)
mprabade@ucm.es
<https://orcid.org/0000-0003-1220-6316>

Date of reception: 03/05/23

Date of acceptance: 24/09/23

Citation:

Rábade Obradó, M. del P. (2024). La opinión anticonversa en los procesos inquisitoriales del tribunal de Ciudad Real/Toledo (1483-1504). *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (25), 99-120. <https://doi.org/10.14198/medieval.24914>

Funding:

Este trabajo se ha realizado dentro del Grupo de Investigación de la Universidad Complutense de Madrid nº 930369 “Sociedad, Poder y Cultura en la Corona de Castilla, siglos XIII al XVI” (SPOCCAST), con financiación del Proyecto de Investigación de la Secretaría de Estado de Investigación, Desarrollo e Innovación PID2020-113794GB-I00 “Pacto, negociación y conflicto en la cultura política castellana (1230-1516)”, del Ministerio de Ciencia e Innovación.

© 2024 María del Pilar Rábade Obradó

Licence: This work is shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International licence (CC BY-NC-SA 4.0).



RESUMEN:

Tras sus inicios en 1391, el denominado “problema converso” protagonizó un desarrollo que culminó con el establecimiento de la Inquisición en 1478 por Sixto IV, durante el reinado de los Reyes Católicos. Entre medias, se había producido un acontecimiento clave para la opinión que se tenía de los conversos: la revuelta de Toledo de 1449, tras la cual las cosas nunca volvieron a ser las mismas para los cristianos nuevos, debido al surgimiento de un clima de exaltación religiosa, de un antisemitismo emocional. A partir de ese momento se hizo evidente el rechazo de muchos cristianos viejos hacia los judeoconversos, que tuvo mucho que ver con el establecimiento de la Inquisición. Se reflejó en la documentación inquisitorial, singularmente en los procesos, en los que los cristianos viejos toman la palabra para expresar la opinión negativa que les merecen los conversos. A ellos se unen frecuentemente los judíos. Incluso, se puede observar cómo algunos cristianos nuevos también muestran su opinión negativa hacia otros conversos, aunque no hay que descartar que lo hagan con la intención de congraciarse con los inquisidores, de presentarse como fieles y leales cristianos, frente a los que son criptojudíos. Esa opinión anticonversa documentada en los procesos inquisitoriales muestra

la existencia de un rechazo poliédrico hacia los conversos, con los cristianos viejos como protagonistas fundamentales, aunque no únicos. Ciertamente es que cuando se trata de la cuestión converso no se puede olvidar la otra cara de la moneda: la evidente existencia del rechazo no puede ocultar la presencia de un proceso de asimilación, también evidente.

PALABRAS CLAVE: Corona castellanoleonesa; siglo XV; Reyes Católicos; Inquisición; judeoconversos; opinión; rechazo.

ABSTRACT:

After its beginnings in 1391, the so-called “converso problem” underwent a development that culminated with the establishment of the Inquisition in 1478, during the reign of the Catholic Monarchs. In between, there had been a key event for the opinion held of the conversos: the Toledo revolt of 1449, after which things were never the same for the new Christians, due to the emergence of a climate of religious exaltation, of emotional anti-Semitism. From that moment on, the rejection of many Old Christians towards the Judeo-Converts became evident, which had much to do with the establishment of the Inquisition. It was reflected in the inquisitorial documentation, particularly in the trials, in which the Old Christians took the floor to express their negative opinion of the conversos. They were frequently joined by Jews. It can even be observed how some new Christians also show their negative opinion towards other converts, although it cannot be ruled out that they do so with the intention of ingratiating themselves with the inquisitors, of presenting themselves as faithful and loyal Christians, as opposed to those who were crypto-Jews. This anticonverse opinion documented in the inquisitorial processes shows the existence of a polyhedral rejection towards the converts, with the old Christians as fundamental, although not only, protagonists. It is true that when dealing with the converso question, the other side of the coin cannot be forgotten: the evident existence of rejection cannot hide the presence of a process of assimilation, also evident.

KEYWORDS: Kingdom of Leon-Castile; XVth century; Inquisition; Judeoconverts; opinion; rejection.

1. INTRODUCCIÓN

En 1391 los asaltos masivos a las juderías castellanoleonesas supusieron la conversión de un número indeterminado –aunque sin duda muy elevado– de judíos al cristianismo (Mitre, 1994; Amrán Cohen, 2009; Roth, 2011; Corral Sánchez, 2014). Los neófitos se enfrentaron a una situación radicalmente nueva: dejaron de profesar el judaísmo para abrazar el cristianismo, al tiempo que abandonaban la comunidad judía para integrarse en la cristiana. Era un auténtico salto en el vacío. Para los judíos, su religión “no solo era el principal punto de referencia y guía de su actividad

cotidiana”, también era “un importantísimo elemento de cohesión que les permitía conservar su identidad” en el seno de las sociedades cristianas y musulmanas en las que se encuadraban sus comunidades, “evitando su disolución como grupo social propio y diferenciado” (Cantera Montenegro, 1998, p. 17). En el contexto en el que se obraron las conversiones, parece indudable que poco tuvieron de sinceras, viéndose además los neófitos obligados a profesar una religión que les resultaba ajena y de la que apenas tenían noción: no se hizo demasiado esfuerzo por instruirles en el cristianismo, lo que propiciaba, también sin muchas dudas, el criptojudasmo (Rábade Obradó, 1999).

Tal como se ha avanzado, la conversión implicaba abandonar la comunidad judía para integrarse en la cristiana. El paso de una a otra suponía dejar atrás a parientes y amigos que no estuvieran dispuestos a dar el salto, también liberarse de las muchas trabas a las que tenían que enfrentarse los judíos en su vida diaria, para gozar de las ventajas que otorgaba el ser cristiano. No puede olvidarse que la conversión presentaba dos facetas: “el cambio de condición jurídica y el cambio de mentalidad” (Gitlitz, 2003, p. 481); esta última podía resultar mucho más compleja y difícil de afrontar.

Es posible que muchos cristianos nuevos emprendieran su nueva vida con una sensación agridulce, lamentando las pérdidas que traía consigo su nueva situación religiosa, pero considerando los beneficios que les podía reportar. Pero la conversión no siempre fue un camino de rosas: en muchos casos se trató, más bien, de una senda erizada de punzantes espinas, que resultaba muy dolorosa de recorrer. Uno de los principales problemas que tuvieron que afrontar los judeoconvertos fue el del rechazo (Rábade Obradó, 2019), un rechazo poliédrico, pues fue protagonizado tanto por judíos como por cristianos viejos, siendo especialmente doloroso en el caso de los segundos. Unos y otros estaban inmersos en un “infectado sistema de relaciones” (Muñoz Solla, 2005, p. 227), en el que los cristianos nuevos tuvieron mucho que perder. Las relaciones podían ser complejas incluso entre los propios convertos, no siempre bien avenidos entre ellos (Muñoz Solla, 2017).

Para los judíos, como recuerda el *Libro del Alborayque*, marcado por su sesgo anticonverso, había una clara distinción entre el *anus*, criptojudío, y el *mesumad*, cristiano sincero (Azcona, 2004, p. 244). Pero para los cristianos viejos la situación podía ser más extrema, con frecuencia el rechazo hacia los judeoconvertos se sustentaba sobre la mala opinión que aquellos tenían de estos, basada sobre la generalizada creencia de que todos eran criptojudíos. Son significativos estos versos incluidos en el *Cancionero de Baena*:

Todos deven bien creer
que cuanto en aquesta hedat
non nació tal mesumad,
nin creo que ha de nacer. (Baena, 2022, p. 132)

Los procesos inquisitoriales están plagados de muestras claras, o de indicios solamente en otros casos, de la mala opinión que tenían los cristianos viejos de los nuevos. Así, si se quieren estudiar las raíces del rechazo al que se enfrentaron los judeoconversos, hay que recurrir a los procesos inquisitoriales, para tratar de ofrecer una primera aproximación a la cuestión a estudio. Concretamente, se van a estudiar ejemplos procedentes del análisis de procesos incoados por el tribunal de Ciudad Real durante su corta existencia (1483-1485), y por su sucesor, el tribunal de Toledo, hasta el año 1504.

2. LA OPINIÓN NEGATIVA SOBRE LOS JUDEOCONVERSOS: ALGUNAS PREMISAS BÁSICAS

Aunque el concepto de opinión pública en relación con la Edad Media no deja de ser escurridizo a la par que complejo (Connell, 2016), es evidente que durante el siglo XV la opinión pública alcanzó gran relevancia. Y los judeoconversos no resultaron bien parados en sus relaciones con aquella: desde que en 1391 la presencia de cristianos nuevos se convirtió en una realidad muy tangible, se vieron expuestos a la opinión pública, habitualmente contraria a ellos. La visión negativa de los judeoconversos nació al calor de motivaciones sociales y económicas y pronto se canalizó a través de pretextos religiosos. Se sustentó no solamente sobre la realidad del criptojudasmo, piedra de toque para los cristianos nuevos, pues la sinceridad de su conversión fue puesta en duda habitualmente (Rábade Obradó, 2006, pp. 322-324), sino también sobre la opinión, animada desde la propaganda anticonversa y nutrida por rumores y calumnias.

Parece evidente que muchas conversiones no fueron sinceras, debido a las circunstancias en las que se obraron; un buen ejemplo es el de los tumultos de 1391, en los que abrazar el cristianismo implicaba salvar la vida, aunque fuera a costa de grandes renunciaciones. A partir de ahí, podría parecerles a muchos que las grandes renunciaciones eran para los que permanecían aferrados al judaísmo: convertirse implicaba sortear las muchas trabas que se iban imponiendo a los judíos (Cantera Montenegro, 2012), cercados, además, por las predicaciones de eclesiásticos como Vicente Ferrer (Cátedra, 1994). Muchos judíos parecieron aceptar el bautismo como algo prácticamente inevitable. La sensación debió hacerse mucho más apremiante en 1492; Pero de Salcedo, que confió hasta el último momento en “aver remedio”, una vez pasado tres días del final del plazo que los Reyes Católicos dieron para marchar o convertirse, “como vido que no ovo remedio, que se baptisó” (Carrete Parrondo y Fraile Conde, 1987, p. 105).

El edicto de expulsión de 1492 también contribuyó a incrementar las conversiones, en muchos casos motivadas por el deseo de evitar la marcha al exilio; los propios soberanos las estimularon, explotando el efecto propagandístico de algunas

conversiones especialmente significativas, como fue el caso de las de Abraham Se-neor y su yerno, Meir Melamed (Ladero Quesada, 2016b, pp. 317-319). Muchos expulsados acabaron retornando, tras experimentar la dureza de su exilio (Cantera Montenegro, 1979; Viñuales Ferreiro, 2004...). Una vez más, muchas de las conversiones que se obraron en este contexto fueron insinceras, y una vez más levantaron las suspicacias de los cristianos viejos y contribuyeron a empeorar su opinión sobre los nuevos. Pero tampoco se puede asegurar que todas las conversiones fueran insinceras; además, no hay que descartar que entre los recién convertidos los hubiera tibios en la fe, con las consecuencias que esto implica. En suma: “la identidad religiosa de los conversos era compleja” (Gitlitz, 2003, p. 481).

Por si esto fuera poco, no hay que desdeñar la influencia que pudo tener sobre la actitud hacia el cristianismo de los judeoconversos algo tan común desde 1391 hasta 1492 como fue la existencia de familias mixtas, pues cuando se inició el gran proceso de conversiones aquellas se dividieron: parte de sus miembros siguieron siendo judíos, otros se hicieron bautizar. La diferencia religiosa a veces fue determinante, rompiendo lazos y solidaridades familiares, pero a veces esos lazos familiares se impusieron sobre la diferencia religiosa y continuaron siendo firmes. La convivencia familiar entre judíos y cristianos nuevos se consideraba muy peligrosa, podía ser germen de inquietud religiosa para muchos judeoconversos, que inevitablemente continuaban en contacto con la religión de sus mayores, cuyos ritos estaban continuamente presentes en esa vida familiar en la que seguían participando, en mayor o menor medida. En efecto, el judaísmo tiene una importante incardinación en la vida de sus fieles: como ya se ha indicado, la religión era para los judíos su más importante elemento de cohesión. Suponía el seguimiento de diversas “obligaciones religiosas cotidianas”, que permitían a sus fieles reiterar “la alianza que sus padres habían sellado con Yahveh” (Cantera Montenegro, 1998, p. 17).

Otro problema añadido es que los judeoconversos continuaron viviendo en las mismas casas en las que residían antes de su conversión, próximos entre ellos y también a los judíos hasta 1492, pero alejados de los cristianos viejos, con el riesgo que esto podía implicar para la lealtad de los cristianos nuevos hacia su recién adquirida fe. Así sucedía, por ejemplo, en la localidad de Almazán¹.

Los conversos tenían que lidiar con un problema añadido, pues los ritos y prescripciones del judaísmo dejaban –ya se ha dicho– una fuerte impronta en la vida cotidiana de sus fieles: “la cosmovisión judía considera que el destino de la vida humana es el ser santificada en todos sus actos, desde los más simples, como el comer [...] hasta los más elaborados productos intelectuales” (Likerman de Portnoy, 2004, p. 110). Como es bien sabido, resulta más fácil cambiar de religión que de

¹ En total, hasta 102 casas ocupadas por otras tantas familias judeoconversas, de las que se ofrecen algunos datos básicos, señalándose en muchos casos que el cabeza de familia “biue en la casa que solía vivir quando judío” (Carrete Parrondo y Fraile Conde, 1987, pp. 124-133).

costumbres. No es de extrañar que muchos cristianos nuevos se tropezaran con un problema de adaptación a los nuevos usos y costumbres que les correspondían como cristianos, agudizado por su permanencia en barrios en los que resultaba difícil encontrar la compañía de cristianos viejos.

Incluso los judeoconvertos que abrazaban el cristianismo con sinceridad y con el deseo de integrarse plenamente en la sociedad cristiana necesitaron “un proceso gradual de sustitución de las creencias y costumbres judías por las de la religión adoptada”, dentro de un “proceso prolongado” de cambio en “los modos de orar, la selección de comidas y los ritmos semanales de limpieza personal y doméstica”. La Inquisición afectó tanto a los criptojudíos como a los “cristianos nuevos parcialmente asimilados”, a veces con “vagos presuntos vestigios de prácticas judaicas”, a veces señalados por practicar ritos de ambas religiones (Gitlitz, 2003, pp. 487-488). Además, el Santo Oficio recogió dichos de testigos que no acusaban a los conversos de judaizar, sino de mostrar rechazo hacia la religión, cristiana o incluso judía. También actuaba contra aquellos cristianos nuevos que se arrepentían de haber abrazado el cristianismo.

Para explicar la presencia de ciertos comportamientos que se apreciaban como judaizantes en conversos a los que, pese a todo, se les reconocía más como cristianos, no está de más recordar el concepto de judaísmo sociológico: muchos judeoconvertos podían ser cristianos sinceros, pero mantenían comportamientos que estaban muy arraigados en su vida cotidiana y que entroncaban con ritos y prescripciones del judaísmo que para ellos ya carecían de sentido religioso: simplemente, eran resabios de tiempos pasados de los que resultaba difícil liberarse (Represa Rodríguez, 1987). Y también estaba “la nostalgia del mundo que quedó atrás” (Gitlitz, 2003, p. 497).

Pero los cristianos viejos no tenían en cuenta la compleja realidad que se acaba de exponer sumariamente. Consideraban a los judeoconvertos como un todo monolítico y homogéneo, y el aspecto que predominaba en su visión era el religioso: a pesar de su bautismo, seguían siendo judíos, y nunca iban a dejar de serlo, con el peligro que esta situación implicaba para la comunidad cristiana.

Para empezar, es lícito preguntarse si “los conversos eran un grupo social”; y aunque “la respuesta es más complicada de lo que podría suponerse”, parece evidente que “no formaban un sector social homogéneo”, aunque desde el inicio de la acción inquisitorial “fueron surgiendo nuevos factores de delimitación externa de *lo converso* que antes no se tenían mucho en cuenta” (Ladero Quesada, 2016a, pp. 216-218). Esos factores pudieron contribuir a ofrecer una visión más homogénea de los cristianos nuevos, que, sin embargo, se caracterizaban por una evidente diversidad; esa diversidad afectaba tanto a los aspectos religiosos, como a los sociales, económicos o culturales. Muestras de esta situación se pueden rastrear en las nóminas de judeoconvertos habilitados tras sufrir el embate inquisitorial, por ejemplo, las de Andalucía (Ladero Quesada, 2016b).

Asimismo, cabe recordar que se produjo una “magnificación interesada” del problema religioso que afectaba a los conversos. Si no se hubiera producido, las cosas podrían haber sido distintas, posiblemente los cristianos nuevos no “habrían sido protagonistas de “un conflicto social específico” y quizá “se habrían mezclado [...] con el resto de la población para vivir, cada uno desde su posición, otros conflictos y tensiones sociales de distinto género” (Ladero Quesada, 2016a, p. 226).

3. EL PUNTO DE NO RETORNO: LA REVUELTA DE TOLEDO DE 1449 Y EL INICIO DE LA ACTIVIDAD INQUISITORIAL

La hostilidad contra los cristianos nuevos estalló violentamente en Toledo, en 1449, cuando se inició una revuelta que se puede considerar que marcaba, de alguna forma, el final del proceso iniciado en 1391 (Nirenberg, 2007). Aunque no es este el lugar para recapitular los principales hitos de la rebelión, sobre la que además han corrido auténticos ríos de tinta (López Gómez, 2021), parece imprescindible recordar que marcó un antes y un después. Durante la misma, se produjo la identificación entre judíos y cristianos nuevos; estos últimos se vieron sometidos a violencias similares a las que venían padeciendo los judíos desde tiempo atrás. Entre ellas, la argumentativa, pues se produjo un intenso cruce de escritos anticonversos y proconversos, depositarios los primeros de una “carga ideológica [...] demoledora” (Monsalvo Antón, 2020, p. 231). Las acusaciones arrojadas contra los cristianos nuevos devinieron en denuncias habituales, repetidas hasta la saciedad a partir de ese momento.

Existe un hilo directo desde la revuelta toledana de 1449 hasta el establecimiento de la Inquisición por Sixto IV en 1478. El comienzo de la actividad inquisitorial sirvió para canalizar la hostilidad de los cristianos viejos hacia los nuevos, ofreció a aquellos un cauce para expresar sus opiniones negativas sobre los últimos. Porque, en efecto, los testimonios que prestaron son, frecuentemente, una clara muestra de la mala opinión que tenían de los conversos. Ese es el caso de un testigo que declaró contra María de Saravia; aunque afirma “que non tiene en memoria” lo que hacía y decía la conversa, sí se siente capaz de asegurar, sin duda, que “tenía afección a la ley de Moysén” (Carrete Parrondo y Castaño González, 1985, p. 17).

En ocasiones los cristianos viejos realizan declaraciones que muestran su desconfianza hacia los nuevos, su afán por vigilarlos y controlar lo que hacían, también su dificultad para discernir lo que era herejía y lo que no. Un buen ejemplo es el aportado por muchos de los testimonios recogidos contra los conversos de Almazán, en gran medida bautizados en 1492 (Carrete Parrondo y Fraile Conde, 1987). Su lectura ofrece una imagen desoladora de la situación de los cristianos nuevos, contra los que se recogen denuncias muchas veces relacionadas con unos hábitos dietéticos vinculados con el pasado judío, aunque por sí mismos no suponían herejía.

Tampoco se puede olvidar que no todos los cristianos viejos estaban bien dispuestos a declarar contra los conversos, aunque estaban obligados. Pero a veces remoloneaban antes de cumplir con tal obligación, como sucedió con fray Andrés de Madrigal, prior del Parral de Segovia. Envío a los inquisidores que indagaban sobre las supuestas prácticas judaizantes de Diego Arias de Ávila y su familia una carta en la que efectuaba algunas denuncias, disculpándose por no haberlo hecho antes, y afirmando que se trataba de “cosillas” a las que tampoco daba mucha importancia (Carrete Parrondo, 1986, pp. 78-79). La carta parece denotar cierto temor, quizá su autor estaba preocupado porque los inquisidores pudieran pensar que encubría a herejes.

El Santo Oficio también recogió testimonios de judíos, muchas veces bien informados de las prácticas criptojudías de los conversos. Igual que los cristianos, los judíos también estaban obligados a declarar, “so la pena de su excomunió”, lo que sabían de los judaizantes, y lo hacían tras jurar de acuerdo con su ley (Carrete Parrondo y Castaño González, 1985, p. 17). Y, es de suponer, atemorizados por las consecuencias que podía tener su falta de colaboración con el Santo Oficio si llegaba a conocerse. Este miedo explica el comportamiento de algunos judíos, que trataban de evitar que los cristianos nuevos participaran en sus prácticas, como los judíos de Soria, que “echauan fuera de las sinogas” a Ruy Martínez, pues en cuanto se descuidaban entraba y se ponía a rezar; cuando le descubrían y le expulsaban “daua bozes diciendo que por qué le echauan de la synoga, que quería hacer oración como ellos” (Carrete Parrondo y Castaño González, 1985, p. 24).

Los propios conversos también se convirtieron, con frecuencia, en delatores de prácticas judaizantes. A veces sus motivos eran evidentes: aquellos que no podían ocultar sus prácticas criptojudías trataban de congraciarse con los inquisidores, con lo que esto podía significar; denunciaban a sus cómplices, ofreciendo al Santo Oficio un rico material con el que alimentar sus pesquisas. Así, Aldonza de París, mujer de Francisco Núñez, incriminó a sus padres, quizá porque supo que una antigua criada iba a testificar contra ellos y decidió adelantarse a los acontecimientos para evitar males mayores (Carrete Parrondo y Fraile Conde, 1987, pp. 27-28).

También había otros motivos: al fin y al cabo, los conversos, como cristianos que eran, también estaban obligados a colaborar en la erradicación de la herejía. Esa colaboración se podía exigir de forma tan perentoria, que debía resultar difícil sustraerse a ella: en una fecha indeterminada de 1505 los inquisidores de Almazán dispusieron que se trajera a su presencia al converso Álvaro, hijo de Mendo, para que dijera lo que sabía de su amo, Pero Laínez (Carrete Parrondo y Fraile Conde, 1987, 71).

Los denunciantes, aunque en ocasiones expresaban de forma genérica su opinión negativa sobre los conversos, muchas veces la manifestaban sobre la base de lo que los habían visto hacer y lo que los habían oído decir. Esto generó un

ambiente peculiar en torno a los conversos, sometidos a un continuo escrutinio, a una evidente vigilancia, de modo que cualquier mínimo gesto, cualquier palabra baladí pronunciada, podían ser leídos en clave de herejía y, consecuentemente, denunciados.

Un aspecto muy importante es que el rumor se convierte en fuente de muchas declaraciones, es habitual que los testigos acudan al Santo Oficio para contar lo que oyeron decir a otros. Estas testificaciones se aceptan habitualmente, pese a su falta de fiabilidad. Muchos de los testimonios recogidos contra Elvira González, mujer de Diego Arias de Ávila, son “de oídas”, relacionados con la fama de judaizante que perseguía a la dama. Se introducen por expresiones como “dixo que oyó decir”, “que oyera decir”, “que oyó a”... (Carrete Parrondo, 1986, pp. 19, 20, 29).

La propagación de rumores sobre los conversos está fuertemente enraizada en el especial contexto que encuadró los comienzos de la actividad inquisitorial, marcado por un “clima de hipersensibilidad religiosa” (Escudero, 2005, p. 81), de auténtica exaltación, vinculado con la emergencia de un “antisemitismo emocional” (Monsalvo, 2020, p. 225) que tenía en su punto de mira tanto a judíos como a judeoconversos. Estos últimos generaron una “antipatía social” (Monsalvo, 2020, p. 229), que tuvo consecuencias muy negativas para los conversos. Entre esas consecuencias, el desarrollo de una opinión hostil a los cristianos nuevos, que se expresa con harta frecuencia en los procesos inquisitoriales a los que hubieron de enfrentarse.

4. LA OPINIÓN NEGATIVA SOBRE LOS JUDEOCONVERSOS EN LOS PROCESOS INQUISITORIALES

Como se ha avanzado, las opiniones negativas sobre conversos fueron expresadas esencialmente por los cristianos viejos, aunque en ocasiones eran manifestadas por judíos, e incluso por otros cristianos nuevos. A veces, se alude, sin más, al odio que se siente hacia los conversos: Elvira González, mujer de Alonso Palomino, contaba que el hijo clérigo de Alonso Carrasco estaba deseando que llegara el Santo Oficio a su localidad, y decía “agora verná la ynquisición, non quedará confeso ninguno, nin malo nin bueno”².

Al menos reconocía que había conversos malos y buenos, aunque es evidente que tampoco le agradaban los últimos. Pero había cristianos viejos todavía más tajantes sobre los nuevos, como Isabel Ruiz, que testificó contra María Sánchez, afirmando que “en su pensamiento tenía conçeto que ella e todos los otros conversos non eran buenos christianos”³. Ni siquiera concede el beneficio de la duda que, de alguna forma, existía para el hijo de Alonso Carrasco. También Alonso de Torres, el Mozo,

2 Archivo Histórico Nacional (desde ahora, AHN), Inquisición de Toledo (desde ahora, IT), lg. 153, 18.

3 AHN, IT, lg. 183, 10.

consideraba que todos los conversos de su Ciudad Real natal judaizaban (Beinart, 1474, pp. 487, 504).

Lo habitual es considerar negativamente la actitud religiosa de conversos individualizados. Un testigo afirma de Rodrigo Ajir, que siendo judío se convirtió en cristiano, que “sy de antes era judío, que non veyá en él señales de devoción” al cristianismo⁴. También de Juan Díaz o Dinela (Beinart, 1974, pp. 568-579) se dice con insistencia que nunca hizo ninguna señal de ser cristiano. Similar era el caso de Leonor Gómez, mujer de Juan Gómez, que era tenida por judía⁵.

Los rumores hacían acto de presencia, pues los cristianos viejos les daban pábulo con cierta frecuencia. Alguno de los testigos que declaró contra fray Diego de Zamora afirmaba que en Valladolid se decía que su padre era un mal cristiano⁶. Muy importantes fueron los rumores en el proceso contra Juan de Pineda; aunque trató de ocultar una parte de su pasado que sabía que le iba a resultar muy peligroso si salía a la luz, diversos testigos dieron pábulo a unas habladurías que, en este caso, acabaron probándose ciertas, pues se demostró que su familia, que seguía en su Córdoba natal, estaba teniendo serios problemas con la Inquisición⁷.

Aunque pueda parecer asombroso, no solo los cristianos viejos tenían dudas sobre la sinceridad religiosa de los conversos y sobre su capacidad para ser buenos cristianos, esas dudas a veces las manifestaban, también, otros conversos. Habitualmente, judeoconversos ya nacidos en el seno de familias cristianas y educados como tales, que quizá se sentían amenazados por los problemas para adaptarse al cristianismo de los que habían nacido judíos; Alfonso Rodríguez de Seseña sospecha que podría haber testificado falsamente contra él Juan de Villena, que había sido judío, porque le decía que nunca podría ser buen cristiano, lo que había provocado muchas peleas entre ambos⁸.

Quizá porque la mala opinión de los cristianos viejos sobre los nuevos se fundamentaba, habitualmente, sobre las acusaciones de criptojudasismo, muchas veces se vertía en insultos alusivos. Diego Mantero recuerda sus pendencias con el alfayate Benito Fernández, que no dudaba en tildarle de judío, al tiempo que amenazaba con acusarle ante los inquisidores⁹. Los había que se revolvían contra esos insultos, aunque resulte imposible conocer sus motivos últimos; Mencía Suárez, la Beata, cada vez que la llamaban judía respondía que era mejor venir de ese linaje, del que también eran Jesucristo y la Virgen, que venir del linaje de paganos¹⁰.

4 AHN, IT, lg. 131, 12.

5 AHN, IT, lg. 152, 11.

6 AHN, IT, lg. 188, 13.

7 AHN, IT, lg. 175, 5.

8 AHN, IT, lg. 176, 16.

9 AHN, IT, lg. 164, 5.

10 AHN, IT, lg. 158, 25.

Curiosamente, estos insultos a veces eran también proferidos por conversos, como el ya citado Alonso Rodríguez de Seseña, que deshonró a Luis Sanz Jublar llamándole judío y recordándole que era reconciliado; parece que tenía cierta costumbre de usar la palabra judío como insulto contra otros conversos: también la empleó contra Francisco Mesonero y contra un hombre al que no identifica por su nombre, afirmando, de forma claramente despectiva, que era “un tornadizo de Baraxas”, sastre de oficio; tanto este último como el anterior habían sido judíos en el pasado. Las mujeres no estaban exentas de este comportamiento: Juana García, mujer de Alonso de Medina, llamaba al bachiller Diego de Medina, posiblemente pariente de su marido, hereje y judío cada vez que discutía con él por problemas con una herencia¹¹. Algunos conversos se enfrentaban a otro tipo de insultos. Un testigo, refiriéndose a Juan González Daza, dijo de él que era “vn gran traydor rabi” (Beinart, 1974, pp. 133-162).

Cierto es que la palabra judío –o judía– no siempre se empleaba como un insulto: a veces se utilizaba para indicar la situación religiosa del nombrado. De la ya mencionada Leonor Gómez se dice que era pura judía, pues sus comportamientos religiosos así lo indicaban; la citada expresión se utiliza con asombro, pues se recuerda que la conversa, pese a todo, se había hecho enterrar en una capilla sepulcral que había edificado. Similar situación se observa en relación con María Díaz, la Cerera, de la que un testigo dice que “en todo e por todo era judía”, pues nunca dio ninguna muestra de cristianismo (Beinart, 1974, pp. 40-69, 10r-v).

En muchos procesos inquisitoriales se observa con claridad que la mala opinión que tenían de los nuevos muchos cristianos viejos iba más allá de las sospechas de criptojudasmo; así, el ya mencionado fray Diego de Zamora afirmaba que él no temía a la Inquisición, pero sí a los muchos que le querían mal y buscaban su perdición, mostrándose dispuestos a recurrir a lo que fuera necesario para conseguirlo, en alusión a unas acusaciones de criptojudasmo que consideraba absolutamente infundadas, un mero pretexto con el que algunos trataban de ocultar la animadversión que sentían contra él. En el caso de Fernando de la Torre, de singular protagonismo en la revuelta toledana de 1449, la mala opinión que suscita entre los cristianos viejos está relacionada con su supuesta hostilidad hacia los cristianos viejos. De él se dice que “hizo e conçertó grandes trayçiones [...] para destruyr las yglesias e matar los fieles cristianos”¹².

Singular es el caso de Juan del Río, racionero de la catedral de Toledo, contra el que se concitan varios cristianos viejos, que no le tienen ninguna estima. Todo son diatribas contra él: consideran que es criptojudío, pero también se asombran de lo lejos que ha llegado a pesar de su escasa formación y de sus pocas luces. Además, ansían despojarlo de sus beneficios para repartírselos entre ellos. Entre sus podero-

11 AHN, IT, lg. 150, 8.

12 AHN, IT, lg. 185, 16.

sos enemigos, el nuncio Francisco Ortiz y el obispo don Vasco Ramírez de Ribera, a la sazón inquisidor en el tribunal de Toledo¹³.

Precisamente, para los conversos era especialmente peligroso que la opinión contra ellos fuera emitida por eclesiásticos. Así, Alonso Díaz, vecino de Guadarrama, estimaba que Álvaro Ruiz, el párroco de su localidad de residencia, podía haber testificado en falso contra él, pues parecía sentir especial inquina hacia los judeoconversos, e incluso se dedicaba a buscar testigos para que declararan contra ellos¹⁴. El cerero Juan González se quejaba de los insultos que contra él profería el cura de Olías, al que no identifica por su nombre, que no quería bien a los conversos; sospechaba que podría haberle levantado falso testimonio, pues un hijo suyo, harto de la agresividad verbal del sacerdote, le golpeó de tal forma que a poco estuvo de matarlo¹⁵.

También Mencía Díaz, mujer de Alonso Pérez de la Plazuela, se refiere a la hostilidad hacia ella y su marido de fray Juan de Hita, cura de Esquivias, al que califica de vengativo y difamador. Ella y su marido habían tenido muchas pendencias con el sacerdote, que incluso les había negado la comunión la Cuaresma previa al inicio de su proceso. Además, revolvía a otros contra la pareja. De hecho, aunque el eclesiástico no testificó contra ella ante la Inquisición, sí lo hicieron algunos de sus allegados. Ciertamente es que Fray Juan no parecía sentir inquina hacia todos los conversos, tan sólo hacia algunos muy concretos, o al menos eso es lo que se deduce del pliego de tachas de la acusada, pues entre los tachados se cuenta a un odrero de Illescas, que no es identificado por su nombre, pero sí se dice de él que se había convertido al cristianismo y que era gran amigo del fraile y, por tanto, también gran enemigo de su marido y de ella¹⁶.

Las opiniones negativas sobre los conversos no solamente las expresaban los testigos que les denunciaban ante el Santo Oficio, pues, en ocasiones, también las proferían los testigos de abono que acudían ante los inquisidores convocados por los abogados de los reos, con la intención de que avalaran su condición de buenos cristianos. El sacerdote Pedro Martínez, actuando como testigo de abono de Diego de Alba, indicó que aunque siempre le había visto comportarse como buen cristiano, “en su casa bien podía fazer lo que quisiese”¹⁷. Antón González, aunque participó en el proceso de Juan de Fez y Catalina Gómez como testigo de abono de los acusados, contestando a la pregunta sobre el cumplimiento de la abstinencia de carne en Cuaresma por parte de la pareja reconoció que algunas veces los vio comprar pescado en la plaza, pero nunca congrio o anguila, pescados vedados para los judíos, de modo

13 AHN, IT, lg. 176, 8.

14 AHN, IT, lg. 141, 5.

15 AHN, IT, lg. 154, 15.

16 AHN, IT, lg. 143, 18.

17 AHN, IT, lg. 133, 7.

que su declaración tenía una faceta inquietante para el matrimonio converso (Beinart, 1974, pp. 182-211). Fernando de Hoces, testigo de abono de Pedro de Villegas, reconoció que había visto varias veces al reo en Misa, pero “sy él fasía o tenía en su voluntad que non lo sabe” (Beinart, 1974, pp. 212-224).

Las opiniones negativas sobre los conversos estaban frecuentemente vinculadas con sospechas. Y a veces se trataba de comprobar si esas sospechas eran ciertas. Cristino de Escalona tenía “mala sospecha” de Juan Alegre, pues pensaba que judaizaba; por ese motivo entró un día furtivamente en su casa y le encontró leyendo en un libro, que escondió en cuanto le vio entrar, de modo que pensó que era un libro judío (Beinart, 1974, pp. 272-279). Juan García Barba estaba convencido de que el ya citado Juan González Daza era criptojudío; un día, cuando estaba trabajando en el tejado de su casa, aprovechó que la madre del reo salió un momento de la cocina para abrir la olla, comprobando que contenía carne, aunque era día de abstinencia. También esa opinión negativa llevaba a algunos cristianos viejos a acechar a los conversos, como hacía Inés Ramírez con Leonor González, a la que “ha mirado mucho de aviso” para ver lo que hace o deja de hacer, e incluso la ha convidado varias veces a comer en su casa, comprobando que no quería comer tocino (Beinart, 1974, pp. 315-334).

Si había cristianos viejos que se consideraban enemigos de los conversos, estos últimos también se sentían, a veces, enemigos de aquellos. Fray Juan de Madrid, a pesar de su condición de eclesiástico, “a los cristianos viejos non les podía ver”, pero tenía muy buenas relaciones con los cristianos nuevos, sin descartar a aquellos cuya lealtad al cristianismo era dudosa, pues era amigo del cura García Gutiérrez, que había tenido que huir porque era hereje; incluso, se decía de él que tenía buenas relaciones con los judíos¹⁸. Por su parte, Fernando del Parral, en principio hombre descreído, pues se testifica contra él que solía repetir que no había más que nacer y morir, tenía parte de cristiano viejo y parte de cristiano nuevo, y solía decir que su mejor parte era la segunda¹⁹.

Elvira González, viuda de Gonzalo Palomino, cristiano viejo, tuvo que soportar que sus vecinas se asombraran de lo triste que estaba tras la muerte de su marido, pues le decían que era “de tal mal linaje e de tal mala sangre e de tan mala ley”, y que su viudedad la permitiría apartarse de los cristianos viejos y contraer un nuevo matrimonio para “tomar vuestra sangre”; lo cierto es que Elvira no hizo mucho caso de estas recomendaciones, pues su segundo matrimonio también la llevó a unirse con un cristiano viejo²⁰.

Tal como se ha avanzado, también entre los judíos se hacía presente la opinión anticonversa, reflejada en sus denuncias ante el Santo Oficio, que parecen estar mo-

18 AHN, IT, lg. 164, 3.

19 AHN, IT, lg. 173, 12.

20 AHN, IT, lg. 153, 18.

tivadas, frecuentemente, por la problemática religiosa, pues la inquina entre judíos y cristianos nuevos tenía, posiblemente, un origen religioso. O al menos así se quiere dar a entender en alguno de los procesos consultados: Francisco de Madrid, hijo de Fernando González de Madrid, dice que trataba mucho con cristianos viejos, mientras que estaba apartado de judíos y de malos cristianos, motivo por el cual los judíos no lo querían bien²¹.

El ya mencionado Diego de Alba trajo a colación unas reveladoras palabras del físico rabí Symuel, que acusaba a los conversos de ser los causantes de la expulsión de 1492, pues decía que los “conversos los hechavan de Castilla e a cabsa de ellos yvan [los judíos] perdidos”, de modo que proponía que “debían de tener manera entre sy que de tal manera que testificasen en la ynquisición que ninguno [de los conversos] quedase con vida”.

Algunos cristianos nuevos tenían la particular cualidad de levantar los odios tanto de cristianos viejos como de judíos. Ese fue, precisamente, el caso de Diego de Alba, que tenía muy claro que su problema era el ejercicio de diversos oficios públicos en su villa de residencia, Cuéllar, de la que acabó siendo corregidor. Los cristianos viejos consideraban que favorecía a los judíos; por ejemplo, le acusaban de ponerse siempre de su parte cuando era alcalde y juzgaba pleitos entre judíos y cristianos. Por este y otros motivos, consideraban que Cuéllar se convirtió en un auténtico polo de atracción para los judíos: si cuando Alba empezó a tener oficios en la villa había en la misma apenas cincuenta judíos, acabaron instalándose allí unos doscientos.

Pero la opinión de los judíos no coincidía con la de los cristianos viejos, pues pensaban que Alba les perjudicaba. Por ejemplo, se quejaban de que cuando les prendía solía hacerlo en viernes, para así mantenerlos en prisión el sábado, de modo que no podían solemnizar tal día. También quedaron muy quejosos de él porque en una ocasión, buscando a un judío que pensó que se escondía en la sinagoga, quebrantó las puertas del templo y hasta rompió las de la cámara de la torá. Incluso, Alba se involucró en los problemas derivados de las conversiones de algunos judíos, haciendo bautizar al hijo de una mujer que quería permanecer en el judaísmo, pero cuyo marido ya era cristiano. Este episodio también le granjeó mucha hostilidad por parte de los judíos de Cuéllar.

Lo cierto es que las relaciones entre judíos y judeoconversos se fueron tensando, al mismo tiempo que surgía una mutua desconfianza; en el caso de los criptojudíos, la situación se tornó muy difícil, pues muchos dependían de la ayuda de los judíos para continuar con sus prácticas judaizantes, pero vivían también con el temor a ser traicionados.

Un buen ejemplo es el de Juan de Sevilla, que se asentó en Toledo para evitar la acción inquisitorial. Toda su vida había transcurrido entre judíos y criptojudíos,

21 AHN, IT, lg. 164, 2.

algunos de los cuales salieron de la Península Ibérica para vivir públicamente como judíos. Juan contaba con el apoyo de judíos, que se encargaban de proveerle de carne muerta según su rito y de vino judiego y que le protegían cuando acudía a rezar a la sinagoga; también comía frecuentemente con ellos, consumiendo sus viandas. Pero cuando reunió el suficiente valor como para marcharse para vivir, él también, como judío, acabó echándose atrás porque pensó que el judío que iba a acompañarle en ese viaje podía traicionarle²². De modo que igual que había judíos que tenía mala opinión de los conversos, entre estos últimos también los había que opinaban mal de aquellos, como era también el caso de Bartolomé González, el Cojo, que afirmaba que se consideraba enemigo de los judíos²³.

Como se ha avanzado, las relaciones entre judeoconversos no siempre fueron fáciles. Y también en los procesos inquisitoriales se deslizan las opiniones negativas que algunos cristianos nuevos tenían sobre otros conversos. Con frecuencia, esas opiniones negativas se refieren a aquellos que han tenido problemas previos con el Santo Oficio, de modo que cabe preguntarse, como ya se ha dicho, si responden a la realidad o si lo que buscan quienes las emiten es congraciarse con los inquisidores. Incluso, cabe la posibilidad de que el objetivo último fuera desprestigiar ante los inquisidores a aquellos que podrían haber testificado contra ellos, señalando sus prácticas judaizantes.

Los problemas con la Inquisición parecen estar, en efecto, en la base de la mala opinión que tenían algunos cristianos nuevos de otros de los suyos; así, Inés López, mujer de Alonso de Aguilera, no dudó en insultar a María de Olivera cuando se vio obligada a reconciliarse ante los inquisidores²⁴. Juana, mujer de Juan de Córdoba, recordaba la mala opinión que otro converso, Francisco Buen Cristiano, tenía de su marido. Riñendo un día los dos -cosa que hacían con frecuencia- le espetó que “se fuese para judío, que bien parecía que lo era, pues que se avía ydo huyendo del miedo de la ynquisición”. Juana también ofrece la posible clave que explica esa mala opinión, pues afirma que Francisco andaba tras ella para deshonorarla y aspiraba a librarse del marido, de modo que se dedicaba a difamarlo²⁵.

Andrés Alonso tenía mala opinión de Fernando, hijo de Juan Alfonso, del que recuerda ante los inquisidores que “fue ereje y la penitencia que por vuestras reverencias le fue dada no la cumplió”. También afirma que era un tramposo, hasta el punto de que después de casarse “dexó burlada a la esposa”²⁶. Más pueril era el motivo por el que Mencía López, mujer de Álvaro Rico, se sentía malquerida por los otros conversos de su localidad: como su casa estaba apartada de las de los otros

22 AHN, IT, lg. 184, 10.

23 AHN, IT, lg. 153, 8.

24 AHN, IT, lg. 162, 3.

25 AHN, IT, lg. 158, 19.

26 AHN, IT, lg. 132, 5.

cristianos nuevos, apenas tenía relación con ellos, que se llamaban a agravio por esa situación²⁷.

Cabe preguntarse si la Inquisición no contribuía, de alguna forma, a extender la opinión negativa sobre los conversos. Con sus procesos, sus autos de fe y las consecuencias de índole diversa de su intensa actividad, entre las que se incluían desde las quemas de los desventurados que habían sido condenados hasta las inhabilitaciones (con todo lo que estas implicaban) se reforzaba la imagen del cristiano nuevo que se venía acuñando desde la revuelta de Toledo de 1449. En efecto, los judeoconversos eran presentados como judaizantes, como las manzanas podridas que podían contaminar al conjunto de la sociedad cristiana, como un peligroso caballo de Troya del que había que defenderse.

Las inhabilitaciones (Dedieu, 1999) en particular tuvieron consecuencias muy perjudiciales para los conversos, pues coadyuvaban a su segregación del resto de la sociedad cristiana, separando a cristianos viejos y nuevos, dejando a estos últimos en una compleja situación, pues parece evidente que muchos cristianos viejos optaron por evitar estrechar relaciones con unos judeoconversos estigmatizados por la presunción de criptojudasmo. Para valor las consecuencias que tuvo esta situación, basta con mencionar una de ellas, no precisamente menor: muchos cristianos viejos evitaban contraer matrimonio con los nuevos, para soslayar las posibles consecuencias negativas de esas uniones.

En los procesos inquisitoriales también se encuentran ejemplos de esa especial muestra de opinión anticonversa. Leonor Díaz, mujer de Arias Díaz, tacha durante su proceso a un grupo familiar encabezado por el alcabalero Alonso Ruiz y su mujer, María Ruiz, contándose entre los motivos que aduce para justificar la tacha la ruptura de un compromiso matrimonial motivado por la Inquisición: un pariente de los tachados, Juan Álvarez, se desposó con Mencía Fernández, pero no quiso casarse con ella, después de que su padre fuera condenado por el Santo Oficio. Desde ese momento, los tachados y la acusada se convirtieron en enemigos, así que sospecha que aquellos podían haberla acusado falsamente ante los inquisidores²⁸.

A pesar de todo, los matrimonios entre cristianos viejos y nuevos seguían produciéndose. A veces, con consecuencias que se pueden calificar de pintorescas: Marina, cristiana vieja casada con el varias veces mencionado Alfonso Rodríguez de Seseña, fue sometida a proceso porque algunos testigos la denunciaron como criptojudía, algo que los inquisidores consideraron factible, pues estaba bajo la autoridad de su marido, aunque al final resultó absuelta²⁹.

27 AHN, IT, lg. 163, 11.

28 AHN, IT, lg. 143, 9.

29 AHN, IT, lg. 180, 18.

5. CONCLUSIONES

Como parece evidente, la opinión anticonversa documentada en los procesos inquisitoriales muestra la existencia de un rechazo poliédrico hacia los cristianos nuevos, con los cristianos viejos como protagonistas fundamentales, aunque no únicos. En el caso de los cristianos viejos, un rechazo basado sobre el convencimiento de que la gran mayoría –si no todos– de los conversos eran criptojudíos, también sobre el convencimiento (o al menos la sospecha) de que los conversos odiaban a los cristianos viejos y estaban dispuestos a perjudicarles siempre que les fuera posible.

Estas ideas estaban presentes ya en los textos anticonversos que se redactaron al socaire de la revuelta de Toledo de 1449 y fueron machaconamente repetidos por los propagandistas anticonversos posteriores. De hecho, alimentaron los estatutos de limpieza de sangre, tan importantes en la Edad Moderna, que asentaron la “cultura de la *opinión que no del derecho*”. En efecto, los estatutos fueron un “discurso de la opinión”, inevitablemente “de naturaleza voluble, pervertida y manipulada”, sustentadores de la estrategia deslegitimadora frente al converso, cuyo objetivo último era “anatematizarlo como hereje, forma irreversible de aniquilamiento” (Hernández Franco, 1996, p. IV).

Es comprensible la desesperación de muchos conversos ante esta situación: Hernán Gómez repetía frecuentemente a uno de los testigos que le denunció, rabí Ça Setevi, que “pesase a Dios con estos christianos, que todos estamos vendidos con ellos” (Carrete Parrondo y Castaño González, 1985, p. 24). En este caso, el converso cometió el error de fiarse de un judío, algo que no estaba exento de riesgos. En efecto, las relaciones entre judíos y cristianos nuevos eran complejas: si en algunos casos predominaba la cordialidad, en otros, por el contrario, se imponía la hostilidad (Pardo de Guevara y de Antonio Rubio, 2017). Muchos judeoconversos pudieron comprobarlo cuando se inició la actividad inquisitorial, pues entre sus acusadores se contaron judíos, cuyos testimonios podían llegar a tener una fuerte carga inculpativa (Beinart, 1978).

Finalmente, también algunos conversos fueron partícipes de esa opinión negativa. Si en el caso de los reos procesados por el Santo Oficio es factible que se tratara de una estrategia motivada por su afán de salir bien librados, tampoco hay que descartar que, al menos en algunos casos, respondiera a una actitud sincera frente a los criptojudíos: algunos cristianos nuevos se convirtieron “en delatores máximos de los de su condición”, en “fustigadores, con el flagelo, de [...] una imagen y una alteridad de las que ellos mismos pretendieron escapar a toda costa” (Benito Ruano, 2001, p. 212).

Pero se hace ostensible que los cristianos nuevos no siempre tuvieron que enfrentarse a la opinión negativa de aquellos con los que les tocó compartir peripecia vital, fueran cristianos viejos, judíos, o incluso otros conversos; aunque este no es el lugar para exponerlo, también en algunos procesos inquisitoriales se refleja la solidaridad,

la buena armonía, la amistad, el cariño del que a veces disfrutaban. Incluso, en algún caso se puede observar cómo alguno que declaró contra un converso, a pesar de haber descubierto alguna práctica judaizante, atemperaba su declaración, como hizo un testigo contra Marina Gentil, que afirmó que “más tiraba a cristiana que non ha confesa” (Beinart, 1974, pp. 529-537), aunque en esta afirmación también se refleja, y de forma muy clara, el prejuicio, la mala opinión hacia los cristianos nuevos. En cualquier caso, lo cierto es que los conversos se vieron expuestos a una situación compleja. Juan de Cáceres se quejaba amargamente de que los cristianos viejos siempre le criticaban: si iba a la Iglesia, decían que estaba fingiendo; si no iba, que era hereje³⁰.

Hace algunos años, repasando trabajos relativos a judeoconversos, se dijo que “se ha trabajado el rechazo, que es lo sencillo”, reconociéndose que aunque “es muy importante”, resulta “muy pobre si el esfuerzo se queda ahí” (Soria Mesa y Otero Mondéjar, 2014, p. 95). Ciertamente es que cuando se trata de la cuestión conversa no se puede olvidar la otra cara de la moneda: la evidente existencia del rechazo no puede ocultar la presencia de un proceso de asimilación, también evidente.

A pesar de los muchos abusos, de las violencias, de los terribles problemas a los que tuvieron que enfrentarse muchos cristianos nuevos, no se puede esconder “el resultado final del proceso histórico”, pues “la mayor parte de los descendientes de judeoconversos se integraron y fundieron plena y definitivamente en las sociedades hispánicas”, y lo hicieron “con total olvido y pérdida de conciencia de los datos religiosos, y también algunos culturales, que habían singularizado a algunos de sus antepasados” (Ladero Quesada, 2016b, p. 215). Si se rebasan los tiempos medievales y se analiza la realidad de la Edad Moderna, se hace patente que las cosas, efectivamente, fueron así.

Ya en la Modernidad, se puede comprobar cómo, a pesar de todo, muchos judeoconversos lograron medrar y disfrutar de una buena posición socio-económica. Las cosas fueron así incluso en una ciudad tan simbólica para los cristianos nuevos y sus enemigos como Toledo, donde aquellos pudieron prosperar gracias a una “discriminación poco efectiva” (Aranda Pérez, 1997, p. 155). Muchas familias conversas fueron capaces de prosperar, aunque en ocasiones estuvieran obligadas a superar los quebrantos provocados por algún percance inquisitorial de diverso alcance (López Beltrán, 2012; Soria Mesa, 2014; Quevedo Sánchez, 2016...). Algunos, incluso, obtuvieron honores y privilegios impensables para sus antepasados, escalando hasta las filas de la más alta nobleza (Soria Mesa, 2007, pp. 103 y ss.)

En cualquier caso, la situación de los judeoconversos siempre resultó un tanto paradójica; aunque con un punto de exageración, el título de un trabajo sobre los conversos de Lucena parece resumir la dicotomía en la que se movían los cristianos

30 AHN, IT, lg. 138, 3.

nuevos: judaizantes o marqueses (Soria Mesa, 2019). Se trata, por supuesto, de los dos puntos extremos, entre los cuales cabían múltiples situaciones intermedias.

Pero volvamos al reinado de los Reyes Católicos, cuando muchos conversos se enfrentaron a situaciones desoladoras como consecuencia de la fuerte presencia de la opinión anticonversa. Pese a todo, había quien era capaz de conservar la esperanza: María Sánchez, mujer de Diego Sánchez, suspiraba por unirse a su madre y hermana, que habían huido para vivir públicamente como judías. Como sabía que ese anhelo era muy difícil de cumplir, se confortaba pensando que allí donde vivía las cosas podían ir a mejor; así, cuando los cristianos viejos criticaban delante suyo a los condenados por herejes y a los reconciliados, siempre respondía: “tras este tiempo, verná otro”³¹.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMRÁN COHEN, R. (2009). Los judíos en las *Crónicas* de Pedro López de Ayala: los acontecimientos de 1391. En R. Amrán Cohen (coord.), *Autour de Pedro López de Ayala* (pp. 203-219). París: Indigo & Côté-femmes, Université de Picardie Jules Vernes.
- ARANDA PÉREZ, F. J. (1997). Judeoconversos y poder municipal en Toledo en la Edad Moderna: una discriminación poco efectiva. En A. Mestre Sanchís y E. Giménez López (eds.), *Disidencias y exilios en la España Moderna* (vol. 2, pp. 155-168). Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo, Universidad de Alicante, A. E. H. M.
- AZCONA, T. de (2004). *Isabel la Católica. Vida y reinado*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- BAENA, Juan Alfonso de (2022, reimpresión edición de 1851). *El cancionero de Baena*. Frankfurt: Verlag.
- BEINART, H. (1974). *Records of the trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real. I: 1483-1485*. Jerusalén: The Israel National Academy of Sciences and Humanities.
- BEINART, H. (1978). Jewish witnesses for the prosecution of the Spanish Inquisition. En W. de Bos et al. (eds.), *Acta Juridica 1976: essays in honour of Ben Beinart: Jura legesque antiquiores necnon recentiores* (vol. 1, pp. 37-46). 3 vols. Cape Town: Juta.
- BENITO RUANO, E. (2001). *Los orígenes de problema converso*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- CANTERA MONTENEGRO, E. (1979). Judíos de Torrelaguna: retorno de algunos expulsados entre 1493 y 1495. *Sefarad*, (39), 333-346.
- CANTERA MONTENEGRO, E. (1998). *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España Medieval*. Madrid: UNED.

31 AHN, IT, lg. 184, 1.

- CANTERA MONTENEGRO, E. (2012). La legislación general acerca de los judíos en el reinado de Juan II de Castilla. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, (25), 119-146.
- CARRETE PARRONDO, C. (1986). *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. III: Proceso inquisitorial contra los Arias Dávila segovianos: un enfrentamiento social entre judíos y conversos*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- CARRETE PARRONDO, C. y CASTAÑO GONZÁLEZ, M. J. (1985). *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. II: El Tribunal de la Inquisición en el Obispado de Soria (1486-1502)*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca y Universidad de Granada.
- CARRETE PARRONDO, C. y FRAILE CONDE, C. (1987). *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. IV: los judeoconversos de Almazán (1501-1505). Origen familiar de los Láinez*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca y Universidad de Granada.
- CÁTEDRA, P. M. (1994). *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media: San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412). Estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*. Salamanca: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo.
- CONNELL, C. W. (2016). *Popular opinion in the Middle Ages. Channelling public ideas and attitudes*. Berlín/Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110432176>
- CORRAL SÁNCHEZ, N. (2014). El pogrom de 1391 en las *Crónicas de Pero López de Ayala*. *Ab Initio*, (10), 61-75. www.ab-initio.es
- DEDIEU, J. P. (1999). La inhabilitación de los herejes y de sus descendientes en España en los primeros tiempos de la Inquisición. En A. de Prado y Moura (coord.). *Inquisición y sociedad* (pp. 139-156). Valladolid: Universidad de Valladolid.
- DÍEZ MACHO, A. (1980). *Quaddis y Padre Nuestro*. *El Olivo*, (12), 23-46.
- ESCUADERO, J. A. (2005). *Estudios sobre la Inquisición*. Madrid: Marcial Pons
- GITLITZ, D. (2003). *Secreto y engaño: la religión de los criptojudíos*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura.
- HERNÁNDEZ FRANCO, J. (1996). *Cultura y limpieza de sangre en la España Moderna. Puritate Sanguinis*. Murcia: Universidad de Murcia.
- LADERO QUESADA, M. A. (2016a). Los judeoconversos en la Castilla del siglo XV. En *Judíos y conversos de Castilla en el siglo XV. Datos y comentarios* (pp. 215-238). Madrid: Dykinson.
- LADERO QUESADA, M. A. (2016b). Judeoconversos andaluces en el siglo XV. En *Judíos y conversos de Castilla en el siglo XV. Datos y comentarios* (pp. 239-316). Madrid: Dykinson.
- LADERO QUESADA, M. A. (2016c). Coronel, 1492: de la aristocracia judía a la nobleza cristiana en la España de los Reyes Católicos. En *Judíos y conversos de Castilla en el siglo XV. Datos y comentarios* (pp. 317-328). Madrid: Dykinson.
- LIKERMAN DE PORTNOY, S. M. (2004). *Relaciones judías, judeo-conversas y cristianas*. Buenos Aires: Editorial Dunken.

- LÓPEZ BELTRÁN, M. T. (2012). Redes familiares y movilidad social en el negocio de la renta: el tándem Fernando de Córdoba-Rodrigo Álvarez de Madrid y los judeoconversos de Málaga. *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, (24), 33-72.
- LÓPEZ GÓMEZ, O. (2021). La revuelta de 1449 en Toledo. Historiografía y estado de la cuestión. *e-Humanista/Conversos*, (9), 253-283.
- MARTÍNEZ CARABALLO, F. J. (2003). Judíos y judeoconversos en la villa de Almazán y su alfoz. *Celtiberia*, 53 (97), 107-126.
- MITRE, E. (1994). *Los judíos de Castilla en tiempo de Enrique III. El pogrom de 1391*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- MONSALVO ANTÓN, J. M. (2020). Discursos antijudíos y cuestión conversa: del frente cultural al frente emocional en la Castilla del siglo XV. *e-Humanista/Conversos*, (8), 225-244.
- MUÑOZ SOLLA, R. (2005). La comunidad judía de Berlanga de Duero (Soria). En Y. Moreno Koch y R. Benito Izquierdo (coords.), *Del pasado judío de los Reinos Medievales Hispánicos: afinidad y distanciamiento. XIII Curso de Cultura Hispano-judía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha* (pp. 205-229). Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- MUÑOZ SOLLA, R. (2017). Solidaridad y conflictividad judeoconversa en el tribunal inquisitorial de Cuenca-Sigüenza (1491-1550). En E. Pardo de Guevara y Valdés y G. de Antonio Rubio (eds.), *Judíos y conversos. Relaciones de poder en Galicia y en los reinos hispánicos* (pp. 73-94). Santiago de Compostela: CSIC, Xunta de Galicia, Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento.
- NIRENBERG, D. (2007). Violences religieuses au Moyen Âge: une société face à l'alterité. Juifs et chrétien dans la Péninsule Ibérique 1391-1449. *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, (4), 755-792.
- PARDO DE GUEVARA, E. y de ANTONIO RUBIO, G. (eds.) (2017). *Judíos y conversos. Relaciones de poder en Galicia y en los reinos hispánicos*. Santiago de Compostela: CSIC, Xunta de Galicia, Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento.
- QUEVEDO SÁNCHEZ, F. I. (2016). Nobles judeoconversos: los oscuros orígenes del linaje Córdoba-Ronquillo. *Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, (76), 363-396. <https://doi.org/10.3989/sefarad.016.013>
- RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar (1999). La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV. *En la España Medieval*, (19), 369-393.
- RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar (2006). Judeoconversos y monarquía: un problema de opinión pública. En J. M. Nieto Soria (dir.), *La monarquía como conflicto en la Corona Castellano-leonesa (c. 1230-1504)* (pp. 299-358). Madrid: Sílex.
- RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar (2019). El rechazo a los judeoconversos en la Castilla de los Reyes Católicos. En F. Sabaté (ed.), *Poblacions rebutjades, poblacions desplaçades* (pp. 145-159). Lleida: Pagès Editors.

- REPRESA RODRÍGUEZ, A. (1987). Una carta de esponsales y y otras prescripciones sobre el matrimonio entre judíos y conversos castellanos. En F. Ruiz Gómez y M. Espadas Burgos (coords.), *Encuentros en Sefarad: actas del Congreso Internacional Los judíos en la Historia de España* (pp. 33-40). Ciudad Real: Instituto de Estudios Manchegos.
- ROTH, N. (2011). 1391 in the Kingdom of Castile, attacks on the Jews. En *Las persecuciones de 1391 en las elegías hebreas* (pp. 19-48). Alcobendas: Aben Ezra Ediciones.
- SORIA MESA, E. (2007). *La nobleza en la España Moderna. Cambio y continuidad*. Madrid: Marcial Pons.
- SORIA MESA, E. (2014). De la represión inquisitorial al éxito social. La capacidad de recuperación de los judeoconversos andaluces entre los siglos XV-XVII: el ejemplo del linaje Herrera. *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, (24), 399-417.
- SORIA MESA, E. (2019). Judaizantes o marqueses: los judeoconversos de Lucena (Córdoba) entre los siglos XV y XVII. Una primera aproximación a su estudio. En A. J. Díaz Rodríguez y E. Soria Mesa (coords.), *Los judeoconversos en el mundo ibérico* (pp. 127-140). Córdoba: Universidad de Córdoba.
- SORIA MESA, E. y OTERO MONDÉJAR, S. (2004). Los judeoconversos de Baena (siglos XV-XVII). Rechazo e integración social. *Ituci*, (4), 95-106.
- VIÑUALES FERREIRO, G. (2004). El regreso de judeoconversos tras la expulsión de 1492: los “retornados” a la diócesis de Toledo. *El Olivo*, 60-114.



Prisión, muerte y condena de Antoni Tristany, maestro de escuela, por la Inquisición de Valencia (1486-1489)

Prison, death and conviction of Antoni Tristany, school teacher, by the Inquisition of Valencia (1486-1489)

José María CRUSELLES GÓMEZ

Author:

José María Cruselles Gómez
Departamento de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas. Universidad de Valencia (Valencia, Spain)
jose.m.cruselles@uv.es
<https://orcid.org/0000-0002-7829-4219>

Date of reception: 04/06/23

Date of acceptance: 24/09/23

Citation:

Cruselles Gómez, J. M. (2024). Prisión, muerte y condena de Antoni Tristany, maestro de escuela, por la Inquisición de Valencia (1486-1489). *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (25), 121-158.
<https://doi.org/10.14198/medieval.25316>

© 2024 José María Cruselles Gómez

Licence: This work is shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International licence (CC BY-NC-SA 4.0).



RESUMEN:

Antoni Tristany fue el propietario y director de una de las escuelas de gramática y artes liberales más exitosas en la Valencia de finales del siglo XV. Por su condición de converso, atrajo en su día el interés de los biógrafos de Joan Lluís Vives, que consideraron su escuela como la primera a la que habría asistido el humanista en su Valencia natal. De hecho, el centro fundado por el maestro Tristany, que atraía a sus aulas un gran número de alumnos, se integró en el nuevo Estudio General creado en 1499 por iniciativa del municipio valenciano, pero el maestro ya había muerto entonces. De hecho, había muerto antes incluso de que naciera Vives en 1493. Tras ser confiscada por la Inquisición, su escuela fue vendida al mejor postor, al igual que todo el patrimonio del maestro, y eran otros docentes quienes la dirigían cuando se incorporó a la Universidad. En vida, el negocio de la enseñanza había proporcionado a Tristany una posición económica acomodada, además de prestigio profesional y notoriedad social entre sus conciudadanos, conversos o cristianos viejos, que no dudaban en encomendarle la educación de sus hijos. Todo fue truncado por la Inquisición, que lo encarceló en el verano de 1486 como sospechoso de herejía. Muerto en prisión a consecuencia de

una huelga de hambre, fue objeto de un proceso póstumo que se prolongó hasta principios de 1489, cuando finalmente se resolvió mediante una sentencia condenatoria apoyada en testimonios de sinceridad más que dudosa. Su caso constituye un buen ejemplo de los procedimientos puestos en práctica por la nueva Inquisición en los primeros tiempos de su existencia, y de la indefensión a que se vieron reducidas sus víctimas. También contiene informaciones relevantes acerca de la vida doméstica y escolar.

PALABRAS CLAVE: Inquisición española; conversos; causas de fe; prisiones inquisitoriales; vida doméstica; escuelas de gramática; estudiantes; disputas escolásticas.

ABSTRACT:

Antoni Tristany was the owner and director of one of the most successful grammar and liberal arts schools in Valencia at the end of the 15th century. Because of his status as a *converso*, he attracted the interest of Joan Lluís Vives' biographers, who considered his school to be the first one the humanist would have attended in his native Valencia. In fact, the school founded by the teacher Tristany, which attracted a large number of students to its classrooms, was integrated into the new General Study created in 1499 at the initiative of the Valencian municipality, but the teacher had already died by then. In fact, he had died even before Vives was born in 1493. After being confiscated by the Inquisition, his school was sold to the highest bidder, as was the teacher's entire state, and it was other teachers who ran it when he joined the University. During his lifetime, the teaching business had provided Tristany with a comfortable economic position, as well as professional prestige and social notoriety among his fellow citizens, whether they were old Christians or not, who did not hesitate to entrust the education of their children to him. All this was cut short by the Inquisition, which imprisoned him in the summer of 1486 on suspicion of heresy. He died in prison following a hunger strike and was the subject of a posthumous trial that lasted until the beginning of 1489, when he was finally convicted on the basis of testimonies of more than dubious sincerity. His case is a good example of the procedures put into practice by the new Inquisition in the early days of its existence, and of the defencelessness to which its victims were reduced. It also contains relevant information about domestic and school life.

KEYWORDS: Spanish Inquisition; converts; cases of faith; inquisitorial prisons; domestic life; grammar schools; students; scholastic disputes.

1. EL MAESTRO¹

En la Valencia de finales del siglo XV, Antoni Tristany era un prestigioso docente y su escuela una de las más concurridas de la ciudad, hasta el punto de ser incorporada a la nueva Universidad, cuando esta fue creada en 1499, junto con las escuelas patrocinadas por el municipio y el cabildo catedralicio². A grandes rasgos, los problemas del maestro con la Inquisición son conocidos, al menos, desde la publicación de la obra de Ricardo García Cárcel (1976). Tanto él como sus parientes habrían sufrido una persecución implacable a causa de su fe, y algún historiador ha llegado a considerarlo un judaizante irreductible. Estas informaciones se hubieran perdido entre tantas otras de similar cariz, entresacadas de los papeles del Santo Oficio, si no hubieran cobrado un particular significado en la biografía de Joan Lluís Vives, que desde 1964 se estaba reescribiendo a la nueva luz que arrojaban sus orígenes conversos (Calero, 1996, 239). El niño que después se convertiría en ilustre humanista había asistido a la escuela de Tristany, proponían algunos autores, para aprender allí los rudimentos de la gramática latina; y si aquel converso, condenado por hereje, había sido el primer maestro de Vives, los contactos de este con el judaísmo clandestino superaban el ámbito de lo estrictamente doméstico. La descripción del camino que llevaba desde la casa paterna a la escuela, incluida por el humanista en una de sus obras más conocidas, cobraba una dimensión trascendente que preludiaba la destrucción de su familia y su propio exilio.

Aunque nadie albergaba dudas acerca de la causa por la que Tristany fue condenado, practicar en secreto el judaísmo, el momento de su muerte se movía en el impreciso espacio de dos décadas. Para Angelina García (1987, 169-170) se había producido en las cárceles del Santo Oficio entre la fecha de su detención, en 1488, y la venta de su escuela a otro maestro, realizada en 1491. En el otro extremo, Enrique González (1987, 102) señalaba que la persecución inquisitorial contra Tristany había comenzado, en efecto, hacia 1489, pero él no había sido ejecutado hasta 1509. La diferencia substancial entre ambas posturas era el papel que, optando por la segunda de ellas, se le podía asignar en la educación de Vives y su temprana exposición al judaísmo, ya que las fechas propuestas por Angelina García situaban la defunción de Tristany antes del nacimiento de Vives y exigían buscar otro responsable. Las dificultades que la obra de esta autora presenta a la hora de confrontar sus fuentes documentales, han podido suscitar cierto escepticismo en torno a algunas de sus

1 Abreviaturas: AHN, Inq. (Archivo Histórico Nacional, sección *Inquisición*); ARV, MR (Archivo del Reino de Valencia, sección *Maestre Racional*); f./ff. (folio/s); leg. (legajo); s.f. (sin foliación). Proyecto de investigación "Rompiendo jerarquías. Movilidad social, dinamismo económico y desarrollo institucional en la Europa Mediterránea (siglos XIII-XVI)", CIPROM/2022/46 (Generalitat Valenciana).

2 Recogía la noticia el cronista Francesc Marc, en una entrada de su diario de 1499: *En lo mes de agost del dit any foren tots los estudiants de les escoles de Valldigna, de mestre Tristany y de la Devallada al Studi General que hui és per orde dels jurats* (De la Torre, 1924, 192).

afirmaciones, pero los trabajos llevados a cabo posteriormente en las cuentas de la hacienda inquisitorial valenciana, que la propia García había consultado, vinieron a ratificarlas (J. M. Cruselles, 1995, 18); aunque en la actualidad, gracias al proceso inquisitorial abierto contra Tristany y conservado en los fondos del Archivo Histórico Nacional, podemos afinar mejor la cronología.

Más allá de su otrora pretendida relación con Joan Lluís Vives, la biografía del maestro Antoni Tristany ha ido completándose en algunos de sus trazos fundamentales. Podemos afirmar con ciertas garantías que su familia residía en Valencia, quizás desde los tiempos de las conversiones masivas de finales del siglo XIV y principios del XV, aunque no es posible, de momento, vincularla con alguna de las que residieron en la antigua judería³. Antoni era hijo del sastre Gabriel Tristany y de su esposa Caterina, que habían tenido al menos otros dos hijos, llamados Dionís y Mateu. El primero de ellos, Dionís Tristany, que ejercía el oficio de colchero (*vanover*), estaba casado con Damiata Natera, y al parecer no tuvo descendencia (J. M. Cruselles, 1995, 11). Mateu Tristany, tejedor de seda (o de velos), contrajo matrimonio con Leonor, que era hija de un sastre de Orihuela llamado Antoni Quexans y de su esposa Damiata, oriunda de Xàtiva. La pareja tuvo cuatro hijos: un varón llamado Miquel Tristany, que en 1506 contaba treinta años y trabajaba como colchonero (*matalafer*), y tres mujeres llamadas Esperança, Àngela y Beatriu (Cruselles, Cruselles y Bordes, 2015, 245-246). En definitiva, Antoni Tristany procedía de una familia de artesanos acomodados, similar a tantas otras de la ciudad de Valencia, cuya mayoría social estaba compuesta por ese tipo de gentes. La diferencia entre el monto de las dotes recibidas por su padre y de su hermano Dionís, ambas situadas en las cuarenta libras valencianas, y la del propio Antoni, que ascendía hasta las ciento cincuenta, permite cuantificar en términos de aprecio social la promoción derivada del acceso a la universidad y la profesión docente⁴. Antoni Tristany era un profesional de éxito cuyo nivel de renta era similar al de los maestros artesanos mejor situados, y también al de muchos mercaderes y notarios de la ciudad.

3 José Luis Luz (1993, 207-208) identificó en documentos notariales del periodo 1397-1402 a dos sastres conversos apellidados Tristany: Daniel Tristany, antes llamado Isaac Abingalell, y Joan Tristany, antes Samuel Samaria. Podemos pensar que ambos habían sido vecinos de la recién extinguida judería valenciana, y que siguieron residiendo dentro de los límites que aquella había ocupado, pero sin una investigación más detallada resulta imposible afirmar que guardaran entre sí alguna relación de parentesco significativa ni, por supuesto, que Antoni Tristany descendiera de alguno de ellos, por más que su padre ejerciera también el oficio de sastre. De hecho, a finales del siglo XV residían en Valencia y Gandía otros Tristany cuyo parentesco con el maestro no podemos dar por hecho mientras no tengamos otro argumento que la homonimia (J. M. Cruselles, 1995, 10).

4 En el periodo 1485-1500, la dote media de los artesanos de la ciudad de Valencia se situaba en las 75'5 libras, situándose la mediana en 50 libras. Aunque algunos artesanos particularmente ricos llegaron a percibir hasta 500 libras, el monto de la dote de Antoni Tristany estaba más en consonancia con la de los comerciantes, cuya media se situaba en las 171'5 libras y la mediana, precisamente, en 150 libras (J. M. Cruselles, 2021a, 132).

En 1478, unos años después de casarse con Eulàlia Daroca, natural de Tortosa, amplió el domicilio familiar, situado en la calle *dels Saigs* (parroquia de Sant Esteve, junto a la calle del Mar), uniéndolo a una casa adyacente cedida por sus padres. Tenía la escuela en la parroquia de Sant Martí, al menos desde que, en 1481, adquirió un inmueble situado en cierto *vico sive adzuquat vulgariter dicto d'En Sandalines*, cuya ubicación exacta desconocemos, y que utilizó para unir a otro contiguo que ya era de su propiedad. Además de suelo urbano, Tristany compraba títulos de deuda a particulares. La Inquisición le confiscó hasta treinta y dos, entre censales y violarios, que producían una renta anual superior a las sesenta libras. Podemos pensar que el origen de su riqueza se encontraba en los beneficios generados por la escuela, pues entre sus deudores censalistas aparecen estudiantes que pagaban así las lecciones y el alojamiento, ya que el número de escolares internos era considerable; pero la mayor parte de sus títulos de deuda recaía sobre artesanos de condición modesta a los que el maestro prestaba cantidades no muy elevadas, entre 25 y 40 libras (J. M. Cruselles, 1995, 11-17).

2. EL PROCESO

Una importante pieza documental ha facilitado nueva información acerca del maestro Tristany y de su escuela: el proceso incoado contra él por el tribunal de la Inquisición de Valencia, que se conserva en el Archivo Histórico Nacional y hemos podido reconstruir en su mayor parte. A causa de las vicisitudes que el archivo del tribunal sufrió antes de recalcar en su actual ubicación (Cruselles et al., 2018), el documento perdió su unidad originaria y se encuentra disperso en múltiples fragmentos de tamaño variable. En total, hemos podido localizar 77 folios repartidos en seis legajos⁵, aunque no cabe descartar que aparezcan otros en el futuro. Como hemos conservado el comienzo y el final del proceso, y este fue foliado en su momento, podemos establecer sin gran margen de error (podrían haberse intercalado, como es el caso, algunas páginas sin foliar) que las partes hasta el momento recuperadas constituyen alrededor del 80% del volumen original⁶. En tales condiciones, creemos poder re-

5 Que se corresponden con siete cajas de archivo, pues muchos de los legajos de la sección *Inquisición* del AHN están repartidos entre varias cajas o contenedores. Su localización ha sido posible merced la paciente labor realizada por Enrique Cruselles, a quien expreso aquí mi agradecimiento. Incluimos a continuación la relación ordenada de los folios conservados (con foliación o sin ella) y el número de legajo-caja en el que se encuentran: ff. 1-11 (1081-2), f. 14 (893-1), s.f. 1-6 (1081-2), ff. 20-26 (881-1), ff. 28-38 (888-1), ff. 39-50 (881-2), ff. 51-61 (881-1), ff. 62-65 (881-2), f. 67 (881-1), ff. 71-72 (893-1), ff. 73-74 (1145-1), f. 75 (893-1), ff. 76-79 (1147-1), ff. 83-84 (888-2), s.f. 1 (888-2), s.f. 3 (1111-2). En adelante citaremos esta documentación haciendo referencia, para las partes que cuentan con foliación original, al correspondiente número de folio, reservando para las partes que no están foliadas la referencia completa al fondo archivístico, número de legajo y número de caja, separado del anterior mediante un guion.

6 La foliación se inicia con la denuncia del procurador fiscal, la llamada “clamosa”, que es el punto de partida del procedimiento, y termina con la votación de la sentencia por los juristas que constituían el consejo asesor del tribunal, que aparece en el folio 84v. Después de esto se añadieron como mínimo cuatro

construir de manera razonable, tanto las circunstancias que rodearon la detención de Antoni Tristany y su muerte en las cárceles del Santo Oficio, como los argumentos esgrimidos sucesivamente por la acusación y la defensa.

El apresamiento de Antoni Tristany se produjo con bastante anterioridad a lo que hasta ahora suponíamos. El 17 de septiembre de 1486, el fiscal de la Inquisición lo denunció ante el tribunal como sospechoso de practicar ceremonias judaicas y proferir palabras heréticas, aportando como indicios algunos testimonios recabados en los meses anteriores. Inmediatamente, los inquisidores Juan de Épila y Martí Enyego dictaron la orden de prisión, ejecutada ese mismo día por el alguacil Joan Carrasquer. Transcurridas dos semanas, el 3 de octubre, fue llevado ante los inquisidores para su primer y a la postre último interrogatorio. En los días siguientes, el tribunal recabó algunos testimonios más en su contra, que se añadieron a los ya habían sido presentados para justificar la “clamosa”. El día 21 de octubre, el fiscal compareció ante los inquisidores para informar oficialmente de la muerte del preso, producida en los días previos, y pedir su condena *post mortem* como hereje negativo e impenitente⁷. En este punto se han perdido dos folios que necesariamente corresponden al llamamiento que hizo el tribunal a los familiares y deudos del difunto para que se personaran como defensa en la causa. El 22 o el 23 de octubre, a instancias de Pere Tristany, hijo del maestro, se tomó juramento al jurista Martí Eximèn Ros como abogado de la defensa; pero el día 24 se personó Mateu Tristany, hermano del difunto, para alegar que su sobrino era menor de edad y no podía tomar parte en la causa (f. 14)⁸. En algún momento, a lo largo del mes siguiente, el procurador fiscal de la Inquisición, Juan de Astorga, hizo entrega a los inquisidores del acta formal de acusación y pidió que se adjuntaran todas las testificaciones que la sostenían. El 22 de noviembre, el tribunal libró copia al notario Joan Vilaspinosa, procurador de los tutores de Pere Tristany, de todas las actuaciones llevadas a cabo por la fiscalía y le asignó un plazo de diez días para hacer sus alegaciones⁹. Sin embargo, Vilaspinosa esperó hasta el 7 de febrero de 1487 para librar el escrito de descargos. Este se articulaba en 48 capítulos, y aunque hemos perdido dieciséis de ellos, es posible conocer a grandes rasgos su contenido gracias a los testimonios aportados por la defensa. Estos se produjeron entre el 8 de febrero y el 2

folios no numerados que recogían la sentencia y las actuaciones finales del tribunal en relación con la publicación de aquella y la entrega del cadáver del maestro a las autoridades seculares.

7 El inicio del proceso, entre la “clamosa” y la notificación del fallecimiento del maestro, pasando por los siete primeros testimonios de la acusación, comprende los ff. 1r-11v.

8 Aportaba una sentencia de tutela y cura otorgada por el justicia criminal de Valencia en favor del propio Mateu Tristany y de Llorens Tarroja, que era uno de los notarios de confianza a cuyos servicios había recurrido en vida el maestro Tristany para gestionar sus asuntos domésticos (J. M. Cruselles, 1995, 10).

9 El acta de acusación y las actuaciones siguientes se encuentran en un cuadernillo suelto y sin foliación en AHN, Inq., leg. 1081-2, suelto (6 s.f.)

de marzo de 1487, y fueron relativamente numerosos: hemos conservado 21 de ellos, aunque es posible que algún otro, a lo sumo dos, se hayan perdido. Tras librar copia al fiscal de las actuaciones de la defensa, el tribunal le asignó seis días para contestarlas (ff. 20-67)¹⁰.

En este punto el proceso se interrumpe, tanto en lo que toca a la materialidad del documento, pues la pérdida de algunos folios impide conocer si se produjo alguna otra actuación en las semanas siguientes, como por lo que respecta al mismo procedimiento judicial. A principios del mes de mayo los inquisidores Juan de Épila y Martí Enyego fueron destituidos por Torquemada, que nombró en su lugar a Pedro Sanz de la Calancha, Juan López de Cigales y Francesc Soler¹¹. Las prioridades del tribunal cambiaron y el proceso del maestro Tristany se aparcó durante más de un año. El 24 de abril de 1488, la acusación propuso dos nuevos testimonios que enfatizaban los cargos ya presentados. La defensa contestó el 20 de mayo siguiente con un nuevo escrito de descargos que ratificaba sus anteriores argumentos y presentaba algún otro poco novedoso, sin llegar a proponer nuevos testimonios pese a los apremios del tribunal (ff. 71-75). El 5 de septiembre, un tercer escrito de Joan Vilaspinosa insistía en las tesis de la defensa (ff. 76-79). Un nuevo vacío en el documento impide conocer la identidad del último testigo de cargo presentado por la fiscalía, cuyo interrogatorio debió producirse en algún momento del mes de diciembre, librándose copia a Vilaspinosa el día 7 de enero de 1489. A partir de este momento, los acontecimientos que condujeron hasta la sentencia final se precipitaron. El día 13 de enero, el abogado Martí Eximèn Ros alegaba escrúpulos de conciencia y renunciaba a la defensa. Al día siguiente, el consejo de juristas que asesoraba al tribunal votaba por unanimidad la condena del reo (ff. 83-84)¹². El 16 de enero, Vilaspinosa dio por definitivamente cerradas sus actuaciones, no sin cuestionar la veracidad del último testigo de la acusación. La sentencia fue pronunciada en el Palacio Real el 19 de enero de 1489, en presencia del fiscal y del procurador de la defensa, y leída públicamente dos días más tarde, en el auto de fe celebrado en la plaza de la catedral. Antoni Tristany fue condenado como hereje negativo y apóstata, se confiscaron todos sus bienes, sus

10 Además de los ff. 23-24, que formaban parte del escrito de descargos, falta el folio 66, que quizás contuviera algún otro testimonio de descargo.

11 El nombramiento de este nuevo colegio inquisitorial tricéfalo se produjo el día 3 de mayo de 1487, dos días antes de que sus predecesores fueran revocados de sus cargos (AHN, Inq., leg. 788-2, suelto, ff. 137-139), pero la decisión ya estaba tomada el 18 de abril, cuando comenzaron a contar los salarios de Calancha y Cigales, y solamente se retrasó hasta que Soler se incorporó de manera efectiva el día 1 de mayo (Tomás Botella, 2016, 55-56).

12 El nuevo cambio que supuso la marcha de los inquisidores Calancha y Cigales, sustituidos a comienzos de 1489 por el dominico Miguel de Monterrubio (Tomás Botella, 2016, 200), pudo suponer que en esta ocasión se acelerara el procedimiento, tal vez porque tanto Monterrubio como Francesc Soler, único miembro del anterior triunvirato que permanecía en el cargo, consideraron oportuno incluir la sentencia de Antoni Tristany en el auto de fe del 21 de enero de 1489, cuya celebración ya debía estar prevista desde finales del año anterior.

descendientes quedaron inhabilitados para ejercer oficios eclesiásticos o seculares, y sus restos mortales fueron librados al brazo secular¹³. Ese mismo 21 de enero, el cadáver, que había permanecido hasta entonces en el Palacio Real, fue trasladado al quemadero y arrojado a las llamas junto con otras catorce personas y la efigie que representaba al maestro (J. M. Cruselles, 1995, 19).

3. ESCENAS DE LA VIDA PRIVADA

¿En qué momento reparó la Inquisición en Antoni Tristany? A mediados de 1486, tras promulgar dos edictos de gracia que habían proporcionado varios cientos de declaraciones autoinculporatorias que incluían, como era preceptivo, acusaciones de diversa gravedad contra terceras personas, el tribunal valenciano contaba con un amplio elenco de candidatos que podía incriminar mucho más fácilmente que al maestro de escuela. Ni él ni ninguno de sus familiares más allegados se habían acogido a los edictos, privando al tribunal de su recurso máspreciado: las confesiones que acababan extendiendo la sospecha sobre familiares y corresidentes, sucesivamente convertidos en personas de interés. Dado lo habitual que resultaba este procedimiento represivo, cabe pensar que los problemas de Antoni comenzaron precisamente cuando fue procesado su hermano Dionís. De hecho, el primer testimonio recabado en su contra fue el del *cotoner* Bartomeu Ferrer, un amigo de la familia cuyo papel como fiador judicial de los bienes de Dionís lo sitúa en el círculo íntimo de este (Tomás Botella, 2016, 435)¹⁴.

El 23 de noviembre de 1485, Ferrer acudió a los inquisidores para dar cuenta de ciertas afirmaciones que el maestro había hecho en su presencia y que venían a cuestionar algunos lugares comunes de la persecución inquisitorial, como eran el concepto mismo de converso, la aceptación por parte del reo de una culpabilidad falsa a cambio de la benevolencia del tribunal, y también el sentido que cabía dar a algunas de las celebraciones judaicas que solían imputarse a los acusados. Así, unos años antes el maestro habría afirmado que, si los conversos eran tales porque tenían antepasados judíos, también lo eran los cristianos viejos, pues los suyos fueron paganos. Mucho más recientemente, apenas unos días antes, afirmaba que sería vergonzoso para su hermano Dionís admitir la culpa y pedir misericordia a los inquisidores, pues siendo inocente debía defenderse a ultranza y, si era preciso, morir como un buen cristiano. También dijo, en esa misma ocasión, que algunas de las

13 AHN, Inq., leg. 888-2, suelto (s.f.); y leg. 1111-2 (4 s.f.)

14 Durante el proceso, y dado que el tribunal no permitía identificar a los testigos de la acusación, la defensa estaba tan convencida de que aquel testigo se había reclutado entre los parientes del maestro, que erróneamente lo identificó con el notario Miquel Miralles, marido de Esperança Natera, una de las cuñadas de Dionís Tristany, y no dudó en calificarlo como mal cristiano, pues en algún momento había sido encarcelado por los inquisidores (f. 21v).

prácticas domésticas que los inquisidores consideraban signos certeros de judaísmo, como sentarse a comer en el suelo durante un luto, no eran sino “reliquias”, costumbres heredadas del pasado judaico ancestral, y que carecían de significado teológico alguno: cosas sin importancia en las que los inquisidores no debían reparar, como tampoco reparaban en las costumbres que los cristianos viejos habían conservado desde los tiempos del paganismo (ff. 1v-2v)¹⁵.

Si Bartomeu Ferrer era cristiano viejo, como da a entender en su declaración, no cabe pensar que delatara al maestro para eludir las sospechas del tribunal; pero tampoco podemos determinar en qué manera pensaba que comprometer a Antoni beneficiaría a Dionís. Este, interrogado por segunda vez el 19 de octubre de 1485, negó la principal de las acusaciones vertidas en su contra, dar limosna a la sinagoga de Sagunto, y tampoco quiso denunciar a ningún otro converso¹⁶. No sabemos en qué momento había sido detenido, pero cuando Bartomeu Ferrer delató a Antoni Tristany, el 23 de noviembre, Dionís debía llevar como poco dos meses en la cárcel, lo que tal vez había causado mella en su ánimo. En tales circunstancias, su amigo y fiador pudo pensar que colaborar con el tribunal mejoraría la situación del preso. En cualquier caso, la denuncia no tuvo efectos inmediatos, quizás porque el fiscal no sabía bien como hacer uso de unos delitos de opinión que no constaban como tales en el elenco formal de los comportamientos perseguibles, o porque sencillamente estaba ocupado con la avalancha de confesiones a que había dado lugar el edicto de gracia de 1484, que prorrogado en mayo de 1485 inició un procedimiento administrativo que seguía abierto en el verano de 1486 (E. Cruselles, 2020, 280). Durante esos meses, el ambiente en la ciudad debió enrarecerse con rapidez a cuenta de las delaciones realizadas por los acogidos al tiempo de gracia, pero también porque los procedimientos, incluso la misma existencia del tribunal, habían introducido un componente de perversidad en las relaciones sociales. Ahora, todo tipo de conflictos –personales, familiares, laborales, comerciales– podían solventarse mediante la eliminación física, permanente o temporal, del contrario. Bastaba con llegarse hasta la sede de la Inquisición, en el Palacio Real, y presentar una denuncia oral o escrita, que resultaría tanto más plausible cuanto más se ciñera al repertorio, conocido por todos, de los comportamientos sospechosos. Era necesario, eso sí, hurgar en el recuerdo en busca de acciones que uno mismo presenció, o de palabras oídas a alguien que las dijo o a alguno que las oyó decir. Si las denuncias eran lo bastante graves o alcanzaban a juicio del fiscal cierta masa crítica, el afectado podía, como poco, pasar

15 Las prácticas asociadas al duelo de la *shivá*, incluidas en el extenso decálogo de los comportamientos que los buenos cristianos estaban obligados a denunciar (Jiménez Monteserín, 2020, 503), fueron de hecho uno de los marcadores de criptojudasmo más utilizados por los inquisidores, ya que cualquiera podía identificarlas con facilidad. Resultan de particular interés aquí las consideraciones de Jiménez Monteserín (2013, 202-206) acerca de la objetivación de las reminiscencias rituales judaicas como signos incontestables de apostasía, uno de los fundamentos jurídicos de la acción inquisitorial.

16 AHN, Inq., leg. 942-1, suelto (f. 7v).

unos cuantos meses en el calabozo y verse sometido a severos interrogatorios, torturado incluso¹⁷. En el verano de 1486, la recopilación de testimonios incriminatorios dio lugar a un notable incremento de las causas judiciales (E. Cruselles, 2020, 296), y como pronto experimentaría Antoni Tristany en su propia persona, la amenaza de denunciar a un interlocutor ante los inquisidores y hacerlo quemar se convirtió en práctica cotidiana.

El segundo testimonio recabado contra el maestro procedía de su propio lecho. Úrsula Blanes, apodada *la Coxinera*, había vivido durante un tiempo con Antoni Tristany después de que su esposa Eulàlia lo abandonara para volver a Tortosa, a casa de sus padres¹⁸. Antoni y Eulàlia se habían casado hacia 1468 o 1469, según ella misma testificó (f. 61v). Se habían instalado en Valencia, donde nació su primogénito Pere hacia 1472¹⁹. Unos años después perdieron, víctima de una epidemia²⁰, a un segundo hijo de corta edad que más tarde enterrarían en la capilla familiar del convento de Sant Agustí, que el maestro había comenzado a construir en torno a 1480 y donde hizo sepultar también a su padre Gabriel, fallecido en algún momento posterior a 1481²¹. En los años siguientes, en la fiesta de Todos los Santos, Eulàlia visitaba la sepultura de su hijo en compañía del marido y otros familiares y amigos. La ruptura del matrimonio se produjo entre finales de 1483 y principios de 1484.

17 La panoplia de los procedimientos represivos a disposición del tribunal incluía desde la mencionada confesión autoinculpatoria, producida o no en tiempo de gracia, hasta la que se arrancaba a los presos mediante coacción, pasando por la delación furtiva, presentada en persona o mediante cartas anónimas, cuyas informaciones iban engrosando los diferentes registros en los que el fiscal buscaba la justificación de las “clamosas denuncias” que, una vez aceptadas por los inquisidores, daban inicio a una causa criminal cuyo primer acto era la encarcelación del sospechoso (Barrio, 2013).

18 Lo afirmaba un testigo de la defensa, el terciopelero Vicent Barreda, que había sido –desde 1479, al menos– uno de los discípulos que Antoni Tristany alojaba en su casa. Según su testimonio, Eulàlia *stava en Tortosa ab sos parents e no volia tornar en poder del dit mestre Tristany* (ff. 30v-35v). Tenemos noticia directa de la presencia de Eulàlia en Tortosa merced a los notarios locales. El 7 de marzo de 1486 acudió a uno de ellos para escriturar la venta de una esclava de doce años en favor de una monja del convento de Santa Clara de dicha ciudad. Regresó al día siguiente para nombrar un procurador que recuperara el dinero y otros bienes que se le adeudaban. En conjunto, ambos documentos apuntan a una cierta necesidad de liquidez, derivada posiblemente de la negativa a volver con su marido (Arxiu Comarcal del Baix Ebre, *Fons Notarial de Tortosa*, sig. 86, ff. 67v-68r). Debo esta información a la amabilidad de Agustí Campos, a quien hago expresión aquí de mi agradecimiento.

19 En 1473, según el cálculo de Joan Andreu Ferrer, estudiante en la escuela del maestro Tristany (f. 72); en 1471 o 1472 a decir del procurador de la defensa, Joan Vilaspinosa (f. 76).

20 Gràcia Sanchis, viuda del tundidor Alfons Sans y vecina de Antoni Tristany desde 1469, dijo que la desgracia ocurrió *en l'any de les morts*, once años antes del momento en que fue interrogada (ff. 56v-57v). El dietarista Melcior Miralles advierte que en abril de 1475 se desató una epidemia en Valencia que duró hasta marzo de 1476, y aunque la ciudad quedó entonces libre de la peste bubónica (*mortalitat de grànolles*), en los meses siguientes se extendió otra epidemia de neumonía (*malaltia de pleusis o mal de costat*) que se prolongó hasta el verano de 1478 y mató a mucha gente principal de cuyos nombres da detallada cuenta (Rodrigo, 2011, 432 y 444-451).

21 Así se desprende de los testimonios de Eulàlia y de dos amantes del maestro, Maria Llopis y Úrsula *la Coxinera*, sobre las que volveremos enseguida.

Eulàlia dejó Valencia y Antoni, en torno al mes de mayo de ese último año, llevó a su casa a Úrsula, mujer de un agricultor llamado Antoni Blanes, a quien algún testigo llamaba Úrsula Mallada, pero a la que todos sin excepción conocían por su *nom de guerre*, la Coxinera, en referencia tal vez a la tarea de confeccionar almohadas (*coixins*), aunque no es algo que podamos asegurar.

Cuando acudió a denunciar al maestro ante los inquisidores, el 23 de noviembre de 1485, Úrsula describió su amistad con el maestro Tristany en términos rayanos en la prostitución (ff. 2v-4v). Antoni había enviado a uno de sus estudiantes, un castellano llamado Peris, para que la invitara a visitarle *per son profit*. El alcahuete tuvo éxito y, una vez en casa, el maestro mostró a la mujer diversos objetos de valor y le prometió *que la pagaria molt bé*. Ella dijo haber accedido a sus demandas, no seducida por las posibles ganancias, sino porque el maestro estaba nada menos que compinchado con el demonio y le había lanzado un sortilegio para que olvidara, de manera inmediata y por completo, tanto a su marido como su propia honra. El labriego Blanes, que según la declarante era una persona muy celosa y en otras ocasiones la había golpeado hasta por mínimas sospechas, también se olvidó esta vez de ella por efecto de tan poderoso hechizo, de manera que pudo cohabitar con el maestro durante casi un mes sin recibir amonestación alguna cuando finalmente volvió a su casa. La prueba de lo que decía era que una noche había oído al maestro hablar solo mientras paseaba a oscuras por la sala; y aunque solo consiguió entender alguna palabra suelta, estaba completamente segura de que su interlocutor era el mismísimo diablo.

Si Úrsula no hubiera comenzado su testimonio asegurando que nunca había visto al maestro hacer ceremonias judaicas, los inquisidores quizás hubieran prestado alguna atención a tan peregrina acusación de hechicería; en cambio, nunca se volvió a mencionarla durante el proceso ni la utilizaron finalmente para justificar la sentencia. Tampoco otras acusaciones vertidas por ella, como que el maestro solía defecar junto a las imágenes sagradas repartidas por toda la escuela. Unos actos que la Coxinera solamente podía atribuirle de manera indirecta, porque había encontrado excrementos y fue Pere, el hijo del maestro, quien le dijo que aquello era obra de su padre. También había oído decir al muchacho que sus padres se peleaban a menudo porque el maestro *volia viure en la ley dels jueus*. Después, un estudiante de la escuela confirmó sus sospechas cuanto le contó que Eulàlia, la esposa del maestro, había escrito una carta a los inquisidores denunciando a su marido, pero que este la había interceptado y destruido. Pero, tan escaso era el crédito que el tribunal atribuía a tales historias, que ni siquiera se tomó la molestia de citar a los aludidos para corroborarlas. Solamente prestó oídos a una de ellas, la única que terminó incorporándose a la sentencia: Úrsula había oído decir a Gabriel Tristany, el padre del maestro, que su hijo le había dicho una vez que el Mesías aún no había venido. El aludido no podía ratificarse en aquellas declaraciones, porque ya había fallecido, y aunque estuvo presente en la conversación cierta mujer de Orihuela, Úrsula no

recordaba su nombre. Aquel chisme, sin embargo, bastó al tribunal para afirmar en su sentencia que el maestro decía y creía que el Mesías no había venido.

Las acusaciones de Bartomeu Ferrer y Úrsula Blanes no eran suficientes, a finales de 1485, para formular una acusación en condiciones. Tampoco las que se produjeron meses más tarde, en julio de 1486, cuando tres estudiantes de la escuela de Tristany se acercaron al Real para denunciar los actos que, *in vituperium crucis*, habían visto cometer a su maestro. El caso ni siquiera cobró relevancia para el fiscal cuando, unos días después, el vidriero Arnau del Morer declaró que, durante una discusión con Antoni, este había roto de una patada cierta vidriera que representaba a la Virgen María (ff. 5-7). Hasta finales de agosto de 1486 no se recabó un testimonio que pudiera considerarse adecuado para emprender la acción judicial. La especie salía, de nuevo, del entorno familiar del sospechoso, pero esta vez no se trataba de habladurías o meros delitos de opinión, sino de hechos. Damiata Natera, la esposa de Dionís Tristany, decía que en cierta ocasión, mientras esperaba en casa del maestro a que Eulàlia volviera del baño, vio que su cuñado y cierto Lleonard Gomis estaban reunidos, leían juntos un libro y comentaban algunos pasajes. La escena había tenido lugar seis o siete años antes, en 1479 o 1480, y aunque la testigo dijo no saber bien de qué hablaban, a partir de sus escasas explicaciones el fiscal pudo colegir que los aludidos no creían en la divinidad de Jesucristo (ff. 7v-8). Sin embargo, lo más alarmante era la identidad del interlocutor del maestro. Lleonard Gomis, apresado en 1482, cuando la nueva Inquisición comenzaba sus actuaciones en Valencia, había terminado ahorcándose en la prisión episcopal, fue condenado *post mortem* como hereje y su cuerpo se entregó al juez secular para que lo quemara²². En consecuencia, si Gomis había cometido suicidio, signo evidente de culpa, y había trasladado su morada al infierno²³, cualquiera que anduviera en su compañía resultaba sospechoso; más aún cuando compartía con él lecturas perniciosas y a saber qué otras afirmaciones sacrílegas, como aquella de que Jesucristo no era hijo carnal de Dios, sino uno más de los profetas²⁴.

22 Los jurados de Valencia se referían a él en una carta remitida al monarca en 1486 para reclamar que, en los casos de herejía, la jurisdicción del justicia criminal prevaleciera sobre la del gobernador del reino (Rubio, 1998, 129-130). El rey Fernando no compartía semejante opinión y accedió como mucho a que ambos jueces actuaran de manera conjunta (Tomás Botella, 2018, 80-82).

23 Durante las décadas siguientes el recuerdo de Lleonard Gomis perduraba en la ciudad. En 1506, en el censo de familias conversas llevado a cabo por la Inquisición, los funcionarios del tribunal se sintieron obligados a referir su caso cuando tomaron declaración a su viuda, Beatriu Bonet, *muller de Leonart Gó-miz, que fue preso por este Santo Oficio y desesperose estando en la cárcel y está en el infierno con los diablos* (Cruselles, Cruselles y Bordes, 2015, 471).

24 La propuesta que, a través del testimonio de Damiata, pudo poner el tribunal en labios del maestro, a saber, que Jesucristo afirmaba que Dios era su padre en el mismo sentido en que lo era de todos los hombres, estaba cerca de la concepción metafórica con que los judíos utilizaban la expresión “hijo de Dios”, y aunque no estaba incluida expresamente en el edicto de fe, su naturaleza herética era fácilmente reconocible hasta para los funcionarios inquisitoriales con menos formación teológica.

La defensa, por su parte, no tuvo muchos problemas para desacreditar el testimonio de Úrsula Blanes, que ya se desacreditaba en buena medida por sí mismo. Entre los muchos estudiantes alojados en la escuela, fue fácil encontrar a alguno que tildara a la Coxinera de mujer deshonesto *e acostumada de mal viure*, pues ya estaba amancebada con uno de los maestros auxiliares de Tristany cuando este la llevó a casa como *amiga* o *enamorada*. Allí hacía las faenas domésticas, *axí com fa la muller per son marit*, y compartía mesa y cama con el maestro. Pero este, al final, la acusó de robarle y la echó a la calle, por lo que se había convertido en su mortal enemiga; hasta el punto de que el testigo, Vicent Barreda, afirmaba haberle oído decir que *faría matar al dit mestre Tristany* aunque fuera lo último que hiciera en la vida (f. 32v).

Para ahondar en la habitual estrategia de inhabilitar a los testigos de la acusación demostrando su mala fe e inquina hacia el reo, la defensa no reparó en ventilar ante los jueces la vida íntima del maestro; pues, aunque era poco edificante, no se le juzgaba por ella, ni al parecer desdecía de su condición de buen cristiano. Águeda de Burgos afirmó que *tingué amistat* con Tristany durante ocho años, es decir, que su relación había comenzado antes de que Eulàlia volviera a Tortosa (ff. 54v-55). Una vez ausente la esposa, la amante pudo entrar y salir con entera libertad de la casa; pero una noche que acudió a visitar al maestro, lo sorprendió departiendo con la Coxinera y no necesitó más para hacerse cargo de la situación. Agarró por el pelo a Tristany *e li donà una coç en los companyons*, tal que lo hizo caer al suelo; a continuación, se lanzó sobre la Coxinera para golpearla a placer, pero el maestro pudo reincorporarse a tiempo e impedirselo. Siguió un violento cruce de palabras. Águeda, en su castellano nativo, tildaba a su rival de “puta vieja” y el maestro se reía, divertido por la riña entre las mujeres. Al final, sin embargo, se decantó por Águeda y esto enfureció más a la Coxinera, que lo amenazó con acudir a los inquisidores y hacer que se pudriera en la prisión del Real (*e us faré podrir en lo Real*), como ya se estaba pudriendo allí su hermano Dionís. Unos días más tarde, Antoni contó a Águeda que la Coxinera había vuelto para pedirle dinero y, como se lo había negado, de nuevo dijo que lo acusaría ante la Inquisición. Águeda, que conocía bien la escuela y la disposición del mobiliario porque muchas noches había dormido allí con el maestro, contradujo asimismo la acusación vertida contra él acerca de la práctica de defecar junto a las imágenes de los santos²⁵.

Se han perdido algunas partes del escrito de alegaciones de la defensa y desconocemos las pruebas que el procurador Vilaspinosa opuso al testimonio de Damiata

25 La distancia que separaba la capilla doméstica, situada en un extremo de la sala de la escuela, y cierto aparador (*tinell*) situado en el lado contrario, junto al que supuestamente se aliviaba el maestro, fue clave a la hora de descalificar aquella acusación concreta y el entero testimonio de la Coxinera, sospechosa de mentir. El testimonio de Eulàlia, que en este punto coincidía con el de Águeda de Burgos, pudo inclinar finalmente a los inquisidores a excluir aquel argumento de su sentencia definitiva, lo que en ningún caso alteró el sentido de aquella.

Natera, cuñada del maestro, pero podemos pensar que impugnarlo no resultó tan fácil como en el caso de la Coxinera. En realidad, solamente pudo alzar contra ella un testimonio, el de Eulàlia Daroca, viuda de Antoni Tristany, que prestó declaración el 19 de febrero de 1487 (ff. 61-64). Ella era la persona adecuada para desacreditar, mediante el argumento de la notoria enemistad, los testimonios recabados por la acusación entre los parientes del maestro. Dijo que Damiata lo quería mal *perquè eren barallats los dos*, y Miquel Miralles (a quien la defensa confundía con Bartomeu Ferrer, el primer testigo de la acusación) participaba de aquella enemistad porque era cuñado de Damiata, pues estaba casado con su hermana Esperança. No parecen argumentos muy sólidos, ni la testigo añadió detalle alguno sobre el origen de aquella enemistad, pero sabemos que existía cierta desconfianza entre Damiata y Eulàlia, aunque algunas veces fueran juntas al baño. A decir de un trabajador de los muchos que residían en la casa-taller de Dionís Tristany, Damiata y sus hermanas se referían a Eulàlia, un tanto despectivamente, como *la goya*, en referencia a su condición de cristiana vieja²⁶.

Cuando finalmente fue detenido, en septiembre de 1486, Antoni Tristany ya convivía con otra mujer, Maria Llopis, que también fue llamada a testificar por la defensa (ff. 45-49). Era importante que diera cuenta de algunas confidencias que el maestro le había hecho, como cuando había sufrido una grave enfermedad estando en Tortosa, en algún momento anterior a 1480, de la que temió morir. En aquella ocasión, como buen cristiano, hizo votos de que si Dios le restituía la salud construiría una capilla en el convento de Sant Agustí de Valencia, propósito que puso en práctica cuando regresó a la ciudad. En dicha capilla, confirmaba Maria, había sepultado a su padre y a un hijo, y acudía cada año en la tarde de Todos los Santos acompañado por su madre y su cuñada, ignoramos si la propia Damiata o la mujer de su hermano Mateu. A la mañana siguiente, los tres volvían para celebrar el día de difuntos o *de partir lo pà*²⁷. Maria no detallaba el momento en que esto había ocurrido, pero la ausencia de Eulàlia en la celebración familiar remite a los años inmediatamente previos al encarcelamiento del maestro.

Aunque afirmó haber vivido un tiempo en casa de Tristany, Maria Llopis no debía conocer personalmente a los supuestos testigos de la acusación, porque no se le pidió que declarara acerca de ellos. Sí dijo, reproduciendo otra confidencia del maestro, que su esposa Eulàlia quería denunciarlo ante los inquisidores por sus reuniones con Lleonard Gomis, que ocurrieron en la época previa a la llegada de la nueva In-

26 AHN, Inq., leg. 972-1, suelto (ff. 568-569). Se trata, en opinión de Enrique Cruselles, de un fragmento del llamado libro R, en el que el tribunal recogió denuncias con posterioridad a las confesiones recabadas en relación con el edicto de gracia de 1484-1485 (E. Cruselles, 2020, 296). El término *goya* deriva evidentemente de *goyim* (sing. *goy*), que designa en hebreo a los no judíos (Goy. [2023, marzo 19]. En Wikipedia. <https://en.wikipedia.org/wiki/Goy>).

27 El sentido y el ritual de esta fiesta del segundo día de noviembre, que detalla María Martínez (2014, 233) para la Murcia tardomedieval, debieron ser muy similares en la Valencia de esa misma época.

quisición y no ocultaban en absoluto. De hecho, hasta ocho testigos se refirieron a ellas a lo largo del proceso, incluyendo a Damiata, la cuñada. Algunos solo hablaban de oídas, pero todos sabían quién era Gomis y en qué circunstancias había muerto. Una compañía peligrosa para cualquiera que la hubiera frecuentado. Lluís Manrana, que conocía al maestro porque uno de sus hijos estudiaba con él, y más tarde fue compañero suyo de celda, restaba importancia al asunto: era bien sabido que Gomis disputaba continuamente con unos y con otros, fueran conversos o no, acerca de la ley de Moisés y la de Jesucristo (ff. 59-60). Otro estudiante, Joan Portell, y también Eulàlia, reconocieron haberlos visto leer e intercambiar opiniones en casa del maestro, como afirmaba Damiata, pero en sus testimonios, lejos de mostrar complicidad, Tristany se enfadaba y reprendía a Gomis por sus opiniones erróneas²⁸. Eulàlia, de hecho, añadió un dato significativo: el libro acerca del cual discutían estaba escrito en latín y pertenecía al convento de los dominicos, de donde su marido lo había tomado prestado (f. 63r). La mayor preocupación de la mujer, según su propio relato, eran las consecuencias del conflicto dialéctico entre ambos para la economía doméstica. La esposa del maestro mantenía tratos comerciales con Lleonard Gomis, para quien fabricaba cordones de seda que este vendía, y pensaba que perdería el trabajo si las disputas entre él y su marido se agravaban. El maestro, llevado de la indignación y preocupado tan solo por la teología, no atendía a razones: *Vaga que-l degollen, que és un gran heretge!* A pesar del resentimiento que pudo provocarle la ruptura de su matrimonio, y este hecho fue oportunamente destacado por el defensor, Eulàlia nunca denunció a su marido ante la Inquisición, sino que, al contrario de lo que pretendía la Coxinera y de lo que el propio Antoni temía, a decir de su amante Maria Llopis, terminó testificando a su favor. Podemos pensar, con todo, que la convivencia familiar se había visto profundamente alterada en los años previos al procesamiento del maestro, y que la promiscuidad sexual de este fue en buena parte responsable de la separación; pero tampoco cabe duda de que, a partir de 1482, la represión inquisitorial y su larga secuela de delaciones fomentó recelos incluso dentro del núcleo familiar. En la situación de enfrentamiento que vivía la pareja, Antoni pudo tener motivos para temer que su esposa, llevada por el rencor o el miedo a verse ella misma comprometida, denunciara unos comportamientos que, si en el pasado no se habían considerado peligrosos, ahora se habían convertido en delitos graves.

4. DISPUTAS ESCOLÁSTICAS

Desconocemos cuándo abrió Antoni Tristany su escuela de gramática en Valencia. La defensa, interesada en acreditar su condición de benefactor de la comunidad y

²⁸ Portell, al igual que otros testigos, venía a ratificar que Gomis no disputaba de asuntos religiosos solamente con el maestro, sino también con cierto Simó Tarba *e ab altres gents* (ff. 57v-59).

defensor del cristianismo, recabó cuantos testimonios pudo acerca de su dilatada y encomiable labor docente. Uno de sus antiguos discípulos y luego maestro auxiliar (*cambrer*), el presbítero Bernat Alcalà, dijo que acudía a su escuela desde 1475, cuando se encontraba cerca de la *plaça del Mercat*, en la parroquia de Sant Joan (ff. 28-30v)²⁹. Otro antiguo discípulo y también clérigo, Pere Estrader, había comenzado a asistir a sus clases bastante antes, hacia 1470 (ff. 41v-43). Tanto Gràcia Sanchis, vecina del maestro, como su esposa Eulàlia, señalaban que la escuela ya existía en torno a 1468 o 1469.

Sabemos por otro testigo que Antoni Tristany había estudiado en la universidad de Lleida, donde obtuvo el magisterio en artes (ff. 50v-51)³⁰. Quizás sus viajes al que por entonces era el único Estudio General de la Corona de Aragón, le permitieron, de paso por Tortosa, trabar relación con la que después sería su mujer. También es plausible que en Lleida se desarrollara su afición por la teología, dado el tradicional vínculo académico que esta disciplina guardaba con los estudios de artes liberales. En todo caso, de vuelta en Valencia, asistió a las lecciones impartidas en la cátedra de teología de la catedral, donde tuvo como profesor al presbítero Melcior Miralles, subsacristán de la Seo. Este, emplazado por la defensa, expresó en sede judicial el aprecio que sentía por Antoni Tristany, a quien consideraba un hombre de ciencia³¹.

Algunos biógrafos de Joan Lluís Vives recurrieron en su día a la condición de converso de Tristany, a quien creían el primer maestro del humanista, y a la calificación de “hereje incorregible” que cargó sobre sus espaldas la sentencia del Santo Oficio, para destacar el temprano contacto del humanista con las raíces culturales judaicas de sus ancestros (González, 1987, 102). También quienes lo procesaron en 1486 debieron prejuzgar que la suya era una escuela donde se impartían enseñanzas de judaísmo a hijos de judeoconvertos, de manera que el procurador de la defensa, Joan Vilaspinosa, puso todo su empeño en demostrar que no era así en absoluto. Del total de 21 testigos que llevó ante el tribunal, 17 dijeron ser cristianos viejos, inclui-

29 *Prop del molí de Na Rovella*, a decir del testigo, que cabe situar en una plaza del mismo nombre, hoy integrada en la Avenida del Oeste, en la confluencia entre esta última y la calle Pie de la Cruz (Carboneres, 1873, 108).

30 Pascual Martí, presbítero de la diócesis de Valencia, afirmaba que Antoni Tristany había sido discípulo suyo en Lleida, y que le había enseñado *les Parts*, refiriéndose probablemente a *De partibus orationis ars minor*, de Elio Donato, o a algún otro texto de uso habitual en la enseñanza de la gramática (J. M. Cruselles, 1997a, 193-194).

31 (...) *volia bé al dit mestre Tristany, perquè venia a hoïr la liçó de teologia que ell, dit testimoni, legia, e que era home de ciència* (ff. 49-50). Las lecciones se impartían en la casa de l'Almoïna, cercana a la catedral. Melcior Miralles, conocido sobre todo como autor de la *Crònica i dietari del capellà d'Alfons el Magnànim*, asumía dos funciones de particular relevancia dentro de la catedral que lo convertían, sin duda, en un personaje prestigioso dentro de la ciudad: la custodia y administración de los caudales del cabildo, en correspondencia con su condición de subsacristán, y la titularidad de la cátedra episcopal de teología, que ejerció desde 1460 hasta el momento de su muerte en 1502 (Rodrigo, 2023, 363-365).

da la esposa y dos de las amantes del maestro; y no cabe duda de que, si llamó a los cuatro restantes, fue porque necesitaba sus declaraciones³². Ocho de estos testigos habían sido discípulos de Tristany en el pasado o aún lo eran cuando fue detenido por la Inquisición, y tan solo uno era converso, Joan Andreu, que había renegado de la fe musulmana. No cabe deducir de esta selección que Tristany mantenía poco trato con conversos o que estos no acudían a su escuela, sino que la estrategia de la defensa pasaba por demostrar que no solamente frecuentaba a conversos ni enseñaba únicamente a los hijos de estos. Así, todos los testigos interrogados al respecto coincidieron en señalar que a su escuela asistían hijos de caballeros, ciudadanos y otras gentes originarias de la ciudad y de otros lugares³³. La prueba evidente de la relevancia social y la ortodoxia de su magisterio era la presencia entre los testigos de hasta siete clérigos, presbíteros en su mayoría, algunos de los cuales habían sido discípulos suyos y otros eran prestigiosos miembros del clero capitular, incluyendo a dos maestros en teología y al mismo subsacristán de la Seo.

También era importante para la defensa enfatizar un aspecto concreto del currículo escolar, que no se limitaba a las lecciones *de gramàtica e d'altres arts*, sino que incluía los evangelios, el salterio, el padrenuestro, el credo y otras oraciones, algunas de las cuales servían incluso para practicar la traducción del latín a la lengua romance³⁴. Asistir a misa los sábados y domingos, incluso en invierno, era obligatorio para los estudiantes alojados en la escuela, que acudían al convento de la Merced mientras el centro estuvo en la parroquia de Sant Joan, y a la iglesia parroquial de Sant Martí tras su traslado a esta. El maestro los acompañaba personalmente e imponía

32 Los cuatro testigos conversos fueron: Joan Andreu, que antes era musulmán y se llamaba Alí, cuya conversión al cristianismo atribuía la defensa a los esfuerzos desinteresados del maestro Tristany, que lo alojaba gratuitamente en la escuela a fin de enseñarle gramática pero también para aleccionarle en la fe (ff. 51v-53); Gràcia Sanchis, que acompañaba a Eulàlia al convento de Sant Agustí el día de Todos los Santos para visitar la sepultura de su hijo, era vecina del maestro y en estos procesos la opinión de los vecinos podía ser, literalmente, de vital importancia (ff. 56v-57v); por último, Lluís Manrana (ff. 59-60) y Rafael Mercader (f. 65v) habían sido compañeros de Tristany en las cárceles del Real y podían dar fe de que el maestro había muerto como un verdadero cristiano, aunque el testimonio del segundo fue invalidado por los jueces: *non valet quia infidelis pertinax hereticus*.

33 Según los testimonios de Joan Martí, alias Moliner, presbítero de Puçol (ff. 43v-45), del también presbítero Pascual Martí (f. 50v), del mercader Jaume Eximeno (ff. 55v-56v), de Maria Llopis (ff. 45-49) y del musulmán converso Joan Andreu (f. 51v). En la transcripción del testimonio del maestro Miralles se añadió que también acudían hijos de gentilhombres, pero la afirmación pudo parecer excesiva al propio testigo o a los funcionarios del tribunal y fue cancelada finalmente (f. 49r).

34 Así lo declararon hasta nueve testigos, incluyendo a Bernat Alcalà (f. 28r), Vicent Barreda (f. 31r), Pere Riera (f. 35v), Pere Estrader (f. 41v), Joan Martí, alias Moliner (f. 44r) y Joan Andreu (f. 52r), que habían sido estudiantes de la escuela; también Melcior Miralles, que lo sabía porque frecuentaba al maestro Tristany (f. 49r), y Joan Bayarri, también presbítero y maestro en teología, que lo había oído decir a algunos discípulos de dicho Tristany (f. 53v); y por supuesto la esposa, Eulàlia, *que tenia molts estudiants que mengaven en sa casa, e que al principi de mengar los mostrava com havien de dir la benedició de taula e-lls mostrava lo paternòster, credo e altres oracions de bon christià* (f. 61v).

a quienes faltaban multas económicas que destinaba a obras piadosas³⁵. Su compromiso con la educación católica, argüía el defensor, había hecho que muchos de sus discípulos tomaran las sagradas órdenes y, sobre todo, había inducido a bautizarse a Joan Andreu, que antes de recibir sus enseñanzas era musulmán³⁶. Según él mismo testificó, había comenzado a frecuentar la escuela cuando todavía no era cristiano y, tras bautizarse, el maestro le animó a continuar tomando lecciones, dispensándole del pago. Incluso, a fin de que pudiera ganarse la vida, intentó buscarle un puesto como docente a domicilio de los hijos de algún burgués acomodado, pero no tuvo éxito y lo alojó en su propia casa para seguir instruyéndolo en la fe cristiana. Así, Andreu vivió con el maestro durante tres meses sin pagarle nada, y tres meses más pagándole solamente la comida (f. 52v)³⁷.

Esta actitud desprendida resultaba tanto más encomiable porque, según afirmaba la defensa y corroboraban algunos estudiantes, el maestro era muy avaro³⁸. Se sobreponía, sin embargo, a su propia naturaleza cuando se trataba de los asuntos de la fe, y entonces no le dolía gastar dinero. El argumento pretendía, sobre todo, destacar la notable inversión realizada por Tristany en la capilla familiar del convento de Sant Agustí, pero también en la escuela abundaba el arte religioso. En la entrada, justo enfrente de la cátedra desde la que Tristany impartía sus lecciones, había un oratorio

35 Bernat Alcalà (f. 28v), Vicent Barreda (f. 31r) y Joan Martí (f. 44r) recordaban que el maestro los llevaba a misa los sábados y, en alguna ocasión, los domingos. Los dos primeros insistieron particularmente en que acudían en invierno. Pere Estrader recordaba, por su parte, que los cuatro dineros que el maestro hacía pagar a los escolares que no acudían a misa, se destinaban a aceite para la lámpara de la Virgen de la Merced y, tras la mudanza a Sant Martí, se daban a esta iglesia *per a pà beneyt* (f. 42r).

36 En este punto la defensa hacía virtud de la necesidad, puesto que las escuelas de gramática constituían el primer paso de la carrera eclesiástica y nada tenía de sorprendente que muchos de los escolares que acudían a ellas terminaran siendo clérigos (J. M. Cruselles, 1997b, 24-25). Algunos testigos, y en particular los que habían sido escolares y eran clérigos ellos mismos, recordaban los nombres de algunos de sus discípulos que habían seguido caminos similares, como cierto Gasent y un hijo del notario Monfort que, según el testimonio de Bernat Alcalà, terminaron siendo frailes del convento de la Virgen María de Jesús, situado en Patraix (f. 28v); pero los inquisidores no consideraron relevante esta información y solamente los primeros testigos de la defensa fueron interrogados al respecto, seguramente por inadvertencia. Otra cosa, y en esto los inquisidores estuvieron de acuerdo, era dar ocasión a que los infieles se bautizaran, y casi todos los testigos recordaban a ese Joan Andreu, hijo de un alfaquí, que estuvo un tiempo en la escuela y se convirtió al cristianismo. El clérigo Pere Estrader, también discípulo del maestro Tristany, había asistido al bautismo, que fue celebrado en la catedral (f. 42r).

37 Según el testimonio de Joan Martí, alias Moliner, el maestro Tristany prestaba al hijo del alfaquí los libros que necesitaba para aprender gramática, y también le dejaba fabricar abanicos y zapatos en una *cambrà de la scola*, presumiblemente para que pudiera mantenerse (f. 44r).

38 Los inquisidores calificaron de improcedente esta alegación (f. 21r), pero inadvertidamente se preguntó sobre el asunto a los dos primeros testigos de la defensa. Bernat Alcalà se limitó a confirmar que Tristany *era molt avar e guardava molt los diners* (f. 29v), pero Vicent Barreda añadió algo más de color a la descripción, pues había sufrido en persona las estrecheces alimentarias que el maestro imponía a los estudiantes internos: *és veritat que lo dit mestre Tristany era molt scàs e guardava los diners, e que sols despenia en les coses que no podia scusar; e que açò sab ell testimoni perquè mengà un temps en la casa del dit mestre Tristany* (f. 32r).

con un pequeño retablo que representaba el descendimiento de la cruz (f. 79). En la sala, una capillita con otro retablo, más grande, que tenía las imágenes de la Virgen de la Misericordia y de dos padres de la Iglesia, san Agustín y san Jerónimo, por quienes el maestro sentía una particular devoción, tal vez porque se adecuaban a su propio perfil intelectual. Eulàlia recordaba que su marido, en las festividades propias de tales advocaciones, hacía enramar la capilla *de murta e de flors*, encendía una lámpara y ponía cirios en los candelabros (f. 62v). Según el morisco Joan Andreu, todas las imágenes de la casa se iluminaban cada noche, lo que no debía suponer poco gasto (f. 52v). Uno de los testigos presentados por el fiscal, el maestro vidriero Arnau del Morer, lo acusaba precisamente de haber roto de una patada una vidriera donde estaba representada la Virgen, y que le había encargado para la escuela junto con otra que llevaba al ángel Gabriel. No sabía si lo había hecho por irreverencia o movido por la ira, pues el artesano *li demanava diners de les dites vidrieres* y no quería entregárselas antes de haber cobrado (f. 7). Quizás se trataba de otra muestra del carácter cicatero del maestro, pero quien informó del suceso al fiscal del Santo Oficio era sabedor del peligro potencial que aquel acto entrañaba si se ponía en relación con otros comportamientos sospechosos.

No podemos saber cuántos estudiantes frecuentaban la escuela durante un curso escolar. Según afirmaba la defensa, en los años previos a la detención de Tristany había *de continu* unos cuarenta jóvenes, pero es probable que esa expresión haga referencia solamente a los que comían y dormían en ella, viéndose incrementado su número por los que cada día se desplazaban desde sus propias casas. Como otros docentes, eclesiásticos o laicos, que gestionaban sus propios centros de enseñanza, Antoni Tristany ejercía las funciones de maestro principal, en su caso sin socio alguno con quien compartir la cabeza de la jerarquía escolar. Sujetos a su dirección y patronazgo se encontraban los maestros auxiliares, llamados repetidores y más frecuentemente *cambrers*, pues a cada uno se le asignaba un grupo de estudiantes y un aula o estancia (*cambra*). Entre los *cambrers* había estudiantes aventajados, docentes jóvenes y otros que ya no lo eran tanto, pero no tenían medios para independizarse. En un sector económico donde no existían corporaciones profesionales y que carecía, en realidad, de cualquier regulación efectiva de la competencia, las disputas entre los maestros-propietarios y sus subalternos estaban al orden del día, y a menudo se resolvían con la marcha del *cambrer* que, descontento del trato recibido, se contrataba con otro maestro o, si tenía la posibilidad de hacerlo, se llevaba consigo algunos estudiantes para abrir su propia escuela³⁹.

39 Las asociaciones privadas de maestros, que conocemos desde la segunda mitad del siglo XIV, constituían en la práctica el único mecanismo regulador del sector. Se articulaban, como cualquier otra sociedad mercantil, mediante contratos notariales en los que se establecía el reparto de gastos y beneficios, que según el caso podía ser paritario o desigual, y también se ordenaba la vida académica. Los socios, tanto si se unían para hacerse cargo de las escuelas subvencionadas por el municipio o la catedral, como si lo

Antoni Tristany tenía, dentro de la escuela, su propio subalterno discípulo. Se llamaba Bartomeu Bas y nada sabemos de él más allá de los testimonios de este proceso, que tampoco dicen nada acerca de su edad o su origen. Esa misma falta de referencias personales nos permite aventurar que no había sido discípulo de Tristany anteriormente, porque nadie aludió a esa circunstancia; también que era cristiano viejo, porque tampoco hemos encontrado su apellido en los papeles del Santo Oficio. La primera noticia que tenemos es que cohabitaba con Úrsula *la Coxinera*, quien lo dejó para irse con el maestro, sin duda un mejor partido. La anécdota apunta al hecho de que Bas no era un simple estudiante aventajado, sino un docente de cierta edad que contaba, al menos, con alojamiento propio. Para Vicent Barreda, que en aquella época vivía en la escuela, la disputa en torno a la amante compartida estaba en el origen del conflicto profesional surgido entre ambos⁴⁰. Pronto llegaron a las manos y, en la reyerta, el maestro terminó golpeando al *cambrer* con el plano de una espada⁴¹. Bas debió abandonar la escuela en aquel momento, llevándose consigo a algunos estudiantes y, entre ellos, al clérigo Pere Riera, que cuando sucedieron los hechos, hacia 1483 o 1484, tenía unos veinte años de edad. Llamado a declarar por cuenta de la defensa, Riera dejó claro que Bas no olvidaba la humillación sufrida y buscaba venganza: el propio testigo tomó parte, junto con otra gente armada, en una emboscada preparada por Bas *en certa part al dit mestre Tristany per dampnificar aquell* (f. 37v). La conspiración no tuvo éxito, ignoramos el motivo, pero Bas decidió entonces atacar la escuela, en la que entró con hombres armados, seguramente sus propios estudiantes, para llevarse por la fuerza *certa roba e certs studis de justa*⁴². Esta vez, Riera no participó en el asalto, aunque había oído hablar de ello; también de

hacían para abrir otras de carácter exclusivamente privado, acordaban los currículos y se repartían las lecciones, llegando eventualmente a constituir una jerarquía en la que uno de ellos, el más veterano o el más pudiente, asumía el papel de maestro principal. Los desacuerdos entre los socios eran tan frecuentes como entre maestros y *cambrers*, y solían dar lugar a la aparición de nuevos centros educativos más o menos efímeros (Cruselles, 1997a, 101-135).

40 Declaró que Bas *tenia per enamorada la dita dona Coxinera*, y que él mismo *la veyá venir a la casa del dit Bas e stava ab ell XV e XX jorns, mengant e dormint ab aquell, sens que lo marit de la dita dona no li'n feya reprensió alguna (...) per la qual rahó conegué ell testimoni que lo dit Bas tenia ira e mala voluntat contra lo dit mestre Tristany, perquè li havia levat la dita Coxinera* (f. 33v-34r).

41 El propio Barreda había sido testigo de la pelea: (...) *veu com lo dit mestre Tristany hagué brega ab lo dit Bas, e veu com lo dit mestre Tristany donà certes splaniçades al dit Bas ab una spasa de pla* (f. 33v). Este tipo de reacciones no eran insólitas a la hora de ventilar disputas laborales. De hecho, ningún testigo de la acusación o la defensa consideró que Antoni Tristany fuera una persona particularmente violenta. Sí era el caso de su hermano Dionís el *vanover*, a quien un testigo llegó a calificar de pendenciero (*home de bregues*). Sabemos por su proceso que tenía a menudo altercados con sus obreros, pues no les permitía trabajar para otros ni asentarse por propia cuenta. Con uno de ellos, llamado Joan Balaguer, las cosas fueron más allá de las palabras. Aquel tiró de puñal y Dionís sacó de casa una lanza con la que lo persiguió por el barrio hasta que los vecinos acudieron a separarlos (AHN, Inq., leg. 940-1, ff. 69-78).

42 En este caso, la voz *estudi* hace referencia a un escritorio portátil, una caja de madera en la que podían guardarse libros y otros utensilios escolares, que eventualmente disponía de un plano superior inclinado para facilitar la escritura y la lectura.

que el maestro había denunciado a su antiguo *cambrer* ante la corte del gobernador del reino, que había fallado a su favor y ejecutado el correspondiente embargo sobre los bienes de Bas⁴³.

En condiciones normales, y de no cometerse un posterior delito de sangre, el enfrentamiento hubiera terminado aquí; pero la presencia de la nueva Inquisición abría posibilidades de revancha antes insospechadas. Un enfurecido Bas, que había abierto entretanto su propia escuela *prop de l'Almoina d'En Conesa*⁴⁴, en las cercanías de la catedral, estaba decidido a perjudicar al maestro Tristany aprovechándose de su condición de converso. Tres meses antes de que este fuera apresado, Bas abordó a Pere Riera para exponerle su firme propósito de que Tristany terminara en las prisiones del Real y pedirle ayuda para lograrlo. Riera le dio largas y se desentendió del asunto. Después supo, por otros estudiantes, que Bas había cumplido su amenaza con la colaboración de algunos de sus condiscípulos. Unos días más tarde acudió a la escuela de Bas y este, enterado de que había ido preguntando por ahí, le contó de su propia boca las ofensas que Tristany había infringido a la cruz y cómo esperaba arruinar a su enemigo mediante aquella historia y la inapreciable colaboración de los inquisidores (f. 37).

El 10 de julio de 1487, dos estudiantes acudieron a la sede de la Inquisición en compañía de Bartomeu Bas, maestro en artes, que firmó como testigo al pie de sus declaraciones, incluidas en un libro de denuncias designado con la letra R. Francesc Macià de Gallach, de quince años, explicó que cuando Joan Cristòfol de Gualbes llegó como inquisidor a la ciudad⁴⁵, Antoni Tristany hizo fabricar unas pequeñas cruces de madera, *ab los claus e titol damunt la creu*, que dispuso en la parte exterior de las puertas y ventanas de la escuela. Un tiempo más tarde, sin embargo, el maestro tomó una de aquellas cruces y la subió consigo a la cátedra o tribuna (*trona*) del general, el aula principal de la escuela donde se reunían todos los estudiantes, y como la situó a su espalda, cuando daba las lecciones se apoyaba muchas veces sobre ella, *lo qual no-s pot fer sin vituperi e menyspreu de la dita creu*. Por el

43 Fue testigo del asalto Vicent Barreda, el terciopelero que había estudiado en la escuela, que se había mantenido fiel al maestro Tristany cuando Bartomeu Bas y sus acólitos se marcharon (f. 33v). En general, la población estudiantil resultaba especialmente turbulenta, en buena parte por sus particulares condiciones de socialización: hombres jóvenes, inquietos, a menudo armados, con poco o ningún arraigo local y cuya estrecha convivencia favorecía el estallido de tensiones y enfrentamientos dentro del propio colectivo, pero también las acciones corporativas de agresión y defensa; en definitiva, una pesadilla para las autoridades municipales que, sobre todo en las ciudades más populosas, preferían limitar su presencia, evitar incluso el crecimiento de las universidades transfiriéndolas a localidades menores y más alejadas (Le Goff, 1983, 198-199; Cassagnes-Brouquet, 2012).

44 Nombre que se daba al edificio, adyacente a la catedral, que albergaba la llamada Almoina de la Seo, institución de caridad fundada a principios del siglo XIV por el obispo Ramon Despont, cuyo primer administrador se llamaba Mateu Conesa (Sanchis Sivera, 1909, 32).

45 A finales del año 1481, acompañando a los reyes y toda la corte regia. Se trata del momento en que fue constituido, en Valencia y en el conjunto de la Corona de Aragón, el primer tribunal de la nueva Inquisición (Cruselles, 2021b, 663).

contrario, añadió el joven, cuando el maestro Bartomeu Bas subía a la cátedra para explicar el *proverbio* en el general⁴⁶, hacía retirar la cruz en cuestión, *per veneració de la dita creu* (f. 5v).

Bastante más escueto, Miquel Ribelles se conformó con narrar la historia de la cruz y la *trona*, aunque insistiendo en que el maestro hacía aquello *per menyspreu de la dita creu*, pues bien podría haberla puesto en cualquier otro lugar de la escuela (f. 6r). El 14 de julio se presentó un tercer estudiante llamado Lluís Vidal para repetir lo mismo, aunque destacando un poco más el ejemplar comportamiento del maestro Bas (f. 6v). Al día siguiente, 15 de julio, para terminar de redondear el relato de las blasfemias iconoclastas del maestro, Arnau del Morer vino a contar su discusión con él a propósito de las vidrieras y cómo Tristany había roto una de ellas propinándole una patada (f. 7). Por su parte, el procurador Vilaspinoso no tuvo la menor dificultad para adivinar que tras todas estas acusaciones se ocultaba la mano de Bas, e incluso aventuró que era personalmente responsable de la primera de ellas. En sus conclusiones, recordó al tribunal que no tenía sentido que Tristany, si de manera tan vehemente despreciaba la cruz, hubiera hecho tantas para ponerlas por toda la escuela, *car ningú no-l forçava de fer-les* (f. 79). Pero en última instancia, el argumento no jugó un papel destacado en el proceso, y aunque se recogió en la sentencia, quedó relegado a un lugar muy secundario, casi al final de toda la retahíla de delitos cometidos por el reo y, además, en términos poco determinantes: *no tenia en veneració la creu de nostre senyor y salvador Jesucrist axí com deguera*. Tampoco se dio mucha importancia a la rotura de la vidriera, aunque también fue recogida en la sentencia, después incluso de la historia de la cruz, y al menos permitió afirmar a los inquisidores que Tristany había actuado *ab gran menyspreu*⁴⁷.

Contra lo que pretendía Bartomeu Bas, su maniobra no fue causa principal de la ruina de su antiguo patrón, pues el tribunal, como hemos visto, solamente se tomó en serio el asunto cuando salió a relucir el nombre de Lleonard Gomis. Así, en los días que siguieron a la detención de Antoni Tristany, el fiscal recabó dos testimonios más, ninguno de ellos acerca de la cruz. El primero, prestado por un carpintero llamado Miquel Falcó, venía a ratificar el episodio de la vidriera (f. 10). El otro, bastante más peligroso, tenía que ver con las opiniones teológicas del maestro. El corredor Roderic Simó declaró que, bastantes años antes, en torno a 1472, había encontrado a Tristany departiendo en dos o tres ocasiones con un individuo, no sabía si judío o converso, que hablaba hebreo y con quien el maestro trataba de asuntos relativos a la fe. Supo que el hombre era castellano *segons lo pronunciar*, y cuando preguntó por él a Tristany, este le contestó que estaba aprendiendo hebreo y que aquel hombre le enseñaba utilizando como texto el Salterio. El testigo, que era

46 El *proverbio*, “ejercicio escolar de concordar romance y latín o viceversa”, formaba parte de los procedimientos pedagógicos de uso habitual en las escuelas de gramática de la época (Calvo, 1998, 493-502).

47 AHN, Inq., leg. 1111-2, suelto (s.f. 2v).

cristiano nuevo, ya consideraba sospechoso al maestro porque había disputado con él sobre religión cuando aún era judío, y en aquellas disputas Tristany argumentaba tanto a favor del cristianismo como de la ley mosaica, *disputando per la una part y per la otra*, y daba respuestas que al testigo no le parecieron entonces muy sólidas ni bien argumentadas, de manera que cuando lo vio hablar en hebrero con el castellano corrió a delatarlo al obispo y a *altres persones doctes*, que no debieron prestarle ninguna atención, pues el caso no había pasado de ahí (f. 10v-11).

En su escrito de descargos, la defensa no dudó en llevar sus contrargumentos al terreno académico: Tristany era un hombre de ciencia y mostraba su saber razonando *ad utramque parte*. Si el testigo, que antes había sido judío, argüía en defensa del judaísmo contra el maestro y los argumentos que este le daba en favor del cristianismo no le parecían convincentes, era porque su inteligencia no daba para más o porque Tristany todavía era joven y no tenía tantos conocimientos como luego tuvo (f. 25). En consecuencia, todo aquello no era herejía, sino simples ejercicios escolares. La *disputatio* escolástica era un método de enseñanza que desde el siglo XIII se practicaba de manera corriente en las universidades europeas. Proponía que a cualquier cuestión siempre se podía responder de dos formas contrapuestas. Así, una vez fijados los términos del debate (*positio*), que podía versar sobre cualquier materia (gramática, lógica o teología), los dos oponentes defendían en público sus respectivos argumentos mediante el procedimiento pautado de la *responsio-oppotio*. Era necesario que una de las respuestas fuera aceptada finalmente como verdadera, a menos que se justificara que ambas podían llegar a serlo en casos diferentes (Weijers, 2007, 146; Lértora, 2012, 18-20). Los maestros valencianos, formados en Lleida y en otras universidades europeas, conocían bien el procedimiento y lo introdujeron en sus propias escuelas (Cruselles, 1997, 195-196).

Para la defensa, Antoni Tristany no era un hereje, sino un hombre de ciencia, como afirmaba el subsacristán Melcior Miralles. Un sabio que repartía los dones del conocimiento entre sus conciudadanos, a quienes procuraba llevar siempre por el camino de la verdadera fe, y a los que reprendía severamente cuando se desviaban de él. Y no cabe duda de que las cuestiones teológicas tenían en aquella época un fuerte predicamento como materia de conversación, de polémica, y el maestro Tristany siempre estaba dispuesto a polemizar, así que no era extraño que tratara de esos asuntos con Lleonard Gomis, pero este no era sino uno más de sus interlocutores. El mercader Joan Ferrer declaró que cierto día, hacia 1480, lo había encontrado *al carrer de Parais*, no muy lejos del *carrer dels Saigs* donde el maestro tenía la casa familiar, hablando con *mestre Johan lo spaser* acerca de *algunes dificultats de la fe* y, más concretamente, de cómo los doce apóstoles, siendo indoctos e iliteratos, habían podido convertir a tantísima gente de todo el mundo (f. 39v). Interrogado otro mercader, Joan Portell, que vivía en dicha calle del *Parais*, dijo que también había encontrado a Tristany, sentado esta vez con Lleonard

Gomis en un banco que había junto a la puerta de la casa del propio testigo, y que ambos disputaban acerca del pecado de Adán y de si Dios había querido que aquel pecara o no, *e porfidiaren molt sobre açó* (f. 40v). A Maria Llopis, su última amante, el maestro le contó que en cierta ocasión había intervenido en una disputa pública acerca *de la ley de Moysés e de Jesucrist*, que había reunido a buen número de conversos (f. 47v).

Sin duda, la disputa interreligiosa constituía el cénit de la controversia teológica. Su origen se encontraba asimismo en los métodos escolásticos desarrollados en las primeras universidades europeas, y en la Corona de Aragón gozaba de una larga tradición que se remontaba hasta la disputa de Barcelona de 1263, aunque el referente más próximo y mejor conocido era, sin duda, la disputa de Tortosa de 1413, culminación del progresivo endurecimiento que la apologética cristiana venía experimentando desde el siglo XIII (Lértora, 2013, 102-106). Tristany, como buen intelectual cristiano, no estaba dispuesto a quedarse al margen del debate, y la defensa quería dejar constancia de ello. Un batihoja de Cabanes llamado Francesc Polvellall, que se identificó como *compare* del maestro Tristany, con quien *ha menjat moltes voltes en Tortosa*, contó al tribunal que el maestro le había prometido disputar públicamente sobre religión con los judíos de esa ciudad, y que en una ocasión habían acudido ambos a la puerta de la sinagoga, donde Tristany debatió enconadamente con dos rabinos a los que venció con sus argumentos, de manera que los judíos presentes *se'n congoxaren molt*. Después le dijo al testigo que volvería en otra ocasión para disputar con los judíos, *que ell los confondria e ls daria a entendre que eren maliciosos, que lo Messies ja era vengut e que ells lo anaven a cercar* (f. 60v).

En los relatos proporcionados por la defensa, y como si fuera un depurado esgrimista, el maestro siempre terminaba alzándose con la victoria dialéctica⁴⁸. Como a los judíos de Tortosa, también venció a los conversos de Valencia cuando disputaban acerca de si el Mesías ya había venido o no, un tema recurrente en este tipo de polémicas. En esta ocasión, había afeado a los demás participantes que se adentraran en problemas que eran incapaces de entender (f. 47v). También reprendió a Joan *lo espaser*, muy enfadado porque este se atrevía a comparar los éxitos de los doce apóstoles con el de Mahoma, *que ell a soles havia convertit la major part del món*⁴⁹.

48 Los paralelismos entre las pautas y procedimientos de la *disputatio scolastica* y el arte del combate singular, rastreables en algunos tratados didácticos compuestos en la época para enseñar esgrima, son objeto de un trabajo reciente de Pierre-Henry Bas (2023). No cabe duda de que el maestro Tristany, que alardeaba de su virtuoso dominio de la argumentación, también tenía ciertos conocimientos en el manejo de la espada, como el *cambrer* Bartomeu Bas sufrió en sus propias carnes.

49 A decir del testigo, Tristany aplicó en aquella ocasión a su interlocutor los argumentos ventajistas que eran moneda corriente en aquellas disputas interreligiosas, siempre sesgadas a favor de la parte más fuerte en términos políticos, y que en última instancia le serían aplicados después a él por la Inquisición: *feya mal de parlar tals coses, que los sants apòstols havien convertit los infels a la ley christiana, retrahent-los de vicis e peccats, e que Mafomet havia pervertit los hòmens a vicis e peccats* (f. 39v).

El asunto había terminado mal, porque el espadero fue penitenciado públicamente por la Inquisición *en lo temps de mestre Gualbes*⁵⁰, y después iba por ahí acusando al maestro de haberlo denunciado. Tristany se encaró con él para desmentirle y, en consonancia con lo que ya era habitual, lo amenazó con denunciarlo de verdad (*màs si-m feu parlar, yo diré coses de vos males*), al tiempo que le reprochaba, a él y a otros como él, no ya que fueran judíos, sino que no tuvieran religión alguna: *viviú en malguany, bé que ni sou moros, ni jueus ni christians* (f. 39v). El maestro era, según la defensa, un cristiano de profundas convicciones católicas, y tal vez estas pudieron llevarle a delatar a sus antiguos contertulios (Joan el *espaser* o el propio Leonard Gomis) tras el inicio de las actuaciones del nuevo tribunal. Ya había querido dejar patente su compromiso con la defensa de la fe llenando de cruces la escuela. Sin embargo, a la defensa le hubiera resultado conveniente sacar esas supuestas delaciones a la luz para apoyar sus tesis, y si no lo hizo fue porque no tenía evidencia de ellas. No parece que Tristany fuera un delator, sino más bien alguien imprudente, un intelectual vanidoso que tenía en tan alta estima sus conocimientos, su pericia oratoria y sus propias opiniones que no se las ahorraba ni a los inquisidores, que eran gente poco abierta a la crítica y particularmente peligrosa. Tal vez, habituado como muchos de sus contemporáneos a la relativa indolencia de los viejos inquisidores dominicos, cuyo convento frecuentaba para tomar libros prestados de la biblioteca, no podía imaginar hasta dónde llegaba el compromiso de aquellos otros con las tareas represivas que la monarquía les había encomendado.

5. UNA CAJA EN EL REAL

Tras ser detenido, Antoni Tristany permaneció algo más de quince días en prisión antes de comparecer ante los inquisidores, el 3 de octubre de 1486, en su calidad de *captus et delatus de fide* (f. 9). Dijo no haber hecho ceremonia judaica alguna ni saber de nadie que la hubiera hecho. Tampoco menospreciaba la cruz, las imágenes sagradas o los sacramentos de la Iglesia; por el contrario, *ha despès dinés abundantment per a comprar e venerar aquelles*, y eso tanto en su casa como en la escuela. Reconoció haber dicho, hablando con el notario Miquel Miralles, que retirar la glándula sebácea (*granoleta*) de la pierna del cordero no era ceremonia judaica, tan solo una costumbre, y lo había dicho porque Miralles tomaba parte en la defensa de su hermano Dionís y quería ofrecerle un argumento que pudiera transmitir a los inquisidores “para ablandar su ánimo”. Sin embargo, “sacar la landrecilla de la pierna del cordero u otra res” era para la Inquisición una muestra incuestionable de judaísmo (Jiménez Monteserín, 2020, 502), de manera que no era de esperar que los inquisi-

50 El 17 de marzo de 1482 los inquisidores Mercader y Gualbes dictaron sentencia contra ocho conversos acusados de judaizar, entre los que se encontraban Joan Aragonés, “el viejo”, cuyo oficio no se indica, y otro Joan Aragonés, “el joven”, que ejercía como espadero (E. Cruselles, 2017, 70).

sidores aceptaran sin más el argumento de un Tristany que seguía comportándose como si participara en un debate escolástico⁵¹.

El maestro, devuelto a su celda, nunca volvió a ser interrogado. Murió en prisión, probablemente la noche del 19 o la del 20 de octubre de 1486, y no a consecuencia de la tortura judicial, como pudimos pensar en su momento, sino de una huelga de hambre, la única de la que tenemos noticia en estos primeros tiempos de la Inquisición española. El carcelero Martí de Val declaró en este sentido, interrogado por la defensa, el 20 de febrero de 1487. El estupor que su detención pudo causarle inicialmente se transformó pronto en indignación, rebelión frente a la injusticia de la que era objeto, y no encontró mejor forma de protestar que negándose a ingerir alimentos. Las consecuencias, según el carcelero, no se hicieron esperar: *per gran malícia que tenia, no volia mengar, e que s'aflaqué tant que après no fou a temps de poder-se ajudar*. Así lo había reconocido Rafael Mercader, uno de los compañeros de celda del maestro, tras la muerte de este (f. 65r).

Si a la defensa de Antoni Tristany le interesaba dilucidar las circunstancias que rodearon su muerte en prisión, e interrogó para ello a varios testigos, no era para aclarar las causas ni depurar responsabilidades, sino porque quería demostrar su condición de verdadero cristiano. De hecho, el procurador Vilaspinosa no prestó la menor atención a la declaración del carcelero acerca de la supuesta huelga de hambre que había acabado con la vida del maestro. Ni se molestó en introducir el asunto en el interrogatorio de Rafael Mercader, producido unos días más tarde, el 2 de marzo de 1487. Tal vez el carcelero había sentido la necesidad de justificarse, de negar cualquier participación en la muerte del preso, pero a nadie le importaba. Lo fundamental era dejar meridianamente claro que el maestro murió como un cristiano ejemplar, pidiendo confesión y recitando sus oraciones hasta el momento mismo en que perdió la palabra y la consciencia.

Tres personas acompañaban a Tristany en sus últimos momentos: sus dos compañeros de infortunio, Rafael Mercader y Lluís Manrana, y Maria Llopis, la amante que convivía con él cuando fue apresado, cuya presencia parece responder al mal estado de salud en que se encontraba el maestro, que requería asistencia, aunque ignoramos cuándo y de qué manera había sido llamada a prestársela. Los tres testigos coincidieron en que un Tristany ya moribundo había pedido confesión reiteradamente, y en que ellos habían dado aviso en varias ocasiones al carcelero Martí de Val para que hiciera bajar a las prisiones del Real al fraile que acompañaba a los inquisidores, un

51 En términos generales, los inquisidores premiaban con tratamientos relativamente benévolos el sometimiento voluntario del reo, es decir, que confesara con la mayor rapidez posible. Solamente los nobles y quienes podían desplegar cierta influencia política y económica podían permitirse dar muestras de arrogancia ante el tribunal, y ni siquiera su condición privilegiada les aseguraba quedar impunes, aunque los castigos que se les imponían eran mucho menos severos (Benítez, 2013, 392-397).

dominico llamado Joan Gisbert⁵². Pero este se había negado a acudir inmediatamente, pretextando que él mismo se encontraba enfermo, según dijo María Llopis (f. 48r), o que el enfermo era el inquisidor Épila y que no podía dejarlo solo, a decir del carcelero (f. 64v). Ya el manual de inquisidores de Nicolau Eimeric señalaba que los inquisidores debían guardarse de oír a los sospechosos de herejía en confesión sacramental, puesto que después no podrían utilizar judicialmente sus confesiones sin quebrantar el secreto de confesión. Este fue, entre 1482 y 1483, uno de los motivos de disputa entre la monarquía y el papado a cuenta de la nueva Inquisición, y las primeras instrucciones de Torquemada sancionaron, en 1484, una postura aún más intransigente que la del propio Eimeric (J. M. Cruselles, 2018, 128-129). Sin embargo, según el carcelero, el fraile terminó bajando a la prisión, aunque para entonces el maestro ya no podía hablar *e no pugué traure rahó d'aquell*. Este extremo no fue confirmado por María Llopis y los otros dos presos, que sí dieron una relación detallada de las oraciones que habían rezado junto con el moribundo hasta que este perdió el habla y solo podía mover los labios (f. 48v). Su agonía se prolongó durante dos días sin que dejara, según sus compañeros de celda, de reclamar confesión de manera tan insistente como infructuosa (f. 59v).

Notificada la muerte del maestro y constituida la defensa en el mes de octubre, el proceso siguió adelante mientras el cuerpo del maestro, guardado en una caja, permanecía en algún lugar del Palacio Real, quizás en las mismas prisiones donde había muerto. En noviembre, el titular de la fiscalía, Juan de Astorga, que hasta entonces había actuado por medio de representantes, entregó el acta oficial de la acusación⁵³. El escrito prescindía de los testimonios recabados anteriormente contra el maestro Tristany y desgranaba buena parte de la treintena de prácticas que la Inquisición consideraba signos inequívocos de herejía, incluidas habitualmente en los edictos de gracia (Jiménez Monteserín, 2020, 517-524). Uno por uno, enunciaba hasta veintidós de aquellos ítems como delitos cometidos de manera efectiva por el reo, incluyendo haber celebrado el sabbat, las fiestas y ayunos judaicos, no tener oratorios en su casa ni orar como un cristiano, sino a la manera judaica, negar el sacramento de la eucaristía, acudir a la sinagoga, comer alimentos preparados por judíos, e incluso casarse por el rito judío con una pariente en grado prohibido por

52 En los primeros momentos, los salarios que pagaba anualmente la receptoría de bienes confiscados del tribunal de Valencia incluían a un sacerdote que atendía las necesidades espirituales de los inquisidores. Aunque esta figura pronto desapareció de las nóminas, es probable que se le siguiera pagando a cargo de los ingresos de penas y penitencias, que hasta 1494 fueron administrados separadamente (Tomás Botella, 2016, 248-249). Con posterioridad a la muerte del maestro Tristany, fray Joan Gisbert aparece en alguna ocasión en las cuentas de bienes confiscados, como cuando a principios de 1487 se le devolvió la suma que había adelantado para comprar los sambenitos, mitras y otros accesorios utilizados en un auto de fe, probablemente el de agosto de 1486, cuando fue penitenciado Dionís Tristany, el hermano del maestro (ARV, MR, 8323, parte I, f. 71r).

53 AHN, Inq., leg. 1081-2, suelto (6 s.f.)

la Iglesia, acusación esta última que demuestra la completa falta de interés que sentía Astorga por las circunstancias personales del encausado. En definitiva, nada había allí que guardara relación con las denuncias realizadas contra el maestro por los testigos de la fiscalía. Paradójicamente, el acta no hacía referencia alguna a que hubiera sido acusado de conversar en hebreo con un judío castellano, cuando el edicto de fe advertía específicamente sobre quienes aprendían hebreo para leer la Torá. Ni mención tampoco a sus supuestas declaraciones de que el Mesías no había venido todavía, a que leyera libros sospechosos o a que practicara sortilegios, hechos recogidos asimismo en el decálogo inquisitorial. Alguien debió reparar en que todo aquello era un enorme despropósito porque, al final del documento y escritas de otra mano, se añadieron dos acusaciones relacionadas, estas sí, con los testimonios recabados: el acusado defecaba junto a las imágenes sagradas de Jesús y la Virgen, en correspondencia con el testimonio de la Coxinera, y también había afirmado que a los conversos presos les valdría más morir defendiéndose que cubrirse de vergüenza, según el relato de Bartomeu Ferrer, unas palabras que, según concluía un tanto abusivamente el escrito, demostraban con toda claridad que el difunto maestro sentía predilección por la ley de Moisés.

El escrito de la defensa era bastante más cuidadoso y se fundamentaba en un número bastante amplio de testigos, hasta veintiuno por los nueve de la acusación, y tal vez por eso su preparación se demoró unos cuantos meses, hasta febrero de 1487. Los argumentos presentados por el notario Joan Vilaspinosa se pueden repartir en cinco grandes bloques temáticos (ff. 20-26v): 1) la escuela del maestro Tristany era ejemplar y él siempre se cuidó de dar a sus discípulos una instrucción católica; 2) la capilla que había construido en el convento de Sant Agustí era muestra incontestable de su condición de católico fervoroso; 3) los testigos de la acusación eran gente deshonesto, de mala fama, malévolos y enemigos capitales del maestro, por lo que no merecían credibilidad alguna; 4) en vida, el maestro había hecho proposiciones relativas a la fe porque tenía los conocimientos adecuados para ello, y siempre había respetado las buenas prácticas académicas; por el mismo motivo, si aprendía hebreo era, como San Jerónimo, por su ferviente deseo de entender las sagradas escrituras, una tarea a la que el maestro había dedicado toda su vida; y 5) su muerte había sido ejemplar, pues pidió reiteradamente ser confesado mientras agonizaba y hasta el último momento invocó a Jesucristo y rezó devotamente.

Recogidas las testificaciones propuestas por la defensa y publicadas sus actuaciones en marzo de 1487, el tribunal asignó a la fiscalía un plazo de seis días para contradecirlas (f. 67). La respuesta no llegó hasta un año más tarde. El 24 de abril de 1488, el fiscal, que era consciente de la fragilidad de su posición, había traído otros dos testigos que le permitirían ahondar en el comportamiento sospechoso del maestro: el cirujano Joan Socarrats y otro antiguo alumno llamado Joan Andreu Ferrer (ff. 71-72). El primero no aportaba, en realidad, nada nuevo: reiteraba lo que ya había

dicho la cuñada del maestro, es decir, que este conversaba con Lleonard Gomis; pero él ni siquiera había sido testigo directo, solo alguien con quien Damiata compartió la especie antes de acudir a la Inquisición. Su mayor mérito era, según él mismo afirmaba, haberla animado a denunciar los hechos. Tiempo perdido. El escribano del tribunal, reconociendo el escaso valor de aquella testificación, escribió en el margen del papel que estaba hecha “de oídas” y ni siquiera se libró copia a la defensa.

El caso del estudiante Ferrer es más difícil de valorar, comenzando por la homonimia que presenta con aquel otro Joan Andreu, musulmán convertido, que también había vivido en la escuela durante un tiempo y que ya había declarado a favor de Tristany. Este Joan Andreu Ferrer vino a describir una conversación entre el maestro y su hijo Pere, que había oído mientras se ocultaba en la escalera y aquellos hablaban en el comedor de la casa, *davant un altar*. Tristany enseñaba a su hijo la ley judaica y declaraba falsa la de los cristianos, idólatras que adoraban imágenes pintadas. También profirió blasfemias contra el sacramento de la eucaristía *e altres moltes paraules semblants contra nostra sancta fe cathòlica que a ell, dit testimoni, no li recorden*. El niño, que tenía entonces diez años de edad, respondía que estaba dispuesto a morir siendo judío, aunque su padre le advirtió que debía disimular cuando asistiera a misa. El testigo, perturbado por aquellas palabras, estuvo a punto de descubrir su presencia, pero finalmente no lo hizo. Aquello había ocurrido en torno a 1483. Ante la pregunta obvia de por qué había tardado cinco años en venir a declarar, dijo que había informado anteriormente al inquisidor Joan Orts y a Diego Magdaleno, *companyero del reverent prior de Santa Cruç*, que era por entonces prior del convento dominico de Llutxent⁵⁴. Después se había ido a la guerra de Granada y había andado por el país, *fent fahenes del rey*, de manera que no había podido volver hasta ahora, cuando el mencionado fray Diego le había recordado aquellos sucesos y había venido a denunciarlos (f. 72).

Frente a otros antiguos discípulos llamados a testificar para la defensa, clérigos vinculados a las instituciones eclesiásticas locales, este Joan Andreu Ferrer parece más bien un aventurero, y sus menciones a Torquemada y al rey evidencian la necesidad de reforzar su propia credibilidad. De hecho, la sospechosa oportunidad del testimonio y la dudosa condición del testigo fueron aprovechadas por el notario Vilaspinosa, que el 20 de mayo de 1488 entregó al tribunal un segundo escrito de descargos calificándolo de inverosímil y falso (ff. 73-74). No solo discordaba con los testigos de la defensa, sino también con los de la fiscalía, pues ninguno de ellos había acusado al maestro de hacer ceremonias judaicas. Ni siquiera su mujer, que era cristiana vieja y había estado tanto tiempo con él que debía conocer sus costumbres, había testificado nada parecido; por el contrario, aunque lo había abandonado y esta-

54 Joan Orts había sido inquisidor de Valencia, junto con Joan Cristòfol de Gualbes y Macià Mercader, entre los últimos meses de 1481 y los primeros de 1484; Diego Magdaleno lo sería posteriormente, entre diciembre de 1490 y agosto de 1491 (Tomás Botella, 2016, 51-58).

ban malquistados, *li ha fet testimoni de bo e verdader cristià*. El defensor recordaba que tanto el derecho canónico como el civil exigían que no se diera credibilidad a este tipo de declaraciones, y apelaba a la experiencia de los propios inquisidores, que sabían de sobras que muchos testigos mentían en las causas de la fe: *haveu vist per experiència que alguns conversos, per fer més laugers sos delictes, han increpat algunes persones mortes dient que aquelles los ho havien mostrat, que forsan no u dirien si aquelles dites persones fossen vives*.

Dispuesto a contrarrestar al nuevo testigo de cargo, e intentando identificarlo a partir de las pocas informaciones que podía obtener del hijo del maestro, Vilaspinosa alegó primero la tradicional enemistad que enfrentaba a los Tristany con los Molina, pues Dionís Tristany y Jaume Molina eran *vanovers* y, lejos de estar jamás de acuerdo en nada, peleaban siempre entre sí y se profesaban mutuo rencor. Y añadió después otro éxito del maestro en su personal campaña para convertir a los musulmanes: había conseguido que cierto esclavo moro de Gandía, llamado Alí, se bautizara a cambio de dinero y otros enseres, que en estas cosas no cabía ahorrar. Sin embargo, aunque el siguiente 13 de junio el tribunal le apremió a presentar los correspondientes testimonios, el defensor nunca llegó a hacerlo, quizás porque no los encontró o porque terminó considerándolos reiterativos (f. 75). En vez de eso, Vilaspinosa elevó un tercer escrito solicitando la sentencia absolutoria, porque el fiscal no había podido probar sus acusaciones y, por el contrario, los actos del maestro, tanto a lo largo de su vida como ante la muerte, habían sido tan virtuosos que descartaban por sí mismos cualquier sospecha de herejía (ff. 76-79). Nunca, si hubiera tenido la intención de celebrar ceremonias judías, se habría casado con una cristiana vieja, ni hubiera tenido viviendo con él a discípulos que también eran cristianos viejos. De hecho, insistía el defensor, nadie lo había acusado de celebrar tales ritos; ni tan siquiera era miembro de la cofradía de los conversos, ni había utilizado su cementerio, pues tenía su propia capilla en el nada sospechoso convento de Sant Agustí. El papel repasaba una a una las acusaciones vertidas contra Tristany para desmentirlas y descalificar a los testigos que las habían vertido, todos ellos maliciosos, deshonestos y enemigos del maestro, cuando no contradictorios, mal informados o simplemente interpretaban de forma errónea las palabras de aquel.

La fiscalía debía ser consciente de que, transcurridos dos años desde que se abriera el caso, no estaba más cerca de ganarlo que entonces. La acusación hacía agua. Más allá de sus excesos retóricos, Vilaspinosa había puesto el dedo en la llaga: ningún testigo había podido acusar a Tristany de judaizar. Sus opiniones se podían considerar sospechosas, blasfemos algunos de sus comportamientos y peligrosas sus compañías, pero al final no había nada substancial que la defensa no pudiera cuestionar o impugnar abiertamente. Lo importante eran los hechos y, en propiedad, el maestro no había hecho nada que, de manera incontrovertible, pudiera calificarse de herético. Pero, en el mes de diciembre de 1488, un nuevo testigo sorpresa sacó de

apuros al fiscal y provocó un vuelco definitivo en el proceso. Entre doce y quince años antes, hablando una vez en el mercado de Valencia con Antoni Tristany, este confesó al testigo en cuestión que había hecho el ayuno del Perdón (f. 83r). Ignoramos la identidad del denunciante, pues una parte de su testimonio se ha perdido, pero el contexto en el que se realizó el interrogatorio permite afirmar que estaba encarcelado y acusado de herejía, es decir, en manos del Santo Oficio. Por dos veces, el 31 de diciembre de 1488 y el 5 de enero de 1489, fue requerido por el inquisidor Miguel de Monterrubio para que se ratificara en su confesión. Así lo hizo y, en ambas ocasiones, los testigos presentes eran el alguacil Joan Carrasquer y el carcelero García de Medina, quien contaba entre sus funciones la de dar tormento a los reos⁵⁵.

En los días siguientes, el tribunal acometió las últimas formalidades. Libró copia de aquel testimonio a la defensa, asignándole un plazo de tres días *ad contradicendum*. El siguiente 12 de enero, como Vilaspinosa no había contestado todavía al requerimiento, volvió a aparecer el fiscal Juan de Astorga para exigir que el proceso continuara en su ausencia. Se envió un mensajero para apremiarlo, pero no pudo ser localizado. Cuando finalmente se presentó, el 16 de enero, ya había renunciado “por motivos de conciencia” el abogado titular de la defensa, Martí Eximèn Ros, y el consejo de juristas había votado la condena de manera unánime⁵⁶.

Aunque todo había terminado, Joan Vilaspinosa quiso dejar constancia de que no se chupaba el dedo. Entregó al tribunal un nuevo escrito, el cuarto, en el que recurría a la retórica del asombro, de uso habitual en la época, para decir cuanto pensaba de la última jugada de la fiscalía. Era sorprendente, afirmaba, que el testigo callara un hecho tan grave durante los siete años que llevaba la nueva Inquisición actuando en Valencia. Desde entonces, muchos inquisidores habían reclamado a los buenos cristianos, bajo pena de excomunión, hacer públicos los actos que conocieran contra la fe católica, sin que el testigo hubiera temido en momento alguno por la salvación de su alma. Que tanto tiempo después hubiera decidido denunciar al maestro, de quien nadie más había dicho nunca nada parecido, *és cosa de gran maravella e porta gran sospita*. El derecho, recordaba el defensor, exigía que los jueces valoraran con sumo cuidado este tipo de testimonios y vieran cuánta fe cabía atribuirles; pero él, sabiendo como sabía que los inquisidores eran *persones molt justificades e de molta sciència e bona conciència*, terminaba en aquel punto su intervención en la causa y no haría ni diría nada más, *sinó remetre-u a les consciències vostres*⁵⁷.

55 Medina ejerció como carcelero de la Inquisición entre 1489 y al menos 1491, fecha en que el tribunal le dio una gratificación por ejercer como *turmentador* en los interrogatorios practicados al caballero Lluís Lladró, al clérigo Jaume Vicent y a cierto judío cuyo nombre no se indicaba (Tomás Botella, 2016, 240).

56 Participaron en dicho consejo, además de los inquisidores Miguel de Monterrubio y Francesc Soler, el asesor del tribunal, Joan Ardiles, y los juristas Miquel Albert y Gaspar Antist, doctores en ambos derechos. El acta de la reunión fue levantada por el notario Marc Mulner, escribano del secreto (f. 84v).

57 AHN, Inq., leg. 888-2, suelto (s.f.).

La sentencia incluía, entre los considerandos y las disposiciones finales, una relación de los hechos que el tribunal consideraba probados⁵⁸. En total, quince ítems ordenados según su gravedad y, en definitiva, el peso relativo que tenían en la justificación de la sentencia. El primero de todos ellos se desprendía del último testimonio presentado por la acusación, apenas un mes antes: Antoni Tristany había guardado el ayuno del Yom Kipur y era culpable, por tanto, de celebrar ritos y ceremonias judaicas. Los siguientes puntos, entre el segundo y el undécimo, recogían los dichos y opiniones del maestro, tomadas de diversos testimonios, aunque los puestos de preferencia se reservaron para las declaraciones del aventurero Joan Andreu Ferrer: el maestro instruía a otros en la ley de Moisés, decía que los cristianos eran idólatras, negaba el sacramento de la eucaristía y deseaba morir siendo judío. Solo a partir del quinto ítem comenzaban a aparecer los testimonios que, recabados originalmente por la acusación, habían servido para encarcelar al maestro. De todas las acusaciones vertidas por Úrsula *la Coxinera*, solamente se recogió una, que había citado además de oídas: el maestro había dicho que el Mesías aún no había venido. Los delitos relacionados con las disputas públicas y las críticas a los inquisidores quedaban para el final, a partir del noveno ítem: defendía la ley de Moisés en los debates, reargüía a los inquisidores diciendo que procedían por causas leves, creía que su hermano Dionís no debía confesar sus culpas... Las ofensas contra la cruz denunciadas por el *cambrer* Bartomeu Bas y los demás escolares sediciosos se vieron relegadas al duodécimo puesto, y aún quedaron por delante del ataque contra la vidriera. En penúltimo lugar otra crítica a los inquisidores, a quienes el maestro había reprochado que se preocuparan de *cerimònies chiques judaiques*; y la lista terminaba con la única acusación extraída de las confesiones del propio reo: *deya que levar la granoleta de la cuxa del moltó no era cerimònia de juheus*.

Parece evidente que la aceleración del proceso en los últimos días de 1488 estaba relacionada con la decisión de celebrar un auto de fe el 21 de enero de 1489, en coincidencia con los cambios llevados a cabo en la cabeza del tribunal y en el que comparecería por primera vez ante la multitud el nuevo inquisidor, Miguel de Monterrubio. Este venía de Zaragoza, donde había participado en los procesos que siguieron al asesinato del inquisidor Pedro de Arbués y que, entre finales de 1485 y comienzos de 1487, habían dado lugar a más de sesenta condenas, cuarenta de ellas a muerte, y veinte reos quemados en persona (Lahoz Finestres y Benedicto García, 2011). El espectáculo que se estaba montando en Valencia también pretendía dejar huella en la memoria de la población: solo en un día serían quemadas catorce personas, algo más de la mitad de las que habían ardidido en Zaragoza a lo largo de dos años. Era la ocasión propicia para cerrar la causa del maestro y sacar del Real la caja donde se guardaba su cadáver desde octubre de 1486. El notario Pere Font

58 AHN, Inq., leg. 1111-2, suelto (4 s.f.)

fue testigo de la ceremonia en la plaza de la catedral. Según afirma, los inquisidores dieron sentencia de quemar a diez hombres, cuatro mujeres y dos estatuas o efigies, una de ellas la del maestro Tristany, *que era ja mort e-ll tenien en lo Real en una caxa*. Después los llevaron a la rambla del río Turia, donde los quemaron a todos (J. M. Cruselles, 1995, 19). Hoy sabemos que, en realidad, fueron quemados once hombres y tres mujeres, que la caja con el cadáver del maestro fue llevada directamente al quemadero desde el Real⁵⁹, y que los propios jurados de la ciudad, presentes en el auto de fe, se sintieron conmovidos por el destino de los reos⁶⁰.

6. CODA

La receptoría de bienes confiscados comenzó inmediatamente a liquidar las propiedades de Antoni Tristany. Por orden del rey, la casa situada “en la calle del Mar” fue entregada a la noble Leonor d’Íxer⁶¹. Los libros se los quedó el fiscal Juan de Astorga como representante de Torquemada, a quien el monarca había ordenado entregar todos los libros de los condenados⁶². La escuela fue vendida al maestro Bernat de Vilanova, alias Navarro. Este, como regente del centro subvencionado por el cabildo

59 Bernardo Tomás Botella (2016, 369) ha establecido la identidad de las personas que fueron quemadas ese día junto con la efigie y el cadáver del maestro Tristany. Remitiéndose a las cuentas del justicia criminal de Valencia, señala que también fue quemado un segundo cuerpo, el de la difunta Isabel Pujol, y su efigie correspondiente, algo que se ajusta al relato del notario Pere Font, que habla de dos efigies. Otras informaciones, sin embargo, dan cuenta de que Isabel, viuda de un tejedor de seda llamado Nicolau Pujol, compareció personalmente en el mencionado auto de fe del 21 de enero de 1489, donde fue condenada por los inquisidores como hereje impenitente y relajada al brazo secular, de manera que habría sido quemada en la rambla tras ser llevada allí con vida (AHN, Inq., leg. 893-2, suelto).

60 Una semana después, el 27 de enero de 1489, los jurados escribían al rey Fernando para dar cuenta del comportamiento ejemplar que había tenido un vecino de Xàtiva, Lluís Saranyana, tras conocer su sentencia a muerte. Sus muestras de sincero arrepentimiento pusieron a la multitud, a ellos mismos y hasta a los inquisidores, al borde de las lágrimas; por esa razón, pedían al monarca alguna muestra de gracia para que sus hijos, y sobre todo sus hijas ya casaderas, *no vagen per mal cap* (Rubio Vela, 1998, 134-135). El ruego tuvo éxito, pues en los meses siguientes el receptor de bienes confiscados llegó a un acuerdo con la viuda y los hijos del difunto notario Lluís Saranyana, permitiéndoles recuperar los bienes familiares a cambio de una composición de poco más de dos mil sueldos, una cantidad relativamente modesta que ya habían pagado en 1490 (ARV, MR, 8327, f. 1). Quizás por ser menos sensible a los discursos patéticos, o porque se encontraba muy lejos del entarimado donde estaban los presos y no pudo oírlo bien, el notario Pere Font no mencionó a Saranyana, solamente al maestro Tristany y al cambista Bernat Pintor, tal vez porque los había conocido personalmente. Pintor era miembro de una conspicua parentela de mercaderes y notarios entre quienes destacaba Pere Pintor, uno de los médicos personales del cardenal Rodrigo de Borja, luego papa Alejandro VI. En 1490, Pere se trasladó a Roma junto con su familia, atemorizado sin duda por el trágico final de su pariente Bernat (Ferragud, 2018, 334-343).

61 Por valor de 4.300 sueldos a descontar de una merced de cinco mil que el monarca había otorgado a dicha Leonor por motivos que no se indican (ARV, MR, 8326, f. 38).

62 *Ibidem*, f. 35r. La concesión a Torquemada de “todos los libros de romance y de latín y de ebrayco” que fueran confiscados por el tribunal, había sido expedida el 31 de octubre de 1485 (Tomás Botella, 2016, 440).

catedralicio, había sido uno de los principales competidores de Tristany, y no dejó pasar la oportunidad de hacerse con otra buena tajada de la oferta educativa urbana. Ambas escuelas se incorporaron al Estudio General creado en 1499, origen de la Universidad de Valencia, de cuyo primer claustro pasó a formar parte en 1500 el prestigioso maestro Vilanova, convertido ahora en catedrático de filosofía moral (Cruselles, 1995, 20-21).

Podemos pensar que Pere Tristany, desaparecido su padre, privado de su herencia y de una futura carrera en la enseñanza, marchó a Tortosa con su madre. En el censo inquisitorial de familias conversas de 1506 no hay rastro alguno de él. A Eulàlia, por otra parte, el tribunal le había devuelto los tres mil sueldos de su dote a finales de 1488, lo que habría aliviado considerablemente su situación económica, comprometida tras la ruptura del matrimonio (Cruselles, 1995, 18). Mateu Tristany, hermano del maestro, permaneció en Valencia con su familia y, aunque aparece en el censo de 1506, nunca fue procesado por la Inquisición. Tampoco sus padres, el sastre Gabriel Tristany y su esposa Caterina, sufrieron procesos *post mortem*. Caterina, quizás a causa de la presión creciente que el Santo Oficio ejercía sobre el conjunto de los conversos, se acogió al edicto de gracia de 1491, el último de los promulgados por el tribunal de Valencia, pero se retractó después de sus confesiones.⁶³ Dionís Tristany, el *vanover*, consiguió salvar la vida, pero con cárcel perpetua y pérdida de bienes. Fue penitenciado públicamente, junto con otras personas, en el auto de fe del 13 de agosto de 1486⁶⁴. Su esposa, Damiata Natera, que había abjurado en octubre de 1485 *extra tempus gracie*, consiguió recuperar su dote y no volvió a sufrir en vida las atenciones del tribunal. Sin embargo, tras su muerte, su nombre y el de su marido volvieron a salir a la luz cuando su madre y una de sus hermanas, ambas llamadas

63 Es posible que la confesión de la anciana fuera fruto de los temores de su hijo Dionís, que había sufrido en carne propia los métodos inquisitoriales. El 6 de junio de 1491, Dionís Tristany presentó por escrito la confesión de su madre, que se encontraba gravemente enferma. Luego, cuando un escribano del secreto acudió al domicilio de Caterina para tomarle juramento, negó sus declaraciones y juró, por el contrario, que nunca había hecho ceremonias judaicas, y que si en algún momento había dicho otra cosa era porque su avanzada edad y las fiebres cuartanas que padecía la hacían delirar (AHN, Inq., leg. 802-2, suelto).

64 En total, ese día fueron subidos al estrado de la plaza de la Seo cinco hombres y cinco mujeres, según el notario Joan Gamiça, que dejó testimonio de la ceremonia (Cruselles, 1995, 19). Unas diez o doce personas, según los jurados de Valencia, que escribieron a uno de sus representantes en la corte real con la esperanza de que el monarca pusiera fin a los abusos que, según afirmaban, cometían continuamente los inquisidores (Rubio Vela, 1998, 126-128). Uno de los delitos de los que Dionís debió abjurar ese día fue haber dicho que, si Jesucristo volviera a la tierra, los conversos lo crucificarían de nuevo, un exabrupto que los inquisidores habían incluido en la sentencia como una prueba más de la aversión que el reo sentía hacia el cristianismo (AHN, Inq., leg. 5311, exp. 9, s.f.). El testimonio original de Caterina Balsa, viuda del agricultor Pere Jordà, producido el 15 de diciembre de 1485 en el proceso contra Dionís como parte de las actuaciones de la defensa, era que el acusado dijo aquello para mostrar su animadversión hacia los conversos, no hacia Jesucristo (AHN, Inq. 940-1, suelto). Una tergiversación burda, pero eficaz, que venía a corroborar cuanto de verdad había en aquel otro exabrupto que uno de los testigos de la fiscalía puso en boca de Antoni Tristany, hablando con sus discípulos acerca del trato que los inquisidores daban a los conversos: *si la barba no-s toquen abans de dir Jesús, tantost lo[s] fan pendre!* (f. 5v).

Violant, fueron procesadas en 1509. Según confesaron estas, Damiata había seguido practicando el judaísmo mientras Dionís estaba en la cárcel, y luego junto con él cuando lo enviaron a casa con el sambenito⁶⁵. En consecuencia, el tribunal abrió sendas causas póstumas contra ellos, aunque ignoramos su resultado⁶⁶.

Violant Miró, viuda del sedero Pau Natera, y su hija Violant Natera, viuda del notario Joan Lleó⁶⁷, salieron en el auto de fe celebrado el 3 de noviembre de 1509, en el que fueron sentenciadas a muerte y llevadas después a quemar. Habían estado casi seis meses en la cárcel de la Inquisición, y durante ese tiempo denunciaron en sucesivos interrogatorios a buen número de personas, incluyendo amigos y familiares⁶⁸. Pero, cuando se vieron irremisiblemente perdidas, el poco respeto que habían guardado a la verdad debió hacer mella en sus conciencias, según ellas mismas confesaron. Al pie de la hoguera, Violant Miró dijo haber declarado en falso contra catorce personas, vivas y muertas, incluyendo entre las últimas a dos de sus propias hijas, Esperança y Damiata⁶⁹. Asimismo, Violant Natera, *en lo darrer terme de sa vida*, reconoció haber inculcado falsamente a ocho personas, en algunos casos las mismas a las que había acusado su madre, porque su intención no había sido otra que ayudarla⁷⁰.

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRIO BARRIO, J. A. (2013). Prácticas y procedimientos jurídicos e institucionales de la inquisición real de Valencia. En J. M. Cruselles Gómez (Ed.), *En el primer siglo de la Inquisición Española. Fuentes documentales, procedimientos de análisis, experiencias de investigación* (pp. 145-166). Valencia: Publicacions de la Universitat de València.

BAS, P.-H. (2023). Las artes de la lucha y de la disputa escolar: dos tipos de duelos a finales de la Edad Media y durante el Renacimiento. *Acta Periodica Duellatorum*, (11), 21-38. <https://doi.org/10.36950/apd-2023-003>

65 AHN, Inq., leg. 1132-2, suelto.

66 Ni Damiata ni su marido aparecen, en el índice de procesos compuesto por el tribunal de Valencia a principios del siglo XVI, en la relación de los condenados *post mortem*. Dionís fue incluido en la lista de reconciliados a cuenta de su proceso de 1485 (AHN, Inq., leg. 5320, exp. 9, f. 8r).

67 Violant Natera había abjurado en los edictos de gracia de 1482, 1484 y 1488. El inquisidor Juan de Monasterio la encarceló y procesó en 1497, a cuenta de las denuncias recabadas contra la familia entre 1485 y 1487, aunque fue absuelta finalmente (AHN, Inq., leg. 545, exp. 9). A los escribanos de la Inquisición que a principios del siglo XVI compusieron el índice de procesados no les pasó desapercibido el caso; uno de ellos escribió en el margen de la página, junto a su nombre: *absoluta et postea combusta* (AHN, Inq., leg. 5320, exp. 9, f. 34v).

68 El receptor Amador de Aliaga, una vez confiscados los bienes de ambas, pagó a Lluís Miró los gastos que este había hecho en el sustento de madre e hija mientras estuvieron en prisión (ARV, MR, 8353, parte I, f. 77v).

69 (...) *descarregant sa consciència, pux ha de morir, diu que lo que ha dit de totes les dites persones es fals y no ha dit veritat* (AHN, Inq., leg. 545, exp. 13, f. 43v).

70 (...) *e les havia acussat de falç per hajudar a sa mare* (*ibidem*, exp. 23, ff. 30v-31r)

- BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, R. (2013). El reo y los inquisidores: un juego de estrategias. En J. M. Cruselles Gómez (Ed.), *En el primer siglo de la Inquisición Española. Fuentes documentales, procedimientos de análisis, experiencias de investigación* (pp. 387-408). Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- BUSQUETA I RIU, J. J. (2019). Sobre l'Estudi General de Lleida a l'Edat Mitjana: algunes qüestions. *Millars. Espai i historia*, 46(1), 145-165.
- CALERO CALERO, F. (1996). 'Traiciones' a Luis Vives. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, (13), 237-246.
- CALVO FERNÁNDEZ, V. (1998). 'Latinum cum romancio concordare'. En torno a la Grammatica Prouerbiandi. *Cuadernos de filología clásica. Estudios latinos*, (15), 489-507. <https://revistas.ucm.es/index.php/CFCL/article/view/CFCL9898220489A>
- CARBONERES, M. (1873). *Nomenclátor de las puertas, calles y plazas de Valencia*. Valencia: [s.n.]. <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000103324&page=1>
- CASSAGNES-BROUQUET, S. (2012). *La violence des étudiants au Moyen Âge*. Rennes: Éditions Ouest-France.
- CRUSELLES GÓMEZ, E. (2017). Comenzar la Inquisición (Valencia, diciembre 1481-marzo 1482). En A. Gonzalez-Raymond y R. Carrasco (Eds.), *Las razones del Santo Oficio* (pp. 55-78). Montpellier: Presses Universitaires de la Méditerranée.
- CRUSELLES GÓMEZ, E. (2020). Contra conversos: la represión inquisitorial a Gandia (1484-1486). En F. Garcia-Oliver (Ed.), *Una comunitat humana al llarg de la història: La Safor. Estudis dedicats a Vicent Olaso Cendra* (pp. 279-315). Catarroja: Editorial Afers.
- CRUSELLES GÓMEZ, E., CRUSELLES GÓMEZ, J. M., MANCLÚS CUÑAT, I., y CARBONELL BOIRA, M. J. (2018). Documentación inquisitorial en los archivos de la ciudad de Valencia (España). *Revista de fontes*, 9(2), 51-69. <https://doi.org/10.34024/fontes.2018.v5.9140>
- CRUSELLES GÓMEZ, J. M. (1995). El maestro Antoni Tristany y la supuesta primera escuela de Joan Lluís Vives. *Estudis. Revista de historia moderna*, (21), 7-22. <http://hdl.handle.net/10550/34257>
- CRUSELLES GÓMEZ, J. M. (1997a). *Escuela y sociedad en la Valencia bajomedieval*. Valencia: Diputación de Valencia.
- CRUSELLES GÓMEZ, J. M. (1997b). Los estudiantes de la Valencia preuniversitaria: entre la carrera eclesiástica y la sociedad civil. *Estudis. Revista de historia moderna*, (23), 11-40. <http://hdl.handle.net/10550/34282>
- CRUSELLES GÓMEZ, J. M. (2018). Alternativas de una decisión: Las confesiones voluntarias ante el tribunal del Santo Oficio (Valencia, 1482). *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*, (22), 115-142.
- CRUSELLES GÓMEZ, J. M. (2021a). Estrategias matrimoniales y laborales en el mundo urbano bajomedieval. Un estudio prosopográfico. En J. A. Solórzano, J. Haemers,

- C. Liddy (coords.), *La familia urbana. Matrimonio, parentesco y linaje en la Edad Media* (pp. 127-156). Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- CRUSELLES GÓMEZ, J. M. (2021b). Los jurados de Valencia y la nueva Inquisición. Los tiempos de fray Gualbes (1481-1483). *Anuario de Estudios Medievales*, 51(2), 661-685. <https://doi.org/10.3989/aem.2021.51.2.06>
- CRUSELLES GÓMEZ, J. M., CRUSELLES GÓMEZ, E., y BORDES GARCÍA, J. (2015), *Conversos de la ciudad de Valencia. El censo inquisitorial de 1506*. Valencia: Institució Alfons el Magànim.
- DE LA TORRE Y DEL CERRO, A. (1924). Precedentes de la Universidad de Valencia. *Anales de la Universidad de Valencia*, (5), 33-40, 175-301. <http://hdl.handle.net/10550/55575>
- FERRAGUD, C. (2018). De la aljama a la corte: aproximación biográfica del médico converso valenciano Pere Pintor (ca. 1423-1508). *Sefarad*, 78(2), 329-365. <https://doi.org/10.3989/sefarad.018.0011>
- GARCIA, A. (1987). *Els Vives, una família de jueus valencians*. València: Eliseu Climent.
- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, E. (1987). *Joan Lluís Vives. De la escolástica al humanismo*. Valencia: Generalitat Valenciana.
- JIMÉNEZ MONTESERÍN, M. (2013). Algunas precisiones acerca del apartado “Ley de Moisés” en el edicto de fe de la Inquisición española. En J. M. Cruselles Gómez (Ed.), *En el primer siglo de la Inquisición Española. Fuentes documentales, procedimientos de análisis, experiencias de investigación* (pp. 167-220). Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- JIMÉNEZ MONTESERÍN, M. (2020), *La Inquisición española. Documentos básicos*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- LAHOZ FINESTRES, J. M., y BENEDICTO GRACIA, E. (2011). Una relación de autos de fe celebrados en Aragón de 1485 a 1487. *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*, (15), 13-25.
- LE GOFF, J. (1983). Las universidades y los poderes públicos en la Edad Media y en el Renacimiento. En J. Le Goff, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval* (pp. 189-208). Madrid: Taurus.
- LÉRTORA MENDOZA, C. A. (2012). Los géneros de producción escolástica: algunas cuestiones histórico-críticas. *Revista española de filosofía medieval*, (19), 11-22. <https://doi.org/10.21071/refime.v19i.6057>
- LUZ COMPANY, J. L. (1993). *Evolución y estrategias de integración de las familia judeo-conversas valencianas en el tránsito al siglo XV* [Tesis de licenciatura inédita]. Universitat de València.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, M. (2014). El poder representado y la representación del poder: Fiestas urbanas (Murcia, ss. XIII-XV). *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias medievales*, (16), 201-248. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6665972>

- PÉREZ MARTÍN, A. (1986), “La doctrina jurídica y el proceso inquisitorial”, en J. A. Escudero López (Ed.), *Perfiles jurídicos de la inquisición española* (pp. 279-322). Madrid: Instituto de Historia de la Inquisición.
- RODRIGO LIZONDO, M. (2023). Sobre el *Dietari del Capellà d'Alfons el Magnànim*, l'autor i el Regne de Nàpols. En Rodrigo Lizondo, M., *Recerques de cultura medieval. València, segles XIII-XV* (pp. 357-373). Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- RODRIGO LIZONDO, M. (Ed.). (2011). *Melcior Miralles: Crònica i dietari del capellà d'Alfons el Magnànim*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València. <http://dx.doi.org/10.7203/PUV-OA-8296-7>
- RUBIO VELA, A. (1998). Valencia y Torquemada. En torno a los comienzos de la Inquisición española (1482-1489). *Boletín de la Sociedad castellonense de cultura*, (74), 77-139.
- SANCHIS SIVERA, J. (1909). *La catedral de Valencia. Guía histórica y artística*. Valencia: Imprenta de Francisco Vives Mora. [Ed. facsímil. Valencia: Librerías París-Valencia, 1990].
- TOMÁS BOTELLA, B. (2016). *Administración económica del distrito inquisitorial de Valencia: la receptoría de bienes confiscados (1482-1493)* [Tesis doctoral, Universitat de València]. Roderic. <http://hdl.handle.net/10550/54057>
- TOMÁS BOTELLA, B. (2018). Los primeros autos de fe de la Inquisición valenciana (1482-1486). En A. Gonzalez-Raymond, M. Jiménez Monteserín, y F. Quero (Eds.), *Normes, marges, confins. Hommage au professeur Raphaël Carrasco* (Vol. 1, pp. 65-82). Montpellier: Presses Universitaires de la Méditerranée.
- WEIJERS, O. (2007). The medieval *disputatio*. En M. Dascal y Han-liang Chang (Eds.), *Traditions of Controversy* (pp. 141-149). Amsterdam: John Benjamins. <https://doi.org/10.1075/cvs.4>



La integración de los judeoconversos en la sociedad cristiana en la región soriana en los siglos XV y XVI

The social integration of converted jews in the christian society of the region of soria in the fifteenth and sixteenth centuries

Maximo DIAGO HERNANDO†

Author:

Maximo Diago Hernando
Centro Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Centro de Ciencias Humanas y Sociales
maximo.diago@cchs.csic.es
<https://orcid.org/0000-0003-2118-5086>

Date of reception: 03/06/23

Date of acceptance: 07/09/23

Citation:

Diago Hernando, M. (2024). La integración de los judeoconversos en la sociedad cristiana en la región soriana en los siglos XV y XVI. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (25), 159-182. <https://doi.org/10.14198/medieval.24632>

© 2024 Maximo Diago Hernando

Licence: This work is shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International licence (CC BY-NC-SA 4.0).



RESUMEN:

Los judeoconversos llegaron a alcanzar un elevado número en la Corona de Castilla durante los siglos XV y XVI como consecuencia de las muchas conversiones que se produjeron después de los disturbios antijudíos de 1391 y de la publicación del decreto de expulsión de los judíos en 1492. En el presente trabajo se presta atención al proceso de su integración en la sociedad cristiana para comprobar en qué medida sufrieron algún tipo de discriminación por su origen judío. Se centra para ello en un pequeño territorio, el del sector oriental de la Corona, fronterizo con los reinos de Aragón y Navarra, y más en particular en sus cuatro principales núcleos urbanos: Soria, Ágreda y Almazán. Diferencia entre los conversos de antes de 1492 y los que se convirtieron después de esta fecha, aportando información para su identificación, y conocer su política de concertación de matrimonios. Informa sobre sus trayectorias políticas tanto en la Corte como en el ámbito urbano, su acceso al regimiento y su papel en el Común de pecheros. Da cuenta de su incorporación a las instituciones eclesiásticas, su presencia en la Corte romana, y en los cabildos de catedrales y colegiata. Informa, por fin, sobre sus principales fundaciones piadosas (conventos y capillas). Utiliza una amplia gama de

documentos, tanto publicados como inéditos, procedentes del Archivo General de Simancas, el de la Chancillería de Valladolid, el Histórico Nacional en su sección Inquisición, el Diocesano de Cuenca en su sección Inquisición, y los protocolos notariales del Archivo Histórico Provincial de Soria.

PALABRAS CLAVE: judíos; judeoconversos; Castilla; Soria; siglo XV; siglo XVI; integración social; oligarquías urbanas.

ABSTRACT:

The Converted Jews attained a high number in the Crown of Castile during the fifteenth and the sixteenth centuries, because many conversions took place after the riots against the Jews of 1391 and the publication of the edict of expulsion of the Jews in 1492. The author pays attention to the process of their integration in the Christian society, in order to determine if they suffered some sort of discrimination. He focuses on a small region in the East of the Crown of Castile, near the border with Navarre and Aragon, and its main urban centers: Soria, Ágreda and Almazán. He makes a distinction between the Jews that converted before 1492 and those that became Christian after that year. He identifies those that attained a higher social position and political influence. He gives information about the marriages they concerted, their political careers, in the Court and in their towns and the offices they held in them. He pays particular attention to their political role in Soria as aldermen and leaders of the non noble population (Común de pecheros). He proves that some of them were recognised as nobles short after their conversion. He informs about their incorporation to the ecclesiastical institutions, in the Roman Curia and in the cathedral and collegiate chapters of Burgo de Osma and Soria. And finally, he informs about their main pious foundations. He uses a wide variety of published documents and archival sources, from the following archives: "Archivo General de Simancas", "Chancillería de Valladolid", Histórico Nacional-Inquisición, Diocesano-Inquisición and Archivo Histórico Provincial de Soria (Notarial Documents).

KEYWORDS: jews; converted jews; Castile; fifteenth century; sixteenth century; social integration; urban oligarchies.

I. CONTROVERSIA HISTORIOGRÁFICA SOBRE LA INTEGRACIÓN DE LOS JUDEOCONVERSOS EN LA SOCIEDAD CASTELLANA

Desde los tiempos en que imperaba la leyenda negra en Europa y en el mundo anglosajón ha venido gozando de una buena acogida la idea de que la sociedad cristiana de la Corona de Castilla y sus gobernantes fueron radicalmente hostiles a los judíos, y no contemplaron la posibilidad de que incluso aunque se convirtiesen pudiesen integrarse en la sociedad cristiana. En los tiempos más recientes este punto

de vista ha encontrado su principal defensor, en sus versiones más extremas, en B. Netanyahu. Para este autor los cristianos castellanos eran hostiles hacia los judíos por motivos raciales y no estrictamente religiosos. Por consiguiente, a su entender la Inquisición no fue introducida por los Reyes Católicos porque estuviesen preocupados por la expansión de la herejía entre sus vasallos que, habiendo profesado la religión hebrea, se habían convertido al cristianismo, o descendían de conversos, pero no practicaban de hecho su nueva religión. Entiende que el “criptojudaísmo” no representó un peligro real antes de 1492, y no pudo ser el que movió a estos monarcas a introducir la Inquisición, sino su aversión hacia la “raza” judía, compartida con la mayoría de sus vasallos cristianos (Netanyahu, 2002, 2005). Este punto de vista también ha sido asumido por historiadores españoles en sus estudios sobre judeoconversos y moriscos. Así Mercedes García Arenal en el prólogo de una obra de James Amelang se pregunta “¿Por qué una sociedad que luchó tanto al final de la Edad Media por convertir a sus minorías y asimilarlas sufrió una reacción tan violenta en contra de la erradicación de la diferencia una vez se produjo?” (Amelang, 2011, p. 7). Pero el propio Amelang en la obra prologada, al referirse a los estatutos de limpieza de sangre introducidos a partir de mediados del siglo XV en Castilla, que denomina “leyes raciales”, reconoce que “es demasiado sencillo documentar la presencia de cristianos nuevos en todas las instituciones que utilizaban la limpieza para impedirles el acceso”. Esta contradicción que se detecta en la obra de Amelang no ha sido resuelta de forma satisfactoria por la historiografía, en la que sigue detectándose cierta confusión y proliferación de contradicciones, pues subyace una cierta resistencia a sacar las consecuencias que la lógica ordena de las constataciones a las que lleva el análisis desprejuiciado de la documentación.

Con objeto de contribuir a este debate nos proponemos aquí profundizar en dicho análisis en un espacio geográfico muy restringido con el objeto de poder reconstruir mejor las trayectorias de individuos que fueron judíos por nacimiento y se convirtieron al cristianismo, y de sus descendientes durante los siglos XV y XVI. Prestaremos especial atención a los que lograron alcanzar los escalones superiores de la jerarquía de la sociedad cristiana, los que conformaron la “élite” de la comunidad judeoconversa. Se ha resaltado por algunos autores que los judeoconversos que tuvieron trayectorias exitosas, especialmente en la Corte, no se pueden tomar como referencia para valorar la situación de la “masa”, que se tiende a sugerir que habría sido la víctima de la segregación inspirada por concepciones “racistas”. Esto no tiene por qué ser necesariamente cierto y el que unos pocos lograsen prosperar demuestra en cualquier caso que la integración y la movilidad social eran posibles, que el nacimiento no suponía una barrera infranqueable. Las dificultades para prosperar afectaban también a la mayoría de los cristianos viejos, tanto en las sociedades preindustriales como en las posteriores a las revoluciones industrial y burguesa. Pero es necesario comprobar si en el caso de los judeoconversos fueron o no mayores. Y

si para ellos el origen judío representaba una desventaja insuperable que no existía para los cristianos viejos y convertía su situación en irremediabilmente insegura, con amenaza persistente de marginación y persecución. Es lo que nos proponemos llevar a cabo en el presente trabajo analizando la documentación soriana.

Judíos y judeoconversos se concentraron en los núcleos urbanos, y hubo muy pocos que puedan ser calificados como “campesinos”. En la región soriana hemos seleccionado para el presente estudio los de Soria y Ágreda, entre los de realengo, y Almazán, entre los de señorío.

2. LOS JUDEOCONVERSOS EN LA CIUDAD DE SORIA ANTES DE 1492

Los judeoconversos de Soria durante el siglo XV han pasado en gran medida desapercibidos por la historiografía. Pero los hubo y algunos alcanzaron notable relieve por sus actividades económicas y políticas, equiparable al de sus homólogos de otras ciudades como Segovia, Ávila, Valladolid, Toledo, Cuenca, Murcia, Córdoba o Sevilla.

2.1. Los Ramírez de Lucena

La familia de los Ramírez de Lucena ha merecido la atención de la historiografía debido a la relevancia como escritor e intelectual del protonotario Lucena. No obstante en los trabajos publicados no siempre se ha identificado acertadamente a este personaje, de quien se ha llegado a decir que era hijo de un médico del marqués de Santillana o que era un escribano originario de Lucena, o un tipógrafo de La Puebla de Montalbán. Todavía en 2010 Schlein continúa resistiéndose a admitir que fuese originario de Soria (Carrete, 1991; Diago Hernando, 1993^a; Schlein, 2010).

La documentación conservada prueba que el protonotario Lucena, autor del *De Vita Beata*, fue hijo de Juan Ramírez de Lucena, judío vecino de Soria que se convirtió al cristianismo en la primera mitad del siglo XV junto con su mujer Catalina Ramírez, hermana de Simuel Pesquer, destacado recaudador de rentas de la monarquía bajo Juan II y Enrique IV. Después de su conversión Juan Ramírez de Lucena formó parte del grupo de arrendadores que tomó a su cargo la recaudación de la “masa” de las alcabalas y tercias de la Corona de Castilla en 1455 por acuerdo firmado con el rey Enrique IV en enero de ese año. Él se comprometió por un tercio del total, presentando como fiadores a trece individuos, vecinos de Sevilla, salvo dos de Burgos y uno de León. Las condiciones de este contrato ponen de manifiesto su pertenencia al grupo de principales financieros castellanos en el reinado de Enrique IV (Ortego, 2019, pp. 918-921). En años anteriores aparece en la recaudación de otras varias rentas, a veces en colaboración con el soriano Fernán Martínez de San Clemente, vecino de Soria. Tuvo importantes intereses fuera de Soria, y llegó a adquirir propiedades en Valladolid. Pero fue en esta ciudad donde centró su ascenso en la jerarquía social, logrando

ser admitido en uno de los Doce Linajes que se repartían los principales oficios de gobierno local, en concreto los de regidor y procurador a Cortes¹. Habiendo nacido judío no era pequeño logro, que le permitió ponerse a la altura de las más poderosas familias de la oligarquía caballeresca soriana. En concreto su hija Juana casó con el caballero Juan de Sarabia, miembro del linaje que ejercía el señorío sobre la villa de Almenar². Su primogénito homónimo optó por abandonar la ciudad de Soria para realizar estudios universitarios, obteniendo los títulos de bachiller en decretos, licenciado en decretos y doctor en *utroque iure*, que le facilitaron una exitosa carrera en el seno de la Iglesia. Obtuvo beneficios eclesiásticos en muy diversos lugares de la Corona de Castilla, y se trasladó a residir en Roma, entrando allí al servicio del Papa Pío II, gran protector del humanismo, quien le habría nombrado protonotario apostólico, título con el que ha sido identificado en la historiografía. De regreso a Castilla encontró buena acogida en la Corte de los Reyes Católicos, pues en 1470 Fernando el Católico le nombró para formar parte de su Consejo, con quitación anual de 30.000 mrs. Les sirvió en tareas diplomáticas en diversos reinos europeos. En la fase final de su vida perdió la confianza de los reyes que le recomendaron que se retirase a su ciudad natal aunque le mantuvieron todos sus derechos y privilegios.

El protonotario Lucena puede considerarse como el judeoconverso soriano que mayores logros alcanzó en su promoción social y política puesto que, aunque en Soria no desempeñó ningún cargo político de relieve, gozó de la confianza de los reyes. También ocupó una buena posición en el seno de la Iglesia, pues estableció una relación con el propio Papa. Esta exitosa trayectoria se vio empañada por los acontecimientos que ocurrieron tras su salida de la Corte al final del reinado de Isabel la Católica y que han sido analizados en detalle (Diago Hernando, 1993a). La memoria de su propia madre llegó a ser condenada por herejía después de su muerte, aunque no ocurrió lo mismo con la de su padre, que también había sido judío. Su familia no volvió a ocupar una posición destacada en Soria. No tuvo hijos legítimos por su condición de clérigo, pero sí una hija ilegítima que consiguió casar con un hidalgo nieto de uno de los regidores de más prestigio e influencia de Soria en la segunda mitad del siglo XV. Pero decidió dejar en herencia su patrimonio a un sobrino, que desempeñó el oficio de escribano del concejo de Soria. Sus hermanos se dispersaron por toda Castilla y corrieron muy diversa suerte. El importante patrimonio reunido por el arrendador Juan Ramírez de Lucena terminó siendo vendido por la Real Hacienda en aplicación de sentencias inquisitoriales por herejía, entre las que destaca la pronunciada contra Gaspar de Lucena, su sobrino vecino de Alcalá de Henares. Pero la del propio protonotario no fue objeto de confiscación sino que la heredó su sobrino homónimo, que no tuvo problemas con la Inquisición, desempeñó uno

1 AGS, RGS (=Registro General del Sello), XII-1479, fol. 66.

2 AChV (=Archivo de la Chancillería de Valladolid), RE (=Registro de Ejecutorias), C.(=Caja) 268 (VI-1511).

de los principales oficios del concejo soriano, el de escribano y fue corregidor de Salamanca (Diago Hernando, 1993a, 268-9). Por tanto no resulta acertado concluir que, pese a las condenas inquisitoriales, los Ramírez de Lucena fueron víctimas de persecución por su origen judío.

2.2. *Los San Clemente*

Muy vinculados con los Ramírez de Lucena estuvieron en el siglo XV los San Clemente, judeoconvertos que tuvieron una trayectoria similar a la de ellos, aunque no alcanzaron ninguna posición relevante en la Corte, al circunscribirse su ámbito de influencia a la ciudad de Soria. Hernán Martínez de San Clemente aparece mencionado en un documento de 12 de julio de 1390 como fiel de Soria y recaudador mayor del rey en el obispado de Sigüenza (Pardo, doc. 97). Durante varias décadas continuó dedicado a la recaudación de rentas. Entre 1431 y 1439 tuvo a su cargo la renta de los diezmos y aduanas de los tres obispados de Calahorra, Osma y Sigüenza, fronterizos con Aragón y Navarra³. También ejerció el oficio de escribano del rey, al menos desde 1425, junto con el de teniente de fiel de la Universidad de la Tierra de Soria, que es el que le sirvió de base para ejercer una notoria influencia en la vida política del concejo soriano, como principal representante en dicha institución del campesinado de las aldeas⁴. El titular del oficio era un vecino de Soria llamado Juan García de Soria, que también había iniciado su carrera profesional como escribano, que se puso al servicio de la reina Catalina de Lancaster y residió habitualmente en la Corte, donde fue despensero mayor del rey Juan II, además de regidor de Valladolid. Tras su muerte en 1446 le sucedió como fiel su hijo Luis García de Morales, también regidor de Valladolid, quien murió en 1456 (Diago Hernando, 1993a, p. 265). Padre e hijo fueron representados en Soria por Hernán Martínez de San Clemente, lugarteniente de fiel. Este hecho le facilitó sin duda el que se le reconociese la condición hidalga, llegando a ser admitido en uno de los doce linajes de la ciudad de Soria, el de los Chancilleres, que, al igual que todos los demás, sólo admitían “hidalgos de solar conocido”. La exitosa trayectoria de Fernán Martínez de San Clemente tuvo un desgraciado final con el sangriento episodio de su asesinato y el de su hijo Alfonso, en sus propias casas principales, adosadas a un tramo de la muralla de la ciudad, frente a la iglesia de Santo Tomás, hoy de Santo Domingo. El autor material del crimen fue un caballero soriano, Juan de Barrionuevo, que formaba parte de la clientela política del “hombre fuerte” de la Soria del momento, el teniente de la fortaleza, Juan de Luna. El hecho de que las dos víctimas mortales fuesen de ascendencia judía podría alimentar la hipótesis de que se trataba de una

3 AGS, EMR, leg. 2.

4 AHN, Nobleza, Osuna, 2244-19-9. Soria 23-III-1425.

manifestación más de violencia anticonversa. Pero la documentación no proporciona ningún indicio de que esta motivación desempeñase papel alguno en este episodio, que se explica como consecuencia de rivalidades políticas en el seno del grupo oligárquico local, y de tensiones con el todopoderoso teniente de la fortaleza, Juan de Luna, quien fue castigado por el rey Enrique IV con la pérdida de la tenencia y la confiscación de sus señoríos. Franco Silva ha apuntado que el auténtico inspirador del crimen fue Juan Pacheco, interesado por acabar con Juan de Luna (Franco Silva y Diago Hernando, 1991c).

Los sucesores de Fernán Martínez de San Clemente consiguieron, no obstante, dar continuidad al proceso de ascenso del linaje en el escenario político soriano tras este desafortunado episodio. Así, su hijo Lope de San Clemente sucedió a su padre como fiel de la Universidad de la Tierra de Soria, y formó parte de la clientela del señor de Almazán, Pedro de Mendoza, de quien llevaba acostamiento⁵. Su hijo, Juan de San Clemente, consiguió acceder al desempeño del apetecido oficio de regidor, para cubrir la vacante surgida a raíz de la muerte del anciano Gonzalo Gil de Miranda en 1504. Fue entonces elegido por su linaje de Chancilleres, imponiéndose al hijo del difunto, Juan de Miranda, que pretendió suceder en el oficio a su padre, aunque sin éxito (Diago Hernando, 1993a, p. 203). Paradójicamente, sin embargo, años después su propio hijo, Jerónimo de San Clemente sí logró ocupar el puesto de regidor que él dejó vacante, contraviniendo la costumbre observada por los Doce Linajes de Soria⁶. Los San Clemente también lograron reforzar su posición social en Soria mediante los matrimonios de los miembros femeninos de la familia con caballeros cristianos viejos de elevado rango como Juan de Torres, señor de Retortillo, y Juan Rodríguez de Villanueva, señor de Osonilla. La única hija de Lope de San Clemente casó con el señor de Rello (Diago Hernando, 1992, p. 243).

2.3. *Los Rodríguez de Soria*

Sin alcanzar la relevancia de las familias Ramírez de Lucena y San Clemente, también hay que destacar la del escribano Juan Rodríguez de Soria, que además estuvo estrechamente vinculada con esta última por alianzas matrimoniales y por haber ocupado ambos puestos claves en la institución de la Universidad de la Tierra de Soria. Fueron, en efecto, judeoconversos quienes tuvieron el control de esta institución durante gran parte del siglo XV, por encima del campesinado, que sólo pudo intervenir en la designación de los sexmeros o procuradores de los seis sexmos, puesto que también el oficio de procurador general de la Tierra fue desempeñado entonces por vecinos de la ciudad, aunque de extracción pechera, a diferencia de los fieles.

5 AChV, P.C. (=Pleitos Civiles) Fernando Alonso, F (=Fenecidos) C. 1128-1 y 1129-1.

6 AGS, RGS, I-1520.

Dado que todavía goza de buena prensa el tópico de que el campesinado castellano fue por naturaleza antisemita no se debería pasar por alto este hecho, para darle la interpretación que se estime más consistente. El escribano Juan Rodríguez de Soria, primer miembro de la familia que la documentación nos permite identificar, no sabemos a ciencia cierta en qué momento se convirtió, él o sus padres. Su trayectoria fue paralela a la de Hernán Martínez de San Clemente, pues desempeñó el oficio de escribano de la Universidad de la Tierra durante el prolongado tiempo en que éste fue fiel o teniente de fiel en dicha institución. Su hijo primogénito, el bachiller Alonso Rodríguez, mantuvo también una posición destacada en el escenario político soriano, pues, aunque no sucedió a su padre en el ejercicio del oficio de escribano de la Universidad de la Tierra de Soria, desempeñó algunos años durante la década de 1490 las funciones de teniente de corregidor y pudo presidir las reuniones del concejo cerrado⁷, y fue diputado de la Hermandad⁸. Fue cuñado de Juan de San Clemente, judeoconverso y regidor. Además emparentó con hidalgos de las clientelas de destacados miembros de la alta nobleza, pues entregó en matrimonio a una hija con el alcaide de Calatañazor, Juan de Marquina, y a otra con el mayordomo del conde de Monteagudo, Francisco Beltrán de Ocaliz (Diago Hernando, 1992, pp. 243-244). Alcanzó además una magnífica posición económica, pues al tomarse información sobre su solvencia en 1498 al tomar parte como fiador en un arrendamiento de rentas de la Monarquía se declaró que era propietario de numerosas casas, lavaderos y tierras de labranza en numerosas aldeas que fueron valorados en unos dos millones de mrs.⁹. Parte importante de esta riqueza la había obtenido gracias a su dedicación al trato de lanas, en el que siguió los pasos de su padre y compartió protagonismo con judíos y judeoconvertos, que tuvieron parte importante en el mismo en su época en Soria. También tuvo cierta intervención en el negocio de recaudador de rentas de la Monarquía, aunque sólo en calidad de fiador de arrendadores principales como el arandino Francisco de Mena, o el escribano Gabriel de Cuenca, vecino de Soria¹⁰.

3. JUDEOCONVERSOS EN EL COMÚN DE PECHEROS DE SORIA EN LOS SIGLOS XV Y XVI

Los judeoconvertos que lograron en el siglo XV que se les reconociesen la condición hidalga tuvieron el carácter de excepción. Hubo otros, cuyo número e identidad resulta imposible determinar, que tuvieron que permanecer en el estamento pechero. Pero ello no significa que sufriesen ningún tipo de discriminación como consecuencia de su origen judío. Por el contrario nada permite presumir que a ellos se les percibiese

7 AGS, RGS, VII-1492, fol. 188.

8 AGS, RGS, IV-1497, fol. 130. AGS, RGS, V-1511.

9 AGS, EMR, leg. 552.

10 AGS, EMR, leg. 554.

como un grupo bien definido al que hubiese que privar de derechos políticos, como se pretendió hacer por ejemplo en Toledo en 1449, aunque con escaso éxito. Juan de San Clemente accedió al oficio de regidor en 1504, cuando su número se reducía a tan sólo seis. Pero si dirigimos nuestra atención a la institución que representaba al estamento no privilegiado, el Común de pecheros, advertimos que en su seno los judeoconversos pudieron desplegar su actividad en las mismas condiciones que los “cristianos viejos”, y algunos de ellos lograron incluso ejercer funciones de liderazgo. Así nos lo demuestra en concreto el análisis de la trayectoria de la familia de los Martínez Trapero, a la que pertenecían los hermanos Blasco, Fernán y Pedro Martínez Trapero, identificados en la documentación a partir de la década de 1420 como “pecheros mayores”, los que tenían declaradas haciendas más cuantiosas. Todos ellos tuvieron por principal dedicación el comercio, en especial de paños. Y desplegaron una importante actividad política en el seno del Común de pecheros, pues desempeñaron con frecuencia el oficio de procurador del Común, que en la ciudad de Soria tenía bastantes más atribuciones que en otras ciudades con representación en Cortes. Desde esta perspectiva destaca la figura de Fernando de Maluenda, el individuo que en el tránsito entre los siglos XV y XVI en mayor número de ocasiones ejerció este oficio en Soria. Algunos de sus descendientes lograron incluso superar la condición de pecheros e incorporarse a los grupos exentos, mediante la obtención de un título universitario, un oficio de escribano del número, o incluso un privilegio regio que confería la hidalguía (Diago Hernando, 1992a, p. 245; 1993a, pp. 245-246).

Otro grupo familiar equiparable por su posición al de los Martínez Trapero, que ocupó puestos dirigentes en el seno del Común de pecheros, proyectándose además hacia los grupos exentos mediante los títulos universitarios y las escribanías del número, es el de Diego Fernández de los Palacios, también llamado Gonzalo Sánchez Caballero. Fue procurador del Común, y padre de Antón Sánchez Caballero, escribano del número y del concejo de Soria, y del licenciado de Vesga. Contra todos ellos se vertieron acusaciones en la documentación inquisitorial que sugieren su origen judeoconverso (Diago Hernando, 1993a, p. 244). A principios del siglo XVI otro judeoconverso, Bartolomé García Platero, desempeñó en Soria un activo papel político desde el Común de pecheros, institución de la que fue procurador varios años seguidos hasta junio de 1520, año en el que a fines de septiembre se le impuso la pena de muerte, junto a otro judeoconverso llamado Juan de Salcedo, acusados de conspiración en el contexto de la revuelta comunera (Diago Hernando, 2015).

4. LOS JUDEOCONVERSOS EN LA CIUDAD DE SORIA DESPUÉS DE 1492

El profesor Cantera Burgos manifestó cierta sorpresa por la exigüidad del número de conversos del que entonces se tenía noticia para Soria (Cantera Burgos, 1976). Y apuntaba la tesis de que quizás las poderosas familias judías residentes en la ciudad

habían resistido mejor la tendencia a convertirse y prefirieron el exilio. Y se ha demostrado que algunos judíos de elevada posición socioeconómica de Soria pasaron a vivir a Portugal en 1492 y no regresaron (Diago Hernando, 2002). Pero otros documentos prueban que algunos de los principales miembros de la comunidad judía soriana decidieron convertirse, en algunos casos tras haber pasado un breve período de tiempo en Portugal (Diago Hernando, 1991b). El caso más notable es el de Vicen Bienveniste, quien tras su regreso de Portugal adoptó el nombre de Nicolao Beltrán. Actuó como mediador entre los judíos sorianos que permanecieron en Portugal y quienes en Castilla quedaron encargados de cobrar las cantidades que les eran adeudadas a aquéllos y transferirles su valor al vecino reino. En estas gestiones participó también Fernán Núñez Coronel, judío segoviano que recibió el bautismo apadrinado por los reyes en junio de 1492 (Diago Hernando, 1993b, pp. 229-233). Nicolao Beltrán continuó dedicado a las mismas actividades por las que se interesó siendo judío, tales como la recaudación de rentas de la monarquía y el comercio de lanas, y pudo legar a sus hijos un patrimonio importante, que éstos lograron ampliar de forma notable. Su hijo primogénito Antonio Beltrán continuó dedicado a la recaudación de rentas de la monarquía, y desarrolló más que su padre la faceta de recaudador de rentas eclesiásticas pues tuvo a su cargo la recaudación de las rentas de la mesa episcopal de Sigüenza entre los años 1540 y 1545¹¹. También fue como su padre un rico mercader lanero que exportó lanas por su propia cuenta a Flandes y prestamisma. Gracias a sus afortunadas inversiones en el comercio y las finanzas llegó a reunir un importante patrimonio que le permitió alcanzar la codiciada condición de señor de vasallos, al adquirir por compra la jurisdicción de la villa de Tejado. No tropezó con dificultades para alcanzar esta elevada condición debido a que los Reyes Católicos concedieron a su padre Nicolao el 2 de mayo de 1494 un privilegio por el que se le reconoció la condición de hidalgo para sí y para todos sus descendientes (Diago Hernando, 1996, p. 233). El concejo de Soria se resistió a admitir la validez de este privilegio y por ello el Consejo Real en 1503 le tuvo que conminar por una provisión a que lo obedeciese¹². La resistencia finalmente fue vencida, y dos de los nietos de Nicolao Beltrán lograron acceder al desempeño del oficio de regidores, reservado para los hidalgos miembros de los Doce Linajes. Primero el mayor de los hijos de Antonio, llamado Nicolao Beltrán de Ribera, quien en 1543 ya aparece identificado como regidor por el linaje de Don Vela. Su hermano menor, Antonio Beltrán de Ribera obtuvo el oficio por compra de un regimiento acrecentado del que le hizo merced Felipe II en 1558. Fue admitido sin resistencia por el concejo soriano, acatando la voluntad del rey. La facilidad con que los dos hermanos, nietos de judío convertido al cristianismo, accedieron al regimiento soriano, cuando nunca antes se habían dado casos de que dos hermanos compartiesen asiento en esta asamblea, demuestra que

11 AHPS (=Archivo Histórico Provincial de Soria) C. 3519-7.

12 AGS, RGS, I-1503.

el reconocimiento de la condición hidalga fue determinante para que los Beltrán lograsen una rápida promoción política, como antes los Ramírez de Lucena y los San Clemente. Por la misma razón pudieron concertar matrimonios con las principales familias nobles sorianas. En concreto Francisca Beltrán de Ribera, hija de Antonio, casó con Pedro Hurtado de Mendoza, señor de la villa de Hinojosa de la Sierra. Inés Beltrán casó con Íñigo de Medrano, señor de la Torre de Navalcaballo, que era una mera granja. Fueron padres de Francisco de Medrano, que tuvo un hijo que solicitó hábito de Calatrava en 1640. Al efectuarse las obligadas averiguaciones de limpieza de sangre gente anónima denunció que por los Beltranes el pretendiente no era de “limpia sangre”. El hábito no se le negó¹³. Pero era previsible que no se le negase si los propios Reyes Católicos habían reconocido la condición hidalga al judío Vicen Bienveniste tras su conversión. La misma suerte corrieron otros muchos, porque los Reyes Católicos concediendo privilegios de hidalguía a judíos convertidos mostraron su disposición a demostrar por la vía de los hechos que el verdadero origen de la nobleza estaba en el poder del rey, y en este caso del rey y la reina (Diago Hernando, 1989; 1996).

Esta facilidad con la que la familia Beltrán fue admitida en el estamento noble nos debe obligar a poner en duda todo lo que se ha dicho sobre la obsesión por la hidalguía y la “pureza de sangre” como principios vertebradores de la sociedad castellana de los siglos XVI y XVII. Benito Ruano, refiriéndose al cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, parece dar a entender que la eficacia de los estatutos de sangre era la que garantizaba que Castilla fuese la “nación” de Europa donde mejor se conocen los nobles (Benito Ruano, 2001, pp. 33-34). Pero los ejemplos de los Beltrán de Soria, los Núñez Coronel de Segovia, y Alvar Pérez, Ruy Pérez de Cusanca y Fernán Gómez de León, vecinos de Sigüenza, demuestran que se podía ser reconocido como noble incluso habiendo sido judío (Martín Galán, 2012, pp. 66-69). Se trataba sin duda de una nobleza sobrevenida. La peculiaridad de la Corona de Castilla respecto al resto de Europa, con excepción de Polonia, radicaba simplemente en que los hidalgos representaban un porcentaje muy elevado del total de la población, en especial en las regiones septentrionales. Pero se trataba de hidalgos que en su mayoría eran “pobres”, que poco parecido guardaban con sus homólogos “europeos”. En cualquier caso los judeoconversos que lograron ser reconocidos como nobles no eran pobres y quizás por ello los despreciaban hidalgos cristianos viejos que sí lo eran. Los historiadores que sólo prestan atención al tenor de los estatutos de limpieza de sangre y ni siquiera leen con atención lo que se declara en las “informaciones” conservadas en los archivos, y a la vez ignoran estas evidencias que hemos comentado y volveremos a comentar, no proceden con el rigor metodológico exigible.

13 AHN, OOMM, Calatrava, exp. 2761.

Además de Nicolao Beltrán otros judíos sorianos optaron por marchar a Portugal en 1492 para regresar poco después a Soria convertidos al cristianismo, como Juan Álvarez (Diago Hernando, 1989, pp. 47, 62-63 y 69), o Álvaro Rodríguez, quien nació en Portugal de un matrimonio de judíos sorianos¹⁴. Otras familias de judeoconversos del siglo XVI han sido identificadas por Diago Hernando (1991b).

5. LOS JUDEOCONVERSOS EN ÁGREDA

Sobre los judíos de Ágreda no se dispone apenas de estudios aunque existe documentación de mediados del siglo XIV que aporta información sobre ellos y sus principales actividades económicas, entre las que destacan el préstamo y el comercio de tejidos. Tampoco se sabe nada cierto sobre si se produjeron entre ellos conversiones al cristianismo antes de 1492, porque la documentación agredeña del siglo XV es escasa, a diferencia de la del XIV. El análisis de la documentación del siglo XVI, que comienza a resultar abundante, sí permite, aunque con dificultad, identificar algunos judeoconversos que vivieron entonces en esta villa fronteriza. Pero se ha avanzado poco en esta tarea, por lo que se dispone de menos información que para Soria y Almazán. Nos limitaremos por ello a hacer una breve referencia a una familia en concreto que por su trayectoria pone de relieve una vez más que la sociedad castellana se mostró receptiva hacia los descendientes de judíos que abrazaron la religión cristiana. Se trata de la familia Coronel, que adoptó un apellido que también llevaron judeoconversos de otros muchos lugares, entre los que destacan los segovianos. Pero no tenemos constancia de que compartiesen un mismo origen, ni hemos encontrado noticias de contactos entre ellos. El principal representante de esta familia a principios del siglo XVI fue Ruy López Coronel, quien estuvo al servicio de dos activos hombres de negocios vecinos de Aranda de Duero de origen judeoconverso que recaudaron rentas de la Monarquía en la Tierra de Ágreda, entre otros muchos lugares de la geografía castellana¹⁵. Tuvo a su cargo las tercias y aduanas de Ágreda entre 1529 y 1531. Se dedicó a actividades comerciales, entre las que destaca el trato con cueros y cáñamo, y llegó a viajar a Portugal para vender paños¹⁶. Casó con Isabel Ramírez, hija de un médico judeoconverso, el doctor Ramírez, quien poseyó bienes en Aguilar y Cervera del Río Alhama¹⁷. Aunque no llegó a reunir una gran fortuna, si se compara con las de los grandes señores de ganados trashumantes de la villa de Ágreda, su posición puede ser calificada de desahogada, pues en 1529 era propieta-

14 Proceso inquisitorial contra Álvaro Rodríguez ante el tribunal de Cuenca, en el Archivo Histórico Diocesano de Cuenca.

15 En un documento de protocolos notariales de 9-XII-1508 aparece realizando un cobro en nombre de estos dos arandinos. Sobre ellos trata Diago Hernando (1991a).

16 Según declaración de Álvaro Rodríguez en Archivo Diocesano de Cuenca.

17 AHPS, 1496-2240-327 y 328. AHN, Inquisición, 1341-6.

rio de unas casas principales en Ágreda, valoradas en 1.000 ducados, de otras casas en la plaza, de una huerta valorada en 100.000 mrs. y de un molino en Aguilar del Río Alhama, que había recibido en dote con su mujer¹⁸. En fechas más avanzadas del siglo XVI encontramos varios individuos con el apellido Coronel avecindados en Ágreda sobre los que desconocemos su relación de parentesco con Ruy López. Pero interesa referirse a ellos porque se trata del padre y el tío de la célebre María Jesús de Ágreda, monja concepcionista que alcanzó la celebridad por sus escritos de temática religiosa de orientación mística. Son los hermanos Francisco y Medel Coronel que aparecen en varios documentos notariales de finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII realizando diversas operaciones comerciales relacionadas con carneros, tanto churros como merinos trashumantes (*estremeños*)¹⁹, lanas²⁰, plomo²¹ y bestias de carga²². También invirtieron en la fabricación de paños²³. Francisco Coronel Arana poseyó un rebaño de ganado ovino que llevaba a pastar en invierno a términos de Tauste²⁴. Se trató, por lo tanto, de una familia con una actividad económica muy diversificada, mercantil y manufacturera, que formaba parte del estamento hidalgo. En su seno nació una mujer, María Coronel Arana, que tomó en 1619, cuando sólo tenía 16 años, la insólita decisión de convertir la casa en la que había nacido, y donde residía junto con sus padres y hermanos, en un convento de monjas concepcionistas. A raíz de tomar el hábito adoptó el nombre de María de Jesús, y su propia madre, que disolvió el matrimonio contraído con su padre, profesó en el convento recién fundado, junto con una hermana. Sor María Jesús pasó el resto de su vida en este convento, como abadesa desde 1627, hasta su muerte en 1665 y dedicó parte de su tiempo a escribir obras de literatura mística, que han sido muy celebradas, y a mantener un regular intercambio epistolar con el rey Felipe IV, que le visitó en persona en el convento en tres ocasiones (Peña, 2004, pp. 510-514). Su trayectoria nos proporciona un buen ejemplo de vida consagrada en su totalidad a la práctica de la religión cristiana conforme a los postulados de la Europa de la Contrarreforma en una persona que descendía de judíos.

Aunque la trayectoria de los Coronel no sea extrapolable a las del resto de familias judeoconversas de Ágreda, sobre las que sabemos muy poco, no hay duda de que debió ser muy distinta de las de los miembros de la otra minoría religiosa que hubo a fines de la Edad Media en esta villa fronteriza. Nos referimos a la minoría mudéjar y morisca a partir de 1501 que residió en un barrio segregado ubicado en

18 AGS, EMR, leg. 572.

19 1549-2327-377v Ágreda, 7-XI-1608. 1552-2332-167, Ágreda 29-VIII-1612

20 AHPS, 1525-2285-243 Ágreda 20-XI-1590.1512-2265-449v Ágreda, 20-X-1591. 1526-2287-114, Ágreda, 27-VI-1594.

21 AHPS, 1529-2294-31, Ágreda, 6-V-1599.

22 AHPS, 1518-2279-556v. Ágreda, 8-X-1602.

23 AHPS, 1518-2274-47, Ágreda, 13-III-1601. 1612-2428-74v. y 1577-2375-177.

24 AHPS, 1571-2362-210v, Ágreda, 31-X-1640.

el castillo, conocido como “barrio moro” o “villanueva”. La relación de esta minoría con la Inquisición fue mucho más conflictiva hasta que la monarquía tomó la radical decisión de la expulsión. Fueron muchos los condenados por herejía por el tribunal inquisitorial (Moreno, 2014).

6. LOS JUDEOCONVERSOS EN ALMAZÁN

La villa de Almazán, del señorío de los Mendoza, condes de Monteagudo, contó con una importante judería aunque menos numerosa que la de la ciudad de Soria. No tenemos noticias de miembros de dicha comunidad que se convirtiesen antes de 1492. Pero sí sabemos de muchos que se convirtieron en este año 1492. Entre ellos abundaron los casos de exitosa integración en la sociedad cristiana. A diferencia de Soria, Almazán, por ser lugar de residencia habitual de sus señores, no ofrecía condiciones favorables para que se consolidase un sólido grupo oligárquico noble como el soriano. Los oficios de regidor no tenían carácter vitalicio ni se podían enviar procuradores a Cortes. Las familias de caballeros hidalgos de la villa tenían que mirar hacia los condes de Monteagudo, señores de la villa, para poder ocupar algún lugar en la escena política local, porque el acceso a la Corte les resultaba más difícil, si no era por mediación de sus señores los condes (Diago Hernando, 1993c). Pero, a pesar de ello, fueron varios los judíos de Almazán que tras su conversión en 1492 lograron una rápida integración y ascenso en el ámbito local, traducida en el acceso inmediato al estamento privilegiado hidalgo. El caso más notable es el de todos los hijos varones de Don Abraham Aben Rodrique, judío que vivió en Almazán y murió antes de la publicación del decreto de expulsión por los Reyes Católicos en marzo de 1492. Estos mismos monarcas expidieron un privilegio en Medina del Campo el 2 de mayo de 1494, dirigido a siete hermanos de apellido Lainez tras su conversión, vecinos de Almazán, concediéndoles generosas exenciones de impuestos que les convertían a efectos prácticos en hidalgos, aunque en el documento no se hizo mención expresa al concepto de “hidalgúa”²⁵. Pese a esta omisión todos ellos y sus descendientes fueron tratados como auténticos hidalgos, desempeñando cargos y funciones de las que estaban excluidos los pecheros, como la tenencia de fortalezas. El primogénito Francisco fue designado por el segundo conde de Monteagudo alcaide de la fortaleza de su villa de Moñux. Murió en 1520 sin haber tenido hijos de su matrimonio con Elena Lainez, pero hasta tal punto había asumido la mentalidad hidalga que decidió fundar un mayorazgo a favor de uno de sus muchos sobrinos en 1512²⁶. Y resulta revelador que prefiriese escoger como beneficiario a uno por cuyas venas corría sangre hidalga y no sólo judía, postergando a los que sólo tenían por antepasados a judíos, los hijos de sus numerosos hermanos varones, casados

25 Privilegio de Medina del Campo, 2-V-1494, dirigido a Pedro, Hernando, Francisco, Diego, Alonso, García y Antonio Lainez. Publicado en Martín Galán, 2012.

26 AGS, RGS, VI-1513.

con conversas. El sobrino elegido fue un hijo de su hermana y de Juan Garcés de los Fayos, hidalgo y destacado servidor del conde de Monteagudo.

Los hermanos Francisco, Pedro y García Lainez fueron calificados por el mercader burgalés Andrés Escobar como “personas principales y poderosas, y muy favorecidos por el conde y condesa de Monteagudo”²⁷. Todos ellos fueron destacados mercaderes laneros, al igual que otros judíos adnamantinos convertidos en 1492, en concreto Ramiro López de Calatayud²⁸, Gracián de Santa Cruz²⁹, y Luis Coronel, contador del conde³⁰.

7. LA INCORPORACIÓN DE LOS JUDEOCONVERSOS A LAS INSTITUCIONES ECLESIAÍSTICAS

Pese a todo lo que se ha dicho sobre los denostados estatutos de limpieza de sangre introducidos en muchas instituciones eclesiásticas de la Corona de Castilla, incluidas las Órdenes Militares, durante el siglo XVI lo cierto es que el grado de cumplimiento de los mismos fue escaso, puesto que fueron muchos los que lograron ser admitidos en las mismas. Son muchos los ejemplos que se podrían traer a colación, a los que también conviene añadir los del siglo XV, anteriores a la introducción de dichos estatutos, para la que convencionalmente se considera como fecha de arranque la de 1449. Basta recordar los casos del cardenal Juan de Torquemada, Pablo de Santa María y sus dos hijos Gonzalo de Santa María y Alonso de Cartagena, Pedro Díaz de Toledo, el jerónimo fray Hernando de Talavera, o Juan Arias Dávila. Para el siglo XVI puede considerarse paradigmáticos los casos de Diego Lainez y Santa Teresa.

Entre los judeoconversos sorianos ocurrió lo mismo. En Soria encontramos al protonotario Lucena, hijo de judíos conversos. Pese a ello se hizo clérigo y gracias a los estudios universitarios que realizó logró acumular bastantes beneficios eclesiásticos en la Corona de Castilla, entre los que destaca la abadía de Covarrubias, también conocida como colegiata de San Cosme y San Damián, que ejercía derechos señoriales sobre la villa del mismo nombre donde se ubicaba, por lo que entró en conflicto con el Condestable Bernardino Fernández de Velasco, que trataba de imponerle la encomienda³¹.

La familia conversa de los San Clemente también destinó a algunos de sus miembros a la Iglesia, los cuales ocuparon destacadas posiciones en el obispado de Osma. En concreto uno de los hijos del fiel Fernán Martínez de San Clemente, llamado Fernán Rodríguez de San Clemente, que fue bachiller en decretos y capellán real, de-

27 AGS, RGS, XII-1493, fol. 154.

28 AGS, RGS, VI-1505. AGS, RGS, III-1501.

29 AGS, RGS, XI-1494, fol. 218. AHPV, 7839-303, Medina del Campo, 21-XI-1515.

30 AHPS, PN, 5-14. Soria, 21-VII-1543. Y AChV, P.C. Pérez Alonso, F. 47-2.

31 AGS, RGS, IX-1492, fol. 276.

sarrolló una importante carrera eclesiástica en la catedral del Burgo de Osma donde era maestrescuela en 1444 para continuar como tesorero, y por fin como arcediano de Soria (Diago Hernando, 2000a). Tras su muerte le sucedió en esta dignidad su sobrino Antonio de San Clemente, fundador de la capilla de los arcedianos, que persiste en la actualidad en la mencionada catedral. En la siguiente generación pasó a ocupar esta misma dignidad Juan de Villanuño y San Clemente, originario de Sigüenza pero hijo de la soriana Catalina de San Clemente (Gallego, 2013, p. 49).

Trayectoria similar ofrece la familia formada por los descendientes del ya mencionado Vicen Bienveniste. El menor de sus hijos varones, Alonso Beltrán, se orientó desde muy joven hacia la carrera eclesiástica. Optó por buscar fortuna en la Curia romana, donde comenzó desarrollando la actividad de *scriptor apostolico*. Allí logró que se le nombrase canónigo de la colegiata de San Pedro de Soria en 1518, y poco después maestrescuela de la catedral de El Burgo de Osma, además de otros muchos beneficios, en ocasiones por procedimientos que despertaron la resistencia del clero local. Tras su estancia en Roma regresó a la ciudad de Soria, donde llegó a vivir con una barragana, con la que llegó a tener un hijo bastardo³². También con anterioridad el arcediano de Soria, Fernán Rodríguez de San Clemente, había tenido un hijo bastardo, Pedro de San Clemente, al que dejó en herencia una saneada hacienda, y pudo conseguir que fuese tenente de la fortaleza de Gómara, de señorío episcopal³³. Y también una hija bastarda tuvo el protonotario Lucena, que era clérigo, la cual, aunque no pudo heredar su patrimonio, que legó a un sobrino, sí logró casar con un hidalgo del linaje Miranda.

Un sobrino de Alonso Beltrán llamado Francisco Beltrán Coronel fue deán de la colegiata de San Pedro de Soria además de maestrescuela de la catedral del Burgo de Osma (Diago Hernando, 2000b). Un sobrino suyo, Velasco de Medrano, hijo de su hermana Inés y de un caballero “cristiano viejo”, fue canónigo de la colegiata de San Pedro de Soria.

Los miembros femeninos de la familia, por su parte, también destacaron por su temprana incorporación al estamento del clero regular. Así el señor de Tejado, Antonio Beltrán, destinó tres de sus hijas a la vida conventual. Una profesó en el convento de Santa Clara de Soria, y otras dos en un convento de la ciudad de Sigüenza, el de Santiago el Zebedeo, que hacía poco tiempo había sido fundado por iniciativa de un judeoconverso segontino (Gallego, 2013, pp. 55-65). Otro canónigo de origen judeoconverso, de la colegiata de San Pedro de Soria, fue Antonio Rodríguez de Santisteban, que era hijo del bachiller Alonso Rodríguez, y nieto de Juan Rodríguez de Soria, escribano de la Universidad de la Tierra de Soria.

La relación de judeoconvertos que se incorporaron a los cabildos y a los conventos de la región soriana durante la primera mitad del siglo XVI es larga y no nos vamos

32 AChV, P. C. Fernando Alonso, F. C. 964-1.

33 AGS, RGS, IX-1492.

a detener aquí a ofrecerla en detalle. Añadiremos simplemente que también entre las familias convertidas al cristianismo en 1492 que prosperaron en las villas señoriales encontramos interesantes ejemplos que ilustran esta misma tendencia. El más célebre es el del jesuita Diego Lainez, reconocido teólogo con destacada participación en el Concilio de Trento, y estrecho colaborador del fundador de la Compañía, San Ignacio de Loyola, a quien sucedió como segundo general de la misma (Ribadeneira y Cereceda). Su origen judío ha sido negado interesadamente por algunos investigadores (Martínez de Azagra) pero ha quedado probado de forma contundente por multitud de documentos, que nos informan que sus padres profesaron la religión judía hasta 1492 (Carrete y Fraile, 1987; Martín Galán y Diago Hernando, 2014). A diferencia de otros judeoconversos sorianos de los siglos XV y XVI no destacó por la acumulación de beneficios eclesiásticos sino que desarrolló su carrera en el seno de establecimientos universitarios de España y Europa, y de la propia Compañía de Jesús, que contribuyó a fundar en estrecha colaboración con San Ignacio de Loyola. Desde este punto de vista ningún otro eclesiástico soriano alcanzó en la historia una posición tan prominente pese a ser directo descendiente de judíos, por parte paterna y materna.

La rápida incorporación de recientes judeoconversos al clero secular y regular está, pues, suficientemente constatada en la región soriana, y muy en especial en el período que siguió al decreto de expulsión de 1492. Ciertamente el que un individuo se incorporase al estamento clerical no ha de interpretarse necesariamente como prueba de la sinceridad de su asunción de la fe cristiana. La Inquisición al menos no lo interpretó así, y son bien conocidas algunas de sus implacables actuaciones contra clérigos y frailes acusados de “criptojudíos”. Pero la Iglesia católica, en Castilla y en Roma, no se mostró en absoluto reacia a admitir la rápida promoción en su seno de estos individuos de ascendencia judía. Es un argumento más para rechazar la calificación de la sociedad castellana del siglo XVI como “racista”, convencida de la superioridad intrínseca de los cristianos viejos y de la imposibilidad de que los de ascendencia judía pudiesen limpiar su “mancha” o defecto congénito con el bautismo.

8. RELIGIOSIDAD Y PRÁCTICAS PIADOSAS

Netanyahu ha defendido la tesis de que en la sociedad castellana bajomedieval, y de forma aún más exacerbada en sus sectores populares, estaba arraigada una fuerte animadversión hacia los judíos, que tenía su origen en prejuicios de carácter racial más que religioso, razón por la cual nada podía hacer para desarraigarla su sincera conversión a la fe y prácticas cristianas. En consecuencia, según este autor, la introducción de la Inquisición por los Reyes Católicos no tuvo como principal objetivo erradicar las prácticas y creencias heréticas de los cristianos de origen judío que no se habían convertido sinceramente a la nueva fe, y seguían profesando en secreto

su antigua religión. Para Netanyahu, cuando la Inquisición se introdujo, no existía en los reinos hispanos un auténtico problema de expansión del “criptojudaísmo”, puesto que la inmensa mayoría de los judeoconversos habían asumido para entonces plena y sinceramente su nueva fe, y la figura del “criptojudío” estaba en proceso de extinción. Lo que preocupaba verdaderamente al grueso de la población era que la conversión de los judíos al cristianismo les permitiese infiltrarse en la sociedad y ocupar posiciones influyentes, que les habían estado vedadas mientras habían profesado la religión hebrea. Por lo tanto, según su punto de vista, los Reyes Católicos accedieron finalmente a implantar la Inquisición, movidos por la presión popular, con el objetivo principal de impedir la integración de los judeoconversos en la sociedad cristiana. En sus propias palabras: “se esperaba del tribunal la difamación, degradación, segregación y ruina económica y social de todo el grupo hasta eliminarlo por completo de la vida española” (Netanyahu, 2005, p. 188).

La utilización de la documentación inquisitorial como única fuente de información para conocer las creencias religiosas y prácticas piadosas de los judeoconversos puede llevar a conclusiones deformadoras y generar la falsa impresión de que el “criptojudaísmo” estaba bastante extendido. A juzgar por lo que sostiene Netanyahu este problema no se habría planteado en el período anterior al establecimiento de la Inquisición pero sólo se habría utilizado como coartada para liquidar al pueblo judío, que de hecho fue expulsado de sus reinos por los Reyes Católicos en marzo de 1492. Pero diversas investigaciones han demostrado que los reyes dejaron abierta a los miembros de dicho pueblo la posibilidad de la permanencia si adoptaban la religión cristiana, y alentaron su conversión, en el caso de unos pocos concediéndoles incluso generosos privilegios. Interesa por ello analizar el comportamiento de los judíos que se convirtieron, tanto antes de 1492 como después, para determinar si está justificada la idea de que se buscó su aniquilación, o una aculturación que acabase con la preservación de su identidad.

Atendiendo a los resultados de nuestra investigación sobre los judeoconversos sorianos hay motivos para dudar de la validez de estas tesis. El hecho de que muchos de ellos se hiciesen clérigos y ocupasen puestos principales en cabildos catedralicios y de colegiatas y en otras instancias de la Iglesia, fuera de Soria, tanto en Castilla como en la Curia romana es uno de ellos. Pero hay otros que conviene tener en cuenta. En concreto se ha de destacar que promovieron la fundación de conventos. El primero que lo hizo fue Antonio Beltrán, que contribuyó con medios económicos a la fundación en la ciudad de Sigüenza de un convento de monjas concepcionistas, el de Santiago el Zebedeo, por un judeoconverso de esa ciudad, arcediano de Soria en la catedral de El Burgo de Osma, y emparentado con los San Clemente, judeoconversos sorianos. Después su sobrino Francisco Beltrán Coronel, maestrescuela de la catedral de Burgo de Osma, hijo de su hermano Hernando Beltrán e Isabel Coronel, impulsó la fundación de un convento de dominicos en la ciudad de Soria, que hasta

entonces sólo lo había tenido de franciscanos. Inició el proceso en 1556 y en 1563 traspasó al convento un censo de 42.854 mrs. de renta anual que le pagaba su primo el deán de la colegiata de San Pedro de Soria, Francisco Beltrán de Ribera. En 1573 obtuvo bula de Gregorio XIII para anexionar al convento la iglesia parroquial de Santo Tomé, de la que los dominicos tomaron posesión en 1574. En 1577 Francisco Beltrán Coronel firmó un contrato con su primo el deán, cediéndole el patronato de la capilla mayor de la iglesia para él y sus descendientes (Autor, 2000, p. 466).

Además, los judeoconversos sorianos acometieron la fundación de capillas funerarias en varias iglesias de la ciudad de Soria, que dotaron con rentas vitalicias, para su sostenimiento. La más importante es la de San Nicolás de Bari en el convento franciscano de Soria. Nicolao Beltrán, además de hacerse cargo de los gastos de construcción, dotó al convento con una renta anual de 3.365 mrs. situados sobre un juro real del que era propietario. Y a esta donación se sumaron otras de su esposa Isabel Beltrán, su hija Inés Beltrán y su nuera Isabel Coronel, de 2.000, 2.500 y 3.000 mrs. (Diago Hernando, 1996, p. 235). Años después dos de los hijos de Nicolao Beltrán, Antonio y Alonso maestrescuela de la catedral de Burgo de Osma, edificaron a sus expensas una capilla mayor dentro de la iglesia parroquial de San Esteban, de la que eran ambos parroquianos además de otros muchos judeoconversos sorianos, según atestigua el libro de bautismos de la misma, el más antiguo que se conserva en Soria.

Entre los conversos adnamantinos también encontramos numerosos testimonios de adhesión a la religión cristiana. En concreto el hijo mayor del judío Don Abraham Aben Rodrique, Francisco Lainez, casado con Elena Lainez donó 150.000 mrs. para edificar una capilla en el monasterio de San Francisco para su enterramiento, en la que financió el retablo. También donó 35.000 mrs. para la construcción de una tribuna en la iglesia parroquial de San Pedro, para poder asistir a las celebraciones litúrgicas. Donó al cabildo de clérigos de Almazán una renta anual de 155 fanegas de cereal y un censo perpetuo de 1.300 mrs. anuales. Dispuso en su testamento de abril de 1520 la celebración de diversos actos piadosos con ocasión de su enterramiento³⁴.

Contra el matrimonio formado por Francisco y Elena Lainez no se presentaron denuncias ante la Inquisición, pero sí las hubo contra algunos parientes próximos, en concreto contra Pedro Lainez, hermano del primero, y su esposa Aldonza, e incluso contra Luisa Lainez, tía del jesuita Diego Lainez. Pero ninguno de ellos fueron condenados. El único individuo con el apellido Lainez vecindado en Almazán que fue condenado como hereje judaizante por la Inquisición fue Alonso Lainez, yerno del doctor Antonio Vélez, que fue relajado en 1541, al igual que su suegro (Carrete y Fraile, 1987).

34 Testamento de Francisco Lainez en 1520, en AChV, P.C. Fernando Alonso, F. C. 1358-1.

9. CONCLUSIONES

La ciudad de Soria, que remonta sus orígenes a comienzos del siglo XII, contó durante el período medieval con una de las comunidades judías más importantes de la Corona de Castilla, tanto por el número de sus miembros como por la importancia porcentual que éstos tuvieron en el conjunto de sus vecinos. Algunos autores estiman que en 1492 residían en ella en torno a 300 familias, cuando el Común de pecheros superaba por poco las 500. Nada tiene de extraño por tanto que cuando pecheros y judíos tenían que contribuir conjuntamente al pago de determinados impuestos al rey, a los primeros se les obligase a pagar tres quintas partes, y a los segundos dos. La decisión de los reyes de ordenar la salida de sus reinos de todos los judíos que no aceptasen la conversión debió tener por consiguiente un fuerte impacto sobre la ciudad, del que, no obstante, desde el punto de vista demográfico no tardó mucho tiempo en recuperarse pues en compensación por la ausencia de los judíos el número de pecheros aumentó apreciablemente a lo largo del siglo XVI. Además se ha de tener en cuenta que en 1492, o poco tiempo después, muchos judíos decidieron convertirse para continuar residiendo en Soria. Según estimaciones basadas en las cifras de los repartimientos de pechos del Común de pecheros de la década de 1490 debió tratarse de más de medio ciento de familias (Diago Hernando, 1992, pp. 236-237). Esta incorporación masiva de judeoconvertos a la sociedad soriana tras 1492, que se sumó a la que había tenido lugar en la última década del siglo XIV y las primeras décadas del siglo XV, de dimensiones imposibles de determinar, nos da la oportunidad de hacer una evaluación del proceso de asimilación de los conversos de judíos por la sociedad cristiana, y determinar cómo en la práctica se llevó a efecto. Repasando las informaciones sobre hechos positivos que hemos proporcionado entendemos que ha podido quedar suficientemente demostrado que a los judíos que vivieron en Soria, Almazán, Ágreda, se les dio la oportunidad de mantener su residencia en estos lugares siempre que se convirtiesen al cristianismo, y a algunos incluso se les concedieron privilegios nada más convertirse. Muchos de los que lo hicieron pudieron integrarse sin problemas en la sociedad cristiana, tanto en el ámbito laico como en el eclesiástico, y lejos de incurrir en el “criptojudaísmo” adoptaron las formas de religiosidad propias del momento, aunque algunos hubo, más bien pocos, que se vieron tentados por el luteranismo. Fundaron conventos y profesaron en ellos, sobre todo las mujeres. Construyeron capillas y dotaron capellanías. Aceptaron las normas del juego y obtuvieron compensación en forma de reconocimiento social e influencia política. Esto ocurrió en los siglos XV y XVI, pues la documentación soriana no avala la tesis de que tras el reinado de los Reyes Católicos acabaron las posibilidades de ascenso para los judeoconvertos, por cernirse sobre ellos la sombra de la Inquisición, abriéndose una taxativa separación entre cristianos viejos y nuevos (Rábade, 1990, p. 287; 2002). Las trayectorias de las familia Beltrán y Lainez, entre otras, demuestran lo contrario.

La suerte de los judíos que tuvieron que abandonar Castilla en 1492 no podemos entrar aquí a valorarla. Los descendientes de algunos de ellos regresaron al cabo de los años, formalmente convertidos al cristianismo por imposición del rey de Portugal, desplegando una intensa actividad en el comercio de lanas y las finanzas. Otros optaron por asentarse en ámbitos más tolerantes con la práctica de la religión judía, como los Países Bajos o incluso Italia, donde algunos pudieron incluso profesar abiertamente el agnosticismo. No se puede descartar que entre ellos hubiese algunos destinados a engrosar los millones de personas cruelmente asesinadas en los campos de exterminio erigidos por el criminal régimen nazi en Europa Central. Sólo nos queda lamentar con entera convicción esta mancha sin par en la historia de la humanidad y comprometernos con decisión a impedir que otra tal atrocidad se repita. Mirando al pasado podemos comprobar, no obstante, que también hubo esfuerzos por la convivencia que debemos tratar de imitar. En la Soria de los siglos XV y XVI los hemos encontrado.

10. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMELANG, J. (2011). *Historias paralelas: Judeoconversos y moriscos en la España moderna*. Madrid: Akal.
- BENITO RUANO, E. (2001). *Los orígenes del problema converso*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- CARRETE PARRONDO, C. (1991). Juan Ramírez de Lucena, judeoconverso del renacimiento español. En A. Mackay, A. Grossmann e Y. Kaplan (eds.), *Exile and Diaspora. Studies in the History of the Jewish People presented to Professor Haim Beinart* (pp. 168-179). Jerusalén: CSIC-The Hebrew University of Jerusalem.
- CARRETE PARRONDO, C. y FRAILE CONDE, C. (1987). *Los judeoconversos de Almazán (1501-1505). Origen familiar de los Lainez*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- (1991a). Arrendadores arandinos al servicio de los Reyes Católicos. *Historia. Instituciones. Documentos*, (18), 71-95.
 - (1991b). Los judeoconversos en Soria después de 1492. *Sefarad* (51), 259-297. <https://doi.org/10.3989/sefarad.1991.v51.i2.1010>
 - (1991c). El alcaide Juan de Luna: un hombre al servicio del Condestable Don Álvaro en la región soriana. *Celtiberia*, (81-82), 59-85.
 - (1992). Judíos y judeoconversos en Soria en el siglo X. *Celtiberia*, (83), 225-253.
 - (1993a). El protonotario Lucena en su entorno sociopolítico. Nuevos datos sobre su biografía, *Sefarad*, (53), 249-272. <https://doi.org/10.3989/sefarad.1993.v53.i2.941>
 - (1993b). Efectos del decreto de expulsión de 1492 sobre el grupo de mercaderes y financieros judíos de la ciudad de Soria. En E. Romero (Ed.), *Judaísmo hispano: Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño* (pp. 749-764). Madrid: CSIC.

- (1993c). Almazán en época de los Reyes Católicos. Estructura social de una pequeña capital de estado señorial. *En la España Medieval*, (16), 239-64.
 - (2000). Soria y su Tierra en el obispado de Osma durante los siglos XV y XVI. Organización eclesiástica y práctica religiosa, *En XIV Centenario Diócesis Osma-Soria. Premios de Investigación* (pp. 425-573). Soria: Diputación Provincial de Soria.
 - (2014a). El ascenso de los judeoconversos al amparo de la alta nobleza en Castilla después de 1492: el caso de Almazán. *Sefarad*, 74 (1),145-184. <https://doi.org/10.3989/sefarad.014.005>
 - (2015). Líderes de origen judeoconverso en las ciudades castellanas durante la revuelta comunera: Su papel al frente del Común de pecheros. En I. Szászdi León-Borja, y M. J. Galende Ruiz (eds.), *Carlos V. Conversos y comuneros. Liber amicorum Joseph Pérez* (pp. 71-102). Sahagún: Centro de Estudios Camino de Santiago.
 - (2022). *Judíos y judeoconversos en la Corona de Castilla en los siglos XIV, XV y XVI*. Generis Publishing.
- CONTRERAS, J. (1988). Criptojudaismo en la España Moderna: clientelismo y linaje. *Áreas, Las culturas y el poder*, (9), 77-101.
- DIAGO HERNANDO, M. (1989). El comercio de la lana en Soria en época de los Reyes Católicos. *Celtiberia*, (77-8), 25-75.
- (1991a). Relaciones comerciales entre Castilla y Aragón en el ámbito fronterizo soriano a fines de la Edad Media. *Aragón en la Edad Media*, (9), 179-202.
 - (1991b). Los judeoconversos en Soria después de 1492. *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, (51-2), 1991, 259-297. <https://doi.org/10.3989/sefarad.1991.v51.i2.1010>
 - (1991c). Arrendadores arandinos al servicio de los Reyes Católicos. *Historia. Instituciones. Documentos*, (18), 71-96.
 - (1992). Judíos y judeoconversos en Soria en el siglo XV. *Celtiberia*, (83), 225-53.
 - (1993a). El protonotario Lucena en su entorno sociopolítico. Nuevos datos sobre su biografía. *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, (53), 249-72. <https://doi.org/10.3989/sefarad.1993.v53.i2.941>
 - (1993b). *Estructuras de poder en Soria a fines de la Edad Media*. Valladolid: Junta de Castilla y León.
 - (1993c). *Soria en la Baja Edad Media: Espacio rural y economía agraria*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
 - (1996). El ascenso sociopolítico de los judeo-conversos en la Castilla del siglo XVI. El ejemplo de la familia Beltrán en Soria. *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, (56-2), 227-250. <https://doi.org/10.3989/sefarad.1996.v56.i2.870>
 - (2000a). Los hombres de negocios en la ciudad de Soria durante el siglo XVI. *Hispania: Revista española de historia*, (60, 205), 479-514. <https://doi.org/10.3989/hispania.2000.v60.i205.551>

- (200b). Notas sobre el origen social del clero capitular de El Burgo de Osma en los siglos XV-XVI. En T. Portillo Capilla (Ed.), *Semana de estudios históricos de la Diócesis de Osma-Soria: 15-17 de septiembre de 1997*, 1, (pp. 37-64). Soria: Diputación provincial de Soria.
 - (2002). Efectos del decreto de expulsión de 1492 sobre el grupo de mercaderes y financieros judíos de la ciudad de Soria. En E. Romero (Ed.), *Judaísmo hispano: Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, (pp.749-764). Madrid: CSIC.
 - (2014). El ascenso de los judeoconversos al amparo de la alta nobleza en Castilla después de 1492: el caso de Almazán. *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, (74-1), 145-184. <https://doi.org/10.3989/sefarad.014.005>
 - (2015). Líderes de origen judeoconverso en las ciudades castellanas durante la revuelta comunera: Su papel al frente del Común de pecheros. En I. Szászdi León-Borja y M.J. Galende Ruiz (Eds.), *Carlos V. Conversos y comuneros. Liber amicorum Joseph Pérez* (pp. 71-102). Sahagún: Centro de Estudios Camino de Santiago.
- FRANCO SILVA, A. (1982). El destino del patrimonio de Don Álvaro de Luna. Problemas y conflictos en la Castilla del siglo XV. *Anuario de Estudios Medievales*, (12), 549-583.
- GALLEGO GREDILLA, J. A. (2013). *El monasterio de Santiago el Zebedeo, intramuros de la ciudad de Sigüenza*. Sigüenza: Edición propia.
- KAPLAN, G. B. (2002). *The Evolution of Converso Literature: The Writings of the Converted Jews of Medieval Spain*. Gainesville: University Press of Florida.
- LÓPEZ BELINCHÓN, B. (2001). *Honra, libertad y hacienda, Hombres de negocios y judíos sefardíes*. Madrid: Instituto de Estudios Latinoamericanos.
- MARTÍN GALÁN, M. (2012). El adnamantino Diego Laínez, S. J., converso e hidalgo”. *Celtiberia*, (106), 53-72.
- MARTZ, L. (2003). *A network of converso families in early modern Toledo: assimilating a minority*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. <https://doi.org/10.3998/mpub.23001>
- MORENO, R. y DE ARELLANO, M. A. (2014). *El barrio moro de Ágreda. Una morería en los confines de Castilla (Siglos VIII-XVII)*. Soria, Diputación de Soria.
- NETANYAHU, B. (2005). *De la anarquía a la Inquisición. Estudios sobre los conversos en España durante la Baja Edad Media*. Madrid: La esfera de los libros.
- ORTEGO RICO, P. (2013). *Hacienda, poder real y sociedad en Toledo y su reino (Siglo XV-principios del XVI)*. Madrid: Universidad Complutense.
- PEÑA BARROSO, E. (2013). Devoción y religiosidad de un linaje judeoconverso: la familia Coronel, *Hispania Sacra*, 65 (Extra II), 59-79. <https://doi.org/10.3989/hs.2013.036>
- PEÑA GARCÍA, M. (2004). *Historia y Arte de Ágreda*. Burgos: Monte Carmelo.
- RÁBADE OBRADÓ, M. (1990). El doctor Juan Díaz de Alcocer. Apuntes biográficos de un servidor de los Reyes Católicos. *Espacio. Tiempo y Forma. Historia*, (3), 259-288. <https://doi.org/10.5944/etfiii.3.1990.3516>

- RÁBADE OBRADÓ, M. (2002). Los judeoconversos en la Corte y en la época de los Reyes Católicos: Una interpretación de conjunto. *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Moderna*, (6), 25-38.
- SCHLELEIN, S. (2010). *Chronisten, Räte, Professoren. Zum Einfluss des italienischen Humanismus in Kastilien am Vorabend der spanischen Hegemonie (ca. 1450 bis 1527)*. Berlin: LIT.
- SICROFF, A. (1979). *Les controverses des statuts de pureté de sang en Espagne du XV au XVII siècle*. Paris: Didier.



El difícil camino hacia el privilegio y el honor: Diego Caballero “El Mariscal” en la Sevilla de la primera mitad del siglo XVI

The difficult path to privilege and honor: Diego Caballero “El Mariscal” in Seville in the first half of the 16th century

Manuel F. FERNÁNDEZ CHAVES

Author:

Manuel F. Fernández Chaves
Departamento de Historia Moderna. Universidad de Sevilla (Sevilla, Spain)
mfernandez6@us.es
<https://orcid.org/0000-0002-1030-0555>

Date of reception: 08/05/23

Date of acceptance: 13/12/23

Citation:

Fernández Chaves, M. F. (2024). El difícil camino hacia el privilegio y el honor: Diego Caballero “El Mariscal” en la Sevilla de la primera mitad del siglo XVI. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (25), 183-212
<https://doi.org/10.14198/medieval.25144>

Funding:

Esta publicación es parte del Proyecto de I+D+i PID2022-138444OB-I00, financiado por el MCIN/AEI/10.13039/501100011033

© 2024 Manuel F. Fernández Chaves

Licence: This work is shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International licence (CC BY-NC-SA 4.0).



RESUMEN:

En este trabajo se estudia el proceso de reconocimiento social y obtención de privilegio por parte de uno de los mercaderes conversos más importantes de la primera expansión castellana en el Atlántico: Diego Caballero. El saldo final de éxito social y económico de este y otros muchos conversos que aparece en la historiografía no se obtuvo sino merced a una larga y compleja lucha en la que se activaron múltiples resortes políticos y de influencia en la corte y en Sevilla, y su consecución no impediría su puesta en cuestión por diferentes grupos sociales y políticos. Se estudia aquí este proceso en el que la exención fiscal y la asunción del título de caballero, así como la obtención de una veinticuatría fueron las piedras de toque de este antagonismo entre conversos y cristianos viejos. Hasta el momento se desconocía este proceso, inédito al haberse perdido las actas capitulares de Sevilla para la mayor parte del reinado de Carlos I, por lo que la caracterización de los apoyos a este converso y sus enemigos sociales se ha reconstruido a través de fuentes judiciales. Su historia nos avisa del intrincado camino hacia el éxito social recorrido por los conversos en la España del siglo XVI, del que aún quedan muchos asuntos que investigar.

PALABRAS CLAVE: conversos; ascenso social; limpieza de sangre; La Española; caballería; heráldica.

ABSTRACT:

This paper studies the process of social recognition and privilege obtained by one of the most important converso merchants of the first Castilian expansion in the Atlantic: Diego Caballero. The final balance of social and economic success of this and many other conversos that appears in the historiography was only obtained thanks to a long and complex struggle in which multiple political and influential levers were activated at court and in Seville, and its achievement did not prevent it from being challenged by different social and political groups. This process is studied here, in which tax exemption and the assumption of the title of knight, as well as the obtaining the right to be a member of the city council, were the touchstones of this antagonism between conversos and Old Christians. Until now, this process was partially unknown, as the Seville council books minutes had been lost for the most part of Charles I reign, so the characterisation of the support for this converso and his social enemies has been reconstructed through judicial sources. Its history shows us the intricate path to social success travelled by the conversos in 16th century Spain, about which there are still many issues to be investigated.

KEYWORDS: *conversos*; social promotion; *limpieza de sangre*; The Hispaniola; chivalry; heraldry.

1. INTRODUCCIÓN

La visión del éxito de muchos conversos no sólo en su integración social sino en su papel principal en muchos campos de la economía sevillana de la primera modernidad (Pérez García, 2020; Fernández Chaves y Pérez García, 2016) debe complementarse prestando atención a los problemas sociales (Ollero Pina, 1988) e incluso fracasos (Cartaya Baños, 2011, 2014; Perez, 2015) que se dieron en el largo proceso que ocupa los siglos XV y XVI. Para el caso de Sevilla el auge y ascenso económico y político de este grupo social es incontestable, si bien el proceso no fue unívoco y a lo largo del tiempo los miembros de una familia podían encontrar problemas que no habían tenido sus antepasados, sobre todo cuando quería probarse un pasado hidalgo, obtener exenciones fiscales, acceder a cargos políticos (Ollero Pina, 2005; Crawford, 2014), o solicitar hábitos de órdenes militares (Pike, 2000). En definitiva y como es bien sabido, los problemas podían aparecer cuando era necesario defender una genealogía limpia y fundamentarla tanto documentalmente como a través de la “pública voz y fama” (Soria Mesa, 2000, 2004, 2018).

En este artículo abordamos el caso del converso Diego Caballero, mariscal de La Española y rico comerciante, cuyo perfil social y mercantil se asemeja al de otros muchos mercaderes y traficantes de esclavos sevillanos (Fernández Chaves y Pérez García, 2016; Fernández Chaves & Maillard Álvarez, 2021), cuya genealogía y lucha por acceder a una regiduría de la ciudad en 1543 publicamos en otro lugar (Fernández Chaves, 2018). Aquí reconstruimos el proceso por el que pretendió ser reconocido como caballero armado y obtener reconocimiento social y la exención tributaria local. Nuestro trabajo se basa en el pleito sobre dicho reconocimiento dirimido en la Chancillería de Granada, que nos aporta una valiosa información, al haberse perdido la mayor parte de las actas capitulares de la primera mitad del siglo XVI en la ciudad de Sevilla, y por tanto una parte crucial del relato de la lucha entre conversos y cristianos viejos en la ciudad.

2. LOS PROBLEMAS CON EL CABILDO DE SEVILLA: EL HONOR DE NO TRIBUTAR

El problema de la exención tributaria de los caballeros no era nuevo en el siglo XVI, sino que fue un tema de plena actualidad en la Edad Media. El argumento de que un pechero al que se le había ordenado caballero dejaba de contribuir a las arcas municipales y reales y que ello representaba un perjuicio, respondía a una ya vieja polémica, que databa de tiempo de Alfonso X. En las Partidas queda claro que no debía ser nombrado caballero aquel que estuviera “faziendo mercaduría”, aunque el oficio de mercader no se menciona en las Cortes de 1442, donde se explicita que los oficios viles que impedían el acceso a la condición de caballero eran “sastre, pellejero, carpintero, pedrero, tundidor, barbero, especiero, regatón, zapatero” y otros no especificados (Porro Girardi, 1998, pp. 109-110, 215). El problema se exacerbó con Juan II, quien armó a muchos caballeros para atraerse partidarios, y el resto del siglo fue recorrido por la tensión entre la ampliación del número de caballeros exentos del pago de pechos y las peticiones en Cortes para que ello no fuese así (Porro Girardi, 1998, pp. 107, 212-217).

En la ampliación de la base social de aquellos susceptibles de ser armados caballeros intervinieron los mercaderes y burgueses, que veían así reconocida su participación en los asuntos de la política a través de su inclusión en la caballería (Rodríguez-Velasco, 2000, pp. 61-139)¹ y entre ellos se encontraban los conversos. Ya Andrés Bernáldez se quejaba de ello, y este hecho era también denunciado por el cronista Alonso de Palencia, quien describía cómo los cristianos nuevos cordobeses habían acabado ocupando

1 Hablando de la creación de cofradías de caballeros de extracción ciudadana en la Baja Edad Media señala que tratarán de ostentar, “las mismas ínfulas y marcas de reconocimiento que los caballeros nobles” siguiendo “ese modelo de vida fomado en el ordo de la caballería a través de la confluencia liminal de hidalgos y burgueses, como una de las voces sobre las que se forma la jurisdicción central y la soberanía” (Rodríguez-Velasco, 2000, p. 100).

cargos públicos “después que por dinero y fuera de toda regla habían logrado la orden de caballería hombres de baja extracción acostumbrados a los más viles menesteres” (Val Valdivieso, 2013, p. 38). En términos parecidos se expresaba Mosén Diego de Valera, recordando que estos conversos compraban oficios “de los cuales usaban soberbiosamente” (Márquez Villanueva, 2006 [1957], p. 152). En el caso que aquí nos ocupa, el juego de poder que constituía la plena aceptación, homogeneización casi, que suponía la pretensión del linaje de los Caballero por equipararse a la hidalguía que regía los destinos de la ciudad de Sevilla, estaba en juego mucho más que el prejuicio religioso y el escrúpulo frente a los advenedizos, se trataba del poder económico e institucional ligados a la participación política en el cabildo y el protagonismo económico con su presencia en el Consulado de mercaderes, que se fundó en 1543.

Hace tiempo el maestro Antonio Domínguez Ortiz habló de la necesidad de recordar no sólo la limpieza de sangre, sino también la de oficios, “es decir, que se exigía, con mayor o menor rigor, según los casos, la prueba de que el pretendiente así como sus ascendientes, no habían ejercido profesiones incompatibles con la hidalguía” (Domínguez Ortiz, 1983, pp. 147-148). El caso de Diego Caballero es paradigmático en el complejo proceso de ascenso social de muchos individuos en el siglo XVI y que superaba con mucho a un problema de mera ostentación de honores. Diego Caballero llegó a ser nombrado contador (1526) y luego mariscal de la isla Española (1536), y ese mismo año juez de armadas de Cádiz (Otte, 2004; Fernández Chaves y Pérez García, 2011) y amasó una importante fortuna junto a su hermano Alonso, fundando un linaje que entroncó con otras familias conversas, como los Illescas y los mismos Alcázar (Gil, 2001, vol. III, pp. 398-404; Fernández Chaves y Pérez García, 2011).

En el año de 1543 el mariscal Diego Caballero había comprado una veinticuatría en el cabildo de la ciudad junto a su hermano Alonso, y pretendía ser recibido como regidor en el cabildo. Contrario a esta pretensión estaba un sector de los caballeros veinticuatro liderado por Garci Tello de Guzmán². Junto a él estaban su hermano Juan Gutiérrez Tello, D. Pedro de Guzmán y el asistente de la ciudad, el Doctor Martín Ortiz, entre otros regidores (Fernández Chaves, 2018, pp. 596-598)³. Estos capitulares escribieron una dura carta al rey en la que dejaban bien clara la condición de converso de Diego Caballero:

por lo que está dicho como por que tiene estas inhabilidades en su persona y linaje como parece en este testimonio sacado del Santo Oficio de la Inquisición... y no sería cosa conviniente que en una ciudad tan insigne como esta y tan principal en estos reinos y donde entran tantos grandes y caballeros hijosdalgo y personas tan

2 Eran sus padres Garci Tello de Sandoval (hijo de Garci Tello y de D^a. Beatriz Barba Marmolejo) y D^a. Juana de Guzmán, hija de Juan de Guzmán, de la casa de Orgaz, señor de la Cerrezuela, y de D^a. María de Sandoval (Fernández Melgarejo, 1947 [1660], pp. 43-44).

3 Eran estos D. Pedro Portocarrero, Francisco de Villares, D. Pedro de Guzmán y D. Juan Hurtado.

principales entrase a regidor juntamente con ellos el dicho Diego Caballero teniendo las calidades que tiene (Fernández Chaves, 2018, p. 597).

El problema entre ese converso rico y activo mercader, y los miembros más conspicuos de la oligarquía urbana venía de lejos y de una u otra forma iba repitiéndose por toda la península. Finalmente Diego Caballero conseguiría mantener la veinticuatría, no sin que antes saliera a relucir su genealogía y sus antepasados conversos de finales del siglo XV (Fernández Chaves, 2018). La venta de las veinticuatrías acrecentadas en Sevilla había generado expectativas en la ciudad y fuera de ella, pues permitía ampliar las redes clientelares de muchos grupos políticos. El sevillano Alonso Enríquez de Guzmán, soldado, cortesano, pendenciero y escritor opinaba así sobre el particular:

En el año de MDXLIII, por las guerras que movieron y hicieron el rey de Francia y Gran Turco, enemigo de nuestra santa fe católica, [...] el Emperador tuvo necesidad de vender y empeñar para cumplir los grandes gastos y defender sus reinos y vasallos como buen rey, fue menester vender ciertos oficios en Castilla y tres veinticuatrías que se habían de vender en Sevilla, donde yo soy natural. Dije al comendador mayor de León... [Cobos] que yo quería una de estas veinticuatrías, que en otras partes se llaman regimientos, por el tanto que otro diese. Y él me respondió que yo pedía poco y él haría menos en hacerlo. Y quando no me caté, supe que estaban proveídos los oficios en otros. Y preguntéle que cómo había sido aquello. Y respondiome que yo me había descuidado y él también, porque uno se había dado al duque de Sesa, su yerno, para don Pero López Puertocarrero, y otro al cardenal de Toledo para Bernaldino de Saavedra, y otro al cardenal de Sevilla para el mariscal Diego Caballero (Enríquez de Guzmán, 1960 [1547], p. 244)⁴.

Como en su día indicase Enrique Otte (2004), en 1543 Diego Caballero se benefició de la protección del cardenal arzobispo de Sevilla (desde 1539), García de Loáisía, quien ocupó importantes responsabilidades políticas como confesor del rey y presidente del Consejo de Indias (Schäfer, 2003, vol. I, pp. 63-64; Pizarro Llorente, 2000, pp. 228-238), y Diego Caballero era su contador, disponiendo de la liquidez necesaria para pagar junto a su hermano Alonso un millón de maravedíes por la veinticuatría (Otte, 2004, p. 330). De hecho, el propio cardenal escribiría a su favor, con breves pero enjundiosas frases. Describía a Diego Caballero como “un hombre muy rico y que en su conversación vive más como noble que como mercader, y que es persona estimada de los señores y de muchos caballeros que viven en aquella tierra”. Dejaba bien claro el prestigio social adquirido pese a su oficio de

4 Don Alonso se tomó muy a mal la decisión, si bien el príncipe Felipe y el cardenal de Toledo trataron de compensarle, y según su relato conseguiría ser nombrado lugarteniente del alguacil mayor de Sevilla, que a la sazón era Hernán Arias de Saavedra, primogénito del conde de Castellar. (Enríquez de Guzmán, 1960 [ca. 1547], p. 244). Sobre la relación tensa entre Guzmán y Cobos, cfr. por ejemplo Keniston (1980, p. 82).

mercader y que le permitía desplegar un *modus vivendi* nobiliario. Loáisía admitía sin ambages que “aunque sabía que no era hidalgo ni de sangre de todas partes limpia, me atreví a hacer la suplicación en su favor a vuestra señoría”, no escondiendo el pasado converso de su protegido. Por las palabras del arzobispo parece claro que la excusa que Cobos dio a Alonso Enríquez de Guzmán hablando de su “descuido” a la hora de recordar sus servicios para premiarlos con una venticuatría era bien vana, pues Loáisía recordaba a Cobos como éste era “bueno y siempre lo fuisteis, me hizo vuestra señoría merced de hacerle [a Diego Caballero] xxiii aunque fue a fuerza de brazos, poniendo vuestra señoría en el negocio la industria y prudencia que suele poner por todos sus amigos y servidores”. Quería Loáisía que desde la corte se suprimiera la oposición a Diego Caballero, pues éste se quejaba de la actuación del juez de residencia, que fungía como asistente (el Dr. Martín Ortiz), el cual favorecía a sus enemigos; a fin de cuentas para Loáisía el asunto era ya algo personal señalando cómo “me parece que me toca en honra y que es ya más el negocio mío que de Diego Caballero, pues todos los que le favorecen tienen creído que por mi respeto vuestra señoría le ha hecho esta merced”⁵. Loáisía, conocido por ser un destacado antierasmista (Pizarro Llorente, 2000, p. 231), no estaba sin embargo en contra de los conversos, pues la relación simplista establecida por la historiografía entre ambas posturas distaba de la mucho más compleja realidad social de la época (como señala Pérez García, 2018, pp. 168-172), dándose también en torno al tema de la limpieza de sangre y el desempeño de oficios de república disparidad de posturas aún dentro de las mismas redes de patronazgo (Rizzuto, 2023). Tanto el viejo cardenal como Francisco de los Cobos debían conocer bien a Diego Caballero y su actividad en las Indias, dado que después de la actuación del obispo Fonseca, Loáisía fue el primer presidente del Consejo de Indias (nombrado en 1524 hasta su salida en 1546) y Francisco de los Cobos fue secretario del Consejo, teniendo una gran influencia en el mismo y trabajando en colaboración con Loáisía (Schäfer, 2003, vol. I, pp. 63-91). Por su parte, Alonso Enríquez de Guzmán señala que había tenido enfrentamientos con el arzobispo García de Loáisía en varias ocasiones (Enríquez de Guzmán, 1960 [ca. 1547], pp. 208, 212), y por eso su opinión sobre la concesión de la venticuatría a Diego Caballero no fue de las mejores, aunque compartiesen enemigos sociales y políticos, afirmando en 1543:

El príncipe nuestro señor me dijo que había suplicado el cabildo y ayuntamiento de esa ciudad de la provisión que se hizo en el mariscal Diego Caballero de una de las venticuatrías acrecentadas, y no le pareció mal, aunque no tienen mucha razón, pues hay otros regidores como él, y aun Dios y ayuda (Enríquez de Guzmán, 1960 [ca. 1547], p. 241).

5 AGS, E, leg. 61, doc. 258, carta del cardenal de Sevilla Francisco García de Loáisía a Francisco de los Cobos, Valparaíso, 17-X-1543.

En esta frase Guzmán parece deslizar el hecho de que otros veinticuatro eran también conversos (y ricos), y que si no fuese Diego Caballero, otro como él podría haber asumido el cargo. Lo cierto es que hacerlo no sería suficiente para integrarse completamente en el cabildo, por lo que el mariscal de La Española volvería a reivindicar un tratamiento de privilegio en el año 1548. En mayo de aquel año presentó en el cabildo sevillano un privilegio que le había sido otorgado por Carlos I en 1529, en el que el propio emperador lo habría armado caballero, pudiendo transmitir esta condición a sus descendientes, por lo que solicitaba la devolución de la blanca de la carne con carácter retroactivo desde 1529⁶. La ampliación del número de privilegiados fiscales era a aquellas alturas un hecho controvertido, y la política de concesión de hidalguías había conocido muchos vaivenes entre 1518 y 1529, que obedecían al difícil equilibrio entre las necesidades de la monarquía y la presión de los ya exentos para que no se ampliase su número. El cardenal Cisneros había concedido en su regencia varios privilegios de caballero, que fueron revocados en las cortes de Valladolid de 1518 por la reina Juana y el joven rey Carlos, denominándose estos caballeros como “pardos” (Porro Girardi, 1998, p. 218). Pero para 1524 se habían vendido muchas hidalguías, de manera que Martín de Salinas, embajador del archiduque Fernando ante su hermano Carlos, señalaba en agosto de aquel año cómo “Su majestad quería crear hidalgos y caballeros por composición, dicen que hasta tanta cantidad de quinientos mil ducados” y ello iba en contravención de una pragmática emitida en Valladolid el año anterior (Carande, 1949, vol. II, pp. 502-503) y según Salinas el negocio “no se aderezó como quería” (Rodríguez Villa, 1903, p. 205). Así en las instrucciones que Carlos I dejara a la reina Isabel en Toledo en marzo de 1529 señaló que tendría “placer que no dé hidalguías, caballerías, ni naturalezas, como yo no las doy, porque son en muy gran perjuicio del reino” (Fernández Álvarez, 1973, p. 153).

La oposición en Cortes a la concesión de hidalguías, y la propia actitud del Emperador de 1529 contrastaba con la concesión del privilegio, del que hemos buscado la concesión en el Registro General del Sello para julio de 1529, sin éxito⁷. Tan sólo

6 Diego Caballero llevó el original que estaba escrito “en pergamino de cuero, en lengua latina, firmada por el emperador y rey nuestro señor y sellada con sello de cera colorada, pendiente en una cinta amarilla y colorada, en una caja de hoja de Milán”, estando fechado el privilegio en 14-VII-1529, ARChGr, PC, Caja 3231, pieza 6, s.f. cabildo de 30-V-1548. A lo largo del pleito que analizamos se hace mención a otro privilegio otorgado a su hermano Alonso válido sólo en el Imperio, y a otro privilegio de hidalguía para Diego que sería anterior, pero no queda clara ni su concesión ni contenido concreto, centrándose la documentación sobre el privilegio de caballero armado.

7 Se ha consultado AGS, RGS, leg. 152907, y ARChGr, RGS, caja 5568. No aparece tampoco en el *Diccionario Heráldico* de los García Carraffa, pero sí entre los escudos de armas de apellido Caballero en Jerez aparecen motivos heráldicos que también se recogen en el escudo que se concedió a Diego Caballero que luego examinaremos. En el caso de los Caballero de Jerez ocupa todo el campo el cuartel de la banda y dos cabezas de serpientes, en un caso, y el cuartel de las aguas en otro. Para los Carraffa la familia es de “notoria hidalguía” y arranca ya con los hijos del Mariscal, que no se menciona (García Carraffa, 1925, t. 18, pp. 31, 40).

contamos con la copia de la traducción al castellano que se escrituró ante el escribano público de Sevilla Pedro Farfán en 1536, pero los protocolos de dicho escribano se han perdido para aquel año, por lo que no podemos comprobar si efectivamente existió dicha traducción refrendada ante notario⁸. Trabajamos con la copia hecha para el pleito, en la que se nos informa que el privilegio original había sido concedido en Barcelona el 29 de julio de 1529, en los días en los que el emperador se disponía a embarcarse hacia Italia. De hecho ya había abandonado la ciudad condal a las cinco de la mañana del día 28 “con una armada de 34 galeras y 63 naves de las cuales había muchas de gran porte”, y el 29 de julio se encontraba a bordo de su galera en Blanes (Foronda y Aguilera, 1914, pp. 327-328), lo que no es óbice para que se hubiese dado el privilegio en Barcelona el día anterior.

Sea como fuere, el privilegio de caballero armado que presentó Diego Caballero en 1548 encontraba su justificación en un auténtico canto al ascenso social y a la nobleza del mérito, que se concedía:

por vuestras insignes virtudes y egregias dotes de vuestro ánimo y cuerpo y parecen muchas hazañas fuerte y prudentemente hechas en beneficio y servicio nuestro, principalmente en descubrimiento de las nuevas partes de las Indias y habitación de otras islas, impedido en tierra y por tierra y mar casi por catorce años, con mucho peligro y costa de vuestra persona y hacienda y hayáis puesto toda obra [e] industria y navegando con armada vuestra hayáis sometido muchos pueblos y naciones al imperio y señorío nuestro, y hayáis hecho otras cosas mayores que son merecedoras de muy gran favor⁹.

Se contaba con su actividad desde 1515, si bien había llegado a La Española en 1508 como criado del mercader genovés Jerónimo Grimaldi. Junto a éste había organizado armadas de rescate de indios arawacos y caribes, siendo uno de los mayores esclavistas y “Despachador de la armada” desde 1512, además de dedicarse con gran intensidad a la explotación de perlas en la isla de Cubagua y a la construcción de La Española como centro de operaciones de los españoles (Otte, 2004, pp. 315-320). Quizá el elemento más controvertido de este privilegio era la concesión de un escudo de armas, que venía a modificar uno preexistente, algo sorprendente si se tiene en cuenta que Diego Caballero no era caballero ni hidalgo antes de la obtención de este privilegio (cfr. apéndice), y en principio ser caballero de espuelas doradas implicaba el reconocimiento de una hidalguía previa (Porro Girardi, 1976, pp. 202-204; Gerbet, 1972, pp. 311-312). Podría hacer ostentación del mismo en todos los lugares y ocasiones que se presentasen, un emblema de hidalguía que muchos no podían tolerar siendo como era un converso bien conocido. No obstante, no era extraña la concesión tanto del título de caballero como de escudos de armas

8 La escribanía de Pedro Farfán corresponde a la número 14, cuyos protocolos se han conservado para los años 1512 y 1514, con un salto hasta 1556, en que arranca la serie documental conservada.

9 ARChGr, PC, Caja 3231, pieza 6, s.f.

a los conquistadores. Los mismos colonizadores que llevara Las Casas a América fueron nombrados caballeros “de espuelas doradas”, y en 1529 también se hizo con 13 compañeros de Pizarro (Porro Girardi, 1976, p. 202), el Emperador concedió títulos y escudos a conquistadores (López-Fanjul Argüelles, 2014, 2017) y caciques (López-Fanjul Argüelles, 2015). Conversos como Ruy Díaz de Segura obtuvieron tales privilegios también en 1537, en este caso como poblador de Santo Domingo porque “residisteis mucho tiempo en la dicha isla, y nos servisteis en la población de ella” (Cartaya Baños, 2018, p. 175).

Contra la pretensión de Diego Caballero se alzó nuevamente en 1548 Garci Tello, como ya lo hiciera en 1543, señalando que aquel había presentado el privilegio en el cabildo dos veces, “seyendo asistente el conde don Fernando [de Andrade] y el otro seyendo juez de residencia el licenciado Briceño”¹⁰. El primero, militar y noble gallego al servicio de la monarquía, desempeñó el cargo de asistente entre 1529-1531, ocupando su juicio de residencia los años de 1531 y 1533 en que fue juzgado por el licenciado Gutierre Velázquez y por el licenciado Jerónimo Briceño, realizando ambos labores como Asistente interino. De nuevo D. Fernando de Andrade fue nombrado asistente entre julio de 1533 y noviembre de 1535, mientras que una vez más el licenciado Jerónimo de Briceño actuaría como juez de residencia de su segundo mandato, que terminó a finales de 1535 (García Oro, 1999, pp. 157-170), fungiendo Briceño de nuevo como asistente hasta diciembre de 1537 (Fernández Conti, 2000, vol. III, pp. 45-46; Ezquerria Revilla, 2000, vol. III, pp. 68-69). Según Tello, Diego Caballero habría fracasado en su intento de que el asistente Andrade reconociese su privilegio, y en 1531 nuestro mercader converso regresó a La Española sin conseguir su propósito. Sabemos por el testimonio de Enríquez de Guzmán que Andrade favoreció a los Tello y sus allegados. Según el sevillano, su enemigo era especialmente el comendador Garci Tello, y por ello tuvo problemas en 1533 y 1534 con Andrade durante su segundo mandato, quien siempre según su testimonio apoyaba a los Tello pues en esos años “quisieron gobernar no solamente lo humano sino lo divino, porque querían tomar el cielo con las manos” (Enríquez de Guzmán, 1960 [ca. 1547], p. 79). El controvertido gobierno de Andrade movió a algunos a escribir a la corte que con su terminación había generado “tanta paz y sosiego en esta ciudad y tan buena administración de justicia como al presente hay” (García Oro, 1999, p. 170). Era quizás el momento para pensar que las cosas podían cambiar en la ciudad.

Eso pudo considerar también Diego Caballero, que estuvo ocupado en sus negocios en La Española y alejado de la política hispalense hasta 1535, año en el que regresó definitivamente a la ciudad (Otte, 2004, pp. 321-322). En 1536, ya bajo el gobierno de Briceño, acudió al escribano público Pedro Farfán con la intención de que protocolizase una traducción al castellano del original del privilegio en latín,

¹⁰ ARChGr, PC, caja 3231, pieza 6, primera intervención en el cabildo de Garci Tello, 16-VII-1548. Tello se refería con “el conde don Fernando” a Fernando de Andrade, Asistente de la ciudad.

cuya autenticidad refrendó el alcalde ordinario Gonzalo de Almonacid¹¹, y que presentaría de nuevo en el cabildo. La oposición a Diego Caballero debió ser intensa, pues el solicitador de la ciudad en la Chancillería de Granada había enviado una cédula que emitió el Emperador para que no se tuviese en cuenta el privilegio, y según el testimonio de Garci Tello, este documento se recogió y “puso en los libros” del cabildo¹². Garci Tello recordaba que en 1536 el jurado Diego de Fuentes había escrito desde la Chancillería de Granada informando de que la ciudad debía inhibirse en tratar el asunto, debiendo dejarlo en manos de la Chancillería¹³. Ante tal oposición, Diego Caballero y su hermano Alonso elevaron a la Chancillería el pleito que tenían con la ciudad, para que les fuesen “guardados ciertos privilegios de exención de hidalguía por Nos concedidos”. Así, a finales de 1538 para aclarar el problema, Carlos I ordenó a la Inquisición de Sevilla que entregase a la ciudad la “declaración y confesiones y genealogía de los susodichos y de las sentencias que contra ellos se habían dado”, haciéndose explícito en la compulsoria enviada a la Inquisición que “Pedro Rodríguez Caballero y Leonor Rodríguez, su mujer, y Álvaro Caballero, su hijo, y Andrea Guillén, su mujer, vecinos de la villa de Sanlúcar de Barrameda padres y abuelos de las partes contrarias, habían sido presos e reconciliados en el Santo Oficio”¹⁴. No había duda alguna de que era más que público y notorio que sus ascendientes directos habían sido reconciliados, y la memoria de estos hechos trascendía el secreto del Santo Oficio y se mantenía viva, hasta tal punto que podía plasmarse nada menos que en la documentación emitida por la propia monarquía. El contenido de estas genealogías se conoció con bastantes detalles (Fernández Chaves, 2018) y por ello era inevitable que Loáisía no ocultase una verdad tan evidente en su recomendación a Cobos para que se le vendiese la veinticuatría. Desde luego en su pretensión de ser recibido como caballero veinticuatro en 1543 no se menciona el privilegio de caballero, señal de que había sido rechazado (Fernández Chaves, 2018), ni tampoco su condición de regidor de Santo Domingo entre 1531 y 1535, año en que dejó el cargo a su posible pariente Diego Caballero de la Rosa, secretario de la Real Audiencia sita en la isla (Otte, 2004, p. 321-322). Pese a la oposición de un sector del cabildo, Diego Caballero obtuvo en 1536 el título de mariscal de La Española, señal de que sus servicios no se olvidaban en la Corte, y que iban más allá de su desempeño como organizador de armadas de rescate, esclavista y mercader, como demuestran los cuantiosos préstamos y secuestros solicitados por Carlos I en los que participó junto a su hermano Alonso

11 ARChGr, PC, caja 3231, pieza 6, s.f., cabildo dxe 30-V-1548, incorpora la traducción del privilegio al castellano hecha en el oficio del escribano Pedro Farfán en 12-II-1536, reproducida en el apéndice.

12 ARChGr, PC, caja 3231, pieza 6, s.f., primera intervención en el cabildo de Garci Tello, 16-VII-1548.

13 ARChGr, PC, caja 3231, pieza 6, s.f., segunda intervención en el cabildo de Garci Tello, 16-VII-1548. Era testigo de ello además del escribano de cabildo, Pedro de Pineda, y otros veinticuatro.

14 ARChGr, RP, caja 5093, pieza 106, 17-XII-1538.

de manera muy destacada¹⁵. Así en 1536 Juan Vázquez de Molina, secretario del Consejo de Guerra, sobrino y hechura de Cobos (Fernández Conti, 2000, p. 450), recibía una carta en la que se describía al contador Diego Caballero como “criado del rey y persona de gran crédito y rico que tiene con que pagar cualquier cosa aunque se[a] 60.000 ducados”. Se proponía su concurso para llevar dinero a Barcelona, e incluso enviarlo a Italia de manera que si era preciso “holgará de servir a su magestad en el viaje e ir a Barcelona y recoger todo lo que hubiere y llevarlo”. Si fuese necesario obtener referencias, Vázquez de Molina podía estudiar el asunto y comunicarlo “a los señores cardenales y al gobernador conde, que se entiende el de Osorno, cuando yo así dijere, que él le conoce muy bien”¹⁶.

Esta carta revela que a su vuelta definitiva de La Española, Diego Caballero era considerado como un rico mercader dispuesto a servir a la corona, cuyo apoyo superaría sus fracasos para ser reconocido como caballero en 1529 y en 1536. Es posible que el acceso a la veinticuatría en 1543 y la subsiguiente derrota de Garcí Tello y sus compañeros aquel año, le llevaran a tratar de revalidar el privilegio de caballero armado en 1548. Era un momento complicado para que un converso notorio reclamase un honor público, pues en 1547 había comenzado el proceso por el que se había aprobado el célebre estatuto de limpieza de sangre de la Catedral de Toledo, que finalmente había sido respaldado por el Emperador y el príncipe Felipe, y la oposición a los conversos parecía encontrar un apoyo político más explícito (Sicroff, 1985, pp. 125-172; Domínguez Ortiz, 1991: pp. 37-50, Hernández Franco, 2011, pp. 96-123).

Si la oposición a Diego Caballero existía, no es menos cierto que contó también con apoyos en el cabildo, pues el poder municipal tuvo una importante participación de conversos, incluso aceptándose la creación de estatutos de limpieza de sangre (en

15 Alonso y Diego Caballero fueron los primeros prestamistas del emperador en 1523, con 2.947.417 mrs., ocupando la octava posición en 1534 con 491.290 mrs., y la séptima en 1538 con 2.322.912 mrs. En 1545 se les confiscó en calidad de bienes de difuntos por la muerte de Alonso 719.202 mrs., que fueron devueltos a Diego y los herederos de Alonso en las libranzas concedidas ese mismo año (Sardone, 2019, pp. 145, 146, 155, 265, 296). En total a Alonso Caballero llegaron a secuestrarle entre 1512 y 1555 5.953.154 mrs., y a Diego Caballero, bien solo, o bien junto a los herederos de su hermano, o sus socios Alonso Martínez de Robledo y Diego de Montesinos, 4.920.223 mrs, que sumados a los 491.290 mrs. que mencionamos antes supusieron un mínimo de 11.364.667 mrs. (Sardone, 2019, pp. 145, 146, 155, 265, 296, 357-358). Decimos mínimo porque según Carretero Zamora (2016, pp. 543-544), en 1534 a Diego y a Alonso Caballero se les incautaron 787.643 mrs., muy por encima de la cantidad registrada por Sardone para aquel año.

16 AGS, E, leg. 34, doc. 274, Sevilla, 29-VI-1536 (según la catalogación del archivo el año de esta carta se infiere de la datación de la documentación anterior y posterior en el legajo). La recomendación de García Fernández Manrique, conde de Osorno era lógica, pues había trabajado junto a Loaisa en el Consejo de Indias, sustituyéndolo interinamente en las labores de presidencia entre 1529 y 1533. En el bienio de 1522-1523 había sido el asistente de Sevilla, estando encargado de la confiscación de remesas a particulares, y por todo ello conocía bien los entresijos del comercio americano y de la política sevillana, cfr. Pizarro Llorente (2000, vol. III, p. 126); Schäffer (2003, vol. I. p. 73-74); Sardone (2019, pp. 79-91).

Sevilla, en 1566), como es bien sabido (Soria Mesa, 2013), y pese a las peticiones en las cortes de 1551 y 1563 en las que se pedía la exclusión de los cabildos de hijos y nietos de penitenciados (Domínguez Ortiz, 1991, p. 51). Al haberse perdido las actas capitulares de estos años y reproducirse en el pleito que aquí nos ocupa, hemos recuperado un testimonio más de la oposición municipal a los conversos en el reinado del emperador.

Diego Caballero se presentó ante el asistente, Pedro de Navarra, marqués de Cortes, y algunos miembros del cabildo en 30 de mayo de 1548¹⁷, y el 1 de junio se nombraba una comisión para estudiar el privilegio, formada por el licenciado Uceda, alcalde mayor, el capitán Hernán Suárez y Francisco de Casaus, los tres caballeros veinticuatro, el jurado Pedro Ponce de León y el licenciado Gallegos, letrado del cabildo. Se reunieron en casa del marqués de Cortes los días 5 y 7 de junio y sus miembros votaron sobre el negocio, pero la transcripción de sus deliberaciones fue censurada y no se aportó a la documentación del pleito, reflejándose tan solo la siguiente frase: “No se ponen aquí los votos de los señores marqués asistente y diputados porque es secreto”. No debió quedar clara la situación, pues el día 12 de junio el asistente y los diputados de la comisión ordenaron buscar en el archivo el privilegio en 1529, o al menos el testimonio de su recepción¹⁸, y al día siguiente el escribano les sorprendió diciendo que en efecto en 1529 el mariscal y su hermano Alonso Caballero habían presentado sendos privilegios solicitando la devolución de la blanca de la carne, acordando la ciudad consultarlo con “los señores del consejo de su magestad”. Pero esos privilegios no se correspondían con el que se presentaba en 1548, por lo que acordaron que se localizase la documentación que pudiera haber al respecto, buscándose en los años en que era juez de residencia el licenciado Jerónimo de Briceño.

Viendo la dilación del negocio, al día siguiente se presentó en el cabildo una petición de Diego Caballero en la que solicitaba que se recusase al licenciado de Gallegos por serle “odioso y sospechoso y así lo ha sido en todos los negocios que he tenido y en todos me ha sido contrario y se ha señalado contra mí y así lo procura ser y señalarse en este, y él mismo me lo ha confesado”. Pero no se admitió a trámite la recusación, sino que se llamó a cabildo para el día 18 de junio y se reforzó la comisión con el concurso de cuatro letrados, muy probablemente para establecer la

17 Fue posiblemente una de sus últimas actuaciones en la ciudad, puesto que había sido nombrado gobernador de Galicia en febrero de 1548 (Fernández Conti y Ezquerria Revilla, 2000, p. 300).

18 En 1542 seguían vigentes varios pleitos contra caballeros armados que se negaban a pagar impuestos, por lo que la corona ordenaría a los concejos la creación de libros “en los cuales se describan y pongan todos los nombres de aquellos que son caballeros armados, y como por serlo se excusan de pechar, para que esté entendido quienes son, y sus descendientes, se sepa la causa, y razón que tuvieron para se poder excusar, o no, de pechar” (Porro Girardi, 1998, p. 218). La orden de su creación venía motivada por las quejas de los fiscales de los tribunales y “y pueblos”, *Nueva Recopilación*, VI, 1, 17. D. Carlos y D^a. Juana en Monzón, 1542.

autenticidad del privilegio: el licenciado Arias, alcalde mayor, el licenciado Gonzalo Fernández y el licenciado Gonzalo Suárez de León, letrados del cabildo, a los que se unía el licenciado Infante¹⁹. Algo más tarde dijeron que querían estudiar el asunto y la comisión les dio algunos días más²⁰.

Antes de que nada se acordase, ya a comienzos de julio el mariscal presionaba en el cabildo para que se reconociese su privilegio, y para ello presentaba la provisión de 11 de diciembre de 1536 en la que se le había otorgado el título de mariscal de La Española, considerando que ya por ella “su magestad se ha visto hacerme caballero... pues que el oficio y dignidad lo trae anejo consigo”, la cual se había asentado en los libros de la Casa de la Contratación en 15 de febrero de 1538²¹. La diputación se reunió para encargarse de la búsqueda del privilegio en los archivos de la ciudad, remontrándose al momento en que hizo la residencia del asistente el licenciado Briceño, pero nada se encontró. Se votó pero el resultado no se vertió en este traslado, al ser de nuevo secreta la calidad de los votos, acordándose llamar a cabildo para decidir con la documentación y los votos emitidos²².

Así, el 16 de julio se presentaron en el cabildo la copia del privilegio de 1529, el nombramiento de mariscal de La Española de 1536 y los votos de la diputación. En seguida el veinticuatro Garcí Tello “como uno del pueblo”, y secundado por los veinticuatro don Pedro de Guzmán y Alonso de las Roelas²³, contradujo la hidalguía de Diego Caballero, amenazando con recurrir a la Chancillería si la ciudad actuaba antes de tiempo.

Alonso de las Roelas plasmó todos los argumentos en contra de Diego Caballero en un requerimiento que presentó en ese mismo cabildo, también “como uno del pueblo”. Negaba la autenticidad y originalidad de los dos privilegios que se habían presentado, pues no estaban registrados ante secretarios de Castilla, sino por dos secretarios diferentes y con sellos también distintos, y tenían la misma fecha. No se entendía cómo si siempre había pagado la blanca de la carne ahora decidía presentarlos, y para Roelas la excusa esgrimida por Diego Caballero era poco creíble. Al parecer indicaba que su hermano Alonso había tenido un privilegio de caballero para el Imperio, y no había hecho uso el suyo “por no hacerle perjuicio”, cosa que según Roelas no tenía razón de ser. En el privilegio se daba a entender que los Caballero ya gozaban de armas como hidalgos, cosa que se consideraba como falsa, puesto que si

19 ARChGr, PC, Caja 3231, doc. 6, recusación de Diego Caballero (13-VI-1548) y cabildo de 18-VI-1548.

20 ARChGr, PC, Caja 3231, doc. 6, reunión de la comisión en la posada del marqués de Cortes, 19-VI-1548.

21 ARChGr, PC, Caja 3231, doc. 6, petición de Diego Caballero, 6-VII-1548. Este reconocimiento, merecido no sólo por su actividad comercial y colonizadora, se respaldaba también en el hecho de que la de los Caballero fue “la tercera familia... más afectada por el secuestro de 1534-1535”, tomándose a Alonso y Diego Caballero 491.200 mrs. y otros 345.533 mrs. tan sólo a Diego, además de otros 375.400 mrs. a Gonzalo Caballero, cfr. Carretero Zamora (2011, pp. 124-127).

22 ARChGr, PC, Caja 3231, doc. 6, s.f., acuerdo de la diputación, 12-VII-1548.

23 Algunas noticias sobre él y la fundación de su mayorazgo en Herrera García, 1985.

sus antepasados hubiesen sido nombrados caballeros según la ley del Ordenamiento no podía heredarse la condición de caballero al haber nacido ya como pecheros²⁴. Y ello era así, puesto que Diego Caballero era un mercader “que con su persona ha tratado y trata las mercaderías” y que las Partidas señalaban que “ningún mercader que por su persona use el trato de mercader puede ser armado caballero”, siendo considerado como un oficio vil. Se lanzaba entonces el argumento más tradicional, a saber, el de la destrucción de la base fiscal del reino y la sobrecarga de los humildes:

especialmente que la parte contraria ha dicho e publicado que su magestad fizo juramento de no conceder semejantes exenciones en estos reinos por el gran cargo de conciencia que hay en lo susodicho porque lo que el dicho había de pechar carga sobre los otros pobres pecheros e si es de creer que su magestad no quiso que se usase de semejante privilegio en estos reinos por el gran perjuicio que se seguiría en una persona tan rica y sus hijos y descendientes no pechasen sería dar ejemplo para que otros procurasen semejantes privilegios en gran daño de los que poco pueden²⁵.

Roelas insistía de nuevo en dejar que la Chancillería fallase en aquel asunto y en que la ciudad se inhibiese de conocer en el pleito²⁶. Pero esta posición se confrontó con la del jurado Gaspar Suárez²⁷, quien defendió a Diego Caballero e instó a la ciudad a aceptar como válido el privilegio. Consideraba el jurado que el documento era auténtico al ser firmado por el rey y dado por don Carlos y doña Juana como reyes de Castilla y despachado por sus oficiales de Aragón, no teniendo importancia que allí fuese otorgado porque de lo contrario “no sería lícito dejarse de obedecer

24 ARChGr, PC, Caja 3231, doc. 6, requerimiento de Alonso de las Roelas, 16-VII-1548. Añadía “porque conforme a derecho y a la ley del ordenamiento real semejante privilegio de caballeros armados no se entiende los hijos que estaban nacidos ni pasa de los hijos que nacen después”. Se refería aquí a la ley IV del libro IV, título I “De los caballeros” de la Copilación de Montalvo, denominada “De los que fueron armados cavalleros que primero eran pecheros”. En ella se recogía lo dispuesto por Juan II en Zamora en 1432 en la que ellos y los hijos habidos cuando eran pecheros debían continuar pagando impuestos y “derramas reales nin concejales salvo aquellos que continuamente tuvieren caballo y armas y sirvieren años en las guerra”, y así también lo disponían los Reyes Católicos. Pero Diego Caballero quería probar que podía ser considerado como hidalgo, por lo que si se acogía en el mismo ordenamiento al título II “De los fidalgos”, en la ley II se ordenaba guardar las franquezas libertades y exenciones de los mismos, añadiéndose en la ley VI que estos hidalgos y sus mujeres debían “gozar de no pechar” pudiendo probarse la hidalguía ante los alcaldes de la Corte y Chancillería del rey. Mientras no se demostrase debía continuar pagando impuestos, tal y como sucederá en la sentencia que veremos más adelante. Además Diego Caballero no podía decir que su padre y abuelo no fueron pecheros, cosa que era considerada como prueba de hidalguía (cfr. Díaz de Montalvo, 1986).

25 ARChGr, PC, caja 3231, doc. 6, requerimiento de Alonso de las Roelas, 16-VII-1548. Todo un ejercicio de hipocresía, habida cuenta del abuso que los poderosos cometían en los repartos de figuras fiscales como los servicios de Cortes justo en aquellos años, favoreciendo a sus clientelas (Carretero Zamora, 2016, pp. 272-279).

26 ARChGr, PC, caja 3231, doc. 6, requerimiento de Alonso de las Roelas, 16-VII-1548.

27 En el juicio de residencia hecho al marqués de Cortes en 1540 se indicaba que tanto el escribano del cabildo como su teniente, Pedro de Pineda y Alonso de la Barrera, eran “sus parciales”, como también este jurado, cfr. AGS, CRC, leg. 412, exp. 1, pieza 1, f. 267r-v.

en ninguna ciudad de estos reinos porque sería no quererse conprehender debajo de la dicha generalidad”²⁸.

Tras aquellas intervenciones se leyeron los votos de la diputación y se votó en el cabildo, pero no acabó ahí el debate. Alonso de las Roelas insistió “fuera de su voto” en sus opiniones y reiteró que su requerimiento apareciese por escrito en la sesión del cabildo. También habló tras el turno de votación el veinticuatro Juan Alonso de Medina, para que no se devolviese la blanca de la carne a Diego Caballero, cargando contra aquellos que lo apoyaban, al señalar que eran estos quienes deberían pagar lo que Caballero dejaba de tributar, pidiendo que se diese testimonio de sus nombres, así como también del requerimiento emitido por Roelas y del voto contrario del licenciado Gallegos, solicitando además que se aplicasen las “penas que ponen las leyes a los que hacen exentos a los que no lo son”²⁹. Adoptó una posición intermedia el jurado D. Luis de Ayora, quien señaló que podía comprobarse si la merced era auténtica acudiendo a consultar a los contadores mayores del reino, quienes deberían tener constancia de la misma para hacer exento a Diego Caballero. A favor de éste se manifestó otro jurado, Gómez Jiménez, quien recalcó los argumentos esgrimidos por Gaspar Suárez, no entendiendo por qué el de Diego Caballero era especial, pues en los demás casos semejantes “se suelen obedecer los otros privilegios de caballería e hidalguías que ante su señoría se han presentado sin dar lugar a que el dicho mariscal sea molestado ni a quien en razon desto se gaste cosa alguna de los propios y rentas de su señoría pues serían dineros mal gastados”³⁰.

Después del turno de votaciones y tras la posterior ronda de intervenciones fuera de voto, el asistente, marqués de Cortes, decidió que se obedeciese y cumpliese el privilegio y se le devolviese la blanca de la carne a Diego Caballero “como a caballero armado”. Que el voto del asistente fue determinante lo indica algún testimonio que manifiesta cómo éste tenía como objetivo sumar el mayor número de hombres dispuestos a servir al rey. Protegido del cardenal Tavera y de Francisco de los Cobos, ocupó el cargo de asistente entre 1537 y 1542 y de nuevo entre 1544 y 1548 (Fernández Conti y Ezquerro Revilla, 2000, pp. 299-300). Precisamente en el juicio de residencia que se organizó tras su mandato se le tachó de parcial, acusación

la cual en la verdad, si en algo de ella hubo -en lo qual no me determino- fué por adquirir y traer a sí regidores para que pasase en el cabildo lo que convenía al servicio de Su Magestad y a sus intereses reales, a causa de los grandes y justos gastos que tenía. (Enríquez de Guzmán, 1960 [c. 1547], p. 251)

28 ARChGr, PC, caja 3231, doc. 6, intervención de Gaspar Suárez, 16-VII-1548.

29 ARChGr, PC, caja 3231, doc. 6, intervención de Juan Alonso de Medina, 16-VII-1548. No es de extrañar el alineamiento de Medina con la postura de Garci Tello, pues este era el padre de su mujer, D^a. Beatriz Tello (cfr. Fernández Melgarejo, 1947 [1660], p. 44).

30 ARChGr, PC, caja 3231, doc. 6, intervención del jurado D. Luis de Ayora, 16-VII-1548. Intervención del jurado Gaspar Suárez, 16-VIII-1548.

Esta narración de Alonso Enríquez de Guzmán, que fue testigo de los acontecimientos al residir en Sevilla entre la primavera de 1541 y la de 1543, continúa con el relato de su propia caída en desgracia frente a varios caballeros de la ciudad, de manera que según sus palabras

perdí a Alonso de las Roelas, veinticuatro de Sevilla y a Diego López de las Roelas su hermano, mis íntimos amigos, con toda su parentela, que es mucha y muy honrada en la dicha ciudad. Los cuales se apartaron de mí y se juntaron y aliaron con los otros mis contrarios que pidieron residencia al dicho marqués. (Enríquez de Guzmán, 1960 [c. 1547], p. 251)³¹.

Es posible que el marqués de Cortes fuera también favorecedor de Diego Caballero, no sólo porque se inclinó a reconocer el privilegio junto a la diputación convocada al efecto, sino porque es posible que Tello y Roelas no fuesen de su agrado. Así en el juicio de residencia organizado para revisar su gobierno en 1540 un testigo indicaba que los veinticuatro Juan de Torres, Martín Cerón y el alguacil mayor Melchor Maldonado fueron sus “parciales” y entre todos quitaron precisamente a Alonso de las Roelas, Garci Tello y Diego López de las Roelas “las diputaciones del aceite”³². De igual modo, ni los Tello ni los Roelas estaban entre los firmantes de una carta enviada al rey ese año de 1548, en la que rogaban que se prolongase el gobierno del marqués de Cortes, al haber

gobernado tan bien que esa ciudad ha estado y está más pacífica que jamás estuvo, porque él hace justicia igualmente a todos y por su buena gobernación e industria y diligencia esta república y los pobres de ella se han sustentado en estos años en que ha habido tan grande esterilidad³³.

31 Ya eran sus enemigos los Tello, como vemos aliados de los Roelas. Guzmán cayó en desgracia del marqués y fue prendido en la ciudad, aunque declaraba haber perdido muchas amistades por haberlo apoyado, si bien no formaba parte del cabildo, pues “aunque entonces no era regidor sino grande su servidor y amigo y él mucho mi señor, porque demás de creérsele, servía a Dios y al Rey” (Enríquez de Guzmán, 1960 [c. 1547], p. 251). En cualquier caso, el difícil comportamiento de Enríquez de Guzmán no le permitía pertenecer mucho tiempo a ningún bando. El bufón de Carlos V cuenta que en 1527 “don Alonso Enríquez de Sevilla, hombre de livianos cascos, y Ventura Beltrán, hijo del doctor Beltrán, tuvieron batalla en palacio; quieren decir algunos contemplativos que se dieron de moxicones” (Zúñiga, 1989 [1527], p. 144).

32 AGS, CRC, leg. 412, exp. 1, pieza 1, f. 268v. Los intereses de los Tello en el aceite provenían del hecho de ser propietarios de olivar y tener molinos en Huévar, villa del Aljarafe a la que estaban muy unidos y donde tenían una casa y dos molinos de aceituna, además de 230 aranzadas de olivar y otras tierras, que en 1532 se vincularon en la persona de Juan Gutiérrez Tello, hermano de Garci Tello, en el mayorazgo de Villanueva de Valbuena (Fernández Melgarejo, 1947 [1660], pp. 87-89; Herrera García, 1981, pp. 211-231; Cartaya Baños, 2018, p. 128). Garci Tello de Guzmán había fundado en su capilla de la iglesia de la localidad una obra de misericordia de dotación de doncellas huérfanas (Fernández Chaves, 2014). Asimismo Leonor Mexía, esposa de Alonso Roelas fundó en 1556 un mayorazgo en Mairenila con “un molino de moler aceituna y bodega y vasijas... más todos los olivares que [...] heredé de Blas Mexía, mi padre” (Herrera García, 1985, pp. 156-157). Más información sobre su creación y transmisión posterior en Melero Muñoz (2022, pp. 265-276).

33 AGS, CC, leg. 296, exp. 30, 5-VI-1548. Firmaron la carta algunos de los oficiales que ya hemos visto cerca del asistente, como Martín Cerón, el “licenciado de la Barrera”, el escribano Alonso de la Barrera Farfán,

No iba a terminar ahí el cabildo, pues la última palabra la tendrían los opositores del mariscal Diego Caballero. Así, se unieron Garcí Tello, Alonso de las Roelas, Juan Gutiérrez Tello, D. Fernando Enríquez de Ribera, D. Pedro de Guzmán, D. Pedro López Puertocarrero y Juan Alonso de Medina para apelar la sentencia dictada por el asistente, y que el asunto fuese visto en la Chancillería de Granada, y este tribunal acabó ordenando a la ciudad que se enviase la documentación que hubiese generado, pero en septiembre el marqués de Cortes decidió en cabildo obedecer pero no cumplir la orden, mientras que Tello y Roelas continuaban insistiendo en la jurisdicción superior de la Chancillería y en el perjuicio de que un “hombre llano pechero, descendiente de pecheros” acabase exento. El pleito continuó en 1548 y el hermetismo de la ciudad también, pues aunque por ambas partes se pidió al escribano del cabildo y su teniente, a la sazón Pedro de Pineda y Francisco de la Barrera, que enviasen los votos secretos, ambos se negaron, indicando que estos no se escribían en los libros del cabildo “sino en el libro y manual secreto del dicho cabildo, y estos votos nunca jamás se han mandado dar en ningún tiempo” pues de hacerse ello iría contra el juramento de guardar su carácter secreto³⁴.

En abril de 1549 el fiscal de la Chancillería dejó muy claras en su alegato las razones por las que Diego Caballero no podía gozar del privilegio, señalando que la ciudad no tenía competencias para aplicarlo, que ser aposentador del ejército no le eximía del fuero civil, y que solamente los hijosdalgo notorios según el fuero de España no pechaban. Además y según el fiscal, el privilegio sólo tenía validez en el Imperio, pero no en España. Pero el mayor argumento era que Diego Caballero al no ser “limpio” no podía ejercer oficios de república, pues:

desciende de linaje de judíos y herejes, y aunque reconciliados por el Santo Oficio de la Inquisición de la dicha ciudad de Sevilla, ha sido y es inhábil para tener el dicho oficio de mariscal, y no se puede decir que con él se dispensase, porque entonces el príncipe es visto dispensar con el inhábil, cuando le es notorio su inhabilidad, porque el error excluye el consentimiento y hase de imputar al inhábil que toma el oficio público si no se descubre su inhabilidad, y en la callar comete delito³⁵.

Una durísima argumentación que insistía en la limpieza de sangre como necesaria para el ejercicio de cargos públicos, que invalidaba no ya el privilegio de caballería, sino el título de mariscal de La Española, acusando al propio monarca de cometer un delito, aunque rebajando después esta afirmación al sostener “que no se tuvo cierta noticia de la inhabilidad de la parte contraria y por error se le concedió”. El

Juan Alonso de Medina, Hernán Arias de Saavedra, D. Juan de Saavedra, el converso Pedro del Alcázar, además de el licenciado Uceda, Ruy López de Ribera, Gaspar de Solís, Hernando de Porras, Baltasar de Loáisya y [...] de Monsalve.

34 ARChGr, PC, caja 3231, doc. 6, s.f., transmisión de la real provisión a Pedro de Pineda y Francisco de la Barrera, 23-XI-1548.

35 ARChGr, PC, caja 3231, doc. 6, s.f., alegación del fiscal de la Chancillería Luis Sanz de Bustamante, s.f., recibida en 13-IV-1549.

procurador de Diego Caballero se revolió contra esta alegación del fiscal solicitando que se retirase del pleito pues se hacía con el ánimo de “afrentar e injuriar a mi parte” y aunque fuese pechero y descendiente de pecheros “y de las otras personas que las partes contrarias dicen” su pretensión no era ser reconocido como hidalgo, sino como caballero armado, con las libertades que ello conllevaba³⁶. Ello implicaba que Diego Caballero renunciaba al privilegio de “hidalgúia y nobleza” que le había sido concedido el mismo día que el de caballero armado, pues el primero se había dado sólo por el Emperador y al parecer era sólo válido para el imperio, mientras que el segundo se otorgó como emperador y como rey de Castilla³⁷. No conocemos la sentencia final, pero sí aquella que resolvió que en el ínterin Diego Caballero debía continuar pagando impuestos, y que no se retirarían las palabras consideradas como afrentosas en el alegato del fiscal³⁸.

Está bien asentado que Diego Caballero obtuvo la veinticuatría, y aprovecharía este éxito para instituir mayorazgos en 1555 y 1556 sobre una gran cantidad de tierras bodegas, lagares, casas y juro (Cartaya Baños, 2018, pp. 122-124, 131-132, 136, 244). Además de ello, construyó un monumento a la memoria del linaje y su casa con una magnífica capilla y enterramiento en la Catedral de Sevilla, la llamada capilla de la Purificación o del Mariscal (figura 1). Empleó una enorme suma de dinero para hacerlo, contando con un retablo con pinturas del flamenco Pedro de Campaña en el que aparece retratado junto con miembros de su familia, y teniendo que modificarse la puerta que daba acceso a la sacristía de la catedral (Gil, 2000, vol. II, pp. 31-34; Hernández Núñez, 2011). En dicho retablo Diego Caballero ordenó que se representase por dos veces el escudo de su familia, que coincide con el del privilegio de caballero armado que hemos examinado (figura 2). Si no ganó en la Chancillería de Granada, desde luego que poco importó, porque quedó su escudo nobiliario por los siglos venideros, siguiendo un patrón propio del ascenso social en aquel momento, seguido por cristianos viejos como por conversos³⁹.

Su pariente, Diego Caballero de la Rosa, a quien hemos visto que Diego Caballero había otorgado su confianza dejándole el cargo de regidor en La Española, se había convertido allí en un hombre importante en la isla, como secretario de la Audiencia y activo mercader, protagonizando un ascenso social que también le colocó en una próspera situación. De su importancia de nuevo nos da testimonio Alonso Enríquez de Guzmán, cuando relata que al llegar a Santo Domingo en 1534, enseguida

36 ARChGr, PC, caja 3231, doc. 6, s.f., alegación del procurador de Diego Caballero, recibida en 10-V-1549.

37 ARChGr, PC, caja 3231, doc. 6, s.f., alegación del procurador de Diego Caballero, recibida en 4-VI-1549.

38 ARChGr, PC, caja 3231, doc. 6, s.f., sentencia de 1-VI-1549.

39 Un caso de éxito social paradigmático y que conllevó como en el caso de los Caballero la creación de una capilla y la concesión de un escudo de armas es el de los Coronel, cfr. Peña Barroso, 2013. La ciudad de Toledo conoció también una gran proliferación de capillas de conversos cfr., Martz, 1997, pp. 56-62.

llevóme a su posada Diego Caballero, secretario de la Chancillería real que allí reside. El cual no hubo menester testigos para saber mi linaje y condición, porque era de mi tierra y discreto. Y aunque me aposentó y regaló como al condestable de Castilla, no menos gusté de su buena conversación, que él de la mía, aunque no menos holgué de holgarme con él que no con el Emperador, porque ése es mi emperador, el que es de mi condición. Metióme por su compadre, que a la sazón parió su mujer. Túvelo en mucho, así porque hubiese deudo, pues había deuda, como porque no tengo por pequeña buenaventura tenelle por amigo, y no por sus haberes, aunque son muchos, sino por su persona. (Enríquez de Guzmán, 1960 [ca. 1543], p. 132)

La confianza entre ambos hombres debió probablemente de estar fundamentada en el hecho de que el padre de don Alonso, García Enríquez de Guzmán, que fue servidor del duque de Medina Sidonia, tenía propiedades en Sanlúcar de Barrameda (Enríquez de Guzmán, 1960 [ca. 1547], p. VIII), donde ambos Diego Caballero se habían criado y pasado parte de su infancia y primera juventud. Es patente la familiaridad de Guzmán, cristiano viejo, con un converso bien conocido como Diego Caballero de la Rosa, lo que nos habla de una alternativa a la posición recalcitrante de otros representantes de la nobleza sevillana. Diego Caballero de la Rosa falleció antes que su homónimo, en 1554, enterrándose en la capilla del Santísimo Sacramento de la catedral de Santo Domingo, bajo una

hermosa lápida de mármol, en alto relieve y artísticamente labrada, con las armas del fenecido. Esta hermosa lápida ostenta la siguiente inscripción; «Aquí yace el magnífico Caballero Diego Caballero, Regidor de esta Isla Española, primero Secretario de la primera Audiencia Real que los Católicos Reyes, asentaron en estas Indias. Falleció a 22 días del mes de enero de 1554». (Alemar, 1933, p. 44)

De nuevo un converso hijo de reconciliados⁴⁰ conseguía obtener un escudo de armas (figura 3) y ser enterrado en una de “las más bellas y ricas capillas de la catedral”, elegida para su enterramiento también por fray Andrés de Carvajal, arzobispo de Santo Domingo entre 1570 y 1577. Tanto su escudo como el del mariscal muestran una clara relación al compartir los cuarteles inferiores, cambiando el águila por las rosas de su apellido y la banda con las serpientes por un cuartel jaquelado. Años más tarde otro pariente, Álvaro Caballero, contador de La Española, también se enterró en la misma catedral y estableció que en su tumba se colocase “una losa grande con las armas del dicho contador, que manda se traiga de Castilla y se ponga delante del altar donde está enterrado” (Gil, 2000, vol. II, p. 34). El apellido Caballero quedaba así integrado en la memoria colectiva en los mayores templos erigidos a uno y otro lado del primer Atlántico ibérico que contribuyeron a crear, asumiendo así las

40 Era hijo de Juan Caballero, vecino de Sanlúcar de Barrameda, reconciliado en 1495, hijo a su vez del difunto Fernando González, traperero. Juan Caballero matrimonió con Isabel Díaz, también reconciliada, hija de Juan Díaz de Gibralfón, difunto y que también fue vecino de Sanlúcar de Barrameda (Gil, 2001, vol. III, p. 409).

características propias del comportamiento de los privilegiados y nobles pues no en vano la “heráldica se convierte así en un poderoso agente creador y conservador de la memoria y conciencia del linaje” (Sánchez Saus, 2017, p. 303). Además de ello, Diego Caballero de la Rosa solicitó en 1538 que su ingenio construido en Nigua, que contaba con iglesia y una población de trabajadores esclavos, fuese considerado como su “solar conocido” otorgándosele derecho de patronazgo y una legua a la redonda de jurisdicción particular⁴¹.

Este reconocimiento como caballeros fue continuado por otros miembros de la parentela de los Caballero. Sucedió así con Álvaro Caballero Ponce, hijo de Pedro Caballero, hermano de Diego el mariscal, y de Isabel Ponce, vecinos de Sanlúcar de Barrameda⁴², casado con otra conversa, D^a. Elvira de Illescas⁴³. Sobrino por tanto de Diego Caballero el mariscal –no en vano actuó como su albacea en 1560 (Otte, 2004, p. 335)–, formó compañía con él, Rodrigo de Illescas y el portugués Benito Váez para la trata de esclavos, y ayudó en todo a su tío, al que había servido de contador en sus relaciones con la Casa de la Contratación y con los banqueros de Sevilla, quedando aquel “satisfecho de la diligencia y buenas mañas de su sobrino”, en compañías en el trato con Tierra Firme y Nueva España (Gil, 2001, vol. III, pp. 400, 405).

Álvaro Caballero Ponce ganó en 1567 un privilegio de hidalguía y caballería para él y sus descendientes. Felipe II lo concedía por haber “siempre servido con mucha fidelidad y diligencias y cuidado... y a que el dicho vuestro padre a su costa nos sirvió en el descubrimiento y conquista de las nuestras Indias del mar océano, poniendo a riesgo su vida por muchas veces en que hizo muy señalado servicio a la corona real”⁴⁴. En efecto, Pedro Caballero tuvo una compañía con su hermano Alonso Caballero y con Fernando de Jerez Baeza en la que Álvaro serviría como factor en Santo Domingo (Gil, 2001, vol. III, pp. 404-405), trabajando también para la sociedad de Diego y Alonso (Gil, 2001, vol. III, p. 398). A Álvaro Caballero Ponce se le otorgaba un escudo que coincidía punto por punto con el del mariscal, con quien tuvo una estrecha relación toda su vida, pues se correspondía con las armas “que hasta aquí vos tenéis y traéis [...] que son las que vuestros predecesores tuvieron y acostumbraron traer”:

Un escudo dividido y partido en cuatro partes, y el del cuarto alto de la mano derecha el campo de plata, y en medio del una águila negra tendidas las alas, y cola, y pie, y el pico abierto a la mano derecha con una lengua colorada que sale del, y el cuarto bajo de la mano derecha es el campo de plata con siete hondas azules en él, y el cuarto alto de la mano izquierda es el campo azul o de colorado con una banda

41 AGI, Santo Domingo, leg. 868, lib. 1, f. 113r, solicitud de información de la reina Isabel, Valladolid, 26-II-1538.

42 AHPSe, PNS, leg. 9167, f. 732r, 24-XII-1550.

43 ARChGR, H, caja 4537, pieza 1, El Escorial, 7-V-1567. Sobre la familia Illescas, Carmona Martín, 2023.

44 ARChGR, H, caja 4537, pieza 1, El Escorial, 7-V-1567.

de oro que la atraviesa de esquina a esquina que tiene dos cabezas de sierpe doradas con las lenguas coloradas de fuera y debajo de la banda hacia la mano decha una flor de lis de oro y encima de la banda a la mano izquierda otras dos flores de lises de oro, y el cuarto bajo de la mano izquierda es el campo verde y en él una peña sobre que está asentado un castillo dorado con tres torres y la puerta abierta y encima del escudo un yelmo o almete abierto con su guirnalda y plumas y sobre él una águila negra como lo que esta dentro en el escudo⁴⁵.

En la ejecutoria no sólo se abolía cualquier disposición que restringiese las exenciones fiscales y privilegios de los nuevos hidalgos, sino que además se hacía mención explícita de que el privilegio sería válido aunque “alguno de vuestros ascendientes haya habido defecto o nota o infamia por razón de cualquier delito o delitos que hubiesen cometido de cualquier gravedad o calidad que fuesen”, que no eran otros que los padres y abuelos de su padre, Pedro Caballero, y su tío, Diego Caballero “el mariscal”.

3. CONCLUSIONES

Mosén Diego de Valera decía explícitamente en su *Espejo de verdadera nobleza* cómo se veía en la caballería el expediente perfecto “para no pechar... ya no curamos cuanto virtuoso sea el caballero, mas cuanto abundoso sea de riquezas... y así como el hábito no hace al monje, así lo dorado no hace al caballero”. Este lamento recogía el clamor contra una exención fiscal considerada abusiva y que ya hemos explorado. Pero no quedaba tan sólo en la exención fiscal el anhelo por la caballería de aquellos burgueses que la ambicionaban, pues para los caballeros de extracción urbana la participación en la caballería “a través de sus textos, mito y construcciones culturales, va muchísimo más lejos que este poder ciudadano, y, ante todo, supone una relación con la monarquía mucho más estrecha” (Rodríguez-Velasco, 2009, p. 136). En la construcción de esta imagen de privilegio que mira hacia el futuro, la “invasión heráldica” con las armas propias ocupó buena parte de los enterramientos e iglesias en la Sevilla del siglo XVI (Cartaya Baños, 2018, pp. 266-269), y precisamente en 1541 Diego y Alonso Caballero ya planeaban construir su enterramiento en la Catedral, aunque este no se comenzó hasta 1553, e incluiría “sus armas em ambos lados a do mejor pueda mester” (Hernández Núñez, 2011, p. 165). Su litigio con la ciudad y la Chancillería de Granada fue uno más de los muchos que durante el siglo XVI se dieron entre los aspirantes a la condición de hidalguía, conversos o no, y los grupos políticos opuestos a abrir más el estamento privilegiado (Ollero Pina 2005; Crawford, 2014, pp. 68 y ss.). El éxito económico de Diego Caballero fue

45 ARChGR, H, caja 4537, pieza 1, El Escorial, 7-V-1567. Se define de manera ligeramente distinta la parte exterior del escudo en el caso del mariscal, que no aparece representada en el retablo.

incontestable, como mercader y como banquero, pero su reconocimiento político tardó toda una vida en culminar, y conoció varios reveses en el cabildo de Sevilla. La concesión del privilegio de caballero armado no tuvo reconocimiento en la ciudad, siendo más eficaz la compra de una veinticuatría, y ello bajo el amparo de los más influyentes ministros de la corona. Con este apoyo político pudo después tratar de conseguir, veinte años después de su concesión, el reconocimiento como caballero armado “de espuelas doradas”, elemento que reforzaba su asunción de la veinticuatría y el honor a ella emparejado, y que le permitía diseñar una memoria del linaje más allá de la evidente, notoria y bien difundida condición de hijo de reconciliados de estirpe conversa, que acabó colocando en el retablo de su enterramiento no sólo sus armas, sino también a Santiago Matamoros como quintaesencia de la caballería cristiana y española de raigambre medieval (Vallejo Naranjo, pp. 155-158).



Figura 1. Vista general de la capilla de la Purificación o del Mariscal (fotografía de Juan Clemente Rodríguez Estévez. Por cortesía del Cabildo Catedral de Sevilla).



Figura 2. Escudo de Diego Caballero en el retablo de la Capilla de la Purificación (fotografía de Juan Clemente Rodríguez Estévez. Por cortesía del Cabildo Catedral de Sevilla).



Figura 3. Escudo de Diego Caballero de la Rosa en su lápida, catedral de Santo Domingo (fotografía de Esteban Prieto Vicioso, cortesía de Virginia Flores Sasso).

4. APÉNDICE DOCUMENTAL: PRIVILEGIO DE CABALLERÍA DE DIEGO CABALLERO

Nos, Carlos, con favor de la divina clemencia, electo emperador de Romanos, emperador augusto, rey de Alemania, y Juana, su madre y el mismo Don Carlos, por la gracia de Dios, reyes de Castilla, de Aragón, de las dos Sicilias, de Jerusalén, de Hungría, de Dinamarca, de Croacia, de León, de Navarra, de Granada, de Toledo, de Valencia, de Galicia, de Mallorca y de Cerdeña, de Córdoba, y Córcega, de Murcia, de Jaén, del Algarve, de Algeciras, de Gibraltar, de las Islas de Canaria, de las Islas Indias y Tierra Firme del Mar Océano, duques de Austria, duques de Borgoña y de Brabante, y condes de Barcelona y Flandes, de Tirol y señores de Vizcaya y de Molina, y duques de Atenas y de Neopatria, condes de Rosellón y de Cerdeña, marqueses de Oristán y de Gociano.

Por institución antigua y muy loable de los emperadores y reyes estableciendo que los varones que son claros en merecimientos y virtud se hayan de adornar con muchos ornamentos por derecho muy bueno, lo cual fue establecido y aprobado de muy rectos e muy buenas instituciones de natura e ánimos y ser así confirmado no es de dudar acostumbrar honrrar los merecimientos de los hombres no sin causa, porque los ánimos nobles sean atraídos y convidados con todas sus fuerzas y abrazar la virtud y obrar obras muy claras y teniendo respecto a esto y mirando como vos Diego Caballero hijo de Álvaro Caballero, amado nuestro y leal con nuestro contador en la isla española regidor de la ciudad de Santo Domingo haber acrecentado gran fidelidad y observancia cerca de Nos y estos nuestro reinos de España por vuestras insignes virtudes y egregias dotes de vuestro ánimo y cuerpo y parecen muchas hazañas fuerte y prudentemente hechas en beneficio y servicio nuestro, principalmente en descubrimiento de las nuevas partes de las Indias y habitación de otras islas, impedido en tierra y por tierra y mar casi por catorce años, con mucho peligro y costa de vuestra persona y hacienda y hayáis puesto toda obra [e] industria y navegando con armada vuestra hayáis sometido muchos pueblos y naciones al imperio y señorío nuestro, y hayáis hecho otras cosas mayores que son merecedoras de muy gran favor que nos han conmovido a vos ensalzar en el grado y prerrogativa y dignidad de yusoescrita para lo cual en el presente día de yusoescrito y en presencia de los respetables varones Lorenzo de Gorrevod, mayordomo mayor y de Diego de Mendoza, conde de Mérito, y de Filiberto de Pope de nuestro consejo, y de otros muchos caballeros y personas de nuestra casa en muchedumbre copiosa, motu proprio a vos el dicho Diego Caballero, sacada el espada según que en tal solemnidad acostumbramos hacer, vos ordenamos e hicimos caballero tocando tres veces vuestra cabeza e hiriéndola y vos adornamos con atavío de caballería, y queremos y mandamos que vos de aquí adelante de nuestra cierta ciencia deliberadamente y con consejo y del poderío nuestro de nuestro poder real y libres de leyes de nuestra real autoridad, mandamos expresamente que de aquí adelante seais nombrado e intitulado entre los otros caballeros y como caballero podáis traer espuelas y los otros

ornamentos de oro e insignias de caballero y hacer todas la otras cosas y cada una de las que los otros caballeros de derecho y de costumbre o en otra manera pueden y acostumbraron hacer, y vos el dicho Diego Caballero como caballero susodicho y vuestros hijos legítimos nacidos y que nacieren de aquí en adelante y todos los que de vos y de ellos vinieren como descendientes de linaje de caballeros podáis y puedan en todos los reinos y señoríos nuestros, y asimismo en cualesquier otras partes usar y gozar de todos aquellos privilegios, franquezas, libertades y facultades, indultos, inmunidades, dignidades, prerrogativas y gracias y honras, así reales como personales y de todas las otras cosas que todos los otros caballeros e hijos y descendientes de uso y costumbre usan y gozan y pueden y deben y acostumbraron usar y gozar en cualquier manera, y asimismo confirmamos las armas e insignias que habéis acostumbrado traer, y aquellas de nuevo os las concedemos con los aditamentos en ellas puestos y añadidos, es, a saber, las armas de vuestro linaje, que es un escudo de color azul o de cielo en la parte izquierda de abajo y en la de man derecha de arriba a los rincones dos cabezas de sierpes doradas et de color amarilla las bocas abiertas y las lenguas coloradas sacadas que tengan una banda o faja de la dicha color dorada o amarilla en el cual dicho campo tres flores de lirios de la misma color, uno abajo dos sobre la banda, los cuales Nos acrecentamos y damos en mejoría a vos y a vuestros hijos e herederos e descendientes de nuevo liberalmente vos los damos y concedemos y donamos en esta manera: un escudo dividido por luengo en dos partes y gules de las cuales la izquierda dividida en la parte baja esta un campo de color verde e un castillo con tres torres y una puerta en medio de color de oro amarillo sobre una peña de oro amarillo sobre una peña de su natural color en la parte de arriba estan las dichas vuestras armas en la derecha parte del escudo está de color de plata o blanco, con siete ondas azules que tiene la mitad del campo de abajo y lo restante tiene un águila negra tendidas las alas y cola y pies y el pico abierto y vuelto a la parte diestra con su lengua colorada sacada, y encima del escudo un capacete como un cerrado con sus tiras y corona de color de oro y amarillo y azul o de cielo; encima del está un águila que está en la parte diestra de arriba del escudo, según que todo esto está pintado en medio de las presentes y queremos y especialmente mandamos por la dicha nuestra autoridad que vos el dicho Diego Caballero y vuestros hijos y herederos y descendientes legítimos y naturales como dicho es de aquí adelante los tiempos perpetuos y futuros tengáis e traigáis las dichas armas y insignias con el aditamento y mejoramiento nuestro y usar dellas en todos y cualesquier hábitos honestos y decentes y expediciones en juegos y todas las otras cosas y batallas y cuestiones y torneos y juegos de cañas y banderas y tiendas y señales y en los monumentos y edificios y ropas y en otros cualesquier lugares según vos pareciere sin ningún impedimento ni contradicción, y por la misma real autoridad y del poderío nuestro expresamente decimos y mandamos a los ilustres respetables magníficos y amados de nuestro consejo y oficiales nuestros y a cualesquier virreyes

y sus lugartenientes generales nuestros en todos nuestros reinos y señoríos e a culesquier oficiales nuestros mayores o menores que este nuestro privilegio vos lo tengan y guarden y hagan tener y guardar inviolablemente, y vos hayan y tengan y respeten y honren y traten por caballero a vos el dicho Diego Caballero, y vos permitan libremente usar y gozar a vos y a los que de vos vinieren de las dichas armas pintadas de todos los otros previlegios y conedidades [sic por conexidades] y libertades y otras cosas de que usan y gozan los otros caballeros, y en contrario dello no hagan por ninguna razón ni causa, y si contra ello fueren incurrirán en indignación nuestra y pagarán a nuestro fisco mil florines de oro de Aragón en testimonio de lo cual mandamos sea fecha la presente con nuestro sello común de que usamos ante[s] que fuésemos elegido al sacro imperio porque hasta agora no estaba fecho, dada en la ciudad de Barcelona a 14 días del mes de julio del año del nacimiento de nuestro señor de 1529 e año onceno de nuestros reinos de la elección del Sacro Imperio y veinte y seis de la reina de Castilla y León y Granada y Quinto de Navarra y catorce de los reinos de Aragón de las dos Sicilias y Jerusalén y de los otros y de todos los del rey año catorce, yo el rey.

Francisco Barrachina por general tesorero de la Cesárea y Católica y Real Magestad mandó a mi Juan Luis González de Villasimples, visto por mí, Francisco Barrachina por general tesorero y González conservador.

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEMAR, L. E. (1933). *La catedral de Santo Domingo*, Barcelona, Araluce.
- CARRETERO ZAMORA, J. M. (2011). Los conversos y la Hacienda de Castilla a comienzos del siglo XVI. En R. Carrasco, A. Molinié y B. Perez (dirs.), *La pureté de sang en Espagne. Du lignage à la «race»* (pp. 113-131). París: Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
- CARRETERO ZAMORA, J. M. (2016). *Gobernar es gastar. Carlos V, el servicio de las Cortes de Castilla y la deuda de la Monarquía Hispánica, 1516-1556*. Madrid: Sílex.
- CARMONA MARTÍN, J. (2023). *Ascenso social y consolidación de un linaje converso: los Sánchez Dalvo en la Sevilla del Quinientos*. Sevilla: ASCIL.
- CARTAYA BAÑOS, J. (2011). "Que no concurren las calidades de limpieza". Algunos expedientes sevillanos para las órdenes militares españolas en los siglos XVI-XVII". *Tiempos Modernos*, (23), 1-24.
- CARTAYA BAÑOS, J. (2014). *La pasión de D. Fernando de Añasco. Limpieza de sangre y conflicto social en la Sevilla de los siglos de Oro*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- CARTAYA BAÑOS, J. (2018). *Mayorazgos. Riqueza, nobleza y posteridad en la Sevilla del siglo XVI*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- CRAWFORD, M. J. (2014). *The fight for status and privilege in late Medieval and Early Modern Castile, 1465-1598*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press.

- DÍAZ DE MONTALVO, A. de (1986). *Copilación de leyes del Reino: Ordenamiento de Montalvo*. Valladolid: Lex Nova.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. (1983). Unas probanzas controvertidas. En A. Domínguez Ortiz, *Sociedad y mentalidad en la Sevilla del Antiguo Régimen* (pp. 147-160). Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. (1991). *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna*. Granada: Universidad de Granada.
- ENRÍQUEZ DE GUZMÁN, A. (1960). *Libro de la vida y costumbres de don Alonso Enriquez de Guzmán*, ed. por Keniston, H. Madrid: Atlas.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M. (ed.). (1973). *Corpus Documental de Carlos V, (1516-1539)*. Salamanca: CSIC, Universidad de Salamanca, vol. I.
- FERNÁNDEZ CHAVES, M. F. (2014). La influencia del hospital de la Misericordia de Sevilla en la comarca del Aljarafe. La dotación de doncellas en Huévar. En M. M. Lobo de Araújo, et alii (coords.), *Sociabilidades na vida e na morte (séculos XVI-XX)* (pp. 13-24). Braga: CITCEM.
- FERNÁNDEZ CHAVES, M. F. (2018). El ascenso social converso. Dificultades e invención genealógica del linaje Caballero en la Sevilla del Quinientos. En J. I. Fortea Pérez, et alii (coords.), *Monarquías en conflicto. Linajes y noblezas en la articulación de la Monarquía Hispánica. XV Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna* (pp. 593-604). Madrid: Fundación Española de Historia Moderna, Universidad de Cantabria.
- FERNÁNDEZ CHAVES, M. F. y MAILLARD ÁLVAREZ, N. (2021). Lecturas de un mercader y tratante de esclavos. Francisco Núñez Pérez (†1573)”. En N. Maillard Álvarez, M. F. Fernández Chaves (eds.), *Bibliotecas de la Monarquía Hispánica en la primera globalización (siglos XVI-XVIII)* (pp. 17-62). Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza.
- FERNÁNDEZ CHAVES, M. F. y PÉREZ GARCÍA, R. M. (2011). América como mecanismo de transformación y movilidad social en la Sevilla moderna: los Caballero de Cabrera. En M. Jasmins Rodrigues y M. M. Ferraz Torrão (coords.), *Pequena nobreza de Aquém e de Além-Mar. Poderes, Patrimónios e Redes* (pp. 221-252). Lisboa: Fundação para a Ciência e Tecnologia.
- FERNÁNDEZ CHAVES, M. F. y PÉREZ GARCÍA, R. M. (2016). La élite mercantil judeoconversa andaluza y la articulación de la trata negrera hacia las Indias de Castilla, ca. 1518-1560. *Hispania*, 76 (253), 385-414. doi: 10.3989/hispania.2016.012.
- FERNÁNDEZ CONTI, S. (2000). Vázquez de Molina, Juan. En J. Martínez Millán, (dir.), *La Corte de Carlos V. Los consejos y los consejeros del rey* (vol. III, pp. 449-452). Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V.
- FERNÁNDEZ CONTI, S. y EZQUERRA REVILLA, I J. (2000). Navarra, Pedro de (I marqués de Cortes). En J. Martínez Millán, (dir.), *La Corte de Carlos V. Los consejos*

- y los consejeros del rey (vol. III, pp. 297-304). Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V.
- FERNÁNDEZ MELGAREJO, L. (1947 [1660]). *Discurso genealógico de la nobilísima y antigua casa de los Tellos de Sevilla*. Sevilla: Imprenta de la Escuela Provincial de Artes Gráficas. Ed. por el Marqués del Saltillo.
- FORONDA Y AGUILERA, M. (1914). *Estancias y viajes del Emperador Carlos V*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.
- GARCÍA CARRAFFA, A. y GARCÍA CARRAFFA, A. (1925). *Diccionario heráldico y genealógico de apellidos españoles y americanos*. Madrid: Imprenta de Antonio Marzo. Tomo 18.
- GARCÍA ORO, J. (1999). *Don Fernando de Andrade, conde de Villalba (1477-1540)*. Estudio histórico y colección documental. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- GERBET, M.-C. (1972). Les guerres et l'accès à la noblesse en Espagne de 1465 à 1592. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, (8), 295-326.
- GIL, J. (2000 y 2001). *Los conversos y la Inquisición sevillana*. Sevilla: Fundación el Monte, volúmenes II y III.
- HERNÁNDEZ FRANCO, J. (2011). *Sangre limpia, sangre española. El debate de los estatutos de limpieza (siglos XV-XVII)*. Madrid: Cátedra.
- HERRERA GARCÍA, A. (1981). Los Garci Tello de Sandoval y su heredamiento de Villanueva de Valbuena (Huévar, Sevilla): unos litigios jurisdiccionales y unas circunstancias económicas en el siglo XVI (pp. 211-231). En *Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia.
- HERRERA GARCÍA, A. (1985). Ortices y Roelas. Estudio y catalogación de un acopio documental de interés para la historia sevillana (S. XV al XVII). *Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras: Minervae Baeticae*, (13), 119-225.
- HERNÁNDEZ NÚÑEZ, J. C. (2011). El retablo de la Purificación de la capilla del Mariscal en la catedral de Sevilla. En F. Serrano Estrella (ed.), *Docta Minerva. Homenaje a la profesora Luz de Ulierte Vázquez* (pp. 163-172). Jaén: Universidad de Jaén.
- LÓPEZ-FANJUL DE ARGÜELLES, C. (2014). Las armerías de los conquistadores de Indias. *Historia y Genealogía*, (4), 151-178.
- LÓPEZ-FANJUL DE ARGÜELLES, C. (2015). La imaginación heráldica en la España del siglo XVI. Las armerías de los caciques y los muebles americanos. *Historia y Genealogía*, (5), 229-265.
- LÓPEZ-FANJUL DE ARGÜELLES, C. (2017). La autoría de los escudos concedidos a los conquistadores de Indias. *Historia y Genealogía*, (7), 33-39.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. (2006 [1957]). Conversos y cargos concejiles en el siglo XV. En F. Márquez Villanueva, *De la España judeoconversa. Doce estudios* (pp. 137-174). Barcelona: Bellaterra.
- MARTZ, L. (1997). Relaciones entre conversos y cristianos viejos en Toledo en la Edad Moderna: unas perspectivas distintas. *Toletum. Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo*, (37), 45-70.

- MELERO MUÑOZ, Isabel M. (2022). *Linaje, vinculación de bienes y conflictividad en la España Moderna. Los pleitos de mayorazgos (siglos XVII-XVIII)*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla.
- MENÉNDEZ PIDAL DE NAVASCUÉS, F. (2014). *Los emblemas heráldicos. Novecientos años de historia*. Sevilla: Real Maestranza de Caballería de Sevilla.
- OLLERO PINA, J. A. (1998). Una familia de conversos sevillanos en los orígenes de la Inquisición: los Benadeva. *Hispania Sacra*, (40/81), 45-105.
- OLLERO PINA, J. A. (2005). Interés público, beneficio privado. La oligarquía municipal en la Sevilla de Cervantes”. En F. Núñez Roldán (Coord.). *La ciudad de Cervantes. Sevilla, 1587-1600* (pp. 100-141). Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla, Junta de Andalucía.
- OTTE, E. (Ed.). (1961) *Cedulario de la monarquía española relativo a la isla de Cuba-gua (1523-1550)*. Caracas: Fundación John Boulton, Fundación Eugenio Mendoza, dos tomos.
- OTTE, E. (2004). Diego Caballero, funcionario de la Casa de la Contratación. En E. Vila Vilar *et alii* (coords), *La Casa de la Contratación y la navegación entre España y las Indias*. Sevilla: CSIC, Universidad de Sevilla, pp. 315-339.
- PEÑA BARROSO, E. de la (2013). Devoción y religiosidad de un linaje judeoconverso: la familia Coronel. *Hispania Sacra*, (LXV), Extra II, 59-79. doi: 10.3989/hs.2013.036
- PÉREZ GARCÍA, R. M. (2018). Francisco de Osuna y Santa Teresa de Jesús. Algunas notas sobre la historia de la mística cristiana en la España del siglo XVI. *eHumanista-Convertos*, (6), 159-177.
- PÉREZ GARCÍA, R. M. (2020). El empresariado judeoconverso español del siglo XVI. En *Los Judeoconvertos en la economía de la península Ibérica: siglos XV-XVII* (pp. 25-43). Madrid: Ministerio de Asuntos Económicos y Transformación Digital.
- PEREZ, B. (2015). Promotion ou déclassement des secteurs marchands dans la Séville moderne? *E-Spania*, (22), s/p. <https://doi.org/10.4000/e-spania.24993>
- PIKE, R. (2000). *Linajudos and conversos in Seville. Greed and prejudice in Sixteenth- and Seventeenth-Century Spain*. Nueva York: Peterlang.
- PIZARRO LLORENTE, H. (2000). Loaysa, García. En J. Martínez Millán, J. (dir.), *La Corte de Carlos V. Los consejos y los consejeros del rey* (vol. III, pp. 228-238). Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V.
- PORRO GIRARDI, N. R. (1976). Los caballeros lascasianos ¿pardos o de espuelas doradas? *Revista de historia del derecho*, (4), 183-208.
- PORRO GIRARDI, N. R. (1998). *La investidura de armas en Castilla. Del Rey Sabio a los Católicos*. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- RIZZUTO, C. C. (2023). Antecedentes del debate sobre el estatuto toledano de 1547: Juan Bernal Díaz de Luco y Alejo Venegas de Busto contra la Limpieza de Sangre

- en tiempos del arzobispo Juan Pardo de Tavera (c. 1536-1542). *Sefarad*, 83 (1), 79-115.
- RODRÍGUEZ VILLA, A. (1903). *El emperador Carlos V y su corte, según las cartas de don Martín de Salinas, embajador del Infante don Fernando (1522-1539)*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Fontanet.
- RODRÍGUEZ-VELASCO, J. D. (2009). *Ciudadanía, soberanía monárquica y caballería. Poética del orden de caballería*. Madrid: Akal.
- SÁNCHEZ SAUS, R. (2013). Elementos conformadores de la memoria y la identidad en la nobleza andaluza medieval. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 210 (2), 297-316.
- SARDONE, S. (2019). *Los préstamos forzosos de Carlos V. El tesoro privado americano al servicio del Imperio (1523-1555)*. Sevilla: Instituto Hispano-Cubano de Historia de América.
- SCHÄFER, E. (2003). *El Consejo Real y Supremo de las Indias*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Marcial Pons. Dos vols.
- SICROFF, A. A. (1985). *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*. Madrid: Taurus.
- SORIA MESA, E. (2000). *El cambio inmóvil. Transformaciones y permanencias en una élite de poder (Córdoba, ss. XVI-XIX)*. Córdoba: Ediciones La Posada.
- SORIA MESA, E. (2004). Genealogía y poder. Invención de la memoria y ascenso social en la España moderna. *Estudis*, (30), 21-55.
- SORIA MESA, E. (2013). Los estatutos municipales de limpieza de sangre en la Edad Moderna. Una revisión crítica. *Mediterranea, Ricerche Storiche*, (27), 9-36.
- SORIA MESA, E. (2018). En los límites de la herencia inmaterial. La usurpación de apellidos en la España Moderna como estrategia de ascenso social. En J. I. Fortea Pérez, et alii (coords.), *Monarquías en conflicto. Linajes y noblezas en la articulación de la Monarquía Hispánica. XV Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna* (pp. 261-297). Madrid: Fundación Española de Historia Moderna, Universidad de Cantabria.
- VALLEJO NARANJO, C. (2013). *La caballería en el arte de la Baja Edad Media*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- ZÚÑIGA, F. de (1989 [1527]). *Crónica burlesca del Emperador Carlos V*. Salamanca: Universidad de Salamanca.



La mediación obispal en el Libro de las tres razones. Actualización juanmanuelina del discurso providencial del *Llibre dels feits*

Bishop's mediation in the Book of the Three Reasons. Juan-Manueline update of the providential discourse of the Llibre dels feits

Federico ASSIS-GONZÁLEZ

Author:

Federico Asiss-González

Universidad Nacional de San Juan-
CONICET (Provincia de San Juan, Ciudad
de San Juan, Argentina)

fasiss@ffha.unsj.edu.ar

<https://orcid.org/0000-0003-1427-0872>

Date of reception: 24/10/23

Date of acceptance: 20/02/24

Citation:

Asiss-González, F. (2024). La mediación obispal en el Libro de las tres razones. Actualización juanmanuelina del discurso providencial del *Llibre dels feits*. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (25), 213-235.

<https://doi.org/10.14198/medieval.26259>

© 2024 Federico Asiss-González

Licence: This work is shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International licence (CC BY-NC-SA 4.0).



RESUMEN

El nacimiento profético del infante Don Manuel emerge como un relato crucial dentro del *Libro de las tres razones* o *de las armas*, obra escrita por su hijo, Don Juan Manuel. Esta narrativa no solo arroja luz sobre la vida del infante, sino que también modela la trayectoria del linaje de los Manuel en el paisaje político de mediados del siglo XIV en Castilla. No obstante, a diferencia de otros relatos en la historiografía castellana, este relato en particular, introducido por Don Juan Manuel al inicio de la primera razón y desarrollado a lo largo del texto, carece de un paralelo directo dentro de la crónica castellana. Por nuestra parte, consideramos que don Juan Manuel se inspiró en el *Llibre dels feits*, la obra autobiográfica de Jaime I de Aragón.

Sin embargo, no son historias idénticas, sino que Don Juan Manuel realizó modificaciones sobre el relato aragonés que le permitieron integrar sin problemas la profecía en el contexto castellano, persuadiendo a la audiencia para que aceptara los eventos como verdaderos. Así, el marco estructural de la primera razón impuso una nueva disposición sobre el relato base, facilitando la in-

roducción de personajes adicionales, incluyendo al ángel, al rey santo Fernando III y al obispo Ramón de Losana. Dentro de la narrativa de Don Juan Manuel, el papel de la figura episcopal adquiere una importancia primordial en la legitimación del relato, una dimensión ausente en el relato jacobino.

En este análisis comparativo, nos proponemos indagar en las motivaciones detrás de la inclusión de Don Juan Manuel del obispo Ramón de Losana y las acciones específicas atribuidas a él, distinguiéndolo de su modelo aragonés. Al hacerlo, Don Juan Manuel permitió interpretaciones alternativas y proyecciones de la profecía mesiánica que se alineaban con sus propios intereses.

PALABRAS CLAVES: *Libro de las tres razones*; *Llibre dels feits*; obispo; nacimiento; profecía; crónica; Castilla; Aragón.

ABSTRACT:

The prophetic birth of infant Don Manuel stands as a pivotal narrative within the *Libro de las tres razones* or *de las armas*, authored by his son, Don Juan Manuel. This tale not only illuminates the life of the infant but also shapes the trajectory of the Manuel lineage within the political landscape of mid-14th century Castile. However, unlike other narratives in Castilian historiography, this particular account, introduced by Don Juan Manuel at the onset of the first reason and further developed throughout the text, lacks a direct parallel within Castilian chronicles. On our part, we consider that Don Juan Manuel drew inspiration from the *Llibre dels feits*, the autobiographical work of James I of Aragon.

However, the stories are not identical; instead, Don Juan Manuel made modifications to the Aragonese narrative that enabled him to seamlessly integrate the prophetic tale into the Castilian context, compelling the audience to accept the events as truth. The structural framework of the first reason imposed a new arrangement upon the foundational narrative, facilitating the introduction of additional characters, including the angel, the saintly King Ferdinand III, and Bishop Ramón de Losana. Within Don Juan Manuel's narrative, the role of the episcopal figure becomes paramount in legitimizing the story, a dimension absents in the Jacobean account.

In this comparative analysis, our aim is to delve into the motivations behind Don Juan Manuel's inclusion of Bishop Ramón de Losana and the specific actions attributed to him, distinguishing him from his Aragonese model. By doing so, Don Juan Manuel enabled alternative interpretations and projections of the messianic prophecy that aligned with his own interests.

KEYWORDS: *Libro de las tres razones*; *Llibre dels feits*; Bishop; Birth; Prophecy; Chronicle; Castile; Aragon.

El obispo Ramón o Raimundo de Losana es una figura clave en la legitimación de las profecías que antecedieron al nacimiento de don Manuel (1234-1283), fundadoras un proyecto dinástico para don Juan Manuel (1282-1348) y su linaje. Pero su accionar como un mecanismo legitimante al interior de la primera razón del *Libro de las tres razones* (en adelante, LTR), escrito por don Juan Manuel en la primera mitad de la década de 1340, no es casual. Este ricohombre castellano fue capaz de escribir un gran número de obras al mismo tiempo que enfrentaba militar y políticamente al rey de Castilla, Alfonso XI. Obras que fueron sus armas para la batalla en el plano discursivo con aquel rey y su linaje (Asiss-González, 2023).

Dentro de las etapas que es posible identificar en sus escritos, el LTR que es objeto de nuestro análisis fue escrito en la etapa final de su vida; ya habiendo claudicado ante Alfonso XI en el plano fáctico, continuó lidiando con él discursivamente. Este breve libro, compuesto de tres razones o motivos, funcionaron como basamentos de la excepcionalidad del linaje Manuel que deslegitiman, a la vez, al linaje de Alfonso X, al que pertenecía Alfonso XI.

Dentro de la atipicidad del LTR, el relato profético sobre el nacimiento de don Manuel, que sirve de apertura a la primera razón, reviste unos rasgos mesiánicos y sobrenaturales extraños a la cronística castellana que nos lleva plantear la presencia de influencias aragonesas en la obra. Más precisamente, don Juan Manuel se habría inspirado en el *Llibre dels feits* (Hauf i Valls, 2012) (en adelante, LdF), autobiografía de Jaime I de Aragón (Cingolani, 2008a; 2008b); sin embargo, tan importante como sus influencias son las alteraciones que el autor del LTR introduce en el relato para actualizarlo y mantener su efectividad en el contexto político y cultural castellano.

Por ello, en este artículo reflexionaremos sobre la inserción de la figura obispal de Ramón de Losana como un desplazamiento discursivo operado por don Juan Manuel, buscando entender cómo estas variaciones dan cuenta de un cambio en la valoración de los profetas y el componente onírico en tanto vías de legitimación de las profecías en la Baja Edad Media castellana tenidas en cuenta por don Juan Manuel al momento de confeccionar su dispositivo discursivo. Para lo cual, a lo largo del artículo, primero reflexionaremos acerca de la posibilidad de una influencia escrita de la cronística aragonesa en don Juan Manuel, para luego analizar los elementos del LdF presentes en la primera razón del LTR y sus variaciones, a fin de comprender el rol clave de la mediación episcopal en la legitimación del entramado discursivo juanmanuelino.

1. INFLUENCIAS ESCRITURARIAS ARAGONESAS EN EL LTR

1.1. El LTR entre la oralidad y la escritura

Problematizar el vínculo entre el LTR y el LdF nos obliga a reposicionarnos frente a dos posturas contrapuestas y consolidadas en el último medio siglo entre los juanmanuelistas. Nos referimos al hecho de que, para algunos, las fuentes orales fueron

las que delinearon el contenido del LTR; mientras que, para otros, la referencia explícita que don Juan Manuel realiza sobre la utilización de fuentes orales sería un subterfugio para ocultar los escritos consultados.

Los que se decantaron por la primera posición contaban a su favor con una declaración en este sentido del propio don Juan Manuel. Acorde con sus palabras, lo que recogió en el LTR lo oyó "...a personas que eran de crer. Et no lo oyó todo a una persona, mas oyó unas cosas a una persona et otras a otras" (Juan Manuel, 1955, p. 75). Mucho debió pesar esta sentencia en Martín de Riquer, uno de los editores del texto citado, al momento de componer su investigación sobre la leyenda de la infanta Sancha de Aragón (Riquer, 1956-1958). En efecto, este especialista, luego de rastrear la leyenda por diversas tradiciones textuales, había concluido que no tuvo un origen popular, sino que había sido compuesta por encargo de la Casa de Aragón. No obstante, su recorrido erudito finalizaba en su comunicación a don Juan Manuel, quien la acabó recogiendo en la segunda razón del LTR. De esta forma, conseguía que las evidencias filológicas que había recogido no entraran en colisión con la confesión juanmanuelina referida. En consecuencia, Riquer no se planteó siquiera la posibilidad de una comunicación escrita de la leyenda, en su artículo expuso que don Juan Manuel debió conocerla, como afirma en el LTR, por medio de las damas que acompañaron a su primera esposa, Isabel de Mallorca.

Pero, el carácter oral de los elementos que compusieron el LTR alcanzó el grado de tópico tras un trabajo sistemático de Ian Macpherson. Ciertamente, en "Don Juan Manuel: The Literary Process" (1973, pp. 8-9) argumentó que un rico hombre como la de don Juan Manuel, con una vida atravesada por el conflicto permanente en la lucha por el poder, se habría visto imposibilitado de una formación libresca y erudita para conocer el amplio espectro de temas que trabajó en sus textos. En consecuencia, esta declaración de principios lo llevó a ver en don Juan a un noble instruido en charlas informales con hombres doctos; tópico profundizado por Alan Deyermond (1982, pp. 83-84) al rastrear los motivos folclóricos del LTR y dado por bueno en los trabajos de Derek Lomax (1982, p. 164), Francisco Díez de Revenga (1982, pp. 109-110), María Cecilia Ruiz (1989, p. 84) y Carmen Benito-Vessels (1994, pp. 48-54).

En contraste, en las mismas décadas se fue delineando un abordaje alternativo de la obra juanmanuelina. Frente al presupuesto de un autor educado oral e informalmente, otros investigadores se abocaron a identificar los préstamos textuales del autor. En ello fue pionero el estudio sobre el arte de gobernar que le dedicó José María Castro y Calvo, quien lo definió como un hombre que pasó "indudablemente grandes ratos absorto en las lecturas" (1945, p. 40). Asimismo, en el campo de la cronística, al que pertenece el LTR, Diego Catalán evidenció las conexiones textuales entre la *Estoria de Espanna* y la *Crónica abreviada*, intermediada por una **Crónica manuelina* (1977, pp. 17-22).

Aunque resultaba evidente que este compendio cronístico había sido construido a partir de una atenta lectura y selección de los pasajes alfonsíes; otra de sus obras historiográficas, el LTR permaneció irreflexivamente en la órbita de la oralidad hasta la década de 1990, momento en el que Leonardo Funes y María Elena Qués lo catalogaron como una “historia disidente” (1995, p. 74) dentro de una historiografía post-alfonsí. Idea revisitada y actualizada por Funes posteriormente (2014; 2015, pp. 14-17) para insertar el LTR en una corriente de pensamiento nobiliario o señorial cuestionadora del discurso regio, afirmación cuestionada por otros autores como Manuel Hijano Villegas (2015, p. 103).

Tempranamente, Funes se pronunció en contra de dar por buena la confesión de don Juan Manuel sobre la procedencia exclusivamente oral de las fuentes con las que constituyó el LTR. Acorde con su criterio, las referencias a fuentes orales eran en realidad una refinada estrategia para remedar el discurso historiográfico y dar verosimilitud a las historias narradas. Ello lo conseguía al distanciarse de los hechos contados por medio de la referencia a un tercero, un testigo que otorgaba un aura de objetividad al libro (Funes, 2000, p. 133). Idea que luego sería retomada y validada por Deyermond (2002, p. 101) al revisar su trabajo de 1982.

A pesar de los avances que este posicionamiento significó respecto al estrictamente oral; una de sus mayores limitaciones fue reducir su praxis hermenéutica al universo de textos castellanos; ya que, si bien este recorte textual no es una restricción explícita ni teóricamente establecida, los estudios publicados acababan restringiendo las fuentes del LTR a textos castellanos. Es por eso que, consideramos necesario habilitar una tercera vía de estudio que contemple influencias tanto orales como escritas de procedencia no sólo castellana sino también externas. Evidentemente, el estudio de caso que proponemos en este artículo se inserta en esta línea de investigación, pues analiza algunos desplazamientos llevados a cabo por don Juan Manuel sobre un texto aragonés, el LdF.

1.2. Don Juan Manuel y el LdF

Por nuestra parte, consideramos más que simplemente enriquecedor, necesario el profundizar en las influencias de las crónicas catalano-aragonesas (Ferrer i Mallol, 2014) en el LTR para dar cuenta de unas particularidades que lo han ubicado en los márgenes de la cronística castellana de la época. En un artículo de próxima publicación (Asiss-González, 2024) abordamos en detalle las pruebas documentales que sustentarían que don Juan Manuel contó con una copia del LdF. Sin ánimo de repetir aquí lo ya expuesto, nos limitaremos a referir brevemente el asunto.

En principio, es conocido que don Juan Manuel tuvo un contacto frecuente y sostenido con la Corona aragonesa. En un primer momento, producto del conflicto que le generó el avance de Jaime II sobre sus tierras murcianas en 1296. Pero, tras

superar esta circunstancia, en la que salió perdiendo tierras, influencias y señoríos; sus relaciones se tornaron afables gracias a dos matrimonios con infantas de la Casa de Aragón. Primero, con Isabel de Mallorca (1299), de quien enviudó en 1301; y, luego, merced a largas gestiones, en segundas nupcias con Constanza de Aragón, hija de Jaime II, en 1311. En las décadas siguientes suegro y yerno se cartearon sobre asuntos de interés común. Uno de ellos fue la política interna de Castilla, aunque también intercambiaron libros y lecturas; cosa para nada excepcional dentro de la familia aragonesa,¹ como evidencia la correspondencia del rey con sus hijos.

Así, en una carta sin fecha, que Andrés Giménez Soler edita entre los documentos del año 1314, Jaime II se dirige a su hija María, casada con el infante Pedro de Castilla, entonces regente del reino, para solicitarle el envío de copias de unos libros que habían pertenecido a Alfonso X.² A esta misma hija, en un momento imprecisable, le debió enviar una copia del LdF, ya fuera en su versión catalana o latina, pues en 1335 Alfonso IV le solicitó a su hermana la entrega de aquella copia bermeja del “libro del senyor rey don Jayme, nuestro besavuelo”, que fuera de su padre Jaime II.³

Tampoco nos consta documentación tanto que registre que Jaime II envió el LdF ya fuese a don Juan Manuel o a Constanza, como que lo poseyeron; pero, tampoco se ha conservado documento alguno que acredite su recepción por parte de la infanta María, quien sabemos que si lo tuvo. Ante esta laguna documental es lícito deducir que, si María contó con una copia del texto, no existe razón aparente que impidiese que su hermana, Constanza, recibiese una similar. Es sabido que Jaime II poseía la costumbre de enviar copias entre los infantes de la casa de Aragón como parte de

1 En una carta de don Juan Manuel a su suegro desde el sitio de Moya el 19 de febrero de 1308, luego de tratar otros asuntos, le dice: “Et de lo que me enbiastes desir del libro que me daredes, tengo uos lo en merçed. Otrosí, del libro que me enuiaste a mandar que uos lleuase, sabet sennor que non lo tengo aquí mas yo he enbiado por él e levar uos lo he quando me fuere para uos. Dada en la çerca sobre Moya dies e nueve dias de febrero era de mille e tresientos e quarenta e seys annos. Yo, Gonçalo Martines, la fis escriuir” (Giménez Soler, 1932, Doc. N° 176, p. 176).

2 “E porque hauemos entendido que uos tenedes un liuro que fue del Rey de Castiella de las istorias de la conquista de Antiocha e de istorias de los signos e en el qual liuro ha istorias del Rey Godofler e del Comte de Bellmont e del Comte de Tolosa e del Comte que houo VII infantes con set collares dargent rogamos uos quel dicho liuro fagades translatar e escriuir en paper” (Giménez Soler, 1932, Doc. N° 439, p. 283).

3 Por carta, dada en Barcelona el 2 de octubre de 1335, Alfonso IV se dirige a su hermana solicitando un libro de su padre, al cual reemplazaría, si así lo quería ella, con una copia: “Don Alfonso, Don Alfonso (sic), por la gracia de Dios rey d Aragon etc. a la alta infanta dona Maria, muy cara hermana nuestra, mujer del alto infant don Pedro de Castiella qui fue, e freyra del monasterio de Sixena, salut como hermana que muyto amamos de coraçon, pora quien queríamos tanta vida e salut como pora nos mismo. hermana muy cara, rogamos vos quel libro del senyor rey don Jayme, nuestro besavuelo, el qual libro fué del muy alto senyor rey padre nuestro, a quien Dios perdone, e es con cubierta vermeyla, nos querades enviar luego, e si non lo tenedes enviades alla do es, e quel nos trametades sin toda tarda por el bort de Molina de casa nuestra, que esta carta vos dara. e de aquesto nos faredes muyt grand plazer, e nos faremos lo trasladar, e si lo queredes, enviar vos lo hemos luego. dada en Barchelona ayuso nuestro sello secreto lunes .ii. dias de octubre en el año de Nuestro Senyor .mcccxxx. cinco. Clemens de Salaviridi mandato domini regis” (Rubio y Lluch, 1908, Doc. N° 96, p. 114).

su proyecto de consolidar una imagen internacional de la dinastía sustentada en la figura de su abuelo. Así, antes de contar con la versión latina del texto, ya Jaime II había remitido el LdF tanto al rey Sancho de Mallorca, quien se lo había solicitado,⁴ como a su hijo y heredero, el infante Jaime, en cuya posesión estuvo hasta el momento de renunciar a sus derechos a la corona para tomar los hábitos de la orden del Hospital en 1319.⁵

Asimismo, fuera del posible obsequio de padre a hija, otra vía de conocimiento del LdF por parte de don Juan Manuel pudo ser el contacto que éste y su mujer, Constanza, tuvieron en 1312 con fray Pedro Marsilio en su función de embajador del rey aragonés (Giménez Soler, Doc. N° 243, 1932, p. 409), tiempo en el que presumiblemente se encontraba traduciendo el texto, bajo el título de *Liber Gestorum* (Biosca Bas, 2015; 2017), sobre todo si tenemos en cuenta que se considera concluido su trabajo en junio de 1313 acorde con Martínez San Pedro (Pedro Marsilio, 1972, p. 8) y Biosca Bas (Pedro Marsilio, 2015, p. IX).

En suma, existieron sobrados puntos de contacto y medios de intercambio por los que don Juan Manuel pudiese contar en su biblioteca, hoy perdida y desconocida, con la autobiografía del rey Jaime I, tronco común de todas las ramas de una Corona de Aragón expandida por el Mediterráneo al calor del mesianismo acuñado en el providencial nacimiento del Conquistador.

2. LA FUNCIÓN LEGITIMANTE DEL OBISPO

2.1. Los nacimientos de Jaime I y don Manuel: el LdF un modelo para el LTR

Una concepción prodigiosa es un comienzo común para el LTR y el LdF; don Manuel y Jaime I (Dufourcq et al, 1979; Ferrer i Mallol, 2011-2012) habrían sido concebidos por intermediación divina para ser instrumentos de la Providencia (Delpech, 1993; Smith, 2017; 2007). Este rasgo común no es pura casualidad, sino que existe un vínculo entre ambas historias que se da en el plano de la imitación (Genette,

4 En carta de Jaime II a Sancho de Mallorca, dada en Barcelona el 5 de mayo de 1313 se dice: “Ilustri principi Sancio Dei gratia regi Maioricarum, comiti Rossilionis et Ceritanie, ac domino Montispesulani, karissimo consanguineo suo, Jacobus per eandem rex Aragonum etc. recepta littera vestra super mittendo ad vos librum actuum felicis recordationis regis Jacobi avi comunis, significamus vobis quod jam ipsum librum transcribi mandaveramus, et nunc, post receptionem vestre littere supradicte, traslatum libri ipsius perfici fecimus ac etiam comprobari, per cuius perfectionem et comprobationem cursor vestre usque nunc habuit remanere. sicque mittimus vobis traslatum dicti libri comprobatum per cursorem predictum. data Barchinone .iiii. nonas madii anno Domini .mccciii” (Rubio y Lluch, 1908, Doc. N° 46, pp. 57-58).

5 Entre los bienes que fueron de su hijo recibidos por el rey, se declara la versión latina del LdF, el *Liber Gestorum*; sabemos que se trata de tal versión, pues en el caso de la *Biblia* se aclara que se trata de una versión romance: “Nos Jacobus etc. tenore presencium confitemur et recognoscimus [...] quod de mandato dicti infantis tradidistis nobis [...] alias res sequentes, videlicet: [...] item unum librum geste regie Jacobi; item vibliam in romançio [...] Datum Terrachone, nono kalendas decembris anno Domini . mccc.nonodecimo” (Rubio y Lluch, 1908, Doc. N° 62, pp. 70 y 73).

1989, p. 17) entre un hipotexto, el LdF, y un hipertexto, el LTR. En efecto, consideramos que, sobre un patrón construido a partir de la obra de Jaime I, don Juan Manuel elaboró el relato del nacimiento de su padre, contenido en la primera razón, a través de la apropiación de diversos aspectos del relato hipotextual que explicarían su atipicidad respecto a la cronística castellana del periodo.

Para comenzar nuestro análisis, es conveniente traer a colación cómo en el LdF (Molina Figueras, 2018) se refiere el nacimiento modélico de Jaime I:

Primerament en qual manera fom engendrats nós. Nostre pare, lo rey En Pere, no volia veser nostra mare, la reyna. E esdevench-se que .I.^a vegada lo rey, nostre pare, fo en Lates, e la reyna nostra mare, fo en Miravals. E vench l rey .I. rich hom, per nom En Guillem d'Alcalà, e pregà'l tant que-l féu venir a Miravals, on era la reyna, nostra mare. E aquella nuyt que abdós firen a Miravals volch nostre Seyor que nós fóssem engendrats. E quan la reyna, nostra mare, se sentí prenys, entrà-se'n a Montpesler. E aquí volch nostre Seyor que fos lo nostre naximent en casa d'aquels de Tornamira, la vespra de Nostra Dona Sancta Maria Candeler. (2015, p. 10)

Tras un engendramiento improbable, el plan divino se revela en el LdF inmediatamente después de producido el nacimiento. La devoción de la reina por la Virgen la motivó a ordenar que su hijo recién nacido fuese llevado en agradecimiento a las iglesias de Santa María de las Tablas y a San Fermín de Montpellier, donde fue recibido con canciones premonitorias de su grandeza: el *Te Deum laudamus* y el *Benedictus Dominus Deus Israel*. Sin ánimo de derivar el hilo de nuestro análisis a la densidad semántica de estos hechos, aludiremos solamente que ambos salmos profetizan el carácter mesiánico del futuro rey, arropado por cantos vinculados con el nacimiento de Jesús.

Frente al modelo, don Juan Manuel procuró diluir los componentes de la fuente de su inspiración entre la primera y la tercera subunidad de la primera razón. Hablamos de tres subunidades en esta primera razón a partir de los blancos del ms. 6376 de la Biblioteca Nacional de España (Cossío Olavide, 2021), los cuales permiten identificar unidades de sentido menores en cada razón: la primera, referida a la anunciación del nacimiento de don Manuel; la segunda, sobre la crianza del infante; y la tercera, dedicada al otorgamiento de las armas heráldicas manuelinas. Mucho del mensaje angélico no se encuentra más que sugerido en el pasaje que trata propiamente el sueño de Beatriz de Suabia, porque su contenido se ha volcado en la descripción de las armas, representación gráfica de inspiración divina donde la profecía se registró.

Entre la profecía y las señales de su cumplimiento, don Juan Manuel insertó una subunidad que funciona como una elipsis narrativa. La narración despliega y demora la manifestación externa de la profecía que en el caso de Jaime I ocurre casi inmediatamente. Esta alteración juanmanuelina posibilitó la intervención del rey santo, Fernando III, y del obispo, Raimundo de Losana, personajes capaces de leer

en el tiempo las señales que confirmaban la profecía. Mientras que en el caso de Jaime I la proximidad entre el embarazo improbable y los signos mesiánicos del nacimiento no requieren intérprete, tienen la fuerza de la evidencia ante todos los que lo presenciaron; Fernando III y don Raimundo son los personajes juanmanuelinos encargados de seleccionar en la corriente diaria de eventos los signos de confirmación de la profecía angélica.

En efecto, la tercera subunidad opera sobre la primera para legitimar el sueño angélico en el que Beatriz de Suabia supo el gran futuro que le esperaba a Manuel.⁶ Si el relato sobre el modo en que las armas heráldicas le fueron otorgadas a don Manuel legitima la profecía es gracias a su blasonador: don Ramón, arzobispo de Sevilla. Como veremos, el narrador ya nos había presentado al personaje cuando le impuso, en la primera subunidad, el nombre al infante, a la sazón como obispo de Segovia; y, reaparece, en la tercera subunidad, para darle, como obispo hispalense, las armas heráldicas donde se inscribe la profecía angélica confirmada.

Evidentemente, ninguna de sus apariciones es anodina y marcan otra diferencia con el relato del LdF. Por lo que, para comprender tales cambios debemos tener presente que en los tres cuartos de siglo que separan los textos, la Iglesia impuso, a través de la ortodoxia difundida por dominicos y franciscanos, sus cuestionamientos a la elucidación profética no eclesiástica; sin lograr erradicar definitivamente la legitimidad de los mensajes oníricos. Situación tenida en cuenta por don Juan Manuel al momento de procurar dar efectividad narrativa a su historia.

2.2. *El sueño de la reina, el ángel y la profecía*

Como sabemos, en el LTR se nos cuenta que la reina supo en sueños que “avia a-ser vengada la muerte de Ihesu Christo” (Juan Manuel, 1982, p. 122) por el niño que gestaba y su linaje. Son palabras grandilocuentes, pero poco precisas; por sí solas no dice demasiado. Falta información y don Juan, siguiendo el orden cronológico de los sucesos, nos impide conocer al mensajero y la totalidad del mensaje hasta que Fernando III, habiendo comprobado la profecía, hubiese ordenase dar armas al infante. La segunda subunidad cumple esta función de elipsis en que vagamente se dice que Fernando III supo ver en la conducta de su hijo menor señales del futuro que le esperaba. La mocedad de don Manuel, entre los cinco y los quince años (García Herrero, 2018, pp. 53-74), queda elidida. No vemos al mozo ni a sus acciones, sino, de forma abstracta, conocemos el juicio paterno al finalizar la mocedad y comenzar

6 “Digovos que a-estos sobredichos oy que quando la reyna doña Beatriz, mi abuela, era en çinta de mio padre, que sonnara que por aquella criatura, et por su linage, avia a-ser vengada la muerte de Ihesu Cristo” (Juan Manuel, 1982, p. 122). Más adelante en el relato, ya en la tercera subunidad, sabemos que este mensaje onírico la reina lo recibió de un ángel: “el angel que fue mensajero a-la reyna quando sonno el suenno que desuso es dicho” (1982, p. 125).

la mancebía de don Manuel. Como espectadores, nos vemos impedidos de evaluar el juicio regio al no saber qué elementos sopesó.

Sólo entonces, habiendo conseguido la aprobación paterna, se nos brinda más información. Los datos se van entrelazando hasta llegar a unas conclusiones que *a priori* no hubiésemos podido vislumbrar, pero de las cuales ya no podemos escapar. Mientras que en el LdF los datos están ante nuestros ojos, para que les restituyamos su sentido, aquí se nos ocultan para luego ser desvelados junto a su significación. La tarea hermenéutica ha sido realizada por el rey Santo y el obispo. Sin embargo, en uno y otro caso la escena completa de lo sucedido es una recomposición del lector.

La figura del ángel mensajero que se presenta en sueños a la reina es una creación discursiva de don Juan Manuel que se instituye de forma velada como el basamento para construir el discurso profético sobre el linaje de don Manuel. Sin embargo, su importancia en el relato juanmanuelino es equiparable a su debilidad argumental en el marco de una Cristiandad que dudaba de los contactos directos de los humanos, especialmente los laicos, con la divinidad o sus emisarios directos. Asimismo, el argumento carece de antecedentes tanto en el modelo directo del LTR, el LdF, como en la crónica aragonesa referida al nacimiento de Jaime I y en la castellana en general. Esta es el motivo por el que la figura del obispo que diagrama el blasón del infante e incluye una mano alada que recuerda al mensajero divino que visitó a la reina se vuelve un agente sustancial en la validación del relato.

Pero, veamos el asunto con un poco más de detalle. En efecto, la presencia angélica es ajena al relato del nacimiento de Jaime I contenido en el Ldf, como así también en las crónicas de Desclot (Cingolani, 2006) y Muntaner; aunque éste último brinda una lejana analogía conseguida por medio de unas palabras que la reina María dirige a un grupo de notables montpellerinos: “que prenia la llur venguda en lloch de la salutació que l’àngel Gabriel, que féu a madona sancta Maria; e que aixi com aquella salutació se complí a salvació de l’humanal llinatge” (Muntaner, 1979, p. 27). Sin embargo, el ángel en tanto protagonista no se explicita en ninguno de los casos referidos de la crónica catalano-aragonesa.

El modelo de la Anunciación tampoco se reproduce en la crónica castellana, más allá de las concepciones de Juan Bautista y Jesús. Los ángeles están presentes en las crónicas, pero cumplen funciones menos importantes que los santos, lo cual concuerda con la postura eclesiástica. Si bien en el *Antiguo Testamento* los ángeles eran los mensajeros predilectos de la divinidad, lentamente la Iglesia fue otorgando mayor legitimidad mediadora a los santos. A los clérigos les incomodaba la indefinición de unos seres formados en el pensamiento medieval a partir de una raíz hebrea y otra grecorromana. Entre los griegos, el *daimōn* o *démon* era una figura intermedia entre lo mortal y lo inmortal,⁷ no necesariamente buena o mala, que los latinos denominaban *daemonium*.

7 Platón en el *Banquete* (2010, 737, 200d-e) se habla de Eros como un gran *démon*, ubicado entre lo divino y lo mortal.

La figura del ángel/demonio incomodaba a la Iglesia por su autonomía respecto de las jerarquías eclesiásticas y su indeterminación óptica como bueno o malo. Por ello, sus pensadores trabajaron para separar esta categoría en dos grupos, los buenos de los malos, y reducir su intervención en la vida cotidiana. Así, los buenos fueron incorporados al grupo de los ángeles, siguiendo el modelo veterotestamentario; mientras que, los malos conservaron el nombre pagano de demonios. Sin embargo, esta separación no los libró de la sospecha, pues se hacía casi imposible diferenciar las obras de unos y otros, por lo que el mejor camino fue dejar su campo de acción a los santos, figuras reconocidas por la Iglesia como seres de vida beatífica que abogaban por los vivos en la corte celestial.

En consecuencia, dado que la Iglesia fue luego incapaz de brindar criterios claros para que todo fiel pudiese diferenciar la acción de unos y otros seres en el campo de los sueños, reservó el don divino del discernimiento a los santos. Todo mensaje sobrenatural, especialmente el onírico, fue puesto en tela de juicio por Gregorio Magno —m. 604— e Isidoro de Sevilla —m. 636— (Le Goff, 1985, p. 306-311).⁸ Posiblemente por esta razón, los cronistas optaron por asignar los mensajes proféticos a los santos, como vemos en la *Estoria de Espanna*, texto conocido, en tanto abreviado, por don Juan Manuel.

En esta obra alfonsí, son los santos quienes vaticinan y brindan ayuda a caudillos, como Fernán González y el Cid, y a reyes, como Fernando I y Fernando III. Así, el monje Pelayo asegura a Fernán González el triunfo contra Almanzor, noticia que le es confirmada por San Millán (Cap. 698).⁹ Por su parte, San Pedro apóstol se presentó en sueños al Cid para comunicarle que moriría en treinta días y que, aún muerto, vencería al rey Bucar (Cap. 952). En tanto que, Santiago apóstol le profetizó a Fernando I, a través del obispo Estiano, la cercana rendición de Coimbras (Cap. 807); mientras que, en la batalla de Jerez, acaudillada por el futuro Alfonso X, el santo intervino con una legión de caballeros blancos y ángeles para dar la victoria a Fernando III (Cap. 1044).

En contraste, los ángeles no se prodigan como mensajeros en la cronística castellana, salvo en el caso de aquel que le dijo en sueños al Cid que nunca temiese,

8 La explicación de Jacques Le Goff puede complementarse con la dada por David Keck sobre la ausencia angélica, la cual se trataba de un problema de valoración. Para él, los ángeles serían relativamente más importantes para las mujeres que para los hombres, ya que su contacto era una de las pocas fuentes de poder y autoridad de que disponían (Keck, 1998, p. 191). El planteo de Keck fue matizado por Meredith Gill (2014, p. 102) cuando consideró que las apariciones angélicas a las mujeres medievales, más común que las ocurridas a los hombres, pudieron deberse a una replicación del modelo novotestamentario de la anunciación de Gabriel a María (Cousins, 2002, p. xviii). Si tenemos en cuenta, como señala Gladys Lizabe (2016, pp. 384-385), que parte de las historias con que don Juan Manuel compuso el LTR pudieron provenir de fuentes orales femeninas, la presencia angélica en el sueño de Beatriz de Suabia, rara para la cronística castellana y ausente en el LdF, pueda explicarse por la valoración femenina de la Anunciación.

9 Los capítulos se numeran en base a la edición de la *Primera Crónica General*, publicada por Ramón Menéndez Pidal en 1906.

pues le esperaba el triunfo, la riqueza y el honor (Cap. 852). Esta situación anómala para la cronística se explica por la influencia de la épica al momento de escribir la historia del Cid. Una influencia no carente de pérdidas, pues la *Estoria de Espanna*, cuando refiere al encuentro, omite el nombre del ángel que conocemos por el *Cantar de Mio Cid: Gabriel* (*Mio Cid*, 2002, p. 73, Pte. 1, t. 19, v. 406). Como ya señaló Diego Catalán (2001, p. 324, n. 20), las apariciones mediadoras de este arcángel se encontraban muy afirmada en la épica medieval europea volviéndolo un recurso o fórmula literaria por la que se indicaba un reconocimiento divino de las virtudes heroicas de un personaje; virtudes que éste ya poseía como mártir/santo o rey/gran guerrero. Sin embargo, su recurrencia dentro de la épica no se volvió común en las letras hispanas; por lo que, la recepción del mensaje angélico diferencia al Cid de los posteriores héroes épicos hispanos y lo aproxima al modelo bíblico de los reyes, patriarcas y profetas en una relación más directa con la divinidad de la que se esperaríamos para un héroe profano. Sin embargo, al pasar al registro cronístico, el encuentro angélico comenzó a perder protagonismo y acabó desapareciendo en el siglo XIV.

En este contexto, las obras de don Juan Manuel son una excepción, pues hay varios ángeles mensajeros, como en el tercer *exemplo* del *Conde Lucanor* y en el *exemplo* 51. Pero su presencia en textos no cronísticos no explica por sí mismo la procedencia de su inspiración para convertir la sutil vinculación con la Anunciación, que observamos en el LdF, en una actualización de los hechos del *Evangelio* de Lucas.

Por ello, consideramos que el modelo fue tomado de una fuente distinta, aunque próxima a la historiografía: la *Gran Crónica de Ultramar* (en adelante, GCU).¹⁰ En ella se narra una escena análoga a la del LTR, ocurrida tras el primer encuentro sexual entre el Caballero del Cisne y su esposa, Beatriz. Mientras su marido dormía, ella devotamente rezaba agradeciendo a Dios por los dones recibidos. En los momentos previos al amanecer, cuando las velas ya no ardían, se le apareció a la joven un ángel de fulgurante rostro, casi ardiente, que le dijo: “yo soy mensajero de nuestro Señor, que te trajo muy buenas nuevas.” (*La Gran Conquista de Ultramar*, 1979, p. 169). En esta Anunciación profana, presumiblemente, Gabriel le comunicó que se encontraba embarazada de una niña que, a su vez, sería madre de dos futuros reyes de Jerusalén y de un conde de Boloña.

Esta escena del ángel marca otra variante de la Anunciación que es, al tiempo, distinta de la que se observa en el LTR, donde la reina ya sabe que está embarazada y el ángel le comunica únicamente el gran porvenir que le espera. Por su parte, este

¹⁰ Para María Luzdivina Cuesta Torre, la *Gran Conquista de Ultramar* se encuentra próxima a la historiografía y se caracteriza por la activa intervención divina y por la cercanía entre el comportamiento humano y la actuación de la Providencia que hace avanzar el relato (1996, p. 356). Francisco Bautista (2005, pp. 33-70) ha datado la composición de esta crónica durante el reinado de Sancho IV, entre 1291 y 1293, quedando descartada la posible redacción alfonsí. Al integrar el proyecto molinista, es muy posible que don Juan Manuel conociera la obra y pudiera tenerla en cuenta al componer sus textos.

futuro, en el caso de Jaime I, apenas se vislumbra al comienzo del relato, expresándose plenamente en la *visió del menoret* navarro. En ella, en sueños, un ángel le dijo al fraile que un rey aragonés llamado Jaime expulsará a los “sarracenos”, restaurando y defendiendo a España.

2.3. El mensaje angélico y su legitimación episcopal

Los sueños, que habían tenido en los primeros tiempos cristianos un lugar destacado, fueron menguando en importancia al calor de los cambios que de ellos hicieron las jerarquías eclesiásticas (Vauchez, 1990). Así, sin quedar eliminados del todo, vieron debilitarse su reconocimiento social. Por lo que, aunque a los reyes se les reconoció tradicionalmente la posibilidad de recibir mensajes divinos por medio de sueños (Le Goff, 1985, p. 301; Schmitt, 2003, p. 554, Young, 2022, pp. 32-84), Jaime I prefirió evadir los cuestionamientos eclesiásticos al implantar los signos prodigiosos en la vigilia. De este modo, su historia no trataba de sueños premonitorios, sino de signos externos sobre la grandeza que le auguraba, comprobables sensorialmente.¹¹ Ello no significa que los sueños proféticos fueran un recurso abandonado en el LdF; pero, cuando recurrió a ellos, el soñador fue un monje franciscano navarro.

En este pasaje, que ha sido catalogado por Rodríguez de la Peña (1997, p. 694) como el primer testimonio del ciclo profético imperial aragonés, denominado como la *visió del menoret*, se nos cuenta:

que·l vench .I. home ab vestidures blanques [...] E ell dix: «Jo son àngel de nostre Seyor e dic-te que aquest enbarch que és vengut entre los sarrains e·ls christians en Espanya, creés per cert que .I. rey los à tots a restaurar e a deffendre aquel mal que no venga en Espanya». E demanà'l aquest frare, que era de Navarra, qual rey seria aquel, e ell respòs que·l eey d'Aragó que ha nom Jacme. (Jaime I, 1991, p. 293)

11 No resulta un secreto que la capacidad de conocer saberes ocultos o el futuro era un signo de poder ambicionado por reyes y obispos. Sin embargo, no fueron los únicos que sustentaban su autoridad en su facultad de adivinación. El Cid ejerce como ornitomante al poco de iniciar el poema. Al salir de Vivar, vio una corneja volar a su diestra y por la izquierda al entrar a Burgos, lo cual interpretó en estos términos: “¡Albricia, ya Álbar Fañez, echados somos de tierra!” (*Mío Cid*, 2002, p. 57, Pte. 1, t. 2, v. 13) [Junto a la página se referencian la parte (Pte.), tirada (t.) y verso (v.) en que se registra el pasaje en el poema]. Este mismo rasgo, en la *Crónica de la población de Ávila* (c. 1256), es identificado en los caudillos de la nobleza. La ornitomancia era el arte adivinatoria que ejercían los ricoshombres. Así, Muño Echaminzuide leyó en el vuelo de las aves la confirmación del emplazamiento de la ciudad; en tanto que Sancho Ximeno recurrió a estas técnicas para conocer si los moros resultarían vencedores en la batalla de las Cabezas de Ávila. Sin embargo, estas prácticas no se entendían como opuestas a los deberes de buen cristiano. Por el contrario, para el cronista la adivinación no estaba reñida con la fe cristiana, sino que ambas se articulaban. Sancho, antes de recurrir a la ornitomancia había oído misa y se había confesado; y Muño buscó elegir por estos medios un buen lugar para la ciudad, pues de esta forma estaba sirviendo a Dios: El noble servía a Dios siendo un buen militar y ser agorero era parte de un buen caudillo. Por eso, en esta crónica se dice que Enalvillo, caudillo cristiano abulense, era temido por los sarracenos “porque era buen agorador e corrió él toda la tierra e se iba en salvo”, “tanto savia de agüero que así se savia guardar” (*Crónica de la población de Ávila*, 2012, pp. 5, 22, 35).

En este caso, el rey se limita únicamente a recoger como un testigo el relato profético del clérigo. Pero, incluso teniendo estos cuidados para evitar impugnaciones a su historia, el punto clave de su éxito fue la capacidad regia para imponerla como verdadera (Bourdieu, 2014, p. 97); especialmente en lo referido a su prodigioso engendramiento, relato sin otro referente con nombre propio que él mismo.

En contraste, don Juan Manuel, al no ser un rey, carecía del reconocimiento social necesario para imponer un relato como lo hizo Jaime I. También, se diferencia del LdF en que el prodigioso relato de su padre se sustenta en basamentos oníricos y se despliega a través de intervenciones angélicas; punto en común con parte de la historiografía post-alfonsí relacionada con la blasfemia de Alfonso X (Martin, 1994; Funes, 1993, 2016). Por ello, era clave para fortalecer la capacidad veridiccional del relato el colocar un agente legitimador del mensaje que, a la vez, cerrara las posibilidades a interpretaciones múltiples. Si bien el lenguaje que usa el ángel no es críptico ni simbólico, pues la profecía discursiva que recibe la reina es diáfana, no es suficiente por sí mismo para imponerse como veraz.

Los sueños, desde los primeros siglos cristianos, habían sido puestos en entredicho, como subraya Le Goff (1985, p. 294), por cortocircuitar la intermediación eclesiástica entre Dios y los humanos. Los ángeles hablaban directa y llanamente con los humanos, lo que era un riesgo para la autoridad de la Iglesia; por lo que, los clérigos, aunque democratizaron entre los fieles la capacidad de soñar, restringieron la interpretación onírica a una élite: los santos (Le Goff, 1985, p. 320). Acorde con Gregorio Magno, ellos eran los únicos capaces de captar el “sabor secreto” de las palabras y las imágenes, un gusto que diferencia a los mensajes angélicos de los demoníacos.

Sin embargo, no sólo los santos tenían capacidades de elucidación. Como recuerda Georges Duby (1983, p. 36), la sabiduría, en tanto don divino, había sido monopolizada, en principio, por los obispos, sucesores de los apóstoles, los únicos poseedores de la Verdad y de la Palabra. Por su ordenación, el obispo tenía una mirada efectiva para ir más allá de las apariencias hasta las verdades ocultas.¹² Por eso es que don Juan coloca como un actor clave en su historia a Ramón o Raimundo de Losana, obispo de Segovia (1249-1259) y arzobispo de Sevilla (1259-c.1286) (Sanz y Sanz, 1966, pp. 47-51). Para Derek Lomax su presencia era una inconsistencia anacrónica que demostraba lo falaz de la historia: la condición de obispo segoviano, que le reconoce el LTR en el momento de nacer don Manuel cerca de 1236, Ramón la obtuvo realmente en 1249; mientras que la cátedra hispalense fue suya en 1259, siete años después de la muerte de Fernando III (Lomax, 1982, p. 164).

12 Sobre el asunto, agrega Le Goff: “Au Moyen Âge, pendant longtemps les rêves à interpréter sont réservés à une élite ecclésiastique, moines, évêques et surtout saints, et à une élite laïque, essentiellement royale” (Le Goff, 1985, p. 320).

Cierto es que, en el momento de nacer el infante, Ramón era sólo un fraile dominico, que con los años y gracias a su cercanía a la familia real castellana ascendió a las más altas esferas del poder laico y eclesiástico del reino. Pero, antes que señalar este aspecto como prueba de la falsedad del relato, deberíamos preguntarnos: ¿por qué don Juan Manuel elige poner en un rol tan importante a este clérigo, a pesar del riesgo del anacronismo?¹³

2.4. La importancia y función de la figura de Ramón de Losana en el LTR

Su eficacia para dar veracidad al sueño de Beatriz se debe, además de a su rango episcopal, a su consideración como “muy buen omne et de muy sancta vida” (Juan Manuel, 1982, p. 123), motivo por el cual los reyes le pidieron que bautizara al infante. Resulta llamativo que el narrador no sienta la necesidad de justificar el vínculo entre los reyes y Ramón. Este clérigo había ingresado al servicio de la corte regia, siendo cercano a la reina Berenguela y, tras la muerte de ella y del arzobispo de Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada (1246), Fernando III confió en Ramón para asumir un cargo que reemplazó al de canciller. Fue el primer notario del rey, producto de la única innovación institucional del reinado de Fernando (González Jiménez, 2010, p. 252). La conocida proximidad del obispo a las cortes de Fernando III, Alfonso X y Sancho IV¹⁴ fue recogida por la historiografía post-alfonsí en un momento de gran dramatismo: la agonía y muerte del rey Santo. Se había trasladado con él hacia el sur y estuvo presente en la entrada triunfal a Sevilla en 1248. Antes y después de esta fecha fue confesor del rey y, ejerciendo esta función, Fernando III lo convocó a su lecho de muerte.

En consecuencia, por su posición próxima a la familia real y su función notarial, que lo alejaban de cualquier sospecha de traición hacia la Corona, así como por el orden episcopal que poseía, Ramón de Sevilla era una opción ideal para legitimar todo el prodigio obrado en torno a Manuel (Kinkade, 2019, pp. 25-26). Este hombre de vida santa y extensa, por la gracia de Dios y el orden sagrado recibido, tenía un acceso privilegiado a las verdades últimas y, por ello, no sorprende que el LTR recurra a él para afirmar que el sueño de la reina se obró “por voluntad de Dios” (Juan Manuel, 1982, p. 123).

13 La *Estoria Cabadelante* también comete un error sobre la jerarquía de Ramón en el momento de morir Fernando III. Se lo menciona entre los presentes como el primer arzobispo de Sevilla, aunque quien era arzobispo electo en ese tiempo era el infante Felipe. La confusión puede reflejar el hecho de que el obispo segoviano ejercía el real gobierno arquidiocesano y sucedió a Felipe cuando éste abdicó para contraer matrimonio (Menéndez Pidal, 1906, p. 772, cap. 1132; y p. 769, cap. 1129).

14 Alfonso X nutrió generosamente al arzobispado hispalense y Raimundo de Losana nunca abandonó del todo la fidelidad al rey Sabio, procurando mediar en el conflicto con su hijo Sancho (Sanz y Sanz, 1966, pp. 55-56; Carcela Gamero, 2021, pp. 17-19). La proximidad a Sancho IV se demuestra al bautizar a su hijo, el futuro Fernando IV, que nació en Sevilla en 1285 (De los Hoyos, 1972, p. 301).

Cuando se le da un nombre al infante, la inspiración divina se deja en el plano de la inferencia, cosa que no ocurre en el momento de darle las armas, pues se dice que ante el pedido de Fernando III, Ramón “demandol plazo a que cuydasse sobrello. Et tienen que esto fue por auer tiempo en que rogase a Dios quel endereçase en aquello que el rey le dixiera” (Juan Manuel, 1982, p. 124). Don Juan Manuel reafirma de este modo la idea de su blasón como una profecía encriptada en imágenes, quizás inspirada en escudos historiados como los de Aquiles o Darío en el *Alexandre*.¹⁵

El blasón de la familia opera como memoria y profecía gracias a que la referencia a un diseño episcopal por inspiración divina con su consiguiente semiótica del escudo, claramente asentada por don Juan Manuel como la única y legítima, tornan excepcional una composición heráldica que no lo fue ni en forma ni en contenido. Entre los hijos de Fernando III se recurrió a un sistema de producción heráldica bastante estandarizado, que tenía por fin provocar el efecto de vincular al infante con la figura del rey a primer golpe de vista. Esto se conseguía manteniendo los esmaltes de gules y plata, propios de los cuarterones del blasón regio, y alterando alguna de los dos muebles que se repetían en el diseño.

El primer escudo que sabemos que fue diagramado en base a estos criterios fue el del infante Enrique, pues el de su hermano mayor, Fernando, no se ha conservado. En las armas enriqueñas, manteniendo el castillo del primer cuarterón, se reemplazó el león púrpura por una cruz lobulada del mismo color; y, cuando llegó el turno de don Manuel, para subrayar la prelación de su hermano en el orden de primogenitura, manteniendo el león del segundo cuarterón, al castillo se lo reemplazó por una mano alada de oro. Asimismo, este mueble heráldico usado en el infante, tampoco le fue privativo. Décadas después se reutilizó en el escudo del infante Alfonso, hijo de Sancho IV nacido cuatro años después que don Juan Manuel, el cual murió a la edad de cinco años, viéndose impedido de transmitir esta variante heráldica, en la que el ala se pintó de gules para poder ubicarse sobre campo de plata en el segundo cuarterón, mientras que en el primero se alojaba el castillo de oro.

Ante lo ordinario de los atributos que definían a los Manuel como una rama lejana de la familia regia, el obispo incardinado por don Juan Manuel en el relato actúa como un mecanismo eficaz en la legitimación de la excepcionalidad profética manuelina. Pero, a su vez, junto con el ángel se instituyen en agentes divinos fundadores de un linaje bendito que consiguen borrar la condición de don Manuel como infante postrero y desfavorecido de la familia real y el carácter casi administrativo de

15 Si bien existen antecedentes en la península Ibérica de la leyenda troyana en el siglo XI, fue en el XIII cuando se produce un marcado interés por esta materia, siendo el *Alexandre* la primera manifestación en lengua castellana. En efecto, en el *Libro de Alexandre* se recogen dos escudos historiados, el célebre de Aquiles, que contiene una representación del mundo heleno (vv. 652-665) y el de Darío, rey de los persas (vv. 989-1001), que incluía en el verso 996 la profecía escrita ante los ojos de Baltasar, hijo de Nabucodonosor, y leída por el profeta Daniel, que anunciaba el fin del imperio persa (Dn. 5). Sobre la materia de Troya en las letras hispanas, ver: Pichel Gotérrez, 2016, pp. 155-176.

su escudo, diagramado mecánicamente y vestido con muebles que eran emblemas reutilizables de la familia real (Menéndez Pidal de Navascués, 1982, p. 133).

De tal modo, la acción episcopal valida los componentes providenciales de la primera razón. A diferencia de los eventos en torno al nacimiento de Jaime I, que se mueven en un plano simbólico, en el caso de don Manuel todo cristaliza alegóricamente para hacer emerger la interpretación monocorde de su hijo. La alegoría (Corbin, 1993, p. 26), a diferencia del símbolo con su sentido siempre abierto, siempre otro, es una operación racional que no demanda el pasaje a un plano distinto: todo está evidenciado en el nivel comunicacional con un sentido unidireccional a través de la voz del narrador que puede tomarse como un eco de las palabras del obispo al instituir el escudo y su sentido. Si contrastamos el relato del LTR con el LdF, la falta de una intervención clerical que legitime el proceso es notoria; pero no sólo a ojos del lector contemporáneo, sino también para el propio siglo XIV. En el momento de realizar la versión latina del LdF, Pedro Marsilio se vio ante la necesidad de explicar los signos providenciales y los procedimientos realizados por María de Montpellier para darle nombre a su hijo, a fin de alejarla de cualquier sospecha de hechicería.¹⁶

En otros términos, un clérigo, Pedro Marsilio, como narrador, es quien cumple la función de validar el relato laico, como Ramón en el interior del LTR. Los cambios entre el LdF y el LTR o el *Liber Gestorum* forman parte de unos más generales en la corriente profética occidental, ocurridos en el siglo XIII. El monopolio hermenéutico de los textos sagrados se había reducido al *ordo doctorum*, volviendo marginal el rol de los profetas. Por ello, en la *Summa de ecclesiastica potestate* (1320), Agustín de Ancona, se negó a canonizar a los profetas, pues su don era proclive a la inspiración directa, tanto diabólica como angélica, cayendo las profecías en el mismo nivel que el de los sueños (Vauchez, 1990, pp. 577-588; Campagne, 2015, pp. 121-160; Gimeno Casalduero, 1971, pp. 69-80; Funes, 1993, p. 66; Rosende, 2005-2006).

3. CONCLUSIONES

La referencia al obispo en el LTR en su contrastación con el Ldf se revela como mucho más que anecdótica o anacrónica. En verdad, cumple una doble función en dos planos: en el extradiegético, legitima con su apostólica autoridad lo narrado y al narrador; y, en el diegético, rehabilita el relato de la concepción providencial de Jaime I en un contexto alterado. De este modo, consigue mantener la eficacia del relato en su intento de persuadir al receptor y, ganando su voluntad, provocar los efectos perlocutivos deseados.

¹⁶ Aclara Pedro Marsilio: “Cogitavit enim mater non quod sortis saperet uanitatem, sed potius deuotionis accensionem” (Pedro Marsilio, 2015, 12, Liber 1.3.45-46).

En efecto, merced a la figura del obispo, que gravita en toda la primera razón con su accionar divinamente inspirado, se consigue que la íntima profecía angélica sea reconocida en tanto inscrita pública y plenamente en el blasón de la familia. Por medio de procedimientos narrativos, don Juan Manuel logra intervenir y alterar la historia para realzar su linaje en tiempos de crisis política y económica para su linaje y para la nobleza frente a los avances del poder regio. Poseyendo un conocimiento teológico suficientemente consiguió construir un dispositivo eficiente para el siglo XIV, a partir de un modelo cronístico del siglo anterior, en el que el sueño, el ángel mensajero y el clérigo intérprete operan como elementos instituyentes de la única lectura posible sobre los hechos.

Los mecanismos narrativos aplicados en el LTR hacen que, para el receptor del mensaje, no exista otra posible interpretación del sueño de Beatriz de Suabia más que como una analogía directa con la Anunciación, ello merced a la certeza de una presencia angélica mensajera. No ocurre lo mismo en el LdF, donde se demanda un acto hermenéutico del lector para descubrir el mensaje providencial en toda su magnitud, siempre siendo posible agregar una tercera interpretación. La referencia se sugiere, pero permanece silente a la espera de su reactivación al intervenir el lector. Don Juan Manuel abandona estas sutilezas y hace confluír todo el relato en el escudo, mensaje cifrado con el que impone, recurriendo a la autoridad episcopal, una única lectura de todos los eventos referidos.

Esta anunciación profana inscribe en la historia de Castilla, como en el escudo de los Manuel, el destino mesiánico al que estaban llamados los de su sangre; de igual manera que en Aragón se entendía que los descendientes de Jaime I debían concretar las profecías que sobre el Conquistador se habían realizado: concluir la *salus Hispaniae*, la liberación peninsular de los musulmanes, vengando la sangre de Cristo (Serra Desfilis, 2014), e instituyendo un periodo de paz y prosperidad que para las corrientes místicas imperantes, como la de los franciscanos joaquinistas (Cartelet, 2016; Aurell, 1992; 1997, Reeves, 1980), antecedería a la Parrusía.

4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABELED0, M. (Ed.) (2012). *Crónica de la población de Ávila*. Buenos Aires: SECRIT.
- ASSIS-GONZÁLEZ, F. (2023). *Nobles defensores. Señorío, caballería y justicia en el pensamiento de don Juan Manuel*. San Juan: Editorial de la Universidad Nacional de San Juan.
- ASSIS-GONZÁLEZ, F. (2024). El Libro de las tres razones y la cronística aragonesa (s. XIV). *En la España Medieval*, (47), en prensa.
- AURELL, M. (1992). Eschatologie, spiritualité et politique dans la confédération catalano-aragonaise (1282-1412). *En Fin du monde et signes des temps*. https://www.persee.fr/doc/cafan_0575-061x_1992_act_27_1_1556

- AURELL, M. (1997). Messianisme royal en la Couronne d'Aragon. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 52 (1), 119-155. <https://doi.org/10.3406/ahess.1997.279555>
- BAUTISTA, F. (2005). La composición de la *Gran Conquista de Ultramar*. *Revista de Literatura Medieval*, (17), 33-70.
- BENITO-VESSELS, C. (1994). *Juan Manuel: Escritura y recreación de la historia*. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- BIOSCA BAS, A. (2015). La versión latina de Pere Marsili frente a los manuscritos del Llibre dels fets: propuesta de stemma codicum y reconstrucción del arquetipo. *Revue d'histoire des textes*, (10), 103-140.
- BIOSCA BAS, A. (2017). Interès de la crònica llatina de Pere Marsili. *Estudis romànics*, (39), 7-22. <https://raco.cat/index.php/Estudis/article/view/321043>.
- BOURDIEU, P. (2014). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Buenos Aires: Akal.
- CAMPAGNE, F. (2015). *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- CARCELA GAMERO, J. (2021). *El retrato de Arzobispos y Cardenales hispalenses en el Palacio Arzobispal de Sevilla (época moderna y contemporánea)*. [Tesis doctoral]. Universidad de Sevilla. <https://hdl.handle.net/11441/128931>
- CARTELET, P. (2016). *Fagote de tanto sabidor. La construcción del motivo profético en la literatura medieval hispánica (siglos XIII-XV)*. <https://doi.org/10.4000/books.esb.951>
- CASTRO Y CALVO, J. M. (1945). *El arte de gobernar en las obras de don Juan Manuel*. Barcelona: CSIC.
- CATALÁN, D. (1977). Don Juan Manuel ante el modelo alfonsí: El testimonio de la Crónica abreviada. En I. Macpherson (Ed.), *Juan Manuel Studies* (pp. 17-51). Londres: Tamesis Books Limited.
- CATALÁN, D. (2001). *La épica española: nueva documentación y nueva evaluación*. Madrid: Fundación Menéndez Pidal.
- CINGOLANI, S. M. (2008a). *Historia y mito del rey Jaime I de Aragón*. Barcelona: EDHASA.
- CINGOLANI, S. M. (2006). *Historiografía, propaganda i comunicació al segle XIII: Bernat Desclot i les dues redaccions de la seva crònica*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- CINGOLANI, S. M. (2008b). Memòria, llinatge i poder: Jaume I i la consciència històrica. *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics*, (19), 101-27. <https://doi.org/10.2436/20.1001.01.30>
- COOPER, L. (Ed.) (1979). *La Gran Conquista de Ultramar*. Bogotá: Instituto Caro y Cuero.
- CORBIN, H. (1993). *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabî*. Barcelona: Ediciones Destino.
- COSSÍO OLAVIDE, M. (2021). El Libro de las tres razones, obra 'estoriada'. *Translat Library*, 3 (3). <https://doi.org/10.7275/6e6d-ga26>

- COUSINS, E. (2002). Preface. En *Angelic Spirituality. Medieval Perspectives on the Ways of Angels* (pp. xvii-xxiii). Nueva York: Paulist Press.
- CUESTA TORRE, M. L. (1996). Lo sobrenatural en la leyenda del Caballero del Cisne. En C. Alvar y J. M. Lucía Megías (Eds.), *La literatura en la época de Sancho IV* (pp. 355-366). Alcalá: Universidad de Alcalá de Henares, 1996.
- DE LOS HOYOS, M. (1972). Doña María de Molina. *Boletín de la Institución Fernán González*. 2º sem., 5 (79), 290-321.
- DELPECH, F. (1993). *Histoire et Légende. Essai sur la genèse d'un thème épique aragonais (La naissance merveilleuse de Jacques I le Conquerant)*. París: Publications de la Sorbonne.
- DEYERMOND, A. (1982). Cuentos orales y estructura formal en el *Libro de las tres razones (Libro de las armas)*. En *Don Juan Manuel. VII centenario* (pp. 75-87). Murcia: Universidad de Murcia – Academia Alfonso X el Sabio.
- DEYERMOND, A. (2002). The Libro de las tres razones Reconsidered. En E. Friedman, H. Sturm (Eds.), *Never-Ending Adventure: Studies in Medieval and Early Modern Spanish Literature in Honor of Peter N. Dunn* (pp. 81-107). Newark: Juan de la Cuesta.
- DÍEZ DE REVENGA, F. J. (1982). El «Libro de las Armas» de don Juan Manuel: algo más que un libro de historia. En *Don Juan Manuel. VII centenario* (pp. 103-116). Murcia: Universidad de Murcia – Academia Alfonso X el Sabio.
- DUBY, G. (1983). *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Barcelona: Argot, Compañía del Libro.
- DUFOURCQ, Ch. et al (1979). *Jaime I y su época. Congreso de Historia de la Corona de Aragón Vols. 3*. Diputación Provincial de Zaragoza-Institución Fernando el Católico.
- FERRER I MALLOL, M. T. (Ed.) (2011-2012). *Jaume I. Commemoració del VIII centenari del naixement de Jaume I*. 2 Vols. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- FERRER I MOLLÓL, M. T. (2014). Las crónicas reales catalanas. En E. Sarasa Sánchez (Coord.), *Monarquía, crónicas, archivos y cancellerías en los reinos hispano-cristianos: siglos XIII-XV* (pp. 77-144). Zaragoza: Diputación Provincial de Zaragoza-Instituto Fernando el Católico.
- FUNES, L. (1993). La blasfemia del rey Sabio: itinerario narrativo de una leyenda (Primera parte). *Incipit*, (13), 51-70.
- FUNES, L. (2000). Paradojas de la voluntad de autoría en la obra de don Juan Manuel. *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (Madrid; 6-11 de julio de 1998)* (pp. 126-133). Madrid: Castalia para AIH & Fundación Duques de Soria.
- FUNES, L. (2014). Historiografía nobiliaria castellana del período post-alfonsí: un objeto en debate, *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*, 43, 21-55.

- FUNES, L. (2015). Entre política y literatura: estrategias discursivas en don Juan Manuel. *Medievalia*, 18 (1), 9-25. <https://raco.cat/index.php/Medievalia/article/view/308826>
- FUNES, L. (2016). La leyenda de la blasfemia del Rey Sabio: revisión de su itinerario narrativo. *e-Spania*, (25). <https://doi.org/10.4000/e-spania.25873>
- FUNES, L.; QUÉS, M. E. (1995). La historia disidente: el *Libro de las Armas* de don Juan Manuel en el contexto del discurso historiográfico del siglo XIV. *Atalaya*, (6), 71-78.
- GARCÍA HERRERO, M. del C. (2018). *Los jóvenes en la Baja Edad Media. Estudios y testimonios*. Zaragoza: Institución 'Fernando el Católico' – Excma. Diputación de Zaragoza.
- GARCÍA LÓPEZ, J. (Ed.) (2010). *Alexandre*. Barcelona: Crítica.
- GENETTE, G. (1989). *Palimpsestos: la literatura en segundo plano*. Madrid: Taurus.
- GILL, M. (2014). *Angels and the Order of Heaven in Medieval and Renaissance Italy*. Nueva York: Cambridge University Press.
- GIMÉNEZ SOLER, A. (1932). *Don Juan Manuel. Biografía y estudio crítico*. Zaragoza: Tip. La Académica.
- GIMENO CASALDUERO, J. (1971). La profecía medieval en la literatura castellana y su relación con las corrientes proféticas europeas. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 20 (1), 64-89. <https://doi.org/10.24201/nrfh.v20i1.1558>.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (2010). Fernando III y el gobierno del reino. *Estudios de historia de España*, 12 (1), 245-77.
- HAUF I VALLS, A. (2012). *El Llibre dels feits. Aproximació crítica*. Valencia: Acadèmia Valenciana de la Llengua.
- HIJANO VILLEGAS, M. (2014). Historia y poder simbólico en la obra de don Juan Manuel. *Voz y letra*, (25), 71-110.
- JAIME I (1991). *Llibre dels Fets del rei En Jaume. Vol II. Text i glossari*. J. Bruguera (Ed.). Barcelona: Editorial Barcino.
- JUAN MANUEL (1955). Libro de las armas. En J. M. Castro y Calvo & M. de Riquer (Eds.), *Obras de don Juan Manuel. Tomo I*, (pp. 73-92). Barcelona: CSIC.
- JUAN MANUEL (1982). Libro de las armas. En J. M. Blecua (Ed.), *Obras completas. Vol. I*, (pp.117-40). Madrid: Gredos.
- KECK, D. (1998). *Angels and Angelology in the Middle Ages*. Nueva York/Oxford: Oxford University Press.
- KINKADE, R. (2019). *Albores de una dinastía: la vida y los tiempos del infante Manuel de Castilla*. Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses Don Juan Manuel.
- LE GOFF, J. (1985). *L'imaginaire médiéval : essais*. París: Gallimard.
- LIZABE, G. (2016). El poder del entorno femenino de don Juan Manuel en la construcción del discurso historiográfico. En G. Prósperi (Coord.), *Debates actuales del hispanismo: balances y desafíos críticos* (pp. 382-393). Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.

- LOMAX, D. (1982). El padre de don Juan Manuel. En *Don Juan Manuel. VII centenario* (pp. 163-176). Murcia: Universidad de Murcia – Academia Alfonso X el Sabio.
- MACPHERSON, I. (1973). Don Juan Manuel: The Literary Process. *Studies in Philology*, 70 (1), pp. 1-18.
- MARTIN, G. (1994). Alphonse X maudit son fils. *Atalaya - Revue d'études médiévales romanes*, (5), 151-79.
- MENÉNDEZ PIDAL DE NAVASCUÉS, F. (1982). *Heráldica medieval española. I. La casa real de León y Castilla*. Madrid: Hidalguía.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (Ed.) (1906). *Primera Crónica General*. Madrid: Bailly-Bailliere e hijos, editores.
- MOLINA FIGUERAS, J. (2018). Légende et image. Jacques Ier d'Aragon et la création d'un mythe historiographique et visuel de la monarchie (13e-14e siècles). En A. Cortijo Ocaña (Ed.), *Chivalry, the Mediterranean and the Crown of Aragon* (pp. 131-149). Newark: Juan de la Cuesta Hispanic Monographs.
- PEDRO MARSILIO (1972). *Chronica Gestorum Invictissimi Domini Iacobi Primi Aragonia Regis: Edición crítica, estudio preliminar e Índices (Extracto de la Tesis Doctoral)*. M. de los D. Martínez San Pedro (Ed.). Valencia: Secretariado de Publicaciones, Intercambio Científico y Extensión Universitaria-Universidad de Valencia.
- PEDRO MARSILIO (2015). *Petri Marsilii. Opera omnia: Liber Gestorum, Epistola ad Abdalla. Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis 273*. A. Biosca Bas (Ed.). Turnhout: Brepols.
- PICHEL GOTÉRREZ, R. (2016). La eclosión de la materia clásica en las letras peninsulares bajomedievales: Compilación troyana no autónomas. *Scriptura*, (23-25), 155-176. <https://doi.org/10.21001/scriptura.2016.23-24-25.06>
- PLATÓN (2010). Banquete. En M. Martínez (Trad.), *Diálogos. Vol. I* (pp. 693-766). Madrid: Gredos.
- RAMÓN MUNTANER (1979). *Crònica I*. M. Gustà (Ed.). Barcelona: Edicions 62.
- REEVES, M. (1980). The Originality and Influence of Joachim of Fiore. *Traditio*, (36), 269-316.
- RIQUER, M. de (1956-58). La leyenda de la infanta Doña Sancha, hija de don Jaime el Conquistador. En *Homenaje a Millás-Vallcrosa* (pp. 229-241). Barcelona: CSIC, Vol. II.
- RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, M. (1997). Hesper, el Vespro y el Vespertilio: elementos de continuidad entre el milenarismo staúfico y el ciclo profético del imperio aragonés. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (11), 685-97. <https://doi.org/10.14198/medieval.1996-1997.11.44>
- ROSENDE, M. (2005-2006). Profecía, figura, consumación y Providencia en el *Libro de las Tres Razones* de Don Juan Manuel. *Letras*, (52-53), 266-276.
- RUBIO Y LLUCH, A. (Ed.) (1908). *Documents per l'Historia de la cultura catalana mig-eval*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans. Palau de la Diputació, Vol. 1.

- RUIZ, M. C. (1989). *Literatura y política: el Libro de los Estados y el Libro de las Armas de don Juan Manuel*. Maryland: Scripta Humanistica.
- SANZ Y SANZ, H. (1966). Don Raimundo de Losana. *Estudios segovianos*, 18 (52-54), 47-61.
- SCHMITT, J.-C. (2003). Récits et images de rêves au Moyen Âge. *Ethnologie française, nouvelle série*, 33 (4). 553-563. <https://doi.org/10.3917/ethn.034.0553>.
- SERRA DESFILIS, A. (2019). A Search for the Hidden King: Messianism, Prophecies and Royal Epiphanies of the Kings of Aragon (circa 1250-1520). *Arts*, 8 (4), 1-28. <https://doi.org/10.3390/arts8040143>.
- SMITH, D. (2007). James I and God: Legitimacy, protection and consolation in the *Llibre dels Fets*. *Imago Temporis*, (1), 105-119.
- SMITH, D. (2017). The Conception of James I of Aragon and its Literary Consequences. *Revista chilena de estudios medievales*, (12), 8-17. <https://revistas.ugm.cl/index.php/rcem/article/view/161/pdf>
- VAUCHEZ, A. (1990). Les théologiens face aux prophéties à l'époque des papes d'Avignon et du Grand Schisme. *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age*, 102 (2), 577-588.
- VICTORIO, J. (Ed.) (2002). *El cantar de Mío Cid. Estudio y edición crítica*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- YOUNG, F. (2022). *Magic in Merlin's Realm. A History of Occult Politics in Britain*. Cambridge: Cambridge University Press.



La Justicia: ni ciega ni sorda. Consideraciones sobre el universo visual y sonoro de la Russkaya Pravda a partir de un análisis sensorial

Justice: neither blind nor deaf. Considerations on the visual and sound universe of Russkaya Pravda from a sensory analysis

PEDRO M. BECCHI

Author:

Pedro M. Becchi

Departamento de Historia. Universidad Nacional de Mar del Plata (Buenos Aires, Argentina).

pmbecchi@mdp.edu.ar

<https://orcid.org/0009-0002-7526-6498>

Date of reception: 18/10/23

Date of acceptance: 25/02/24

Citation:

Becchi, P. M. (2024). La Justicia: ni ciega ni sorda. Consideraciones sobre el universo visual y sonoro de la Russkaya Pravda a partir de un análisis sensorial. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (25), 237-256.

<https://doi.org/10.14198/medieval.26226>

© 2024 Pedro M. Becchi

Licence: This work is shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International licence (CC BY-NC-SA 4.0).



RESUMEN

En el presente artículo se propone un estudio de la Russkaya Pravda (ru. Правда Русская, «verdad rusa» o «ley rusa») desde una perspectiva de la historia sensorial. La Pravda es un conjunto de fuentes legales datadas entre los siglos XI y XII, que, sin embargo, se anclan en tradiciones legales anteriores, producidas en el territorio de las actuales Rusia, Ucrania y Belarús. En su estructura interna, la Pravda posee un sistema axiomático de ofensas y penas, en su mayoría económicas. La versión corta consta de 48 artículos y la versión larga contiene hasta 121 artículos.

A manera de introducción, proponemos un breve estado de la cuestión de las unidades temáticas donde el presente análisis se inscribe; la Rus de Kiev (siglos IX-XIII), entidad socio histórica del este europeo medieval, la historia sensorial con los cambios operados en los últimos tiempos historiográficos, y los análisis efectuados a la Pravda desde la historia legal y social de las historiografías eslavas.

Por un lado, nos interesa contribuir a la construcción del universo sensorial de la experiencia socio-histórica conocida como Rus de Kiev, fundamental para la historia del este europeo medieval, territorio que aún no ha sido explorado desde el punto de vista de los sentidos.

Por otro lado, buscamos entender particularmente cómo este universo sensorial tiene una puesta en escena específica para el caso de la ley y los procesos jurídicos. Para ello utilizamos la metodología propuesta por la historia sensorial para el análisis específico de dos sentidos: la audición y la vista. Al final del artículo, propondremos un listado de breves conclusiones sobre la naturaleza sensorial de la ley rusa.

PALABRAS CLAVE: Rus' de Kiev; ley; sentidos; Edad Media; historia sensorial.

ABSTRACT

This article proposes a study of *Russkaya Pravda* (ru. Правда Руськая, «Russian truth» or «Russian law») from a sensory history perspective. The *Pravda* is a set of legal sources dated between the 11th and 12th centuries, which, however, are anchored in previous legal traditions, produced in the territory of present-day Russia, Ukraine and Belarus. In its internal structure, *Pravda* has an axiomatic system of offenses and penalties, mostly economic. The short version consists of 48 articles and the long version contains up to 121 articles. As an introduction, we propose a brief state of the matter of the thematic units where this analysis is part; Kievan Rus (9th-13th centuries), socio-historical entity of medieval Eastern Europe; sensory history with the changes that have occurred in recent historiographical times, and the analysis carried out on *Pravda* from the legal and social history of Slavic historiographies. On the one hand, we are interested in contributing to the construction of the sensory universe of the socio-historical experience known as Kievan Rus, fundamental to the history of medieval Eastern Europe, a territory that has not yet been explored from the point of view of the senses. On the other hand, we seek to understand particularly how this sensory universe has a specific staging in the case of law and legal processes. To do this, we use the methodology proposed by sensory history for the specific analysis of two senses: hearing and sight. At the end of the article, we will propose a list of brief conclusions about the sensory nature of Russian law.

KEYWORDS: Kievan Rus'; law; senses; Middle Ages; sensory history.

1. INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo nos hemos propuesto analizar el universo sensorial en la fuente medieval del Este europeo *Russkaya Pravda* (ru. Правда Руськая, «verdad rusa» o «ley rusa») para robustecer la reconstrucción de su historia legal y cultural, y descubrir aspectos de su organización social específica, haciendo hincapié en los sentidos visual y sonoro. Hemos ubicado por lo tanto los límites de nuestra indagación entre los siglos X y XI (ya que la Ley Rusa refiere también a toda una serie de usos legales previos) en las principales ciudades rus' como Kiev, Novgorod y Róstov, bajo gobierno de Yaroslav al momento de la promulgación de la ley. El impacto

de dicha ley por fuera de los ámbitos de control directo de los príncipes rusos es relativo y requiere de estudios de otras características. Antes de adentrarnos en la temática, resulta pertinente recuperar un estado de la cuestión sobre los estudios del este europeo medieval, primeramente, una consideración sobre la fuente y sus eventualidades, en segundo término, y una reflexión sobre los *estudios sensoriales*, en tercer lugar, así como su aplicación para el presente caso.

1.1. El este europeo medieval, ¿frontera?

El abordaje del Este europeo medieval ha estado signado por una situación de periferia epistemológica. Tanto que, aún hoy día, seguimos considerando la pertinencia de incluirla en el concepto «Edad Media» (Raffensperger, 2012: 2). Quizá una de las claves para reportar dicha incorporación sea la Cristiandad en su labor cultural y sus límites móviles (Santana Neves, 2018: 1). De manera problemática tenemos, por un lado, la lejanía geográfica del *centro* de la Edad Media (considerada como patrimonio de la Europa Occidental) y, por otro, la lejanía *lingüística* que se erige como una barrera más para pensar las otras sociedades y edades medias posibles desde nuestro contexto cultural. Algunos autores proponen que este *otro* dentro de Europa posee autonomía bajo la égida cultural y política bizantina (Obolensky, 1974) (Obolensky, 1994). Quien ha logrado reunir estos elementos para proponer un análisis inserto en la dinámica regional de Europa es Raffensperger (2012), quien ha sugerido que el cristianismo pero también la participación en amplias redes comerciales insertan a las ciudades del Este en la Europa medieval, así como las políticas matrimoniales llevadas adelante por las familias nobles rus a lo largo de los siglos X-XII.

La *Rus de Kiev*, nombre historiográfico otorgado a la sociedad desarrollada entre los siglos IX y XIII en las actuales Rusia europea, Ucrania y Belarús, es un campo donde hoy podemos encontrar avances notables. La historiografía eslava, gracias a los importantes aportes de la antropología y arqueología, ha descubierto muchos aspectos de esta experiencia. A pesar de ello, persiste la problemática de la apropiación nacional de estos países de la sociedad *rus'* en la búsqueda de los antecedentes “genéticos” de cada estado moderno (Dvornichenko, 2016: 5-6). En Occidente, por otro lado, ha habido avances significativos en los últimos años en las historiografías inglesa, francesa, alemana, brasileña e hispana. No obstante, lejos estamos aún de establecer un diálogo fluido con nuestros colegas rusos, bielorrusos y ucranianos e incluso entre las propias escuelas occidentales, que llegaban a la temática hasta hace poco «por extensión» (sea desde Bizancio como desde Escandinavia). Esta síntesis es una deuda historiográfica que los historiadores debemos saldar para comprender cabalmente esta experiencia histórica y ponerla en diálogo con otras.

La mayoría de los estudios sobre *Rus'* han girado en torno al proceso de cristianización bajo el reinado de Vladímir en el año 988, sea desde la óptica cultural,

social o política, así como las relaciones que sostiene con otros agregados históricos de la época, ya sea Bizancio, Escandinavia, el mundo de las estepas o *Europa*. Merecen ser mentados también aquellos que indagan su funcionamiento económico y político-institucional, en torno a los conceptos de feudalismo y estado. En un reciente estudio, hemos pormenorizado este camino de indagación histórica de las últimas décadas (Becchi, 2018: 18-19), haciendo hincapié en el hecho de que el Este europeo requiere aún de una reflexión histórica e historiográfica.

Los estudios anteriormente referidos utilizan preferentemente las fuentes literarias de la época, especialmente la *Crónica de Néstor* (ru. *Повесть временных лет*, «relato de los años pasados», del año 1113, que utilizaremos de forma subsidiaria¹), la *Crónica de Nóvgorod* (ru. *Новгородская первая летопись*, «primera crónica de Nóvgorod», de la cual se cuenta actualmente con varios manuscritos entre el siglo XI y XV) y el *Cantar de las Huestes de Ígor* (ru. *Слово о полку Игореве*, del año 1200 aproximadamente). Son también usuales las fuentes externas, como los cronistas árabes y la administración imperial bizantina. Nosotros hemos optado para el presente trabajo por la *Russkaya Pravda*, primer código legal de Rus', ya que consideramos escaso su tratamiento en nuestro idioma y más que abundante su contenido para realizar un análisis cabal de dicha sociedad.

1.2. La *Russkaya Pravda*, un documento-monumento

Nuestro abordaje de la *Primera ley rusa* cuenta con dos ejes: su consideración desde la historia de la legislación, por un lado, y su consideración como documento-monumento (Le Goff, 1991: 234-235), por el otro. Pensar a la ley desde el punto de vista de la historia de la legislación (y no desde aquel de la *historia del derecho*) implica exceder la mera catalogación de elementos jurídicos para abordarla en su carácter narrativo y teniendo en cuenta la incumbencia del contexto social de producción en la sucesoria de elementos lingüísticos, morales y culturales. Analizar a la fuente como un documento-monumento implica hacerlo como un signo del pasado que debe volver (Le Goff, 1991: 238). El documento es el resultado de un montaje, voluntario o involuntario, de una estructura social subyacente. Por lo tanto, debemos desandar dicha puesta en escena para comprender la intervención social en la producción del documento, también *monumento*.

La *Primera ley rusa* es un documento legal escrito a comienzos del siglo XII, pero cuya base jurídica y literaria se encuentra ya en el siglo XI, en la *ley de Yaroslav* (de la que deriva la «versión corta»). Los manuscritos que hoy utilizamos son posteriores, aspecto que conocemos gracias a la ciencia moderna y la lingüística

1 Disponible en español en la edición de Ángel Luis Encina Moral (2004) *Relato de los años pasados*. Miraguano Ediciones. Disponible de manera gratuita para su consulta en: <http://pvl.obdurodon.org/translation/spanish.pdf>

comparada². La versión corta consta de cuarenta y ocho artículos mientras que la versión larga, posterior, cuenta con ciento veintiuno, al menos en la reconstrucción comparada de los manuscritos existentes (Юшков, 2002: 9-10). Entre estas dos opciones utilizaremos la versión corta, ya que consideramos que es mucho más próxima en tiempo a la sociedad descrita y, a su vez, está mejor estudiada. No existen aún versiones en lengua castellana de ninguno de ambos manuscritos, por lo que la traducción será propia del ruso³ utilizando eventualmente aquella en inglés para triangular los posibles términos problemáticos.

Respecto del lugar de la fuente en la indagación histórica identificamos dos tendencias, una de tipo más internista y otra externista. En la historiografía rusa, en el último tiempo se ha escrito en torno a sus componentes legales (Kosova, 2017), su tipificación dentro de la historia legal, su análisis interno y las relaciones de propiedad (Milovanova, 2017) y herencia (Kirzhaeva, 2017) en ella establecida a partir de la exégesis lingüística. La historiografía occidental, por su parte, llevó adelante estudios comparativos con otras tradiciones legales⁴, especialmente Bizancio y Escandinavia.

Autores diversos la sitúan en el segundo episodio de la codificación legal de las sociedades (Hammer, 1972), la de los códigos tempranos. Esto la ubica en un período intermedio entre la legislación oral y los códigos modernos, por lo que contiene una preponderancia del elemento criminal por el civil, una tipificación de tipo pragmática y una estructura axiomática *emocional-racional* (Dmitrieva, 2017: 36). Esto último, recientemente estudiado por Dmitrieva (2017), quiere decir que los artículos contienen una valoración de tipo moral (ofensa) y, en contraparte, una reparación de tipo racional (pena), generalmente en dinero a excepción de algunas situaciones puntuales como la flagrancia y la legítima defensa. Que la fuente sea *pragmática* quiere decir que la legislación está circunscrita al ámbito de la vida cotidiana de los hombres libres. Sergei Chebanenko (2016: 56) considera que la fuente es una *victoria* política que logra eliminar mayormente la venganza de sangre y colocar al príncipe en un lugar de preeminencia respecto de los hombres libres en la jerarquía de indemnizaciones.

Lejos de considerarla como un texto prejurídico, nos hacemos eco de la reflexión de Terradas Saborit (2019), quien considera a estos códigos como expresión ple-

2 No quisimos abordar la complejidad de este asunto en esta introducción. Para profundizar en las eventualidades del palimpsesto; Hammer, D. (1972) «The Character of *Russkaya Pravda*». En: *Slavic Review*, Volume 31, Issue 2, June 1972, pp. 291-295.

3 Existe una versión en inglés, no obstante. Ed. Daniel H. Kaiser (1992) «The Laws of Rus'--Tenth to Fifteenth Centuries», Salt Lake City: Charles Schlacks Publisher, 15-19.

4 Sobre la comparación con otras tradiciones legales resulta de particular interés Stein Wilkeshuis, M. (2012) «Scandinavian Law in a Tenth-Century Rus'-Greed Commercial Treaty?». En: Stein Wilkeshuis et al, *The Community, the Family and the Saint: Patterns of Power in Early Medieval Europe*. Brepols Publishers. Páginas 311-322.

namente jurídica inseparable de los valores morales y del proceso como referente primordial de la idea de justicia (Montero, 2021: 326).

1.3. La sensorialidad como apuesta historiográfica. La sensorialidad medieval

El giro sensorial ha venido a reforzar y criticar la labor del *giro cultural* de los años '80 en torno a la indagación histórica en clave cultural. No nace en el seno de la Historia como disciplina, si no en la Antropología y Sociología. La principal apuesta teórica del giro sensorial es reconocer el carácter y la dimensión sensible de las sociedades en el tiempo y, sobre todo, analizar la compleja red de relaciones que conecta a los sentidos con definiciones políticas, con la construcción de alteridades y con numerosos artefactos sociales de individuación, socialización y estratificación. A través de la indagación de la historia intelectual y la historia de las ideas, teóricos vinculados al giro sensorial han demostrado cómo incluso la misma perspectiva que tenemos sobre los cinco sentidos clásicos es una constitución socio-histórica legada por el dispositivo científico occidental y de ninguna manera universal o extensible a otras sociedades (ya sean contemporáneas o pretéritas). Esta deconstrucción de la noción objetivista de los cinco sentidos permite, entre otras cosas, ampliar la indagación sobre aspectos sensibles de otras épocas.

Por citar algunos ejemplos, durante el principio de la Edad Media los sentidos son catalogados en una ambivalencia fundante; por un lado se presentan como la interfaz de conocimiento del mundo y del Mensaje Divino y, por otro lado, como una puerta de acceso al pecado, siguiendo la lectura agustiniana (Martin-De Blassi, 2018). Durante la Plena y Baja Edad Media, con la recuperación de lecturas clásicas y la elaboración del pensamiento tomista, esta concepción cambia y morigera su condena moral de los sentidos (Palazzo, 2019). Es interesante como, por ejemplo, Newhauser (2014) recupera estos debates a partir de la noción de *sensorium* (2014: 1), o bien *las asociaciones conscientes e inconscientes que funcionan en la sociedad para crear significado en la red compleja de percepciones sensoriales continuas e interconectadas de un individuo* al interno de la Edad Media, demostrando a lo largo de su trabajo como durante buena parte del medioevo hay una clasificación sensorial tripartita entre sentidos externos, internos y espirituales (Newhauser, 2014). Sentidos que, como demuestra la indagación hecha por el historiador francés Erik Palazzo (2014, 2019), juegan un rol fundamental en el desenvolvimiento de las prácticas litúrgicas y ritos cristianos cristalizados en el momento sensorial paradigmático: la misa (Palazzo, 2014).

Como crítica del giro lingüístico, que propone a la discursiva como forma central de la performatividad y constitución de las sociedades, el giro sensorial propone que no sólo somos *seres discursivos*, si no que vivimos el mundo en la medida que lo sentimos. Además, las *formas de sentir* y las *jerarquías* que les damos a los sentidos

son historizables. La historiadora cultural Constance Classen ha sido pionera en reconocer este carácter sistémico de lo sensorial, conceptualizado como *modelo sensorial* (Classen, 1997: 402-403): a través de los sentidos, todas las sociedades tienen un modelo sensorial que marca lo que está permitido hacer de lo que está prohibido, el margen de lo *aceptable* y también de lo *posible*. El bien y el mal se distinguen por sus asociaciones con una fragancia, con un olor determinado, con una pátina determinada de colores, unos sonidos específicos, unas melodías que pueden incluir voces o instrumentos; todos indican con claridad los límites de nuestra sociedad (Classen, 1993).

Las diversas categorías que construyen los sentidos para vivenciar la realidad tienen una doble naturaleza: no son una mera constitución fisiológica, sino que también responden a estándares culturales a partir de los cuales sentimos y percibimos el mundo, jerarquizamos estos sentidos, prevalecen algunos elementos sobre otros y concebimos a las relaciones sociales en el marco de una sociedad determinada (Rodríguez, 2023: 8-9). Este carácter cultural de los sentidos los vuelve *educables* y *domesticables*. A su vez, como demuestran teóricos como Blaszczyk (2023), los procesos históricos de cambio y ruptura tienen un reflejo en el trasvasamiento de modelos sensoriales y en la utilización de algunos de sus elementos para construir dominación social y política.

Es decir, lo sensorial es una dimensión de la cultura, y su estudio es un abordaje sensorial de la cultura o bien un abordaje cultural de los sentidos (Smith, 2007: 841-842) (Rodríguez, 2023: 7). Somos educados en distintos modelos sensoriales que nos conforman como sujetos sociales-sensoriales. Al interno de cada sociedad, a su vez, hay *comunidades sensoriales* que responden a distintos registros, los grupos a los cuales los individuos, sujetos o actores sociales pertenecen y en los que participan compartiendo e involucrando su corporalidad y su espiritualidad. Integran una comunión de creencias, saberes, prácticas, inquietudes, obligaciones, gustos, afectos, sensaciones, valores, emociones y sentidos, ya se trate de grupos formalmente establecidos, como tradicionalmente marcaron los estudios históricos, o de reuniones efímeras, como subrayan recientemente antropólogos y sociólogos. Dentro de un mismo *modelo sensorial* pueden por lo tanto convivir grupos más reducidos con sus propios paradigmas sensoriales, ya sea por su ocupación, su lugar en las jerarquías sociales o mismo el género, la edad y la región de proveniencia (Dominguez Ruiz, 2021).

Vale la mención a la elaboración teórica en torno al concepto de *sinestesia*, proveniente de los estudios psicológicos. Puede ser entendida, en una definición general de la RAE, como *sensación secundaria o asociada que se produce en una parte del cuerpo a consecuencia de un estímulo aplicado en otra parte de él; imagen o sensación subjetiva, propia de un sentido, determinada por otra sensación que afecta a un sentido diferente y tropo que consiste en unir dos imágenes o sensaciones procedentes*

de diferentes dominios sensoriales⁵. El punto es que los sentidos han sido divididos y catalogados por las sociedades humanas en el tiempo de manera artificial, ya que los sentidos actúan de manera integrada y holística. A menudo, un sentido aparece asociado a otro y remite a una compleja red de sensaciones.

Lo sensorial se revela como una apuesta que constituye a la Nueva Historia Cultural y nos permite conocer aspectos más profundos de cómo los hombres y mujeres del pasado *sienten* la realidad histórica. A partir de este análisis podremos reconstruir algunos aspectos que hacen al modelo sensorial específico de Rus' en el siglo XI, en un primer acercamiento. Como sociedad medieval en tránsito a la conformación de una liturgia cristiana (con claras influencias bizantinas), y con elementos formativos provenientes de otras experiencias socio-históricas (como Escandinavia y el mundo de las estepas), Rus' se revela como un mundo sensorial rico y aun inexplorado, posible de ser pensada desde la perspectiva propuesta por el giro sensorial en los últimos años.

2. LA RUS' DEL SIGLO XI

Durante la centuria que va desde el año 988, iniciada con la conversión del príncipe Vladímir al cristianismo que cambiará la historia del Este (García de la Puente, 2004: 63-4), hasta el consejo de Liúbech del año 1097, donde los príncipes descendientes de Yaroslav el Sabio repartieron la herencia territorial *federalizando* el territorio, la Rus' sufrió acusadas transformaciones de sus estructuras políticas, sociales y económicas.

Entre los principales cambios deberíamos destacar que la conversión del príncipe gobernante se despliega a través una *cristianización* que desarrolla un amplio aparato de estrategias territoriales, con la fundación de iglesias, parroquias y divisiones eclesiásticas a lo largo de Rus'. A su vez, la incorporación relativa del bagaje cultural bizantino (en lo que se llamó la *Commonwealth* bizantina, concepto discutido en los últimos años) redonda en la creación de las primeras obras literarias, como el *Código inicial*, cuya finalidad es una pedagogía religioso-política que justifica el poder de los gobernantes rus' conectándolos con la teleología universal del cristianismo y abriendo el camino a su «entrada en la historia» a través del proceso cultural de elaboración de la escritura de los eslavos (Varona Codeso, 2007: 95-96). Rus' se inserta en el más amplio mapa político y cultural estableciendo relaciones, tratados, intercambios y una política matrimonial consciente (especialmente con Escandinavia, Bizancio y los pueblos nómadas)⁶ con todos sus vecinos de manera más o menos uniforme. A su vez, la élite de origen escandinavo que podemos rastrear en

5 Fuente: <https://dle.rae.es/sinestesia>. Consultada el 13/10/2023.

6 Más de la mitad de las princesas rus' que rastreamos en la Crónica de Néstor son de origen extranjero. Yaroslav, por citar un caso, estaba casado con Ingegerd Olofsdotter, princesa vikinga.

los pasajes iniciales de la *Crónica de Néstor* (Casas Olea, 2015), sufre un proceso de etnogénesis que resulta en la creación de una nueva identidad, la *rus'*, si bien los varegos siguen considerándose como tales hasta entrados los siglos XII y XIII (Cabrera Ramos, 2015: 79-80).

La cristianización se apareaja con un proceso de consolidación institucional y de refinamiento de los instrumentos que garantizan adecuadamente la dominación primero étnica y luego religioso-política, entre los cuales encontramos a la Ley. La *Russkaya pravda*, contextualizada en nuestra introducción, da cuenta de una codificación temprana de disposiciones legales que mayormente regulan las relaciones entre los hombres libres, entendiendo a los demás sujetos sociales como dependientes de éstos. Al ser un acuerdo entre príncipes de las diversas ciudades rusas inferimos que su pertinencia es mayormente urbana, y el príncipe es quien se erige como juez de primera instancia, aunque en los hechos una asamblea decidiera la mayoría de los casos (Bushkovitch, 2012: 29-30). Hay una preponderancia del elemento criminal (Hammer, 1972), a la par que aparecen menciones al elemento civil.

El período que ilustra la *Primera Ley Rusa* es de transición, entre la consolidación de Rus' y su apogeo con Yaroslav el Sabio (1019-1054) y la fragmentación política de fin de siglo referida, por ejemplo, en el poema épico *Cantar de las huestes de Ígor* (Guglielmi, 2012), antes de la entrada de los cumenos como actor de peso en la región y la deriva política que llevará a la conquista por parte de los mongoles-tártaros. Sin embargo, las prácticas allí descritas recogen también tradiciones antiguas que nos pueden referir a los períodos inmediatamente anteriores que podemos triangular a través de otras fuentes.

3. EL MUNDO SENSORIAL DE RUS'

En esta particular experiencia histórica podemos rastrear un *modelo sensorial*, definido como un conjunto de formas históricamente construidas de percibir y significar esas experiencias sensoriales por parte de una comunidad y de los individuos que componen dicha comunidad, que hacen a su visión (o *sensación*) del mundo (Classen, 1997). Entendiendo que los sentidos no remiten exclusivamente a una facultad fisiológica sino también a las implicancias culturales de sentir, vamos a citar brevemente algunos pasajes de fuentes que nos ayudará a ejemplificar dicha sensorialidad histórica.

Lo oral-sonoro, por ejemplo, juega un rol preponderante en una sociedad mayoritariamente ágrafa. Incluso para identificar a los hombres: una de las etimologías discutidas de *eslavo* estaría en el vocablo *slovo/slova*, palabra (Ballester, 2019: 49-50). Y sabemos de su vecindad antigua con los pueblos germánicos por la palabra que sigue designando a los alemanes al día de hoy en muchas lenguas eslavas: *nem'etskij*, proveniente de *nem'ci*, «mudo» o «sin habla», referido a la no-inteligibilidad entre lenguas.

Al poder de la palabra podemos rastrearlo en el lugar constitutivo que se le da al discurso en la *Crónica de Néstor*⁷. En el pasaje sobre el origen normando de la dinastía gobernante leemos «*Les dijeron a los rus' los cud'os, los slovenos, los krivichos y los ves'os: 'Nuestra tierra es grande y fecunda, pero no hay orden en ella. Venid a reinar y a gobernarnos'*» (p. 47). También está presente en la conquista de Oleg el profeta sobre la ciudad de Kiev: «*Y les dijo Oleg a Askol'd y a Dir: 'Vosotros no sois ni príncipes ni de la estirpe del príncipe, sino que yo soy de la estirpe del príncipe' (...) Y Oleg se estableció como príncipe en Kiev. Y dijo Oleg: 'Que sea esta la madre de las ciudades rusas'*» (p. 49). El poder del príncipe reside en que su palabra tiene performatividad, es realizadora.

En lo visual también podemos observar indicadores de códigos sociales de comportamiento y de transmisión de ideas. Por mencionar un ejemplo, el cronista Néstor nos habla de una misión bizantina que va a presentarle respetos al nuevo príncipe Sviatoslav Igorévich. El emperador estaba *midiendo* las intenciones del príncipe y propone que le regalen oro y telas preciosas indicando «*Observa su expresión, su rostro y sus pensamientos*». El príncipe repudia los regalos *mirando hacia otro lado* pero en cambio acepta armas. «*Cruel va a ser este hombre, ya que desprecia las riquezas y coge las armas. Pacta el pago de un tributo*» (p. 72) es la conclusión de la misión en Rus'. Más adelante, Vladímir Sviatoslávich (antes de su bautismo) monta ídolos paganos de madera en las afueras de Kiev adornados con cabezas de plata y *bigotes de oro* (p.76), indicando con ello la marca visual de virilidad y honorabilidad.

En uno de los conocidos relatos de su conversión (ya que existen diversos que apelan a distintas tradiciones simbólicas) Néstor afirma que «*por voluntad de Dios enfermó entonces Volodimer de los ojos*» (p. 91), tras lo cual Olga le indica que debía bautizarse por el rito ortodoxo. El obispo de Querson organiza el bautismo y «*Cuando puso su mano sobre él, inmediatamente volvió a ver*» (p. 92). Aquí hay un juego metafórico entre ver y creer (o bien *ver más allá, volver a ver, lograr ver*) y más tarde se afirma que «*Viendo esto su mesnada, muchos se bautizaron*» (Ib.). Al igual que en otras tradiciones literarias y narrativas con anclaje en el cristianismo, *ver* es una capacidad ligada al sentido interior de *creer*. Además, dicha apelación a la capacidad visual tiene por efecto una consecuencia directamente política, con el bautismo de los pares de Volodimer.

Similares metáforas visuales podemos rastrear en el *Cantar de las Huestes de Ígor*⁸, poema épico posterior, que además ha sido escrito para ser entonado con acompañamiento musical, para facilitar su recuerdo y accesibilidad social. La pérdida de Rus' es metaforizada en el epíteto «*¡Oh, tierra de Rusia, ya quedas tras la montaña!*»

7 Citaremos siempre la traducción de Ángel Luis Encina Moral (2004) *Relato de los años pasados*. Miraguano Ediciones.

8 Para el *Cantar de las huestes de Ígor Sviatoslávich*, citamos la traducción de Malkiel (1968) publicada en Arca Galerna.

(p. 41). La derrota militar y moral tiene como resultado la invisibilización: *quedar tras la montaña*. En diversas ocasiones vemos cómo se utilizan metáforas refiriéndose al enemigo (o, mejor dicho, al *otro*) con la animalidad y con lo demoníaco. «*Con su alarido los hijos del Diablo cortaban el paso a través de los campos*» (p. 42) «*Los polovcianos se derramaron como camada de panteras montesinas*» (p. 49). La imposibilidad de codificar adecuadamente al *otro* cultural genera estas metáforas; en calidad de *hijos del diablo*, los enemigos de rus' no hablan ni gritan, *emiten alaridos*. Esta marca sonora que es típica en las crónicas medievales codifica al *otro* pagano en el límite de la animalidad y la inteligibilidad (Guglielmi, 2012).

Estos dos ejemplos refieren brevemente a una particular forma de categorizar el mundo sensorial en Rus' para introducirnos al singular mundo de la *Russkaya Pravda*. También para ejemplificar que lo *sensorial* como apuesta historiográfica busca un nuevo abordaje sobre cuestiones que ya nos son conocidas. La construcción de los sentidos nos permite entender en mayor profundidad cómo los discursos, las visiones del mundo y las relaciones sociales son primeramente *sensoriales*. En ese marco entendemos, entre otras cosas, la ley.

4. EL UNIVERSO VISUAL Y SONORO DE LA LEY RUSA⁹

En la *Russkaya Pravda* conviven elementos históricos de distintos periodos que podemos datar en otras fuentes coetáneas y cuyos vestigios sobreviven varios siglos. Dado su carácter performativo y su naturaleza modeladora, la ley se presenta como una de las principales fuentes con las que podemos rastrear los *modelos sensoriales* medievales, ya que conjugan visiones morales y proyectos sociales.

La Crónica de Néstor nos relata sobre el tratado ruso-bizantino de 912 (uno de los antecedentes de la Ley Rusa) donde se establece «*Y sobre los casos en los que tenga lugar un crimen, estipulamos lo siguiente si algo es claramente demostrado con pruebas evidentes, que se dé crédito a las pruebas; pero si no se diera crédito a las mismas, que no jure la parte que busca no prestar crédito, ya que si jura por su fe habrá castigo si se descubre delito*» (p. 54). Este antecedente nos permite inferir que previo a la tipificación escrita el elemento visual (evidencia) y el oral (testimonio) formaban parte íntegra de cualquier proceso judicial con un peso muy superior al que podrían tener en sociedades tipificadas, incluso si algunos autores sugieren que es una traspolación de códigos posteriores. Es importante tener un nexo estable y directo con el hecho delictivo a ser juzgado y de reconstruirlo sensorialmente; lo que se *ve* (tanto el delito como las heridas, en primer lugar, como las penas que involucran el as-

9 Utilizamos la versión corta presente en Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. – СПб.: Наука, 1997. – Т. 4: XII век. – 687 с. Versión online: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4946> Consultada entre el 10 y el 27 de noviembre de 2022. Traducción propia.

pecto físico), lo que se *oye* (al momento del delito y, también, en la reconstrucción sensorial de la prueba) e, incluso, podríamos pensarlo en lo que se *huele* (en el caso de la constatación de heridas) y lo que se *toca*.

La Primera Ley Rusa, en su carácter normativo, nos puede ayudar a comprender muchas cuestiones que refieren al universo *visual* y *sonoro* de Rus'. Recordemos que se trata de una sociedad mayormente analfabeta, aunque no ágrafa, y que recibe aportes normativos de Bizancio, Escandinavia y un bagaje legal propio. Todo ello se ve reflejado en elementos como la *flagrancia*, la *legítima defensa* y las penas a los delitos de propiedad. Vamos a proponer que la ley es esencialmente *visual*, más allá de la intersensorialidad allí presente, donde lo *sonoro* tiene también un rol relevante. A su vez, podremos reconstruir algunos aspectos generales de este tipo de códigos legales y su relación con lo sensorial.

Lo *visual* juega en diversas tipificaciones: en la demostración de un delito, en la testificación, en el reconocimiento de la propiedad, en el daño al *status social* de los diversos sujetos sociales, en el carácter comunal de la justicia e incluso en la *función* que cumplen determinados actores en el esquema del poder real. Ejemplificaremos y analizaremos cada uno de estos tópicos haciéndolos dialogar y enriqueciendo a su vez cada pasaje con otros sentidos en su carácter intersensorial.

Lo *sonoro* se encuentra presente también en las cuestiones referentes a la construcción de pruebas en el marco de procesos judiciales, así como en la testificación y la constitución de una pena. Intentaremos en primer lugar analizarlos por separado para luego llegar al diálogo posible entre ambos sentidos en el marco de la sinestesia.

El artículo dos de la versión corta afirma:

«*si alguien es golpeado de manera que presenta marcas y sangre, entonces no necesita testigos: si no tiene signos [de pelea] entonces que se presente un testigo, si no puede venir es el fin del asunto, si no puede vengarse que tome tres grivnas por ofensa al príncipe y le sea pagado el médico*»¹⁰

Esta es la noción general a partir de la cual podemos teorizar sobre la Ley Rusa: ofensa, prueba, pena. Funcionamiento que resulta general también a otros códigos tempranos que recogen una tradición consuetudinaria fusionándose con elementos nuevos.

En caso de presentar *marcas visuales* que rápidamente demuestran la sustancialidad de la ofensa (como lo marca de manera explícita el artículo treinta «*Si un hombre, sangriento o con marcas, acude para quejarse, no requiere de testigos [del asalto]*»), no es necesario respaldar los *dichos* con un testigo. En caso de no presentar dichas

10 Original en ruso: «*Или кто будет избит до крови или до синяков, то не искать этому человеку свидетеля; если на нем не будет никакого признака ударов, то пусть придет на суд свидетель; если же не сможет прийти, то тому делу конец; если кто за себя не может мстить, то взять за него князю за обиду 3 гривны и оплату врачу.*»

marcas visuales, se requiere de un testigo, que en antiguo eslavo oriental es *видокъ* y en ruso actual *свидетель*, traducibles como «aquel que ve».

Aquí podemos reconstruir también un aspecto referido a la jerarquización interna de los sentidos en Rus': su rol va más allá de *ver* los sucesos; también debe narrarlos para que sean *escuchados*. Y sabemos por la Crónica de Néstor y otras fuentes de época, como la Crónica de Novgorod, que en muchas ocasiones dicho testimonio debía darse frente a una asamblea que colectiviza las decisiones judiciales, ya que no existe cosa tal como un *sistema judicial* en el sentido moderno del término. La reconstrucción sensorial del delito es, por lo tanto, imperativa.

En el artículo tres se establece que si alguien es golpeado con una porra, una rama, la palma o el dorso de la mano, debe ser remunerado por doce grivnas. Se presupone que el ofendido *puede* devolver el golpe, pero, en caso de no ser posible, con la realización del pago el asunto debe terminar. Esto vale un comentario: debemos suponer por los puntos subsiguientes (especialmente el seis y siete, que trabajaremos más adelante) y por el inmediatamente anterior (artículo dos) que no está contemplado el hecho de que esta ofensa signifique un daño físico tangible. Es decir, se trata de una *ofensa moral*. Y esta ofensa surge en el hecho físico de la agresión, resulte de ella una herida o no. Y este código es visual: al golpear con un objeto o con la mano a otro hombre libre con testigos dañamos su reputación construida, entre otras cosas, por códigos visuales de comportamiento y desenvolvimiento social. Ello explica por qué para tratarse de una ofensa que podemos considerar *leve* (en nuestro términos, claro) la pena es de doce grivnas (cuatro veces más que la referida a cualquier delito de propiedad). Misma remuneración contemplada por el artículo cuatro: «*si alguien golpea con una espada [a otro hombre] pero no desenvaina, o [lo golpea] con la empuñadura debe pagar doce grivnas*»¹¹. Nótese la aclaración de desenvainar la espada: no se considera de igual valor un golpe con espada *limpia* que con espada guardada, y esto se debe a lo anteriormente referido. La acción de desenvainar, con una fuerte carga visual (y a menudo también sonora), es un daño moral contra aquel que se desenvaina porque remite a una acción bélica y un daño a la honorabilidad de los hombres libres. Esto termina de clarificarse en el punto nueve: «*si un hombre desenvaina su espada pero no golpea, entonces paga una grivna*»¹². El sólo hecho de desenvainar representa una falta moral que debe ser compensada, identificable como *hecho visual*.

Similar a aquello que sucede con los empujones, que no dañan en un sentido estricto pero sí dañan moralmente, contemplados en el artículo diez con una pena de tres grivnas siempre y cuando se presenten a testificar dos personas. De la misma posibilidad de contar con dos testigos deriva la falta moral, ya que el daño es tal en

11 Original en ruso: «Если кто ударит мечом, не вынув его из ножен, или рукоятью, то 12 гривен за обиду.»

12 Original en ruso: «Если кто вынет меч, а не ударит, то тот платит гривну.»

tanto es visto. En el acto de empujar a alguien frente a otras personas se constituye la falta moral. A esto nos referimos cuando hablamos de *códigos visuales de comportamiento*, o bien de *honorabilidad/status social*.

Para comprender cabalmente el lugar de los *códigos visuales* como la vestimenta o el aspecto podemos visitar los artículos seis, siete y ocho. Para el caso de los artículos seis y siete se habla de daños físicos: tanto el daño a la pierna de una persona (siempre y cuando la pierna luego pueda volver a ser utilizada) como el hecho de sustraer un dedo tienen una pena de tres grivnas (y, para el caso del dedo, con posibilidad de venganza familiar ya que dificulta las posibilidades de trabajo cotidiano), similar a aquella de los delitos de propiedad en general. En cambio el artículo ocho propone «*Por un bigote, doce grivnas, por una barba, doce grivnas*»¹³. ¡Doce grivnas! Misma pena impuesta hacia el golpe de espada (referido en el artículo tres), y cuatro veces más que la pena de algo que hoy consideramos tan fundamental como el daño a una pierna o la pérdida de un dedo. La barba y el bigote son, como podemos intuir en base a la lectura de la ley y de pasajes de la crónica anteriormente citados, partes centrales en la construcción de la estética del hombre libre rus', de manera que la violación de dicho código social es severamente penado. Algo similar al moderno concepto de «daño a la imagen».

El ejemplo más claro del significado profundo de la visión en la sociedad rus' podemos encontrarlo en el artículo veintidós, ya en los enunciados que regulan las relaciones entre los hombres libre y el príncipe. La mayor indemnización posible es el asesinato del sereno/vigilante de la propiedad principesca: «*por el asesinato del capataz paga ochenta grivnas*»¹⁴. Esto representa una suma sensiblemente superior a, por ejemplo, el supervisor del arado, a cualquier esclavo, a los tutores o cualquiera bajo la égida del príncipe. La calidad de la ofensa está íntimamente ligada al hecho de que el asesinado es quien tiene la facultad y el deber de ser *los ojos* del príncipe en su propiedad. Su asesinato implica cegar al príncipe en su propio terreno. A su vez el artículo veintitrés nos da la pista de que quien establece dicha pena es Iziaslav tras el asesinato del encargado de su establo, por lo que nos refiere a la utilización de elementos que podríamos denominar jurisprudencia/legislación casuística en la estructura pragmática de la ley rusa. Esto último nos remite a la idea de Chebanenko (2016) de que la ley es una de las principales herramientas que utilizan los príncipes rusos para lograr su lugar de preeminencia entre los hombres libres a partir de las penas diferenciadas y una clara jerarquización de pertinencias (donde el príncipe será, prime, juez).

En la misma tónica se presenta el robo de halcones, perros y águilas presente en el artículo treinta y siete, entendidos como extensiones de las facultades visuales de sus dueños para tareas diversas como la caza o la guerra, aunque con una pena rela-

13 Original en ruso: «*А за ус 12 гривен и за бороду 12 гривен.*»

14 Original en ruso: «*А за княжеского тиуна 80 гривен.*».

tivamente leve (tres grivnas) que resulta bastante similar a los delitos de propiedad en general, aunque muy superior a la de los otros animales (30-60 rezanas para el caso de gallinas, pavos, patos y cisnes). Dicha diferencia puede ser explicada a partir del rol de estos animales en actividades ampliamente consideradas de estatus y, por lo tanto, ligadas a sectores sociales que detentan dicho estatus.

Otra intervención del sentido visual en la ley se presenta en el artículo treinta y ocho, otra disposición de lo criminal que regula el crimen contra la propiedad en lo que podríamos llamar *flagrancia* y *legítima defensa*.

«Si es asesinado un ladrón en la casa, en el cuarto de descanso o en el granero, entonces el ladrón es muerto [y termina el asunto] pero si lo retienen hasta el día, entonces [ellos] deben conducirlo a la residencia del príncipe, pero si lo matan, y hay gente que lo haya visto [al ladrón] deben pagar por él»¹⁵

Lo primero que resulta de interés es que es uno de los únicos dos casos presentes donde podemos hablar del derecho de *venganza*, lo que habla de un intento consciente de regular esta práctica y llevarla al mínimo posible. Pero también resulta llamativa la diferenciación entre el día y la noche: esto se debe a que en sociedades tradicionales la noche es (aún más que en nuestras sociedades) el significativo social de la desprotección y el ámbito propicio para la delincuencia debido a la disminución de las capacidades sensoriales de la vista. Es por ello que *durante la noche* es lícita la *legítima defensa*, es decir, tomar una vida ajena para evitar la pérdida de la propia, mientras que en la luz del día el delito debe ser como cualquier otro llevado al estrado del príncipe o la asamblea colectiva de la *veche*. También se presenta un elemento común ya descrito anteriormente como la presencia de testigos.

A modo de comentario final, la versión *larga* de la *Russkaya Pravda* no hace más que confirmar la tendencia de los sentidos visual y sonoro como preponderantes en esta sociedad, ya que ramifican en variables cada vez más específicas muchos de los delitos en esta recopilación presentados. Además de confirmar los elementos que hemos recogido a lo largo del presente artículo, sugiere que esta sociedad está complejizando sus estructuras elementales de dominación-gobierno, ya que aparecen normadas muchas relaciones sociales que anteriormente no, y que exceden el ámbito de lo exclusivamente criminal.

5. CONCLUSIONES

A modo de cierre, nos gustaría recopilar algunos comentarios de interés para ordenar y jerarquizar aquello que hemos cotejado en las fuentes y la bibliografía.

15 Original en ruso: «Если убит вор на своем дворе, или у клети, или у хлева, то так тому и быть; если продержат до рассвета, то вести его на княжеский двор; а если его убьют, но люди видели, что он был связан, то платить за него»

1. Hay aspectos de la sensorialidad de la sociedad rus' que llaman la atención. Los códigos visuales de vestimenta, de estatus y de respetabilidad pueden y deben ser comparados con los de otras sociedades en similares condiciones cronológicas. Resultaría pertinente hacerlo con sociedades como la bizantina y la escandinava. Ciertos delitos tipificados por la *Pravda* remiten al daño de ciertos códigos visuales contenidos en el *modelo sensorial* de Rus', que es el resultante de la compleja red de relaciones sensoriales que se encuentran en una sociedad de tránsito hacia el cristianismo y con fuertes elementos paganos, indoeuropeos y no-indoeuropeos. La fuente es rica en elementos visuales y sonoros, a la vez que les otorga un rol fundamental en el desarrollo de los diversos recursos legales. Cabe preguntarse, no obstante, cuántas estrategias (¿lagunas jurídicas?) quedarían por fuera de esa performatividad *propuesta* en la ley. Uno de los recursos que puede ayudarnos a suplir estas dificultades es la historia comparada; para el caso escandinavo si poseemos descripciones poéticas e históricas sobre los juicios y su puesta en escena que podrían aproximarnos a sus pares rus'.
2. La sociedad rus' jerarquiza a través de los sentidos. Los hombres libres *portan un código visual* distinto del de los demás; se trata de una sociedad con muy diversos códigos visuales como la portación de armas y la barba. La posibilidad de hacer ver la ofensa es lo que lleva al acceso de la ley; si no puedo hacerla ver con evidencia física debo *hacerla ver a través de un testimonio oral*. Los testificantes han de ser hombres libres, lo que dispone, por oposición, que el acceso a los resortes de la justicia es para aquellos que pueden *hablar y ser escuchados*. Esto significa que, probablemente, el acceso a la justicia podría verse opacado ante la falta de testigos libres. A su vez, si nos remitimos a la legítima defensa, *la noche y la imposibilidad de ver* dictamina el derecho de matar. La aplicación de la ley es, en este sentido, la reconstrucción sensorial del delito a través de los medios disponibles, como la palabra, la representación oral y las marcas visuales.
3. Como extensión del anterior punto, interesa expresarnos en torno a la hipótesis de Chebanenko (2016) «*la ley es una victoria política del príncipe*». Al principio de la investigación nos referimos al poder constitutivo de la palabra del príncipe. Traigamos a colación el caso del sereno del príncipe: ¿no es uno de los pilares de su poder ser aquel que puede ver más allá de sus ojos? ¿Poseer la capacidad visual y sonora en la totalidad de su propiedad y especialmente durante la noche? La organización de un *estado*, de un principado, implica que diversas personas se constituyen en instituciones. El príncipe puede extenderse más allá de sus sentidos fisiológicos. Su palabra es la de la justicia (obviando que comparte dicha potestad con algunas entidades desagregadas y colectivas) y sus ojos corroboran el sentido de lo justo y lo verdadero. Esto connota el

paso de lo consuetudinario a una primera organización socio-política de cierta complejidad.

4. Las experiencias sensoriales allí propuestas sólo pueden ser comprendidas dialécticamente: el daño a los códigos visuales y a las marcas de estatus remiten también a una vejación moral. Esto es porque la comisión de cierto tipo de delitos (los referidos, por ejemplo, al daño físico-moral) atacan a los estándares sensoriales de su modelo. La puesta en escena de un juicio podría ser el caso: pensemos en la presentación de pruebas, la escucha de distintos testimonios, la muestra de heridas y la inferencia de su distancia en el tiempo a partir del color de la sangre o el olor de las infecciones, así como la importancia social de las heridas en, por ejemplo, la interferencia en la posibilidad del trabajo.
5. La ley rusa es, ante todo, intersensorial. Y ello nos ayuda a comprender que esta sociedad se encuentra en tránsito hacia formas políticas más complejas aunando elementos sumamente pasados. Sus pasajes demuestran una profunda relación entre marcas visuales y sonoras con la realidad social imperante.

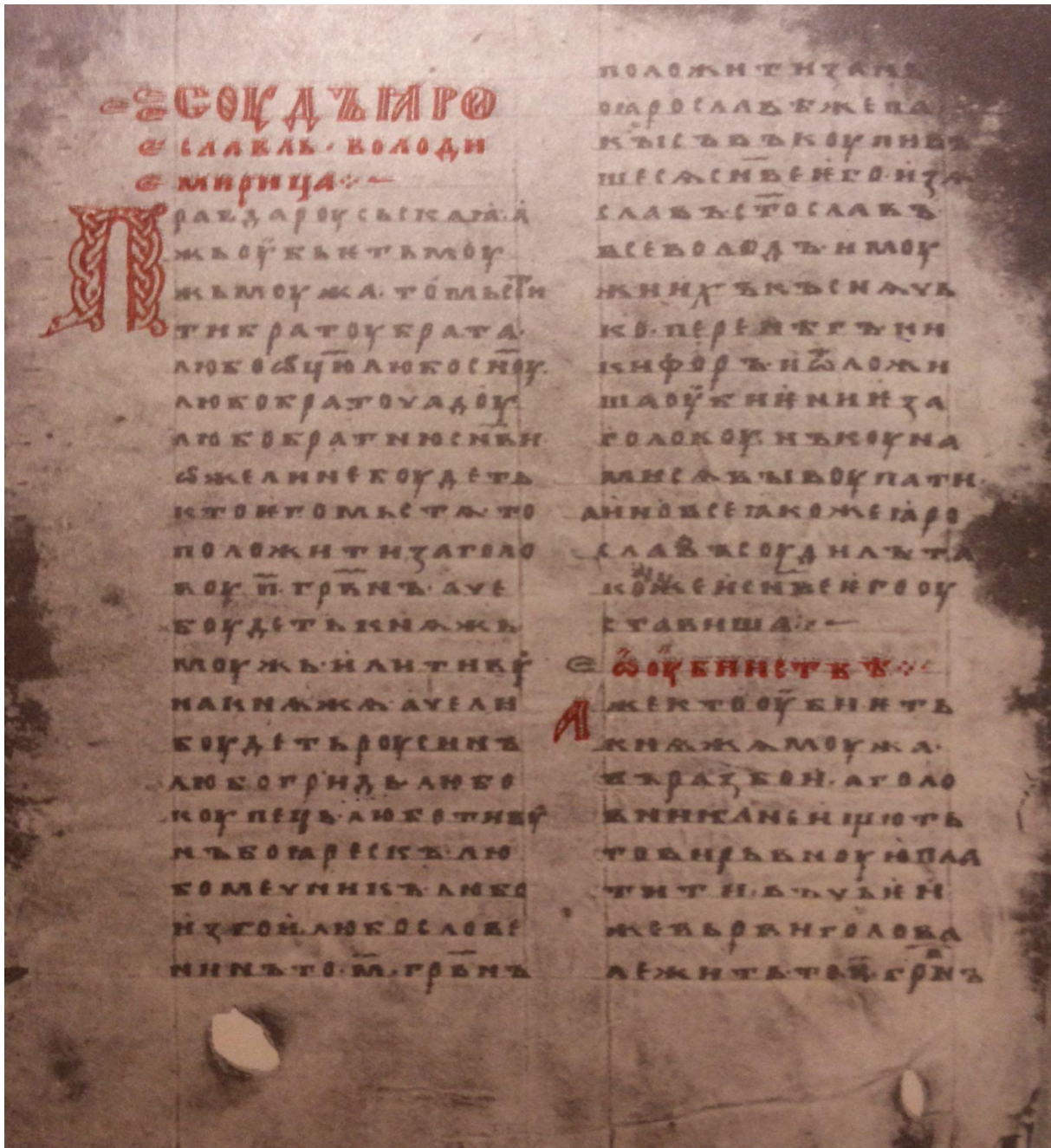
En suma, los estudios sensoriales se han revelado como una de las apuestas historiográficas más estimulantes y dinámicas debido a que nos permite entender nuevas dimensiones del pasado histórico, vinculados sobre todo a la vida cotidiana y la performatividad de las disposiciones políticas pero de las que se pueden inferir cuestiones más generales (como las referidas en torno a la victoria del gobernante). En este breve estudio intentamos analizar la sensorialidad de la sociedad Rus' de los siglos X y XI a través de uno de sus más paradigmáticos documentos de época que, tiene además, la virtud de ser performativo, de tener la intencionalidad de regular relaciones sociales a futuro. Sabemos de los Rus' hace siglo y medio que son una sociedad mixta, que conviven raigambres étnicas muy diversas, que se constituye en una sociedad ortodoxa cristiana y tradicional. Y hacia adelante podremos saber también cómo sentían esa religiosidad, como veían y utilizaban su vista como indicador de status social, cómo jugaban sus sentidos en la constitución de su vida cotidiana.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Чебаненко С. (2016). Об эволюции кровной мести в нормах Русской Правды: к вопросу об отмене 'убиения за голову'. *Российское правосудие*, (8), pp. 49-59.
- Дворниченко, Ю. (2016). The Place of the Kievan Rus in History. *Revista de la Universidad de San Petersburgo*, (4), 5-17. DOI: 10.21638/11701/spbu02.2016.401
- Дмитриева, Е. (2017). Об эмоциональном и рациональном в тексте Русской Правды. *Science Journal of Volgograd State University. Linguistics*, (16), 35-46. DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu2.2017.1.3>

- Киржаева, В. (2014). Термины наследственного права в договорах русских с греками и русской правде: к проблеме функционально-семантических и деривационных отношений. *Science Journal of Volgograd State University. Linguistics*, (5), 7-16. DOI: <http://dx.doi.org/10.15688/jvolsu2.2014.5.1>
- BALLESTER, X. (2019) Slověninъ, o del etnónimo de los eslavos. *Quaderni di Semantica*, (5), 49-64.
- BRINK, S. (2002). Law and Legal Customs in Viking Scandinavia. En: Jesch, J. (Ed.) *The Scandinavians from the Vendel Period to the Tenth Century. An Ethnographic Perspective* (pp. 87-127). San Marino: The Boydell Press.
- BUSHKOVITCH, P. (2012) *Historia de Rusia*. Madrid: Editorial Akal.
- CABRERA RAMOS, M. (2015). Varegos: vikingos al servicio del Imperio Bizantino. En: Moreno, M. (Coord.) *Los vikingos en la historia. II Jornadas de Cultura Vikinga*. (pp. 73-84). Granada: Universidad de Granada.
- CASAS OLEA, M. (2015). La intervención escandinava en el origen de la Rus' de Kiev. Fuentes y elementos varegos. En: Moreno, M. (Coord.) *Los vikingos en la historia. II Jornadas de Cultura Vikinga*. (pp. 163-188). Granada: Universidad de Granada.
- CLASSEN, C. (1997). Foundations for an anthropology of the senses, *International Social Science Journal*, (153), 401-412.
- CLASSEN, C. (1993). *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*. Londres: Routledge.
- DUCZKO, W. (2004). *Viking Rus: Studies on the Presence of Scandinavians in Eastern Europe (The Northern World; 12)*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- FELDBRUGGE, F. (2009). *Law in Medieval Russia*. Boston: Ed. Leiden.
- GARCÍA DE LA PUENTE, I. (2004). La cristianización de la Rus' kievita según 'El relato de los años pasados'. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, (13), 63-73.
- GUGLIELMI, N. (2012). El imaginario cromático y auditivo en el Cantar de la gesta de Ígor. En Rodríguez, G. (dir.) *Saber, pensar, escribir. Iniciativas en marcha en Historia Antigua y Medieval* (pp. 213-246). La Plata: UCALP.
- HAMMER, D. (1972). The Character of Russkaya Pravda. *Slavic Review*, (31), 291-295.
- IUSHKOV, S. (2002). *Russkaya Pravda*. Moscú: Zertsalo. Edición crítica.
- KOSOVA, M.V. (2017). Features of Legislative Document in the Text of Russkaya Pravda. *Science Journal of Volgograd State University. Linguistics*, (16), 47-52. DOI: [10.15688/jvolsu2.2017.1.4](http://dx.doi.org/10.15688/jvolsu2.2017.1.4)
- LE GOFF, J. (1991). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós.
- MARTIN-DE BLASSI, N. (2018). San Agustín y los sentidos espirituales: el caso de la visión interior. *Teología y Vida*, (59), 9-32. DOI: [doi.org/10.4067/s0049-34492018000100009](http://dx.doi.org/10.4067/s0049-34492018000100009)

- MARTURANO, A. (2016). *Rus' di Kiev?*. Leipzig: Lulu Press.
- MILOVANOVA, M.V. (2017). Habeo-Picture of the World in Russkaya Pravda. *Science Journal of Volgograd State University. Linguistics*, (16), 22-34. DOI: <https://doi.org/10.15688/jvolsu2.2017.1.2>
- NEUHAUSER, R (2014). The Senses, the Medieval Sensorium, and Sensing (in) the Middle Ages. En Classen, C (Ed.), *Handbook of Medieval Culture* (pp. 1559-1775). Berlin: Ed. Gruyter.
- OBOLENSKY, D. (1974). *Il Commonwealth Bizantino: l'Europa Oriental dal 500 al 1453*. Milano: Laterza.
- OBOLENSKY, D. (1994). *Byzantium and the Slavs*. Ed: St. Vladimir's Seminary Press.
- PALAZZO, E. (2019). Los cinco sentidos, el cuerpo y el espíritu. *Mirabilia: electronic journal of antiquity and middle ages*, (28), 306-330.
- PALAZZO, E. (2014). *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- RAFFENSPERGER, C. (2012). *Reimagining Europe*. Cambridge: Harvard University Press.
- RODRÍGUEZ, G. y CORONADO SCHWINDT, G. (2017). *Abordajes sensoriales del mundo medieval*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- RODRÍGUEZ, G. (2019). Sentidos. *Arqueología, historia y viajes sobre el mundo medieval*, (71), 20-27.
- RODRIGUEZ, G. (2023). *Por una Edad Media sensorial*. Mar del Plata: Grupo de Investigación y Estudios Medievales (GIEM) Universidad Nacional de Mar del Plata.
- SANTANA NEVES, L. (2018). As fronteiras historiográficas do 'ocidente medieval'. *Anais do Encontro Internacional e XVIII Encontro de História da Anpuh-Rio: História e Parcerias*.
- SMITH, M. (2007). History of the senses. Producing sense, consuming sense, making sense: perils and prospects for sensory history. *Journal of Social History. Universidad de South Carolina*, (40), 841-858.
- STEFANOVICH, P. (2016). The Political Organization of Rus' in the 10th Century. *Jahrbücher Für Geschichte Osteuropas*, (64 (4)), 529-544.
- STEIN WILKESHUIS, M. (2012). Scandinavian Law in a Tenth-Century Rus'-Greed Commercial Treaty?. En Stein Wilkeshuis (Ed.) *The Community, the Family and the Saint: Patterns of Power in Early Medieval Europe* (pp. 311-322). Brepols Publishers.
- TERRADAS SABORIT, I (2008). *La justicia más antigua. Teoría y cultura del ordenamiento vindicatorio*, Madrid: CSIC.
- VARONA CODESO, P. (2007). Las crónicas griegas y la entrada de los rusos en la historia. *Minerva: Revista de filología clásica*, (20), 93-109.



Primera página del manuscrito existente más antiguo conocido de la Ley Rusa: la “Lista Sinodal” de la versión larga , a finales del siglo XIII.



Alzira en les Corts del Regne de València en temps de Joan II (1458-1479)

*Alzira in the Courts of Parliamentarians of the Kingdom of Valencia in
the time of John II*

Sandra BERNABEU BORJA

Author:

Sandra Bernabeu Borja
Departament d'Història Medieval i Ciències
i Tècniques Historiogràfiques
Universitat de València (València, Spain)
sandra.bernabeu@uv.es
<https://orcid.org/0000-0001-6588-0043>

Date of reception: 18/10/23

Date of acceptance: 05/03/24

Citation:

Bernabeu Borja, S. (2024). Alzira en les Corts del Regne de València en temps de Joan II (1458-1479). *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (25), 257-278.
<https://doi.org/10.14198/medieval.26221>

Funding:

L'estudi està realitzat en el marc dels projectes d'investigació: *Mercados, instituciones e integración económica en el Mediterráneo Occidental (siglos XIII-XVI)*, ref. PID2021-128038NB-I00 del Ministerio de Ciencia e Innovación; i, *Rompiendo jerarquías. Movilidad social, dinamismo económico y desarrollo institucional en el Mediterráneo Occidental (siglos XIII- XVI)*, ref. CIPROM/2022/46 de la Generalitat Valenciana.

© 2024 Sandra Bernabeu Borja

Licence: This work is shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International licence (CC BY-NC-SA 4.0).



RESUM

L'article aborda la participació d'Alzira en el braç reial de les Corts del regne de València durant el regnat de Joan II (1458-1479). Una cronologia en què se celebraren tres reunions parlamentàries, dues de les quals s'insereixen al marc de la guerra civil catalana (1462-1472). Un conflicte bèl·lic en el qual la societat política valenciana intentà mitjançar entre el rei i la Generalitat de Catalunya, però fracassà. Aquesta manca d'èxit va exigir als valencians posicionar-se en el conflicte per mitjà de les forces polítiques del regne (el braç eclesiàstic, el nobiliari i el reial). En el marc d'aquests esdeveniments l'estudi mostra la gestió diplomàtica i l'esforç del govern municipal alzireny per mantindre una actitud cordial sense renunciar a defensar els seus interessos particulars enfront als d'altres actors polítics. En aquest sentit, lluny de deixar-se guiar pels dictats de la ciutat de València, s'adherirà a l'opinió defensada per Xàtiva i altres viles reials. Una circumstància que fa visible l'escissió interna de l'estament reial al segle XV i que evidenciara com les afeccions de les elits de la capital s'havien distanciat de les de la resta de ciutats i viles del patrimoni de reialenc. Unes dissidències, que s'il·lustren en el cas dels síndics parlamentaris alzirenys, que, desatenent la urgència de la monarquia, s'enrolaran en disputes

internes de l'estament reial sobre el reajustament fiscal i la reivindicació de contribuir al donatiu reial d'acord amb una actualització del nombre de focs de la vila. Així mateix, enmig d'aquell ambient, una facció del patriciat alzireny obtindrà del rei una modificació del sistema d'elecció dels càrrecs públics, que encara produirà majors tensions locals. Una jerarquia d'interessos de les elits locals que es projecten a través dels diferents posicionaments i discursos, els quals acaben incidint en la capacitat de resolució política dels estaments i en els ritmes de la recaptació fiscal de la Generalitat Valenciana.

PARAULES CLAU: regne de València; Corts parlamentàries; Joan II; Alzira; guerra civil catalana; segle XV; Trastàmara.

ABSTRACT:

The article deals with the participation of Alzira in the royal urban branch of the Courts of parliamentarians of the Kingdom of Valencia during the reign of John II (1458-1479). A chronology in which three parliamentary meetings were held, two of which are part of the catalan civil war (1462-1472). A warlike conflict, in which the Valencian political society tried to mediate between the king and the Generalitat of Catalonia, but failed. This lack of success required the Valencians to position themselves in the conflict through the political forces of the kingdom (the ecclesiastical, noble and royal arms). In the context of these events, the study shows the diplomatic management and effort of the Alzira municipal government to maintain a cordial position without renouncing to defend its particular interests against other political actors. In this sense, far from being guided by the dictates of the city of Valencia, he will adhere to the opinion defended by Xàtiva and other royal towns. A circumstance that makes visible the internal split within the royal estate in the 15th century and that showed how the affections of the elites of the capital had moved away from those of the rest of the cities and towns of the royal heritage. Dissidences, which are illustrated in the case of the Alzira parliamentary trustees, who, ignoring the urgency of the monarchy, will be involved in internal disputes of the royal estate about the fiscal readjustment and the claim to contribute to the royal donation of in accordance with an update of the number of fires in the town. Likewise, in the midst of that atmosphere, a faction of the Alzirean patricians will obtain from the king a modification of the system for electing public positions, which will produce even greater local tensions. A hierarchy of conflicting interests of the local elites that are projected through the different positions and speeches, which end up affecting the political decision-making capacity of the estates and the rates of tax collection of the Generalitat Valenciana.

KEYWORDS: Kingdom of Valencia; Parliamentary Courts; John II; Alzira; catalan civil war; 15th century; Trastàmara.

1. INTRODUCCIÓ¹

Durant el Quatre-cents, el parlamentarisme basat en la negociació i el pacte entre les elits polítiques de cada estat i la monarquia estava plenament consolidat en la Corona d'Aragó (Guinot Rodríguez, 2017, pp. 151-174; Sabaté Curull, 2018, 123-154; Navarro Espinach, 2015, pp. 231-244). Tot i el canvi dinàstic de 1412, les Corts continuaren sent l'espai institucional que permetia els estaments, investits de representativitat (Furió Diego i Ruiz Domingo, 2020, pp. 149-186), obtenir furs, privilegis i reparar greuges a canvi d'un donatiu econòmic o auxili militar al sobirà (Febrer, 2004, pp. 666). Ara bé, cada societat política de cada un dels territoris catalanoaragonesos va desenvolupar un tracte relacional amb els sobirans Trastàmara determinat per les seues pròpies realitats i aspiracions internes, els esdeveniments conjunturals i les accions de la mateixa administració règia.

En aquest sentit, en juny de 1458, Joan II ascendia al tron en un context per a la monarquia al regne de València marcat per l'auge contractualista, derivat de les vuit assemblees representatives que Alfons el Magnànim havia celebrat (Muñoz Pomer, 2000). La creació de la Generalitat Valenciana, dotada de caràcter permanent i un regulat accés als seus oficis, havia ampliat l'organigrama polític i econòmic del regne (Muñoz Pomer, Furió Diego, Guia Luis, Garcia Marsilla (ed.), 2021). Mentre que, el finançament de la guerra contra Castella (Villarroel González, 2020, pp. 217-251) i el sosteniment de l'estol reial en la conquesta de Nàpols (Ryder, 2008, 31-141; Mira Jodar 2003, p. 696; Kùchler 1997, pp. 15-192; Muñoz Pomer, 1990, III, pp. 615-628) permeteren mantenir un actiu parlamentarisme amb el rei. Tres grans processos, en el que els estaments valencians van participar amb recursos humans i financers a canvi dels quals se'ls va recompensar amb gràcies règies. Per tant, a mitjan segle, la voluntat de diàleg i entesa va definir les relacions diplomàtiques entre les elits valencianes i la reialesa. Especialment a la ciutat de València, on l'intens pactisme es va implementar amb convenis financers particulars entre el consistori i el rei (Garcia Marsilla 2006).

Una comunió entre els Trastàmara i les elits de la capital valenciana que té el seu punt de partida el 27 de febrer de 1412, data en què es produí la batalla de Codolar. En aquella, l'exèrcit de Ferran d'Antequera amb el suport dels Centelles s'imposava als Vilaragut, defensors de les aspiracions de Jaume d'Urgell, l'altre principal pretendent al tron. Aquella victòria militar enlestí els dos vots que els compromissaris del regne efectuaren a Casp a favor seu i que contribuïren al resultat de la sentència, publicada per Sant Vicent Ferrer (Narbona Vizcaíno 2023, pp. 157-173; Gimeno Blay, 2013). Des de llavors, València es va convertir en la ciutat predilecta del nou llinatge regnant. De fet, l'hereu, l'infant Alfons, la va triar per celebrar en la catedral el seu matrimoni amb la infanta Maria de Castella, en un festeig en què junt amb la

1 Abreviatures utilitzades: AMA Arxiu Municipal d'Alzira; AMV Arxiu Municipal de València.

cort reial es troba va la de Benet XIII (Server Server, 2017, 60-80). A més a més, els novençans s'allotjaren a la casa d'un Vilaragut, escenificant així el perdó públic a la facció de les elits que havia lluitat perquè no regnaren (Rodrigo Lizondo, 2011, p. 65.). Aquesta voluntat d'avenir-se entre un patriciat valencià dividit i els Trastàmara es va materialitzar en les dècades successives al ritme de les necessitats pecuniàries de la monarquia. De fet, les elits centellistes de la capital del Túria arribaren a una conveniència econòmica perquè entre 1425 i 1432 Alfons el Magnànim fixarà en ella la seua residència (Garcia Marsilla, 2013). Un exemple de la capacitat de València, la capital, de convertir-se en un instrument financer intermediari de la institució reial (Garcia Marsilla, 2006, p. 382), que contribuí decididament a l'esplendor socioeconòmica i cultural del seu segle d'or.

En tot aquest esdevenir entre Alfons el Magnànim i el Cap i casal, Joan havia estat personalment un actor de primer ordre. De fet, quan en 1432 el Magnànim partí de Barcelona per no tornar mai més als territoris patrimonials de la Corona seria ell qui *de facto* governaria el regne de València com a lloctinent general, càrrec que també desenvoluparia la reina Maria (Ruiz Domingo, 2020, pp. 288-294). La mort d'Alfons a Nàpols en 1458, entronitzava a un Joan II que gaudia d'una gran experiència governativa, coneixedor de la vida pública del regne i de les motivacions d'un patriciat valencià escindit en faccions o partits, però sense representar interessos estamentals divergents. El seu regnat a València s'intuïa relativament tranquil, quan en 1459 va convocar les primeres corts. O almenys es pronosticava més assossegat en comparació amb el del principat de Catalunya. Allí havia heretat el problema remença i li sobrevingueren les conseqüències de què el seu germà haguera donat veu al consistori de Barcelona al partit de la Busca, representant dels interessos estamentals de mercaders i artesans, els quals fins llavors romanien sense representació en l'executiu (Batlle Gallart, 1973). La tensió amb la Generalitat de Catalunya i el Consell de Cent, primer, i després l'esclat de la Guerra Civil Catalana (Laura Miquel, 2023), no sols va posar en una situació compromesa a la societat política valenciana sinó que va condicionar les seues relacions amb aquella. Doncs, la celebració de les altres dues assemblees representatives al regne, les de 1465-1466 i les de 1469, es faria en plena contesa i en l'entremig de parlaments (Sánchez Aragonés, 1994).

D'acord amb aquesta conjuntura convulsa, el present article mostra el discurs i la gestió que va suposar per a una de les principals viles valencianes, Alzira, acudir a les Corts del regne de València a través de la seua representació en el braç reial (Romeu Alfaro, 1984; Barrio Barrio, 2009; Alabau Calle, 2005; Ferrero Micó, 2005; Garcia Griñó, 2021). I ho fa des d'una perspectiva sociopolítica i de relacions de poder, abordant les dicotomies dins del braç reial i com en elles el govern alzireny tractaria de defensar els seus interessos, mentre la lluita pel poder local entre les seues elits continuava com en temps enrere (Bernabeu Borja,

2022). Una realitat d'escissions superposades dels patriciats, que per a explicar-les cal partir de l'estat de la qüestió local per inserir-la dins del marc estamental ciutadà més ampli.

En aquest sentit, Alzira era una vila en corts, d'elits dividides i enfrontades (Bernabeu Borja, 2014) i en clar declivi poblacional. De fet, la vila havia passat de tenir 1813 focs a inicis de la centúria a tenir-ne 898 en l'any 1451 (Furió Diego, 2020). Aquesta realitat demogràfica va afectar gairebé a tot el territori de reialenc menys a la capital i a Oriola, i, en part, s'explica per l'èxode cap a la mateixa València, que atreïa mà d'obra agrícola i del sector de la construcció (Furió Diego, 1982, pp. 60-64; Viciano, 2012, pp. 31-38; Garcia Marsilla, 2003, pp. 8-12). L'èxode urbà va accentuar les diferències socioeconòmiques entre la capital i la resta de membres del braç, que feren de Xàtiva la veu paladí de tots aquells que no es veien representats amb el patriciat de la capital, que havia desenvolupat uns interessos correlatius a les seues singulars relacions amb els Trastàmara. I en aquest ambient de divisió interna, Alzira va fer de la seua participació parlamentària un espai de reivindicació del repartiment just del cànon fiscal entre els membres del braç reial. L'actualització de recompte de focs per al pagament d'impostos ordinaris i extraordinaris va ser l'aspiració dels alzirens, que a igual que altres viles estaven contribuint a les arques públiques per un nombre d'habitants fictici, atribuïble a temps pretèrits, el que suposava un greuge fiscal.

No obstant aquesta pèrdua tendencial d'habitants, Alzira va poder mantenir el seu lloc originari en l'ordre jeràrquic del braç reial, malgrat les aspiracions desenvolupades ja en les corts d'Alfons el Magnànim d'altres nuclis d'ascendir posicions en l'organització interna de l'estament, cas especialment d'Oriola. Unes ambicions que continuaren en temps de Joan II i que toparen amb l'organigrama fixat per la monarquia a través de projectar en ell el sistema urbà del segle XIV (Navarro Espinach, 2018, p. 144). En aquell, la participació alzirenya quedava fixada en la quarta posició, un escó i un vot parlamentari dins d'un estament dividit institucionalment en dues parts: doncs la ciutat de València ostentava la meitat del valor del vot, mateixa proporció en què contribuïa al donatiu assignat a l'estament quan es feia via compartiment. D'aquesta manera, l'hegemonia urbana de la capital s'imposava en la presa de decisions i en contraprestació assumia la meitat del finançament del braç reial.

Per altra part, a mitjan Quatre-cents, el consistori alzireny continuava enrolat en lluites de bàndols arrelades entre els principals llinatges de la vila, tot i l'establiment de la insaculació en 1432 i el seu corresponent privilegi en 1446 per allunyar la projecció de la violència entre bàndols de les dates de renovació de les magistratures. Aquell sistema de sac i sort, que fixava als candidats a les eleccions durant una dècada, donava als governants locals competència per a introduir nous insaculats en les llistes electorals, pero no va deslliurar a la monarquia de rebre súpliques

d'intercessió puntual en favor d'individus als qui prèviament els dirigents alzirenys vetaven l'accés a la vida pública (Bernabeu Borja, 2018a).

Tot plegat, unes circumstàncies internes d'Alzira, assimilables a les d'altres grans viles valencianes, de les quals no es conserva documentació pròpia, que permeten un observatori de l'experiència, la gestió i la diplomàcia de la participació d'un síndic municipal en Corts durant la segona meitat del segle XV. En aquest sentit, l'objectiu del present article és examinar i traçar les línies d'actuació argumental de la vila, a través de l'encreuament de les dades aportades per les actes municipals tant d'Alzira com de València i dels registres de Cancelleria Reial, en un context convuls per al regne de València, que va haver de conciliar la seua defensa amb la col·laboració en el bàndol reial contra el principat de Catalunya.

2. LES CORTS DE VALÈNCIA DE 1459, LA GUERRA I ELS PARLAMENTS DE 1462-1464

Dos mesos després de la mort d'Alfons el Magnànim², Guillem Saera, racional de València, sol·licitava al rei en Saragossa la convocatòria d'unes corts a València per jurar els furs i privilegis del regne. La resposta afirmativa del monarca va iniciar els preparatius de la seua entrada a la capital del Túria, que es preveia entre desembre d'aquell any i febrer de 1459³. Alzira rebia la lletra de convocatòria el 2 de febrer i tres dies després, el seu consell general designava síndics a corts a Llorenç Gil, justícia, als jurats Joan Cirera, doctor en lleis, i Antoni Garí i a Miquel Aranda, notari de València. A tots quatre, els atorgava “plen poder de entrevenir en les dites corts e ésser presents al jurament fahedor per la magestat del dit senyor Rey». Un acte al qual acudiren els citats síndics, junt amb altres dos membres del patriciat elegits per aquells, Pere Serra i Galceran Gombau, lloctinent del batle, en una solemne missatgeria al monarca amb la finalitat de:

fer a aquell aquella humil e subjecta reverència, que de feels e humils vassalls a son natural rey, príncep e senyor se pertany, oferint-li aquesta vila, suplicant-lo humilment que sia de sa mercè haver la dita vila en sa especial recomendació e protecció axí com a sua⁴.

Amb aquella pretensió Llorenç Gil, Joan Cirera, Antoni Garí, Pere Serra i Galceran Gombau partiren cap a València el 9 de febrer de 1459. Allí els va rebre Jaume Garcia Aguilar, advocat del govern valencià i alhora assessor de la vila, qui els acon-

2 La notícia de la mort del Magnànim es documenta a la vila d'Alzira al consell del 22 juliol de 1458 a partir d'una lletra enviada per Jaume Garcia d'Aguilar, advocat de la vila i al mateix temps de la ciutat de València. Cfr. AMA, 03-49, f.53v. La missiva enviada per l'infant Ferran notificant la notícia es va produir dies després, el 25 de juliol, tot i que fou rebuda pel consell de la vila l'1 d'agost. Cfr. AMA, 03-49, f.61r-61v.

3 AMV, *Manuels de Consells*, A-36, ff. 107r, 129v-131r, 143v-144v, 153v-154v.

4 AMA, 03-49, f. 131r-131v. (2 febrer de 1459); f. 143v-145r (5 febrer de 1459); i f.146v (6 febrer).

sellà tornar a casa per estalviar-li despeses al seu consistori, ja que el nou sobirà no juraria fins el 25 de febrer. I així ho feren tots els procuradors, menys Joan Cirera, qui s'hi va negar. Una desobediència que va obligar el justícia local, Llorenç Gil, manar a l'escrivà de la sala, Joan Salvador, que li notificara formalment al dit Cirera que devia retornar⁵. Aquella transgressió de les ordres estaria motivada pel seu desig personal d'assistir a l'entrada reial, la qual es va produir el 15 de febrer (Orts Ruiz 2019, pp. 97-116). Insubordinació que va ser castigada per la vila no pagant-li la totalitat dels dies que va romandre a la capital, fet davant el qual el dit Cirera va protestar al consell general un mes després i va aconseguir que “fos rahonablement satisfet e pagat”⁶. Tot plegat, el 25 de febrer Llorenç Gil i Antoni Garí eixiren de nou cap a la capital, on foren testimonis dos dies després del jurament reial⁷.

Passat aquell retornaren a la vila, que llavors seria representada pel procurador alzireny Miquel d'Aranda, notari de la ciutat de València, la principal tasca del qual va ser adherir a Alzira a l'opinió unànime de l'estament reial de no alienar Sogorb en favor de l'infant Enric. Una veu que es produïa després que els mateixos jurats de Sogorb demanaren als alzireny, a igual que a altres viles, el seu suport. Concloues les corts, el dit notari rebria un salari de 300 sous pels seus treballs.⁸

L'any següent s'iniciava el conflicte polític. El 2 de desembre de 1460 Joan II detenia al seu primogènit, el príncep Carles de Viana, al context d'obertura de les Corts de Lleida (Miranda Menacho 2011, p. 260)⁹. La notícia de l'empresonament es va difondre ràpidament pertot arreu de la Corona i el rei s'assegurava el suport polític de la Generalitat Valenciana a través del govern de la capital, liderat per Guillem Saera, que el 17 de desembre obtenia llicència règia per modificar l'ordre de graduació entre jurats de la ciutat per accedir als oficis de la institució regnícola amb una finalitat clara: impedir que Lluís Cruilles, cap de l'oposició a l'esmentat racional, fora diputat per la ciutat durant el següent trienni (Rubio Vela, 2016, pp. 26-30). Justament aquell dia, el govern de València ordenava l'enviament d'una ambaixada al rei i al principat,¹⁰ però l'oposició del monarca a la comitiva va fer que s'enviara a aleshores únicament com a missatger a l'advocat de la ciutat Jaume Garcia d'Aguilar. En febrer de 1461, assabentat aquell de les diferències sorgides entre Joan II i el

5 AMA, 03-49, f. 148r.

6 AMA, 03-49, f. 167r-168r: “Ítem, fou proposat que com ell dit micer Johan Cirera fos estat per alguns dies en la ciutat de València com a síndic e missager de la dita vila per fer reverència a la magestat del senyor rey e entrevenir en les corts, que a present se celebren en la dita ciutat, e fahent molts altres fets e negocis per la dita vila, de les quals coses no l'havien volgut pagar entrega[da]ment sinó d'alguns dies que y era estat e dels altres que havia treballat per la dita vila no-l volien pagar perquè demanava al dit honorable consell, que ací era justat que-l fahes pagar e satisfier de sos treballs”.

7 AMA, 03-49, f. 149v.

8 AMA, 03-49, f. 176r i 199v. (1459, 7 abril).

9 La ciutat de Barcelona certificava dit empresonament a la ciutat de València el 18 de febrer de 1461 vid. AMV, *Lletres Missives*, g3-24, f. 24r-27r.

10 AMV, A-37, ff. 34v- 36r

principat de Catalunya, la capital començarà els preparatius per a arbitrar diplomàticament en un assumpte que podia esdevenir en conflicte, tal com s'advertia al rei¹¹.

Al mateix temps, els jurats de València s'adreçaven als diputats i consell elet com a comissió de la cort de Catalunya en Barcelona així com als ambaixadors del dit principat residents a Lleida¹². Paral·lelament, el govern valencià convidava el de Xàtiva, el de Vila-real, el de Castelló i el d'Alzira a unir-se a la comitiva. Alzira responia a València positivament després de la consulta al seu advocat (Jaume Garcia d'Aguilar) i convocava consell general per elegir els seus ambaixadors¹³. Durant aquests preparatius, l'1 de març, la reina Joana Enríquez notificava que el sobirà havia ordenat deslliurar el príncep de Viana el 24 de febrer, qui aleshores restava pres al castell de Morella¹⁴. Tot i la nova, València va enviar l'ambaixada al rei "per explicar a aquella [a la majestat] la deliberació per lo dit consell feta per exaltació de la Corona d'Aragó"¹⁵.

La mort del príncep i les persistents desavinences entre el rei i el principat de Catalunya precipitaren l'esclat de la guerra civil catalana en 1462. Per tractar d'evitar-la, la ciutat de València va organitzar altra ambaixada "per interposar-se e intervenir en les diferències que són entre la majestat del dit senyor e lo principat de Catalunya", en la qual va tornar a instar a participar a les viles reials. De fet, en el cas d'Alzira, València la convidava a coordinar-se amb Xàtiva i amb Ontinyent a la fi que tots tres municipis enviaren de forma conjunta un representant. Ambdues localitats s'hi van negar al·ludint a la dolenta conjuntura econòmica i a la incidència de la pesta. Davant aquest rebuig, el consell alzireny va comunicar als jurats de la capital valenciana que tampoc participaria perquè "encara és gran[s] necessitats e altres despeses que aquesta vila soporta no menys que la ciutat de Xàtiva e vila d'Ontinen[t]"¹⁶. La resposta alzirenya mostra com la decisió de la vila pren com a referència el que fa Xàtiva i es justifica en comparació amb aquella, malgrat que el govern de Guillem Saera havia sol·licitat la seua participació, el que posa en relleu la capacitat de Xàtiva en la presa de decisió dins del braç reial. Al remat, com és conegut, aquella ambaixadora conciliadora no va aconseguir el seu propòsit i la guerra va esclatar (Jaume Sobrequés i Callicó, 1966, pp. 541-552).

A partir d'aleshores, les relacions entre el rei i les ciutats i viles del regne de València versaran al voltant del suport econòmic i militar al bàndol reial, especialment quan el govern de Saera va començar a projectar un discurs clarament partidari de la Corona, coincidint amb la proclamació d'Enric IV de Castella com a rei del principat l'11 d'agost de 1462. Una entronització que exposava al regne de València a

11 AMV, *Lletres missives*, g3-24, ff. 18v-19r.

12 AMV, *Lletres missives*, g3-24, ff. 19v-20v.

13 AMV, *Lletres missives*, g3-24, ff. 22v-24r i ff. 36v-37r.

14 AMV, *Lletres missives*, g3-24, f. 38r.

15 AMV, *Lletres missives*, AMV, g3-24, ff. 34r-v.

16 AMA, 03-52, ff. 11; 12v- 13r;14v-18r.

les incursions castellanques. En aquest context la capital concedia un préstec a Joan II de 33.000s, a canvi de què aquell assignara els ingressos procedents d'una partida de blat sicilià que devia vendre a la ciutat el batle general. A més d'aquell crèdit, la ciutat va concedir al monarca l'ajuda de 12.468s per 2.000 salms de gra que havia portat a l'almodí.¹⁷ I, en octubre, el rei catalanoaragonès sol·licitava el suport valencià per recuperar la ciutat de Barcelona. Servisca d'exemple com al consell general d'Alzira del 7 d'octubre de 1462 es va presentar Felip de Vich, justícia civil de València i oficial de la casa del mestre racional, amb una lletra de creença d'aquell darrer oficial reial, de Berenguer Mercader, batle general, i de Pau Rosell, escrivà de ració del rei, informant que:

la sacra magestat del molt alt senyor rei trobant-se en lo punt que huy és contra la ciutat de Barcelona ab gran exèrcit de gent d'armes, demanava, prega e exorta a la ciutat de València, a totes les viles reials de sa senyoria e, senyaladament, a la dita vila d'Algezira ésser subvengut e ajudat de pecúnies e gents per a obs de armar algunes fustes per una vegada haver e pendre alcun[e]s mans les dites armades, que tenen en la plaja de la ciutat de Barcelona...¹⁸

L'executiu alzireny i els seus consellers acordaren finançar al monarca, però abans de fixar una quantitat es va pregar a Felip de Vich que s'assabentara del que farien Xàtiva i altres viles reials per tenir-ne una referència. Tres dies després, Alzira acordava donar 3.000 sous, els quals es recaptarien a través de carregaments de censals sobre la vila¹⁹. Aquest finançament seria l'únic que faria la vila en els primers moments de la contesa, tot i que no sabem si realment va arribar a temps per a contribuir a la victòria de Joan II sobre Barcelona, que es produïa pocs dies després.²⁰ Ara bé, aquella primera gran victòria reial –que va ser immediatament difosa per la ciutat a altres territoris del regne–²¹ es va veure enfosquida l'endemà en arribar la notícia que el rei de Castella –en qualitat de rei del Principat– amb el seu exèrcit havia entrat al regne d'Aragó. En conseqüència, el temor a què el conflicte armat s'expandira a terres valencianes va determinar que l'organització de la defensa de la ciutat i del regne esdevenira a partir de mitjan octubre de 1462 en la màxima prioritat dels valencians, que van posposar qualsevol participació en les ofensives del bàndol reial per recuperar els territoris catalans sota control dels «rebels».

En 1463 Pedro d'Urrea, governador del regne, convocava un parlament amb l'objectiu de concedir nous subsidis a Joan II. Un parlament que s'allargà més del previst inicialment, ja que les ofertes de numerari per part del braç eclesiàstic i

17 W. Kùchler, *Les finances de la Corona...*, pp. 440-442.

18 AMA, 03-52, ff. 63v-64v; 65v-67v i 68v-70v.

19 *Ibidem*.

20 AMV, LIM, g³-25, ff. 121r (20 d'octubre de 1462).

21 El mateix dia que es rebia la lletra de l'arquebisbe de Saragossa, la ciutat enviava una còpia abreujada d'aquella a la ciutat de Xàtiva, Alzira, Vila-real i Morvedre vid. AMV, LIM, g³-25, ff. 120r-v (15 d'octubre de 1462).

nobiliari s'anaren posposant perquè en diverses ocasions no aconseguiren adherir un estament reial, en el qual Alzira, Castelló, Borriana i Vila-real sol·licitaven una revisió del seu nombre de focs com a requisit indispensable per aprovar el donatiu.²² En el cas concret dels alzirenys s'al·ludia així:

amb aquesta modificació e no en altra manera que los dits quatre milia florins se paguen, e ço que n toquara al braç real que sia comptat e repartit per novella taxa, ço és per novella escripció dels casats, qui huy cascuna universitat té e en altra manera no adereixqua.

És a dir, les viles no qüestionaven el fet que les forces polítiques del regne oferiren al rei 40.000 florins per a pagar sis-cents rossins durant quatre mesos per a defensar el regne, però tenien capacitat política per retardar els acords si no s'acomplia amb els seus requisits. De fet, en setembre d'aquell any, el mateix Joan II s'adreçava a les ciutats i viles reclamant-li de forma urgent el donatiu de les corts de 1459 i, a més a més, l'enviament de procuradors amb potestat per intervenir al parlament de València.²³ Així i tot, el posicionament de les viles es mantenia i els seus síndics a cada novetat consultaven al govern vilatà, el que encara endarreriria més les gestions. Així observem com, aquell mateix setembre, el procurador d'Alzira, Miquel Aranda, informava a l'executiu local, que s'havia acordat, a més a més, crear docents homes a cavall per a defensar els territoris del Maestrat de Montesa, envaïts pels rebels a la Corona. La primera reacció del govern alzireny va ser informar-se si aquells rossins es pagarien de l'oferta inicial de 40.000 florins o bé si seria una nova. De manera que si era aquesta segona opció, la vila sols contribuiria si abans "se haja de fer per nova escripció e novella taxació, çó és que cascun pague per los fochs que huy té"²⁴.

Arribats al 13 de setembre de 1463, Joan II manava en reiterades ocasions a Pedro de Urrea que es dirigirà cap al Maestrat, mentre que els jurats de València aconsellaven al lloctinent general romandre a la capital des d'on podria mantenir l'ordre públic en aquella i en tot el regne. En concret, l'argumentació de l'elit patrícia va girar entorn de l'exposició de dues problemàtiques específiques, la primera era que sense la presència del dit lloctinent esclataria a la ciutat una lluita de bàndols:

...considerants e vehents a ull que molta manera de gents d'aquesta ciutat e regne de gran importància són constituïts en moltes e grans divisions e differències, civils e criminals, públicament e oculta, preparades a molts sinistres e insolències en tots senyor que si la presència del dit spectable lochtinen no-s trovàs en aquesta ciutat, qui-ls sol e pot reprimir, hagueren produhit danys e inconvenients irreparables...²⁵

D'aquesta manera, cal considerar com la celebració del parlament general havia reunit per uns dies a València a nobles i cavallers del regne que mantenien pugnes

22 AMV, ms. yy-20, f.81r-82v, Aragonés, p. 290.

23 AMA, 03-53, f. 35v-36r (1463, 5 setembre).

24 AMA, 03-53, f. 40r-41v (1463, 9 setembre).

25 AMV, LLM, g³-26, f. 25r (13 de setembre de 1463).

constants.²⁶ Mentre que, en segon lloc, els magistrats al·ludiren a la necessitat de la presència del lloctinent, atenent que hi havia persones que participaven en les dites reunions contràries, o que almenys mostrarien resistència, a prestar ajuda al bàndol reial:

...e havem senyor notícia manifesta que, si lo dit lochtinent desempara aquesta ciutat e los actes principals e que-s menegen en lo dit parlament, la audàcia dels perversos e de mala voluntat, e qui tenien poca amor e devoció al servey de nostre senyor Déus, e a vostra majestat e molt menys al beneffici e asosech del regne poria tant augmentar que après no seria possible, o serà molt difícil, se pogués refrenar e reduyr al degut.²⁷

Potser ambdues circumstàncies van ser exagerades per una elit governant de la capital temerosa que l'anada del lloctinent general provocara una situació caòtica a València o bé que impedirà a arribar a acords en el parlament general entorn de l'expedició dels esmentats dos-cents rossins. De fet, aquell mateix dia, l'executiu valencià escrivia als seus homònims d'Alzira perquè s'adheriren al vot de la capital en favor de què el braç reial contribuira a les despeses derivades de la constitució urgent dels hòmens per a la defensa del Maestrat, el qual era «constituït e invadit per catalans en moltes meneres, e si no y es subvengut, que és troba huy frontera d'aquesta regne, fàcilment lo dany e perdició se poria stendre molt major e moltes parts de aquest regne».²⁸ Òbviament, aquest contrast de la informació donada per l'elit de la capital, al lloctinent del regne i a les elits alzirenyes, era interessada i formava part d'una estratègia ben estudiada.

Per una part, en tant que al consistori valencià li interessava la presència del lloctinent general se li escrivia al rei restant-li importància als esdeveniments del Maestrat, argumentant-li com el manteniment de l'ordre públic de la capital hi era més urgent. Això assegurava la presència d'una autoritat règia dotada de poder i influència per a preservar la pau a l'urbs i continuar presidint el parlament general. En canvi, al govern alzireny se sobredimensionaven amb un to dramàtic els fets del Maestrat amb la finalitat d'aconseguir el seu vot al parlament, conscients possiblement, que molts síndics d'altres viles ja s'havien manifestat de manera contrària. És a dir, tot i que, en principi en juliol s'havia aprovat la companyia d'homes d'armes per a la defensa del regne, a l'hora d'executar-ho gran part de les ciutats i viles reials mostrarien resistència. Aquella realitat explicaria, la necessitat dels jurats d'escriure als magistrats d'Alzira, ja que València —que retenia el 50% del vot del braç reial— necessitava almenys el suport d'una vila perquè l'opció de contribuir a l'expedició fora aprovada en majoria pels membres de l'estament reial. De fet, l'endemà, qui

26 Per exemple, entre Francesc de Blanes i Francesc de Blanes i Lluís Crespí de Valldaura *vid.* AMV, LIM, g³-26, f. 3r (22 de maig de 1463).

27 AMV, LIM, g³-26, f. 25r (13 de setembre de 1463).

28 AMV, LIM, g³-26, f. 25r (13 de setembre de 1463).

pressionava als alzirenys era Pedro d'Urrea qui sol·licitava major poder per a Miquel d'Aranda, qui encara no s'havia adherit al donatiu apel·lant a la manca d'aquell. El consell del 17 de setembre l'autoritza a sumar-se a la nova oferta dels 200 rossins però supeditat, insistien, al nou recompte de focs²⁹.

Gairebé la mateixa situació es produiria més avant, quan el 8 de juny de 1464 Miquel Aranda tornava a consultar el govern alzireny si la vila participaria o no en els dos-cents rossins (cent dels quals encara pertanyien a l'oferta anterior) que es volien novament concedir al rei. En aquesta ocasió, el procurador explicava als alzirenys que la majoria de viles reials no s'havien adherit, a excepció de València i les viles d'Alpont, Ademús i Castelló la Plana que consideraven que els dos-cents rossins es devien atorgar, tot i que els braços eclesiàstic i militar no participarien. Així mateix, Miquel Aranda assessorava al govern alzireny argumentar en el marc parlamentari que la vila sols contribuiria en el cas que ho feren els altres dos braços, ja que ell personalment creia que el braç militar no participaria i que l'eclesiàstic seria de l'opinió de la capital. És a dir, Aranda traçava com a estratègia supeditar el vot alzireny al vot positiu dels altres dos estaments, preveient que això no esdevindria. Mentrestant, aliè al debat parlamentari sobre els dits rossins, des de Lleida, Joan II sol·licitava a més un contingent de 1.000 homes a peu³⁰.

El silenci de les elits alzirenyes sobre quin posicionament adoptar, obligava Miquel Aranda a pregar-li's una resposta per llevar-lo de vergonya, ja que el parlament l'esperava impacient. Una indecisió que mostra les pressions que estarien patint per part del govern de la capital del regne, les quals són les úniques que expliquen que els alzirenys, menyspreant el consell del seu mateix procurador parlamentari, s'adheriren a l'oferta dels dos-cents rossins "segons la insigne ciutat de València farà per la part que aquesta universitat ne pertanyera encara que los altres braços, ço és militar e de la església, no s'aderequen". I no sols això, sinó que pel que respectava als altres mil hòmens demanats per Joan II, el consistori estaria d'acord amb allò que la capital i la resta de membres acordaren.

Uns dies després d'haver pres aquestes decisions, Miquel Sanç, jurat en cap alzireny, es dirigia al consell per exposar com algunes viles que s'havien posicionat a favor de València, havien canviat d'opinió en assabentar-se que el braç militar i eclesiàstic no contribuirien³¹. Un fet que faria als alzirenys tornar a canviar el seu vot, tal com mostra una missiva de Pedro d'Urrea i l'altra de Jaume Garcia d'Aguilar, els quals informaven que el síndic de la vila no s'havia adherit a l'oferta dels dos-cents rossins, segons el lloctinent general per "algunes mínimes e pròpies passions de poca importància", mentre que l'advocat exhortava a la vila perquè col·laborarà amb l'oferta. Davant aquestes noves pressions, les actes municipals alzirenyes re-

29 AMA, 03-53, ff. 42v i 45r-46v (1463, 16 setembre).

30 AMA, 03-54, ff. 6r-7v (1464, 8 juny).

31 AMA, 03-54, ff. 11-13v (1464, 9 juny); ff. 14r-v (1464, 14 juny).

cullen com gran part de l'aplec de consellers era partidari que s'escrivira a Miquel d'Aranda manant-li que únicament votarà a favor d'adherir-se a l'oferta si era el parer de la major part de les viles reials, independentment de què fera la ciutat de València i els altres braços³². Una solució que posa en relleu que a la fi es faria el que Xàtiva animara a fer a la resta de viles. La lenta i canviant posició de les elits locals en les negociacions parlamentàries, explica per exemple que un any més tard, el 26 d'abril de 1465, Andreu Català, tresorer de la reina Joana Enríquez, es personara davant del consell alzireny i exigira el pagament de la part que corresponia a la vila d'aquells 40.000 florins que es van acordar donar-li al rei. D'aquesta quantitat, Alzira devia assumir-ne 13.410 sous, els quals aquella mateixa jornada van ser ordenats recaptar mitjançant el carregament de censals sobre la vila³³.

3. LES CORTS DE SANT MATEU 1465-1466

Aquell any de 1465, el governador Pedro d'Urrea convocava unes corts que s'allargarien fins a 1467 i en les quals Joan II sols va estar present en l'exposició inicial dels greuges (Sánchez Aragonés, p. 124, 141). Entre aquests es trobaven els del braç reial, que incloïen el lliurat per Xàtiva i algunes viles reials, entre elles Alzira, per l'alienació que havia fet el monarca de la vila de Borriol i els llocs de Tornesa, Benicàssim i Montornes. Però aquesta defensa del patrimoni reial se centrarà a partir de 1466 en la ciutat de Sogorb. De fet, els sogorbins sol·licitaren a la vila el seu suport particular, i aquella ho va fer, notificant-ho al seu síndic de les corts de Sant Mateu³⁴.

Per altra part, en el transcurs d'aquestes corts, el rei va demanar a la vila trenta-cinc ballesters per ampliar el nombre de peons que tenia per a posar en setge Tortosa, rebel al rei. Tot i la demanda règia directa i precisa i la posterior pregaria monàrquica que els enviaren ràpidament, el consistori alzireny va optar per consultar primer si les ciutats i viles de l'altra part de Xàtiva també enviaren peons o ballesters³⁵. La documentació no permet conèixer, en l'estat actual de la investigació, si finalment en contribuïren o no al monarca. Però tot apunta que sí que ho feren, ja que formaria part d'una contrapartida política producte de la negociació entre el rei i el llinatge alzireny dels Gombau, que aleshores desenvolupava dues de les quatre places de

32 AMA, 03-54, f. 15-19r (1464, 14 juny).

33 AMA, 03-54, f. 127r-127v (1465, 26 d'abril); f. 131r-132r. (1465, 30 maig).

34 AMA, 03-56, f.13v-17r (1466, 31 maig). "fou conclus quant al primer cap del fet de la dita ciutat de Segorb que enseguint les delliberacions fetes per lo magnifich consell de la dita vila en dies passats sobre lo dit negoci que tota vegada servant la fidelitat del molt alt senyor Rey per deffensió dels privilegis atorgats a les ciutats e viles reals de present regne entre les quals es la dita ciutat de Segorb, sia donat consell, favor e ajuda a la dita ciutat de Segorb en deffendre lurs privilegis e ajudar los a sa justícia donant càrrec al síndich de la dita vila qui a les dites corts de Sent Matheu hira, que a la dita ciutat done consell, favor e ajuda en tot lo que mester sia affi que la dita ciutat no sia separada de la real corona e los privilegis d'aquella li sien conservats e deffeses".

35 AMA, 03-56, ff.21v-22v (1466, 14 juny).

jurat. Una negociació entre els Gombau i Joan II, a esquena del consell de la vila, que inclouria un canvi de sistema electoral municipal. Sols això explicaria com una facció del patriciat local, aprofitant que el privilegi d'insaculació havia vençut i sols romania vigent per voluntat règia, sol·licitaria una fórmula electoral alternativa i exclusiva de la ciutat de València: la ceda reial. Aquest era un sistema basat en la designació directa anual dels candidats a les eleccions dels jurats de la capital feta per les elits governants valencianes sota el vistiplau regi. Un sistema de nominació de candidats tancat i favorable a l'oligarquització dels càrrecs públics, que a València sols s'aplicava als jurats, tot i que aquella facció alzirenya pretenia estendre-la a tots els càrrecs públics de la vila. En contraprestació a la monarquia, el Gombau assegurarien al rei un govern alzireny a partir d'aleshores més predisposat a contribuir en els donatius acordats en el marc parlamentari.

El caràcter improvisat de la iniciativa i de la negociació s'il·lustra en el moment d'efectuar-se les eleccions municipals. Arribat aquell, l'executiu alzireny va haver de consultar a l'advocat Jaume Garcia d'Aguilar com s'aplicava la ceda reial a València, qui els responia que el dit mètode no es podia traslladar a la vila, ja que aquella tenia un organigrama diferent a València. Tot i que aconsellava una sèrie d'adaptacions (Bernabeu Borja, 2022).

4. EL PARLAMENT DE 1467-1469 I LES CORTS DE MONTSÓ DE 1469-1471

Inconcluses les corts de 1467, aquest mateix any el governador Pedro d'Urrea va convocar parlament. Alzira rebia lletra de convocatòria el 14 de juny amb l'objectiu de tractar el finançament del bàndol reial. La mort de Miquel Aranda, qui havia estat procurador de la vila resident a València els anys precedents va obligar a triar-ne de nou. Una circumstància que permet conèixer com per suplir la seua vacant el consell alzireny va rebre una sèrie de propostes d'altres notaris de la capital, els quals presentaren:

letres de prechs que cascun de aquells tenien de les magistrats dels molt alt senyor rey, e de la senyora reyna e del il·lustríssim senyor, lo senyor primogènit, e dels es-
pectable governador general del present regne en favor de cascun de aquells.

És a dir, cadascun dels pretendents comptaria amb el vistiplau regi. Una constant que en cap cas assenyala una intervenció monàrquica en l'elecció, sinó més aviat una credencial reial que reforçaria la seua candidatura, com així ho feien les gràcies règies que rebien els ciutadans de València per accedir a les principals magistratures de la capital (Bernabeu Borja, 2018b). Entre els postulats es trobaven Joan Capdevila, Joan Argent, Jaume Piles, Jaume Jordà, Martí Fenoll, Pere Montull, Tomàs Oller, Joan Beneito i un tal Vives i dels que es destacava com "alguns del quals eren, a més a més, naturals de la vila d'Alzira". En aquest cas, l'elecció del síndic de la vila resident a València va ser votada per l'aplec de consellers i el resultat del qual va

ser un empat a vuitanta-sis veus entre Joan de Capdevila i Joan Argent.³⁶ Un elevat nombre de vots que va ser decisiu per a determinar que s'investiria de procuradors a tots dos, que compartirien el salari acostumat a tenir per un únic procurador (doscents sous)³⁷.

El 25 de juny de 1467, Joan Argent informava com el braç militar, l'eclesiàstic i la ciutat de València havien ofert al rei tres-cents rossins durant un any, com a subvenció a causa de la guerra dels catalans i dels francesos que havien entrat al principat de Catalunya. Aquesta quantitat el braç militar la volia recollir per via de generalitats mentre que la capital del Túria era partidària d'un repartiment per focs. Així mateix, el síndic alzireny s'excusava dient que no s'havia adherit a la dita oferta perquè no disposava de prou potestat: "tantum ad audientum, propositionem fiendum e referendum ea in consilio dictem villa". La resposta dels alzirenys reiterava les ja precedents, segons les quals es devia actuar en concordança amb el que faria la major part del braç reial, recuperant l'argument del recompte de focs:

e concordament en los síndichs d'aquelles ab totes aquelles salvetats que fossen útils e expedients a la dita vila, notificant a la magestat del dit senyor rey les necessitats de la dita vila, suplicant-lo que la dita vila no sia taxada segons la taxa antiga sinó per lo nombre que a present té dels vehíns que en aquella e en son terme habiten fahent que·l dit sou se pague per focs e no per escales segons mils poran concordar a tot profit e utilitat de la vila³⁸.

Així mateix, s'elegí a Miquel Sanç i a Joan Piquer, notaris de la vila, perquè formaren també un sindicat en el parlament amb Joan Argent³⁹. Pocs dies després, Joan Piquer informava com les altres viles havien exposat greuges al parlament, per tant, era necessari que la vila presentara els seus. La resposta va ser presentar els mateixos greuges que a les corts inconcluses de Sant Mateu, alhora que s'ordenava el retorn de dos dels tres síndics per estalviar despeses⁴⁰.

36 AMA, 03-56, f.154r-155r (1467, 16 març): "e votat en lo dit consell e aquell bé exhaminat e collits los vots de tots los del dit consell, et vist que·l·ls honorables en Johan de Capdevila e en Johan Argent, notaris de la ciutat de València, abduys ensemps tenien huitanta-sis veus e vots de aquells qui eren en lo dit consell los quals dien que·l dit ofici de síndics de dita vila per residir en la dita ciutat de València devia ésser donat als dits honorables en Johan de Capdevila e an Johan Argent ensemps"; AMA, 03-57, ff. 25-27v es documenta el recompte gràfic de la votació feta per l'escrivà.

37 AMA, 03-56, ff. 154r-155r (1467, 16 març).

38 AMA, 03-57, ff. 38r-39r (1467, 26 juny).

39 *Ibidem*.

40 AMA, 03-57, ff. 43r-44v: Ítem fou conclús quant al dit segon cap que·ls dits greuges fossen tramessos a la ciutat de València als dits honorables missatgers a di que per aquells fossen possats davant la magestat del dit senyor rei. i AMA, 03-57, ff. 45r- 46v (1467, 9 de juliol).

Taula 1: Relació de les anades i tornades dels síndics de la vila a la ciutat de València⁴¹

	Partí de la vila	Síndic	Tornà a la vila
1 4 6 7	27 juny	Miquel Sanç	4 juliol
	27 juny	Joan Piquer	3 juliol
	4 juliol	Joan Piquer	14 juliol
	6 juliol	Miquel Sanç	10 juliol
	13 juliol	Miquel Sanç	17 juliol
	27 juliol	Miquel Sanç	29 juliol
	2 agost	Joan Piquer	11 agost
	9 agost	Miquel Sanç	13 agost
	18 agost	Joan Piquer	22 agost
	20 agost	Miquel Sanç	22 agost
	31 agost	Joan Piquer	4 setembre
	23 setembre	Joan Piquer	27 setembre
	9 octubre	Joan Piquer	13 octubre
	1 octubre	Joan Piquer	31 octubre
	4 novembre	Joan Piquer	28 novembre

Dies després, al consell general del 18 de juliol, Miquel Sanç exposava com Joan II havia sol·licitat que per a executar l'oferta dels tres-cents homes a cavall oferts pels estaments, s'havia deliberat que les ciutats i viles i particulars d'aquestes prestaren a bestreta certes quantitats, que després serien restades del donatiu. D'acord amb aquesta premissa, la vila devia avançar 2000 sous, i el consell ho va acceptar⁴². Mentrestant, la guerra prosseguia. A inicis d'agost, el rei sol·licitava que tots aquells que tingueren armes en la vila s'uniren als homes d'armes que sota la capitania del governador havien de resistir l'entrada al regne de rebels a la Corona i que el seu procurador al parlament que executarà ja l'ajuda que li devien⁴³.

La següent anualitat, en novembre de 1468, el govern alzireny enviava un missatger a la cort reial de Saragossa per negociar amb el rei un nou canvi del sistema electoral de la vila, en concret el retorn a la insaculació, que es va efectuar amb un nou privilegi a vint anys i el pagament al rei de tres-cents timbres. Això va exigir una nova insaculació dels veïns de la vila, que definia per dues dècades la societat política alzirenya (Bernabeu Borja, 2002, pp. 273-276). Aquella s'aplicaria ja en la juraderia electa en 1469, en una conjuntura on el consell elegí a Jaume Piles, notari de València, i a Joan Guerau, notari de la vila, com a síndics per a participar en un nou parlament convocat pel governador. En aquell se sol·licitaria cinc o sis mil florins per avituallar certes galeres i el govern alzireny com era costum supeditava

41 AMA, 03-57, ff. 41v-42r.

42 AMA, 03-57, ff. 49r-50r (1467, 18 de juliol); i f. 52r (1467, 20 de juliol).

43 AMA, 03-57, ff. 60r i 63r.

la seua resposta a allò que farien les altres viles reials i a què fora considerada en compte del pròxim donatiu en corts, com ja havia passat en l'anterior parlament⁴⁴.

Mesos després, novament Jaume Piles, notari de València, i a Joan Guerau, als quals se'ls atorga un poder limitat, ja que deuen consultar a la vila les decisions,⁴⁵ tractarien una nova subvenció demanada pel rei a causa de la nova entrada del duc a l'Empordà. Aquesta provocaria major discòrdia entre els membres del braç reial, que plantejaren diverses formes de recaptar la quantitat. Mentre que València oferiria 4.000 florins al rei, dels quals pagaria per compartiment la meitat i l'altra part les viles que s'adheririen, entre elles Alpont, Ademús, Castellfabib, Alacant i La Vila Joiosa. Per la seua banda, Xàtiva i Morella eren partidàries de recaptar per mitjà d'una taxa general. Mentre que Castelló i altres viles es negaren a contribuir si no es convocaven corts. Una discussió en què Alzira mantenia el seu discurs de contribuir segons plantejava Xàtiva sota condició de revisar el seu nombre de focs. Així ho especifica en aquest cas les actes del consell:

que lo damunt dit honorable e discret en Jaume Piles, síndic de la present vila, aderescha segons Xàtiva, Morella en lo donatiu per compartiment emperò general, ço és per ço que quan sente e per los vehins que huy són en la dita vila e terme de aquella, e hon la dita ciutat de Xàtiva e Morella mudassen de acorde lo damunt dit síndich reste que no aderescha, e fent-se axí per los qui huy som en la dita vila e son terme se haja a pendre en comte de donatiu en les corts que-s tenran⁴⁶.

La discòrdia sorgida acabaria amb una nova convocatòria de Corts de Montsó, que va ser registrada pel consell de la vila el 3 novembre de 1469, data en què s'escollia síndic al notari Joan Piquer. D'aquest es destacava com era "fill natural de la present vila e vehí de aquella, qui ja en molts parlaments era estat a la majestat del molt alt senyor rey com a misatger de la dita vila"⁴⁷. Una nova assemblea on Alzira seria partidària de donar suport al monarca, tot i que insistiria, al costat de Castelló

44 AMA, 03-59, ff. 36r-38r.

45 AMA, 03-59, 106r-109r.

46 AMA, 03-59, f.121r-124r (1469, 11 juliol): "Ítem fou proposat per lo damunt dit mossèn Francesc Marti, jurat, que com l'honorable e discret en Jaume Piles, notari, síndic de la present vila en la ciutat de València hagués tramés letra e hagués escrit sobre lo donatiu que la majestat del molt alt senyor rey demana a les viles e universitats del present regne dreçada als justícia e jurats, dient que a set del corrent mes les ciutats e viles reials se avistaren en lo parlament real que es celebra en la dita ciutat en lo qual en nom e per la present universitat entrevench e asisti, en lo qual dit parlament les dites ciutats e viles foren discordes, car la dita ciutat de València seria e es continua ab o sens les viles e universitats reials servir lo dit senyor rey de quatre milia florins, dels quals ne venrien dos milia a la dita ciutat, a la qual aderirien segon que adereixen a fer lo dit servey Alpont, Ademús, Castellfabib, Alaquant, Vila Joyosa e què Xàtiva e Morella serien concents de aderir e fer lo dit servey fent ab tacha general, segons la valor dels béns de quascu e no en altra manera per quant ne tenrien tal delliberar de consell, dient com Castelló ha fet resposta de no servir si corts nos tenen e axi alguns altres viles, entre les quals es la primera vila de Algezira, los síndichs de aquells, tenrien comissió de aderir ab dits ciutats e viles reials però que per la contradicció que tenen la qual ja ha recitada e dita consulten per veure ab quals aderiran segons pus larches contengudes en la dita letra, demana de consell que farien si serverien la magestat del dit senyor o que era fahedor sobre lo damunt dit".

47 AMA, 03-59-149r-151r.

de la Plana, Borriana i Vila-real, en què calia recomptar els focs. El motiu al·legat durant gairebé tota la segona meitat de la centúria era que la vila, igual que altres tres, havia patit despoblació i, en conseqüència, la seua contribució era major del que devia ser d'acord amb el nombre de població⁴⁸. Unes corts on el braç reial persistia en la defensa de la unitat del patrimoni reial, presentant una protesta conjuntament en 1470 per l'alienació de Sogorb. De fet, el síndic d'Alzira junt amb els de Xàtiva i als d'altres viles donaren suport a la petició del síndic de Sogorb, Francesc de Vilanova i de Ribelles, de reincorporar la ciutat al patrimoni reial (Sánchez Aragonés, p. 271). Mentrestant, Alzira també participava en el conflicte entre Oriola i Morella per l'ambició de la primera d'avançar de posició dins l'ordre jeràrquic intern del braç reial, aprofitant el seu nou estatus com a ciutat. Una raó insuficient per als morellans i alzirenyys que perdien posicions. Un evident perjudici que va motivar la protesta de Joan Piquer que contraargumentava amb raons històriques, la vila havia tingut la quarta posició des de temps de la conquesta i que de llavors havia contribuït més als donatius que els oriolans (Sánchez Aragonés, pp. 81-82 i 274-275). Unes dissidències internes del braç reial que contribuïren a no avançar en les negociacions d'unes corts que també acabaren inconcluses.

5. CONCLUSIÓ

La participació parlamentària d'Alzira durant el regnat de Joan II en les corts de 1459, 1465 i 1469 va mantenir unes directrius polítiques teòricament clares: emular la intervenció de Xàtiva, intentar aconseguir una actualització del recompte de focs i defensar la quarta posició en l'ordre jeràrquic del braç. De fet, l'anàlisi del cas alzireny també permet il·lustrar el funcionament i les dinàmiques de la presa de decisions dels membres del braç reial, sempre a l'expectativa del que faran els seus homòlegs. El consell general alzireny arribarà a un dictamen després de conèixer el que feia el govern xativí, amb qui devia estar en contacte sovint.

Ara bé, això hi era la teoria perquè la pràctica política era més complexa i, en conseqüència, junt amb aquesta línia d'actuació, la vila era pressionada i responia de forma afirmativa davant la sol·licitud directa d'alguna petició del rei o bé de la interpellació directa de les elits de la capital, possiblement incapaç de negar-s'hi. El cas alzireny mostra les dificultats d'una vila de defensar els seus interessos per sobre dels de la monarquia o en les elits de la capital, però també com la seua indecisió, de vegades interessada i canviant, incidia en l'agilitat o no de la presa de decisions parlamentàries del regne vers la monarquia, sent possiblement aquesta la seua major arma política.

48 *Ibidem*.

Una situació que va ser aprofitada en 1466 per una facció de les elits locals per introduir un nou mètode electoral tendent a l'oligarquització i que funcionava a la ciutat de València, el fracàs del qual s'ha de relacionar precisament en la incapacitat de les elits alzirenyes de generar les relacions estretes amb la monarquia, al cap i a la fi, estava lluny de poder ser un instrument financer per aquella com si ho era la capital del regne. El fracàs estrepitos del sistema electoral per mitjà de la ceda reial a Alzira va forçar a negociar novament amb el rei una nova insaculació en 1469.

Per altra banda, pel que fa al síndic alzireny observem com es manté en mans del Consell General de la vila la seua elecció, sense que es regule amb cap sistema tot i l'existència de la insaculació. A més a més, s'establiria un salari de dos-cents sous anuals per al notari procurador resident a València i la resta de síndics a corts alzirenyes tindrien un salari entorn de 5 sous diaris, que serien repartits si coincidien els procuradors un mateix dia al marc parlamentari. El temps de guerra i els ritmes de les corts i parlaments exigiren Alzira a tenir un model de representativitat mixt, format gairebé de forma permanent per un notari procurador resident a València i, puntualment, un o dos síndics a corts, elegits entre els membres del govern vilatà, i que estaria present en elles en moments simbòlics com la jura de furs del rei o presentar un greuge determinat. De la representativitat quotidiana de la vila al braç reial s'ocuparia, llavors, el notari procurador resident a València, qui permetia estalviar recursos econòmics alhora que tenir una presència permanent a la capital del regne.

6. REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- ALABAU CALLE, A. (2005). Per tot be avenir de la nostra vila. El sistema representatiu de las villas reales durante la Baja Edad Media. Alcoy en las Cortes de 1443-1446. *Actes del 53è Congrés de la Comissió Internacional per a l'Estudi de la Història de les Institucions Representatives i Parlamentàries*, (pp. 537-553). Barcelona: Parlament de Catalunya, Museu d'Història de Catalunya, vol. I.
- BARRIO BARRIO, J. A. (2009). Los procuradores del brazo real en las Cortes medievales del reino de Valencia. *Aragón en la Edad Media*, (21), 59-98.
- BATLLE GALLART, C. (1973). *La crisis social y económica de Barcelona del siglo XV*. Barcelona: CSIC.
- BERNABEU BORJA, S. (2014). Llinatges i poder local a l'Alzira del segle XV. *Aragón en la Edad Media*, (25), 5-40. https://doi.org/10.26754/ojs_aem/aem.2014251037
- BERNABEU BORJA, S. (2018a). Les eleccions dels Jurats i del Consell d'Alzira i Xàtiva en 1416. En *Estudis sobre la història, la geografia i el Patrimoni cultural de la Ribera del Xúquer* (pp. 149-174). València: Alfons el Magnànim.
- BERNABEU BORJA, S. (2018). *La ciutat i el rei. Govern, societat i elits valencianes 1416-1479*, tesis doctoral. València: Institució Universitat de València.

- BERNABEU BORJA, S. (2022). La ceda reial a Alzira en època de Joan II (1458-1479). *Estudis multidisciplinaris de la Ribera del Xúquer* (pp. 261-278), València: Edicions Universitat Politècnica de València.
- CARRERAS ZACARES, S. (1930). *Notes per a la història dels bandos de València*. València: Fill de F. Vives Mora.
- DOMINGO RUIZ, LL. (2020). *Reginalitat baixmedieval. La significació política, econòmica i cerimonial de la reina consort a la Corona d'Aragó durant els segles XIV i XV*. València: Universitat de València. <https://roderic.uv.es/handle/10550/73124>.
- FEBRER ROMAGUERA, M. V. (2004). El parlamentarismo pactista valenciano y su procedimiento foral de reparación de agravios i contrafurs. *Anuario de estudios medievales*, (34/2), 666-712. DOI: 10.3989/aem.2004.v34.i2.167
- FERRERO MICÓ, R. (2005). El poder real y las Cortes: la función de los oficiales reales frente a las Instituciones. *La Mediterrània de la Corona d'Aragó, segles XIII-XVI. VII Centenari de la Sentència Arbitral de Torrellas, 1304-2004* (pp. 145-178). València: Universitat de València.
- FURIÓ DIEGO, A. (1982). *Camperols del País Valencià*. València: Publicacions de la institució Alfons el Magnànim, 60-64.
- FURIÓ DIEGO, A. y RUIZ DOMINGO, LL. (2020). Las cortes valencianas en la Baja Edad Media, Representación política y construcción del Estado. *Cortes y parlamentos en la Edad Media peninsular* (pp. 149-186). Murcia: Sociedad Española de Estudios Medievales y Editum.
- FURIÓ DIEGO, A., GUIA L. y GARCIA MARSILLA, J.V., (eds) (2021). *La Generalitat Valenciana: dels orígens a l'abolició*. València: Universitat de València, vol. II y III.
- GARCIA GRIÑO, M. (2021). *Relacions entre les viles reials valencianes i la Corona a la Baixa Edat Mitjana*. Tesis doctoral en línia. València: Universitat de València.
- GARCIA MARSILLA J. V. (2006). Avalando al rey. Préstamos a la Corona y finanzas municipales en la Valencia del siglo xv. *Fiscalidad de Estado y fiscalidad municipal en los reinos hispanicos medievales* (pp. 391-409). Madrid: Casa Velázquez..
- GARCIA MARSILLA J. V. y SAIZ SERRANO, J. (1997). De la peita al censal. Finanzas municipales y clases dirigentes en la Valencia de los siglos XIV-XV. *Corona, municipis i fiscalitat a la baixa edat mitjana* (pp. 307-334). Lleida: Quaderns d'Estudis Ilerdencs.
- GARCIA MARSILLA, J.V. (2003). Las obras que nunca se acaban. El mantenimiento de los castillos en la Valencia Medieval: sus protagonistas y sus materiales. *Ars longa: cuadernos de arte*, (12).
- GIMENO BLAY, F. M. (2013). *El compromiso de Caspe (1412). Diario de un proceso*. Zaragoza: CSIC.
- GUINOT RODRIGUEZ, E. (2017). De los fueros locales al fuero de Valencia en el marco del proceso de instauración de la sociedad feudal del siglo XIII en el reino de Valencia. *Studia Historica. Historia Medieval*, (35/2), 37-62.

- KÜCHLER, W. (1997). *Les finances de la Corona d'Aragó al segle XV (Regnats d'Alfons V i Joan II)*. València: Institució Alfons el Magnànim.
- MIQUEL MILIAN, L. (2023). *Regir la ciutat: El govern municipal de Barcelona durant el regnat de Joan II*. Barcelona: fundació Noguera.
- MIRA JODAR, A. J. (2003). La financiación de las empresas mediterraneas de Alfonso el Magnànim. Bailia General, Subsidios de Cortes y Credito Institucional en Valencia (1419-1455). *Anuario de Estudios Medievales*, (33/2).
- MIRANDA MENACHO, V-C. (2011). *El príncipe de Viana en la Corona de Aragón (1457-1461)*. Barcelona: Universitat de Barcelona, tesis doctoral, 2011.
- MUÑOZ POMER, M. R. (1984). *Orígenes de la Generalidad Valenciana*. València: Universitat de València, tesis doctoral inèdita.
- MUÑOZ POMER, M. R. (2000). Las ciudades y las Cortes: Presencia de las oligarquías urbanas en las Cortes d'Alfonso el Magnánimo. *XVII Congres de la Corona d'Aragó*.
- NARBONA VICAÍNO, R. (2023). El compromís de Casp. Violència i parlamentarisme. *Catalan Historical Review*, (16), pp. 157-193.
- NAVARRO ESPINACH, G. (2015). Las cortes del reino de Aragón en la Edad Media (1283-1516). *eHumanista IVITRA*, (7), 231-244.
- NAVARRO ESPINACH, G. (2018). La jerarquía política de un sistema urbano: el brazo de las universidades en las cortes medievales de Aragón. *Anuario de Estudios Medievales*, (48/1). <https://doi.org/10.3989/aem.2018.48.1.04>. <https://doi.org/10.3989/aem.2018.48.1.04>
- ORTS-RUIZ, F. (2019). De crides, balls, entremesses y cobles. Las celebraciones por la entrada de Juan II y Juana Enríquez en Valencia (1459) como paradigma de la unión de las artes en la fiesta urbana medieval. *Materia: Revista internacional d'Art*, (14-15), 97-116. DOI:10.1344/Materia2019.14-15.6
- RODRIGO LIZONDO, M. (ed.) (2011). *Melchior Miralles: Crònica i dietari del capellà d'Alfons el Magnànim*. València: PUV.
- ROMEU ALFARO, S. (1984). El brazo real en las Cortes de Valencia. *Estudios en homenaje al profesor Diego Sevilla Andrés. Historia, Política y Derecho*. Valencia: Universidad de València, tomo II.
- RUBIO VELA, A. (2016). *Valencia, el príncipe de Viana y Juan II: un patriciado ante la crisis política de la Monarquía (1460-1461)*. Alicante: Biblioteca Virtual Cervantes.
- RYDER, A. (2004). *El reino de Nápoles en época de Alfonso el Magnánimo*. Madrid: CSIC.
- SABATÉ, F. (2018). La comuna idealitzada i rebutjada a la Catalunya medieval. *Els espais de poder a la ciutat medieval*. Lleida: Pagès Editors, 123-154.
- SÁNCHEZ ARAGONÉS, M. L. (1994). *Cortes, monarquía y ciudades en Aragón durante el reinado de Alfonso el Magnánimo (1416-1458)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- SOBREQUÉS I CULLICÓ, J. (1966). Un último intento de concordia en la guerra civil catalana de 1462-1472: la embajada del reino de Valencia. *Anuario de Estudios Medievales*, (3), 541-552.

- VICIANO, P. (2012), *Els peus que calciguen la terra. Els llauradors del País Valencià a la fi de l'edat mitjana*. València: PUV.
- VILLARROEL GONZÁLEZ, Ó. (2020). Lo interno y lo externo en la diplomacia y la guerra: Castilla y Aragón, 1428-1430. *Diplomacia y desarrollo del Estado en la Corona de Aragón (siglos XIV-XVI)* (pp. 217-251). Gijón: Ediciones Trea-Estudios Históricos La Olmeda.



Gobernar el trabajo: la elite de la corporación pelaire y la industria textil de Murcia (1370-1500)

Governing labor: the elite of the fuller's corporation and the textile industry of Murcia (1370-1500)

Mauro FAZZINI

Author:

Mauro Fazzini

Instituto de Historia Antigua, Medieval y Moderna "José Luis Romero", Facultad de Filosofía y Letras, UBA-UNLAM (Buenos Aires, Argentina)

maurofazzini89@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6482-7611>

Date of reception: 11/09/23

Date of acceptance: 07/01/24

Citation:

Fazzini, M. (2024). Gobernar el trabajo: la elite de la corporación pelaire y la industria textil de Murcia (1370-1500). *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (25), 279-300.

<https://doi.org/10.14198/medieval.25766>

© 2024 Mauro Fazzini

Licence: This work is shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International licence (CC BY-NC-SA 4.0).



RESUMEN:

El presente trabajo pretende examinar el fatigoso proceso de construcción de la capacidad de mando de los señores del paño pertenecientes a la corporación pelaire en la industria textil de Murcia, entre 1370 y 1500. Partimos de la existencia de condiciones técnicas que permiten la emergencia de acumuladores capitalistas que operan a modo de *Verlegers* al controlar las materias primas y entregarlas para su elaboración a cambio de un salario. La pañería presenta un proceso productivo fragmentado, integrado por múltiples eslabones, que requiere de agentes que le den cohesión, a partir de coordinar y supervisar el trabajo de los diversos artesanos involucrados en cada fase. De igual modo, estos agentes resultan imprescindibles para la comercialización del producto final. No obstante, el carácter descentralizado de la producción implica la inexistencia de mecanismos de control intrínsecos al proceso de trabajo. De allí que la jerarquía industrial deba ser construida de forma fatigosa y conflictiva. En el caso que nos ocupa, veremos que la elite del gremio pelaire dispondrá del aparato corporativo para construir su poder de mando sobre el trabajo, extendiendo su jurisdicción sobre los demás colectivos artesanales de la ciudad de Murcia. De este modo logrará imponer nuevas pautas productivas, acordes a sus

necesidades de acumulación, que ocasionarán un desarrollo cualitativo de la industria textil murciana. Igualmente, buscará implementar mecanismos de supervisión institucionales para garantizar el cumplimiento de dichas pautas. Esto nos alejará de la historiografía tradicional que analiza a las corporaciones de artesanos como un obstáculo para el desarrollo capitalista. Por el contrario, veremos que la corporación pelaire resulta fundamental para este.

PALABRAS CLAVE: industria textil; Murcia; pelaires; *Verlagssystem*; autoridad; gremios; protoindustria; regulación industrial.

ABSTRACT:

This paper aims to examine the laborious process of building the command capacity of the textile entrepreneurs belonging to the fuller's guild in the textile industry of Murcia, between 1370 and 1500. We start from the existence of technical conditions that allow the emergence of capitalist accumulators who operate as *Verlegers* by controlling the raw materials and handing them over for processing in exchange for a wage. The drapery presents a fragmented production process, made up of multiple links, which requires agents to give it cohesion by coordinating and supervising the work of the various artisans involved in each phase. Likewise, these agents are essential for the commercialization of the final product. However, the decentralized nature of production means that there are no control mechanisms intrinsic to the work process. Hence, the industrial hierarchy must be constructed in a laborious and conflictive manner. In this case, we will see that the elite of the fuller's guild will use the corporate apparatus to build its power of command over the work, extending its jurisdiction over the other artisan collectives in the city of Murcia. In this way, it will be able to impose new productive guidelines, in accordance with its accumulation needs, which will bring about a qualitative development of the Murcian textile industry. Likewise, it will seek to implement institutional supervision mechanisms to guarantee the fulfilment of these guidelines. This will lead us away from the traditional historiography that analyses the artisan guilds as an obstacle to capitalist development. On the contrary, we will see that the fuller's guild is fundamental for this development.

KEYWORDS: Textil industry; Murcia; Fullers; *Verlagssystem*; Authority; Guilds; Proto-industry; Industrial regulation.

1. INTRODUCCIÓN¹

La capacidad de mandar sobre el trabajo constituye uno de los atributos esenciales de las clases dominantes a lo largo de la historia. En las sociedades precapitalistas,

1 Abreviaturas utilizadas: A.M.M: Archivo Municipal de Murcia. A.C: Actas Capitulares.

dicha facultad se sustenta en el ejercicio de la coerción directa sobre los productores, los cuales se encuentran sometidos a diversas formas de dependencia jurídica o política. De este modo, el poder político es un elemento constitutivo de la relación de explotación. En la mayor parte de los modos de producción precapitalistas, la extracción de excedente y la asignación de la fuerza de trabajo social están intrínsecamente ligadas al ejercicio del poder público. Se trate de entidades políticas descentralizadas, como las unidades políticas feudales, o bien centralizadas, acorde a las formaciones tributarias, el poder coercitivo que respalda la explotación se encuentra en manos de la clase apropiadora.

En el capitalismo moderno, por el contrario, el poder de clase se erige como un poder diferenciado del poder público, puesto que la extracción de excedente no se sostiene directamente en el aparato coercitivo del Estado. Esta se basa en la relación contractual entre los productores doblemente libres, jurídicamente y con respecto a los medios de producción, y una clase de apropiadores que detenta la propiedad privada absoluta sobre los medios de trabajo. Esto no supone el abandono del poder coercitivo directo, sino una separación entre los momentos de la apropiación y la coerción. Buena parte de la tradición marxista ha interpretado este fenómeno como una división tajante entre lo “económico” y lo “político”, excluyendo a este último en cuanto elemento participante de la relación de explotación. Esto se debe a que la compulsión que obliga a la clase obrera a entablar la relación laboral emana de su condición de desposeída. De allí que su reproducción se encuentre subordinada a la venta de su fuerza de trabajo, sin que entre en juego la acción coercitiva del poder institucional, de lo “político.” Su función queda reducida a la de actuar como resguardo último de la relación de clase.

Con una mirada perspicaz, Ellen Meiksins Woods indica que la mentada exclusión de la esfera política de las relaciones de producción capitalistas es tan solo aparente. Lejos de prescindir del poder político, la clase capitalista ha logrado convertir facultades políticas en empresariales, fagocitando funciones relativas a la organización del trabajo y la extracción de excedentes, otrora depositadas en la autoridad pública. Con el desarrollo capitalista, la propiedad privada absoluta queda dotada de poderes políticos. Se privatiza, de este modo, la capacidad de mandar sobre el trabajo, permitiendo al capital disponer de este con un grado de intensidad, control y discrecionalidad sin precedentes en la historia de la humanidad (Meiksins Wood, 2000, p. 38). Esta capacidad de mando es entendida por Meiksins Wood (2000, pp. 50–51) como la introducción directa del poder político en el proceso laboral, condición básica para su desarrollo. La organización jerárquica del proceso de trabajo, con sus mecanismos de control, operan como un sustituto del poder coercitivo directo en tanto medio de extracción de excedente.

Este cuadro, correspondiente al capitalismo maduro, a lo que Marx llama el modo de producción “específicamente capitalista” (Marx, 2011, pp. 56 y ss), no se condice

con el contexto transicional que nos toca analizar. La industria textil bajomedieval, la de Murcia incluida, presenta condiciones técnicas que permiten el desarrollo de relaciones capitalistas. Nos encontramos ante un proceso productivo fragmentado, que requiere de poco menos de una veintena de operaciones independientes entre sí, distribuidas entre el espacio urbano y el rural, ejecutadas por una mano de obra heterogénea tanto en virtud de su calificación como sus condiciones materiales². Esto facilita la emergencia de agentes capitalistas que, al operar acorde a los parámetros del *Verlagssystem*, coordinan y cohesionan el trabajo de la multiplicidad de operarios involucrados en la industria textil. Estos agentes distribuyen las materias primas de su propiedad (entre las que se destaca la lana) entre los diversos artesanos para que las elaboren a cambio de un salario, lo que permite que estas atraviesen las distintas fases de su producción de forma sucesiva. Finalmente, es el propio señor del paño³ quien integra el proceso productivo y re-totaliza la fuerza de trabajo dispersa en la mercancía final, para luego dar paso a su comercialización⁴.

De este modo, los agentes empresariales se erigen como una mediación básica para lograr la cooperación de los artesanos involucrados en la producción textil. Sin embargo, esto no resulta suficiente para consolidar su capacidad de mando sobre el trabajo. En el marco del *Verlagssystem*, las condiciones de dominación no emanan del proceso productivo mismo. Esto obedece al carácter descentralizado del proceso de trabajo y al control, al menos parcial, de los medios de producción por parte de los productores⁵. En términos de Meiksins Wood, el capital no ha logrado privatizar el poder político, de forma que la jerarquía industrial necesita ser construida. Por ello, resultará fundamental el recurso a mecanismos institucionales para lograr la subsunción del trabajo. En el caso que nos ocupa, veremos cómo una elite de señores del paño perteneciente a la corporación *pelaire* se sirve del aparato gremial a tal efecto⁶. Asistiremos a la puja permanente por extender la jurisdicción original de la

2 Nos es imposible exponer con detalle las características del complejo proceso productivo textil en el marco de este trabajo. Existe una abundante bibliografía sobre este fenómeno (Iradíel, 1974; Martínez Martínez, 1988).

3 Este es el término usual con el que se identifica a estos agentes en el área castellana

4 La razón técnica que opera en la subsunción del trabajo al *Verleger* en la industria textil ha sido advertida en los estudios clásicos de Henri Sée (1961, p. 101) y Eleanora Carus-Wilson (1952, p. 639). Esto mismo ha sido puesto de relieve por Jairus Banaji (2020, p. 86) en un trabajo de reciente publicación.

5 Recordemos que, si bien estos no controlan el acceso a las materias primas, suelen conservar la propiedad sobre sus herramientas de trabajo.

6 Cabe destacar que la proliferación de agentes empresariales pertenecientes al oficio *pelaire* dista de ser una excepcionalidad murciana. Por el contrario, se verifica en diversos centros textiles, tanto urbanos como rurales, de Castilla y Aragón (Crespo Amat, 2017; da Graca, 2016; Deyá Bauzá, 1997; Llibrer Escrig, 2014a; Navarro Espinach, 2020). ¿A qué se debe este fenómeno? Navarro Espinach (2000) destaca que el complejo saber técnico de estos artesanos está en la base de su capacidad para gestionar y coordinar el proceso productivo textil. Lógicamente, el conocimiento de la materialidad del proceso productivo, el modo en que debe ejecutarse cada operación, los posibles errores y fraudes productivos resultan esenciales para el control del trabajo. Llibrer Escrig (2014b, pp. 77–78) agrega a esto que el dominio de actividades

corporación con un objetivo doble. Por un lado, regular el trabajo del resto de los colectivos textiles, con el fin de imponer pautas productivas acordes a las necesidades de la acumulación. Por el otro, supervisar el resultado de la actividad, en pos de detectar posibles errores, fraudes o estafas⁷. Al analizar en estos términos la construcción del poder pelaire, el carácter político de la capacidad de mandar sobre el trabajo se presenta con claridad, a diferencia de lo que sucede una vez desarrollado el modo de producción específicamente capitalista. Ahora bien, la consecución de semejantes facultades por parte de la elite pelaire se encuentra atada a la mediación concejil. Las corporaciones de oficio no monopolizan el poder de mando en la ciudad, al margen de poseer ciertos atributos jurisdiccionales. Como veremos en las próximas páginas, las autoridades locales tienen la potestad de convalidar o bloquear cada intento de extensión de la jurisdicción del gremio que nos ocupa.

Esto nos alejará de las interpretaciones tradicionales que analizan a la regulación gremial como un obstáculo para el desarrollo capitalista, cuya formulación clásica se corresponde a la teoría de la protoindustrialización (Kriedte, Medick y Schlumbohm, 1986) y ha sido reactualizada en los últimos tiempos en la obra de Sheilagh Ogilvie (1997, 2019). Dentro de la historiografía hispanista, la visión acerca del carácter antieconómico de los gremios de artesanos fue recogida por González Arce (2000) en una obra de gran importancia para nuestra investigación en tanto analiza en caso que aquí nos ocupa. Según el autor, los gremios murcianos, en una alianza tácita con los poderes locales, imponen una regulación férrea que obtura el desarrollo de cualquier tipo de iniciativa empresarial, lo que opera como un impedimento a la acumulación⁸. La consecuencia será un estancamiento del aparato productivo local en tanto se impide la libre innovación por parte de los miembros más avezados de los señores del paño locales, ya fuera que provinieran del artesanado o de los comerciantes (González Arce, 2000, pp. 20-21, 134, 183 y ss.). Frente a estos planteos, buscaremos demostrar que en el caso murciano los artesanos que forman la elite del gremio pelaire se servirán del aparato corporativo para imponerse por

relativas al acabado de los paños sitúa a los pelaires en una posición de privilegio. Esto les permite conocer a la perfección las exigencias de la demanda, lo que los habilita a determinar los tipos de productos que se deben fabricar y los parámetros de calidad asociados. Asimismo, los sitúa en una situación de privilegio a la hora de asumir la comercialización de los productos acabados.

7 Nuestro análisis presentará ciertos puntos de contacto con la obra de García Sanz (1996), quien reconoce en las corporaciones de oficio un aparato de vigilancia institucional, acorde a las necesidades del *Verlagssystem*. Ahora bien, a partir del caso segoviano, el autor destaca que esta función es ejecutada al servicio de mercaderes-fabricantes, ajenos al mundo artesanal. Por el contrario, el caso que analizaremos aquí implica la emergencia de empresarios de las filas corporativas, que instrumentan los resortes de la propia institución a la que pertenecen en pos de sus intereses económicos.

8 En trabajos posteriores, influenciado por Ogilvie, el autor desplaza la argumentación al campo de la eficiencia institucional. En este caso, no serán las oligarquías locales sino la Corona la responsable de sostener la estructura corporativa a partir de la delegación de funciones económicas que no puede desempeñar con solvencia (González Arce, 2008, 2010)

sobre el resto de los menestrales locales, consolidándose así como señores del paño, en un proceso paulatino de construcción de la jerarquía industrial que comienza en el último cuarto del siglo XV y finaliza apenas iniciado el XVI. Esto asimismo traerá aparejado un salto cualitativo en la industria local, puesto que el proceso de afirmación de las capacidades empresariales de la elite pelaire permitirá la imposición de nuevas pautas productivas. En este sentido, veremos que la regulación gremial resulta fundamental para el desarrollo de la pañería murciana.

2. LOS PRIMEROS AVANCES: FINES DEL SIGLO XIV Y COMIENZOS DEL SIGLO XV

A partir del último cuarto del siglo XIV se puede disponer de las actas capitulares de la ciudad, fuentes que son fundamentales para el abordaje de nuestro objeto de estudio. Desde un primer momento, estos registros dan cuenta de un intento de expansión de la jurisdicción de la corporación pelaire, que será una constante durante el resto del siglo XIV y la centuria siguiente. Al comenzar el período que nos hemos propuesto analizar existe dentro del gremio pelaire una elite con rasgos empresariales, abocada a la organización de la producción de textiles para su posterior venta. Esto se pone de manifiesto en la documentación relativa al control del mercado. A partir de la década de 1370, las autoridades locales disponen de un sistema de supervisión centralizado en manos de sobreveedores. Estos se encargan de realizar el examen final de los paños, antes de que puedan ser vendidos. No nos interesan aquí las implicancias de este mecanismo de control. El elemento a destacar es que al momento de implementarlos, las autoridades locales identifican que los principales fabricantes de paños de la ciudad provienen de la corporación que protagoniza nuestro estudio⁹. En simultáneo, estos agentes actúan como gestores para otros propietarios, aprovechando su capacidad para coordinar el proceso productivo¹⁰. A pesar de semejante capacidad empresarial, en este período el poder de la elite pelaire dista de encontrarse consolidado. Por el contrario, veremos que su capacidad de fijar pautas productivas y supervisar el trabajo de otros colectivos artesanales es escasa. De allí que se busque extender la jurisdicción corporativa. En este sentido, entre fines del siglo XIV y comienzos del XV se asiste a los primeros intentos de construcción de la autoridad industrial, aunque con escaso éxito.

9 “que ningund perayre que paños adobaren no sean osados de vender ni librar paño alguno de que fuere acabado de adobar, suyo ni ageno, fasta que primeramente sea visto e sellado.” (Martínez Martínez, 2000, doc. 7, 27/11/1375, p. 6). Una disposición similar en A.M.M. A.C., 1380-1, 23/2/1381, 55v. Asimismo, encontramos que los pelaires se resisten al examen de sus paños por parte de los sobreveedores dado que ya se encuentran apuntados. Nuevamente, se observa la existencia de agentes de esta corporación que disponen de textiles listos para ser vendidos. A.M.M. A.C., 1405-6, 15/5/1406, 199 r.

10 Por ejemplo, en 1413 se registra que el pelaire Domingo Salat se encarga de hacer teñir un paño perteneciente a una mujer de Cartagena (Martínez Martínez, 2000, doc. 46, 22/7/1413).

Antes de pasar a analizar este proceso, es necesario detenernos en la situación de la industria textil murciana en estas décadas. La escasa capacidad de control por parte del empresariado pelaire se conjuga con diversos problemas de calidad. Justamente, buena parte de las intervenciones corporativas apuntarán a corregir dichas falencias, en pos de lograr un salto cualitativo en la producción. El déficit de la pañería local obedece, principalmente, a dos razones. En primer lugar, a la frecuente producción por debajo de la norma. Proliferan las faltas, errores o directamente fraudes lisos y llanos, cometidos por los artesanos que intervienen en el proceso productivo. Esto redundará en una contravención de lo tipificado en las ordenanzas corporativas que regulan el ciclo textil. Así lo explicitan las autoridades locales al momento de disponer de sobreveedores¹¹. Estos son agentes concejiles facultados para examinar la producción textil, que se implementan al margen de que las corporaciones posean autoridades destinadas a tal efecto (González Arce, 2000, p. 27; Martínez Martínez, 1988, pp. 268-272).

En adición a los problemas derivados de la ejecución incorrecta de la labor, encontramos transgresiones de las ordenanzas que apuntan a engañar a los consumidores. Según denuncian los veedores de la pelaría, determinados miembros de su oficio y otros fabricantes hacen tejer y teñir paños básicos de modo tal de hacerlos pasar por palmillas,¹² con vistas a engañar a “algunas personas miserables e simples”¹³. Es destacable la existencia de una contradicción entre el interés general de la elite del gremio, defendido por sus veedores, y el interés de los agentes particulares. Los fraudes productivos atentan contra las posibilidades de comercialización de la producción textil. No obstante, para el productor individual, la producción por debajo de la norma implica la consecución de una ganancia extraordinaria. Por ello, la estructura corporativa busca reprimir este tipo de comportamientos, que si bien son racionales en términos individuales, atentan contra el interés colectivo¹⁴.

Por otra parte, encontramos que a comienzos del siglo XV no se respeta a rajatabla la demarcación entre los oficios textiles que imponen la normativa gremial, lo que coadyuva a la producción deficitaria. Puntualmente, en 1404 los representantes de la pelairía denuncian ante el concejo que el tintorero Ginés Terrés adoba paños en su casa, actividad que es privativa de la corporación pelaire, sin conocer los pormenores del oficio. Por ello solicitan la represión de esta práctica¹⁵. El quebrantamiento

11 A.M.M. A.C., 1377-8, 3/4/1378, 75 r. En el mismo sentido, A.M.M. A.C., 1380-1, 23/2/1381, 55 v.

12 Se trata de un género usualmente elaborado en Cuenca, que logrará labrarse con éxito en Murcia. Se desconoce a qué se debe su nombre (Martínez Meléndez, 1989, pp. 131-132).

13 A.M.M. A.C., 1416-7, 20/8/1416, 46 r-v. Este episodio ha sido reseñado asimismo en González Arce (2000, p. 40).

14 Este planteo posee puntos de contacto con el problema del *free rider* identificado por la historiografía neoinstitucionalista. Este refiere a la posibilidad de los individuos de disfrutar de un bien o servicio sin pagar sus costos (Richardson, 2005).

15 A.M.M. A.C., 1404-5, 17/6/1404, 240 r-v.

del exclusivismo gremial da la pauta del estado de desorden que caracteriza la industria murciana de comienzos del siglo XV. Debido a la formación de los tintoreros, es probable que su desempeño en las labores correspondientes al adobo sea deficitaria.

Sumado a la transgresión de las ordenanzas productivas, el segundo motivo que explica el carácter deficitario de la producción textil murciana es eminentemente técnico. En este período, la pañería local no ha logrado adaptarse a los cánones de los grandes centros textiles europeos. Gracias a una carta de Enrique III, contestando una petición del concejo de la ciudad, conocemos las dificultades de la producción local en este sentido. La misiva da cuenta de la fabricación de paños “guliardes”, cuya elaboración se encontraba prohibida por ordenanzas antiguas. Satisfaciendo el pedido de las autoridades locales, el Rey manda que dichas ordenanzas se guarden y cumplan (Martínez Martínez, 2000, doc. 18, 30/4/1405). Según Martínez Martínez, (1988, p. 46) el término “guliarde” (poco frecuente en la documentación castellana) hace referencia a un tejido que imita rudimentariamente a los paños “vervins” flamencos, muy apreciados en las ferias murcianas. La imposibilidad de equipararlos se sostiene fundamentalmente en un déficit en el tejido. Los telares murcianos de comienzos del siglo XV no cuentan con los peines adecuados¹⁶. Si bien estos habían sido modificados en pos de copiar la pañería flamenca, el resultado fue pobre: peines de marcos estrechos, que dan lugar a un tejido irregular y defectuoso. De allí que se prohíba la fabricación de estas burdas imitaciones.

Durante esta etapa, la elite pelaire tiende a centrar sus esfuerzos en avanzar sobre las prerrogativas del oficio de los tejedores. Esto resulta lógico, en virtud de la importancia de estos artesanos dentro del ciclo textil. El primer episodio que tenemos documentado data de 1374. En ese año, los veedores de la pelairía disputan con los de los tejedores la jurisdicción sobre el caso de un tejido defectuoso, propiedad de un mercader. Este presenta problemas de tejido, pero el error fue hallado por un pelaire cuando se disponía a preceder con el adobo. Por esta razón, ambas corporaciones se disputan el derecho a juzgar los defectos de esta pieza, obteniendo los tejedores una sentencia favorable de los jueces concejiles (Veas Arteseros, 1985, doc. 38, 28/7/1374). Este tipo de enfrentamientos parece haber sido frecuente, por ello veinte años más tarde el concejo deja en manos del almotacén la potestad de atribuir la jurisdicción sobre los paños defectuosos en caso de ser disputada, procurando que esta coincida con la del artesano que haya cometido la falta en cuestión¹⁷.

Nos encontramos así ante una elite pelaire que, a pesar de su capacidad de organizar la producción, no consigue supervisar el trabajo ajeno. La expresión más acabada de la impotencia de estos señores del paño se corresponde a 1395. En un

16 Se trata de una pieza constituida por dos listones de madera, unidos entre sí por una serie de cañas o alambres finos, que conforman sus dientes. Entre estos pasan los hilos de la urdimbre. El peine determina el ancho del paño.

17 A.M.M., A.C., 1393-4, 17/9/1394, 133 v- 134 r.

episodio único en su estilo, los veedores de los tejedores y el almotacén penalizan al pelaire En Bor por poseer mezclas de lana de diversa calidad: cardada y sin cardar, hilada y sin hilar. La utilización de tales mezclas se encontraba prohibida, de allí que las fibras resulten embargadas¹⁸. La fragilidad del poder pelaire se pone de manifiesto en este hecho. Se trata de la vulneración del taller de este artesano fabricante por parte de los veedores de otro oficio, posibilitada por la acción en conjunto con el almotacén. El hecho se agrava porque no se penaliza un error de fabricación, sino la mera posesión de tales mezclas de fibras. Es decir que los veedores extralimitan su jurisdicción a momentos previos del ciclo productivo. Una situación similar será inimaginable en la centuria siguiente, en la medida en que la elite pelaire logre construir progresivamente su condición jerárquica en la industria.

A pesar de su debilidad, la corporación pelaire consigue imponer su voluntad por primera vez en 1396, en relación con un aspecto crítico de la industria: la calidad de las tintas. Dicho año, los mercaderes genoveses acuerdan una reducción en el precio de los colorantes, tras ser presionados por los tintoreros locales (Torres Fontes, 1976, doc. 7, 23/9/1396). Ante este hecho, los representantes de la pelairía manifiestan su desconfianza frente al concejo, sugiriendo que la rebaja en el precio sería posible a partir de la importación de colorantes de menor calidad¹⁹. Por este motivo, solicitan a las autoridades que dispongan de un hombre bueno para que controle la calidad de las tintas, a lo que el concejo accede. Como bien señala González Arce (2000, pp. 141-142), este cargo evolucionará hasta la institucionalización de la figura del juez de tintas, quien se encargará de supervisar directamente la labor de los tintoreros.

Por primera vez, la presión pelaire da frutos. Esto probablemente obedezca a la preocupación compartida por las autoridades locales en este aspecto y al hecho de que se solicite una instancia de control concejil. A diferencia de lo que sucede con el tejido, los veedores de la pelairía no demandan una extensión de la jurisdicción propia. Esto marca un horizonte claro para su accionar. La empresa tintórea, a diferencia del resto del ciclo textil, se compone de unidades económicas independientes, fuera del alcance de los señores de paño. Los empresarios textiles no establecen con ella una relación de subordinación, sino que adquieren un servicio en términos de igualdad²⁰. Esto se ve reflejado en la instancia de control solicitada por los pelaires sobre los colorantes, que posteriormente se extenderá hacia el tintado.

El comienzo del siglo XV es testigo de un recrudecimiento de la conflictividad intergremial, producto de los continuos intentos de extender la jurisdicción pelaire sobre la labor de los tejedores. En 1408, motivados por la escalada del conflicto, los representantes de ambas corporaciones buscan concertar una tregua, acordando

18 A.M.M., A.C., 1395-6, 3/7/1395, 20 v.

19 A.M.M. A.C., 1396-7, 17/8/1396, 82 v.

20 Esta pareciera ser la regla a nivel europeo (de Hoover, 1941, p. 302; Franceschi, 1993, p. 49). Hemos analizado las características de la industria del tinte murciana en Fazzini (2023).

limitarse a sus jurisdicciones respectivas²¹. No obstante, a los pocos días los veedores de los tejedores denuncian ante las autoridades concejiles que los veedores de los pelaires se entrometen en el momento en que sus paños son evaluados por el almotacén. Por ello solicitan un nuevo lugar para la realización de dicho examen, caso contrario responderían de forma violenta, lo que podría ocasionar víctimas fatales. Frente a tal amenaza, el concejo accede a lo solicitado, impidiendo que los representantes de la pelairía se extralimiten en su jurisdicción (Martínez Martínez, 2000, doc. 38, 6/11/1408).

Este período culmina con una victoria de la elite pelaire, que por primera vez logra quebrar la resistencia de los tejedores murcianos. En 1416, los veedores de la pelairía, junto a otros vecinos vinculados a la fabricación de paños, solicitan al concejo que obligue a los tejedores a ensanchar los peines de sus telares. Estos indican que en virtud de los peines estrechos se obtenía paños demasiado angostos. Por ello solicitan que se adapten estas herramientas, de modo que “los dichos paños vernian mas anchos e paresçientes e vendables e prouechosos” (Martínez Martínez, 2000, doc. 47, 5/6/1416, p. 47). El concejo accede a este período, otorgando un lapso de treinta días para que los tejedores realicen las adaptaciones correspondientes. La intención de los pelaires es explícita. Necesitan lograr tejidos de mayor calidad, mejor apariencia y más fácil comercialización. Se trata de adaptar la producción a la demanda del mercado, en consonancia con la pañería italiana, del noroeste del Mediterráneo y de Valencia (Cardon, 1999, p. 506). Este hecho confirma lo sostenido por Llibrer Escrig y Navarro Espinach, relativo al conocimiento específico de los artesanos de este oficio, que al posicionarse en tareas vinculadas al acabado de los paños logran conocer las exigencias de la demanda. Esto los habilita a determinar cuáles son los parámetros de calidad necesarios para lograr la comercialización de los productos²².

El ensanchamiento de los peines conlleva un salto cualitativo en la pañería local. Según Martínez Martínez (1988, p. 46), se trata de un paso fundamental para su equiparación a los centros textiles más dinámicos de la Europa bajomedieval. Este proceso de adaptación de los telares fue extensivo a otros centros pañeros de la meseta sur castellana, como Toledo (Izquierdo Benito, 1988, p. 72) y Cuenca (Iradiel, 1974, pp. 197-198), que buscaron asimismo lograr una producción más competitiva. Nos encontramos ante un avance en el desarrollo de las fuerzas productivas, impulsado por el gremio pelaire. Este hecho permite cuestionar la tesis tradicional sobre el supuesto bloqueo técnico que impone el andamiaje institucional corporativo (Kriedte et al., 1986). Desde esta óptica, este desarrollo sería posible a partir de la iniciativa individual, en un contexto carente de regulación, como supone González Arce (2000, p. 183). Por el contrario, en este caso se atestigua que el desarrollo de

21 A.M.M., A.C., 1408-9. 3/11/1408.

22 Ver nota 6.

las fuerzas productivas es fruto del impulso colectivo, canalizada a través de la presión corporativa.

3. LA CONSOLIDACIÓN DEL PODER PELAIRES: MEDIADOS A FINES DEL SIGLO XV

3.1 Regulación productiva

En el período que analizaremos a continuación, la elite pelaire logra construir progresivamente su poder de mando en la industria textil. Uno de los elementos centrales del proceso será la imposición de nuevas pautas productivas, que profundizarán las transformaciones cualitativas de la pañería local, iniciadas en 1416. Para ello, resultará determinante el vuelco en el accionar concejil, que tenderá a acompañar las iniciativas de estos señores del paño.²³ Tras lograr que los tejedores adecúen los peines de sus telares, no se registran en la documentación intentos de avance por parte de la elite pelaire por un lapso de treinta años. En 1446, los veedores de la pelairía presentan unas extensas peticiones que abarcan distintos aspectos de la producción de paños veintiunos²⁴, que constituyen los mejores que ofrece la industria local a mediados del siglo XV (Martínez Martínez, 2000, doc. 69, 5/4/1446). En primer lugar, se busca aumentar la cantidad de lana con la que se tejen, pasando de tres a diez arrobas. El objetivo de la elite pelaire es lograr que la producción local iguale en calidad a la de Valencia.²⁵ Se busca que los paños locales “sean mas loados e mas preçiadados cada e quando de aquí ouiesen de salir a otras partes o los que de otras partes viniesen aquí” (Martínez Martínez, 2000, doc. 69, 5/4/1446, p. 73). Los representantes del oficio indican que se persigue elevar la calidad de los tejidos con vistas a comercializarlos fuera de la ciudad, probablemente en las villas menores de la región. Se trata de una imposición directa sobre los tejedores, quienes se niegan, probablemente porque esto supone una carga de trabajo adicional. Básicamente, tejer una cantidad mayor de trama en cada veintiuno.

23 Hemos visto que en el período anterior las autoridades locales no se muestran receptivas con los reclamos pelaires, exceptuando algunos relativos a mejorar la calidad de la producción local, como es el caso del ensanchamiento de los peines de los tejedores. Por el contrario, a partir de la década de 1440, el concejo facilitará la extensión de la jurisdicción pelaire. Excede a este trabajo explicar las razones de este cambio. Baste aquí mencionar que se relacionan con la delegación en simultáneo de facultades de control de mercado en esta corporación, con vistas a apoyarse en el conocimiento específico de sus agentes para facilitar la circulación de textiles. Este fenómeno explica en gran medida la permeabilidad concejil al interés de la elite de la corporación que nos ocupa. Hemos analizado este proceso en Fazzini (2020a).

24 Tejidos de 2100 hilos.

25 Este centro textil ejerce una gran influencia sobre Murcia, producto de su proximidad y superioridad técnica.

La segunda petición apunta a regular el trabajo de los tintoreros, lo que da la pauta creciente poder de nuestros agentes. Estos denuncian fallas en la tintura de brunetas y veintiunos, a raíz de una incorrecta aplicación del alumbre, en frío, lo que resulta en que los colores resultantes sean menos durables²⁶. El concejo también hace lugar a este pedido. De las solicitudes mencionadas se desprende una intención general por adecuar algunas de las fases más delicadas relativas del ciclo productivo correspondiente a los paños de mayor calidad. Estas se encuentran en manos de dos colectivos artesanales poderosos. De momento los pelaires no hacen mención a paños inferiores como los dieciochenos y secenos²⁷.

Asimismo, los veedores del gremio solicitan que el concejo prohíba la entrada de paños de Aragón, pues en Murcia “ay e avra en ella tan buenos paños e mejores”. Para reforzar el argumento se indica que en la vecina ciudad de Orihuela²⁸ se ha prohibido la entrada de paños valencianos, más allá de que ambas ciudades pertenezcan al reino de Aragón. Con más razón aún debería vetarse su entrada en Murcia, por pertenecer al reino de Castilla. La petición nuevamente arroja luz sobre el objetivo de la regulación impulsada por la elite pelaire. Se busca que la producción local equipare en calidad a la valenciana, cuya presencia es importante en el mercado murciano. En este sentido debe interpretarse la indicación de que en Murcia “ay e avra” paños tan buenos como los de Aragón. Especialmente teniendo en cuenta que en la misma petición se admite que los veintiunos murcianos todavía no ostentan la calidad que caracteriza a los procedentes de Valencia, de allí la necesidad de imponer nuevas pautas productivas. De este modo la regulación, lejos de suponer un bloqueo a la innovación como entiende la historiografía tradicional, constituye el único medio para alcanzarla. Debido al carácter descentralizado de la producción, los señores del paño solo pueden adecuar el proceso productivo a sus necesidades mediante vías institucionales²⁹. Por otra parte, la solicitud del cierre de mercado deja entrever el crecimiento de la capacidad productiva del empresariado pelaire, que se plantea la posibilidad del abastecimiento exclusivo de la ciudad. No obstante, todavía no puede satisfacer la totalidad de la demanda local. Esto se evidencia en la respuesta del concejo, que sostiene que prohibirá las importaciones una vez que la producción murciana sea suficiente, no antes. En este sentido, la prioridad concejil pasa por lograr que la ciudad no carezca de productos textiles.

26 El alumbre es un mordiente de origen mineral que se utiliza para fijar las sustancias colorantes. Se suele aplicar con el agua en ebullición (Cifuentes I Comamala y Córdoba de la Llave, 2011, p. 100).

27 Tejidos de 1800 y 1600 hilos respectivamente.

28 Murcia y Orihuela presentan muchas similitudes relativas a su tamaño y estructura productiva (Barrio Barrio, 2007).

29 González Arce (2000, p. 183) interpreta este conjunto de disposiciones de forma contraria, indicando que constituyen un bloqueo al desarrollo productivo, en tanto el autor entiende que este es posible solamente en un contexto carente de regulación.

Entre fines de la década de 1450 y comienzos de la década siguiente, la incidencia pelaire en la regulación del trabajo de los otros colectivos textiles se profundiza. En 1458, los tejedores se manifiestan agraviados ante el concejo a raíz de ciertas ordenanzas que no se especifican³⁰. El elemento que resulta de nuestro interés es que, tras escuchar a estos artesanos, las autoridades locales convocan a los veedores de los pelaires para que, en conjunto con los de los tejedores, revisen las ordenanzas y acuerden la enmienda que sea necesaria. Este episodio se diferencia de los anteriores, donde los pelaires pugnan por inmiscuirse en la regulación de otros oficios. En este caso, la iniciativa parte de las autoridades concejiles, que no dudan en darles cargo en la materia. Vemos de este modo que la injerencia en la regulación de otros colectivos textiles por parte de la elite que nos ocupa es cada vez más frecuente. Unos días más tarde, el concejo otorga un conjunto de ordenanzas textiles que cuentan con la participación de los representantes de los pelaires (Martínez Martínez, 2000, doc. 79, 7/3/1458). Estas tratan aristas diversas. Por un lado, se fija en treinta varas la longitud de los tiradores, aspecto que atañe específicamente al oficio pelaire. También, se establece en cuarenta varas el largo del urdido³¹. Esta operación preliminar es regulada con escasa frecuencia, siendo la primera vez que la corporación pelaire participa de ello.

Habrà que esperar dos décadas para encontrar en el registro documental nuevos intentos por regular el trabajo de otros menestrales por parte de la elite pelaire. En este caso, encontramos una intervención sobre el instrumental de los cardadores de lana. Este episodio presenta una particularidad. Los menestrales afectados, a diferencia de los tejedores y tintoreros, se encuentran subordinados dentro de la corporación pelaire³². De este modo, las autoridades gremiales, haciendo uso de su jurisdicción, determinan las características que deben tener sus herramientas, con el propósito de evitar daños sobre la lana. Para ello indican con precisión la cantidad de púas de hilo de alambre que deben tener las cardas. Asimismo, se prohíbe de forma tajante la mezcla de púas gastadas con nuevas, lo que puede suponerse que debería ser menos costoso. En caso de las herramientas en cuestión no cumplieran con lo requerido, se instrumentan distintas medidas coercitivas que implican sanciones económicas y, en casos extremos, su destrucción (Martínez Martínez, 2000, doc. 140, 19/11/1486). Dejando de lado la subordinación institucional de los cardadores, la intervención sobre sus instrumentos de trabajo presenta puntos en común con aquella relativa a los telares de los tejedores. En ambos casos, en tanto los trabajadores no han sido separados de sus medios de producción, los señores del paño se ven obligados a recurrir a mecanismos institucionales para adaptarlos a sus necesidades productivas.

30 A.M.M. A.C., 1457-8, 4/3/1458, 58 r.

31 Este elemento es confirmado en 1465. A.M.M., A.C., 1464-5, 18/5/1465, 120 r.

32 Hemos analizado la conflictividad interna de la corporación pelaire en Fazzini (2020b).

Uno de los últimos pasos en la adaptación técnica de la pañería murciana correspondiente a nuestro período se sitúa en 1496. En ese momento, la elite pelaire vuelve a cargar contra los tejedores, “ya que no quieren echar trama en los paños como los señores dellos piden, por lo qual ay dificultad en los paños” (Martínez Martínez, 2000, doc. 175, 7/12/1496, p. 199). Se reitera un problema que hemos visto en las peticiones de 1446: la reticencia de los tejedores a aumentar la cantidad de trama. Por ello, la elite pelaire fija la cantidad de fibra correspondiente a cada tejido, apoyándose en las autoridades concejiles. Se trata de un aumento notable con respecto a la cuantía de trama utilizada hasta ese entonces, estipulada en las ordenanzas de tejedores de 1457 (Martínez Martínez, 2000, doc. 76, 19/11/1457). Los paños secenos aumentan su cantidad de trama de veintiocho libras a treinta y dos; los dieciochenos, de treinta a treinta y cinco; los veintiunos de treinta a cuarenta libras de encontrarse sin teñir, y a cuarenta y cinco de ser tintos en lana. La medida procura lograr mayor densidad en la producción, lo que constituye un nuevo salto cualitativo. Tales prescripciones, según advierte Martínez Martínez (1988, p. 49), coinciden con lo que se estipulará unos años más tarde en las Ordenanzas Generales de Paños de 1500 (Gomariz Marin, 2000, doc. 379, 15/9/1500). Así, se observa que para fines del siglo XV la pañería murciana ha logrado situarse entre las más adelantadas de Castilla, ya que se rige por los estándares de calidad que la Corona pretende imponer a todo el reino³³.

La regulación de 1496 no se limita a mejorar la calidad los tejidos fabricados hasta ese entonces en la ciudad. A la vez permite la incorporación de nuevas variedades, ampliando la oferta a calidades que se encontraban fuera del horizonte productivo local. Específicamente, comienzan a fabricarse paños veintidocenos y velartes³⁴. Estos últimos son tejidos finos, que se encuentran entre los más valorados de la producción castellana (Martínez Meléndez, 1989, p. 227). En los años anteriores se registra un intento frustrado de elaborar este tipo de paños, justamente por realizarse con poca lana. Así lo explicitan las autoridades concejiles, al indicar que “algunas personas fazen velartes e veynte e dozenos e por los faser de poca lana no son tan finos como vienen”³⁵. De allí que fueran prohibidos en 1480, logrando ser elaborados de forma satisfactoria diez y seis años después. Vale la pena destacar el contraste con los paños foráneos, vara que utiliza el concejo para evaluar la calidad de la producción local. En 1480, los velartes y veintidocenos “no son tan finos como vienen”³⁶, en referencia a tejidos extranjeros, probablemente aragoneses. Una

33 Para mayores detalles sobre las Ordenanzas Generales ver Iradiel (1974, pp. 135-143).

34 Los primeros son paños de 2200 hilos. El segundo es un tejido fino, muy valorado en Castilla. Para los veintidocenos se fijan cuarenta y cinco libras de trama si fueren blancos, cincuenta de haber sido teñidos en lana. No se especifica en el caso de los velartes. Desconocemos su cuenta, que puede variar. Es probable que se elaboraran asimismo con 2200 hilos.

35 A.M.M., A.C., 1479-80, 3/6/1480, 227 v.

36 Las rentas de la Hermandad, al gravar la importación de mercaderías, permiten conocer las clases de paños

vez más, la necesidad de competir con estos tejidos opera como un motor para el desarrollo productivo local. Asimismo, es necesario enfatizar que su fabricación se torna posible a partir de la imposición de las pautas productivas correspondientes producto de la presión corporativa.

Hasta aquí hemos analizado la adaptación de la producción murciana mediante la regulación a partir de diversas medidas concretas. Con vistas a dimensionar la magnitud de su evolución, vale la pena realizar un breve contraste entre la oferta textil a mediados y fines del siglo XV. En 1442 se dispone de la primera tasa de precios de los tejidos locales, lo que permite conocer las variedades ofertadas con precisión³⁷. En ese momento, se elaboran las tres variedades básicas según la cantidad de hilos, secenos, dieciochenos y veintiunos. A estos se suman paños de calidades inferiores, como los cordellates, burillos y blanquetas³⁸. Hacia fines de siglo, la oferta se ha ampliado en su gama superior, gracias a la incorporación de los ya mencionados velartes y veintidosenos. A la vez, se incorpora un tejido de consumo popular, la estameña³⁹, cuya fabricación se registra por primera vez en 1469 (Martínez Martínez, 2000, doc. 117, 29/7/1469). Tal amplitud, asimismo, se refleja en los precios de los tejidos. En 1496, tasados por vara, oscilan entre los 90 maravedíes para las blanquetas y estameñas, y los 525 para los velartes.

Bajo el impulso de los señores del paño nucleados en la elite pelaire, la oferta local se ha ensanchado con vistas a lograr la mayor salida para sus productos, quedando fuera de su alcance solamente el mercado suntuario. Esta dinámica es la opuesta a la que tradicionalmente se ha atribuido al artesanado corporativo. No nos encontramos frente a una reducción de la oferta, sustentada en privilegios monopólicos, que redundaría en un esclerosamiento del aparato productivo local. Por el contrario, se corrobora que los señores del paño pertenecientes a la corporación pelaire pretenden explotar el mayor espectro de demanda posible. De allí la necesidad de que la pañería evolucione en términos cualitativos, para así satisfacer una demanda diversa, compuesta por una gran variedad de consumidores, lo que se condice con la vasta gama de textiles ofertados.

Por último, el proceso de transformación de la pañería murciana permite reflexionar sobre el problema de la subsunción del trabajo en la transición del feudalismo

que se traían a Murcia. En 1489 se observa la llegada de estos tejidos, entre otros (Martínez Martínez, 2000, doc. 163, 29/9/1489).

37 A.M.M., LEG. 4277 N° 77 2v-3r.

38 El cordellate es uno de los tejidos más ordinarios de la pañería bajomedieval. Su nombre obedece a la forma de cordón adoptada por la trama. Es muy utilizada para la elaboración de calzas, sayas y capirotos. El burillo también es un paño básico. No se tiñe, suele llevar el color pardo de la lana con la que se lo elabora. Por su parte, la blanqueta, como su nombre lo indica, es un paño blanco, básico (Martínez Meléndez, 1989, pp. 38, 57 y 65).

39 Tejidos basto, que se elabora de forma íntegra con hilo de estambre, a diferencia del grueso de los paños que utilizan este último solo para la urdimbre. Se destina a la confección de calzas, albornoces y cobertores (Martínez Meléndez, 1989, p. 213).

al capitalismo. La historiografía, tomando los aportes de Marx, ha tendido a considerar el desarrollo primigenio de la industria capitalista sobre la base de la subsunción formal. Se entiende que el capital “comienza por subordinar al trabajo bajo las condiciones técnicas en que, históricamente, lo encuentra” (Marx, 2009, p. 376). Según estos parámetros, el capital se apropia de procesos de trabajo tradicionales, que lo preexisten. Bajo su dirección, se asiste a la ampliación de su escala y duración en el tiempo, pero esta primera subordinación del trabajo al capital no modifica su materialidad (Astarita, 2005; Dobb, 1994, p. 71; Mendels, 1972)⁴⁰. Consideramos que esta forma de entender los albores del desarrollo capitalista admite un matiz a la luz del caso que hemos analizado. Como demostramos en las páginas precedentes, la pañería murciana no puede limitarse a explotar un proceso de trabajo preexistente. Para ajustarse a los parámetros de la demanda y obtener así un producto comercializable, requiere de la adaptación de sus condiciones técnicas. Por esta razón, la elite pelaire busca imponer nuevas pautas productivas a partir de mecanismos institucionales. Según hemos analizado, buena parte de estas recaen sobre los tejedores, a los que se obliga a ensanchar los peines de sus telares y a incorporar mayores cantidades de lana en los paños. En simultáneo, intervienen sobre el trabajo de algunos de los artesanos de las fases preliminares del ciclo productivo, estableciendo la cantidad de varas que deben urdir las urdideras y las características de las herramientas de los cardadores de lana.

En la medida en el que el capital logra hegemonizar el proceso de trabajo, transforma su materialidad. El proceso de construcción de la subsunción formal, en un mismo movimiento, trasciende sus límites. Esto no implica la consecución de la subsunción real y del desarrollo del modo de producción específicamente capitalista. Nada más alejado de ello. Seguimos ante la presencia de un sistema de producción descentralizado, que se sostiene sobre una mano de obra de base artesanal, con grados dispares de calificación. El proceso de trabajo no ha sido revolucionado, reorganizado y descompuesto en múltiples operaciones aisladas, despojando a los obreros del conocimiento específico sobre la labor. Tampoco ha entrado en escena el plusvalor relativo. No obstante, encontramos que el capital no permanece ajeno a la producción, sino que es capaz de intervenir activamente en la adecuación de sus condiciones técnicas. Por ello, a la luz de nuestro caso particular, es posible dar cuenta de formas de subsunción del trabajo más profundas que aquella denominada formal, aunque todavía alejadas del modo de producción específicamente capitalista. Se trata de un matiz que permite complejizar la dinámica de la transición del feudalismo al capitalismo.

⁴⁰ Cabe destacar que Schlumbhom reconoce que cierta capacidad de intervención del *Verleger* sobre el proceso productivo, que generalmente ha sido negada (Kriedte et al., 1986, pp. 147–152).

3.2 Supervisión del trabajo

En simultáneo a la imposición de nuevas pautas productivas por parte de la elite pelaire, se asiste a una profundización de la capacidad de control por parte de nuestros agentes, mediante la extensión de la jurisdicción gremial. Como es de esperarse, el colectivo de los tejedores será el principal foco de atención. En 1446, junto a la regulación impulsada con vistas a elevar la calidad de los veintiunos, los pelaires reclaman el derecho a supervisar su correcta elaboración por parte de los tejedores. Con este objeto, solicitan disponer de la bolla de la ciudad para colocarla sobre aquellos paños que hayan sido tejidos de forma satisfactoria⁴¹. Los deficientes también serán bollados, aunque se les quitará un listón para identificarlos fácilmente y que sean vendidos a precio de dieciochenos. El concejo accede a este pedido, pero agrega que el control debe realizarse de forma conjunta con el juez de tintas y los ejecutores del concejo. De este modo encontramos que los veedores de la pelairía logran exceder su jurisdicción original, aunque acotada a un tipo de paño en particular (Martínez Martínez, 2000, doc. 69, 5/4/1446). A raíz de una queja de los representantes de la pelairía, es posible saber que nueve años después ciertos vecinos de la ciudad continúan fabricando veintiunos con una cantidad de lana menor a la prescrita. Frente a esto, se refuerzan los mecanismos de control sobre estos tejidos, debiendo ser examinados antes de ser adobados y luego de ser teñidos. La bolla pasa a ser aplicada tras superar esta última instancia de control (Martínez Martínez, 2000, doc. 74, 8/2/1455).

En las décadas siguientes se asiste a una profundización del conflicto entre pelaires y tejedores, en tanto continúa abierta la puja por delimitar la jurisdicción de ambas corporaciones. En 1469, estas se disputan la potestad para juzgar los defectos del tejido en caso de que fueran descubiertos luego de que el paño hubiese sido tundido. Los veedores de los tejedores reclaman la potestad de entender sobre la labor de los artesanos de su gremio, mientras que los representantes de la pelairía esgrimen que a esa altura del ciclo productivo, los paños se encuentran en poder de artesanos de su corporación, de allí que corresponda a ellos juzgar la totalidad de sus falencias⁴². Hemos dado cuenta de un conflicto similar casi cien años antes, en el cual las autoridades locales favorecen a los tejedores (Veas Arteseros, 1985, doc. 38, 28/7/1374). En este caso, para dar por terminada la “question e dabate entre los texedores e perayles”⁴³, se inclinan por una solución salomónica. De allí en más, los veedores de ambas corporaciones, acompañados por los oficiales que el concejo determine, procederán a juzgar los errores de tejido hallados luego del adobo. Se

41 Se trata de un marchamo de plomo.

42 Vale aclarar que durante el siglo XV los tundidores murcianos pertenecen a la corporación pelaire. Su escisión en una organización autónoma se produce en 1498 (Martínez Martínez, 2000, doc. 179, 21/8/1498).

43 A.M.M. A.C., 1469-70, 18/6/1469, 25v.

verifica un avance de la posición pelaire con respecto a la centuria anterior, más allá de que las autoridades no le concedan la potestad exclusiva para estos casos.

Por treinta años el registro documental no da cuenta de conflictos relacionados a la jurisdicción sobre los tejidos. Es necesario esperar hasta el fin del siglo XV, momento en el que una nueva pugna entre las corporaciones que nos ocupan permite dar cuenta del grado de avance pelaire. En 1499, los representantes de los tejedores protestan ante las autoridades locales porque “los perayles en el reconocimiento de las lanas se entremeten en su jurisdicción e van a sus obradores”⁴⁴. Frente a esta queja, las autoridades concejiles determinan que los veedores de la pelairía deberán limitarse a examinar el paño una vez que haya sido tejido y no antes. Al margen de la pequeña concesión que reciben los tejedores, este hecho es una demostración cabal de la profunda derrota que han sufrido en el transcurso del siglo XV. Baste recordar que a comienzos de la centuria los tejedores amenazaban al concejo con recurrir a la violencia extrema en caso de que los representantes de la pelairía osaran entrometerse en el examen que el almotacén debía realizar sobre los tejidos (Martínez Martínez, 2000, doc. 39, 6/11/1408). El contraste con la situación en 1499 es abismal. La visita de los veedores de la pelairía a los obradores de los tejedores para examinar su labor se encuentra institucionalizada. La posibilidad de resistir por parte de los tejedores, poco más que anecdótica, se limita a definir el momento. Antes o después de que los paños fueran tejidos.

4. CONCLUSIÓN

Hemos dado inicio a este trabajo refiriéndonos al carácter político de la capacidad de mando sobre el trabajo, que en el modo de producción capitalista se oculta tras la aparente separación entre lo “económico” y lo “político”. Para ello nos hemos servido de los aportes de Meiksins Wood, quien identifica en el despotismo del capital sobre el trabajo a la introducción del poder político en el proceso de producción y explotación. Se trata de facultades de mando, otrora públicas, fagocitadas por el capital. El carácter político de la subsunción del trabajo al capital, que en la sociedad moderna se encuentra velado por la relación de intercambio entre sujetos jurídicamente iguales, se manifiesta con transparencia en el marco del proceso transicional. Como hemos visto a lo largo de este artículo, a raíz del carácter descentralizado de la protoindustria textil, la sola adquisición de la fuerza de trabajo no basta para gobernarla. Por ello, el capital debe recurrir a mecanismos institucionales para supervisar el proceso de trabajo y transformarlo en virtud de sus necesidades de acumulación. En este punto entra en juego la regulación productiva impulsada por la elite del gremio pelaire, que hemos descrito en detalle. El efecto que hemos demostrado

44 A.M.M. A.C., 1499-00, 30/7/1499, 31r.

para el conjunto normativo examinado nos aleja radicalmente de los análisis que suponen el carácter antieconómico de la regulación gremial. Por el contrario, hemos dado cuenta del rol del aparato corporativo en el proceso de construcción de las facultades empresariales. Para ello es necesario quebrar la resistencia de la mano de obra afectada, en un momento en el que, en términos de Meiksins Wood, el poder político no ha sido privatizado. En el caso murciano, esto se logra gracias al aparato institucional denostado por la historiografía clásica.

5. DOCUMENTACIÓN EDITADA

- GOMARIZ MARÍN, A. (2000). *Colección de documentos para la historia del Reino de Murcia XX, Documentos de los Reyes Católicos (1492-1504)*. Murcia: Academia Alfonso X el Sabio.
- IRADIEL, P. (1974). *Evolución de la industria textil castellana en los siglos XIII-XVI. Factores de desarrollo, organización y costes de la producción manufacturera de Cuenca*. Salamanca, Universidad de Salamanca. Apéndice documental.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, M. (2000). *Colección de Documentos para la Historia del Reino de Murcia XXI, Documentos relativos a los oficios artesanales en la baja Edad Media*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio.
- TORRES FONTES, J. (1976). “Genoveses en Murcia (siglo XV)”. *Miscelánea medieval murciana*, (2), 71-168. Apéndice documental.
- VEAS ARTESEROS, F. (1985). *Documentos del siglo XIV (II)*. *Colección de Documentos para la Historia del Reino de Murcia X*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASENJO GONZÁLEZ, M. (1991). “Transformación de la manufactura de paños en Castilla: las Ordenanzas Generales de 1500”. *Historia. Instituciones. Documentos*, (18), 1-38.
- ASTARITA, C. (2005). “La industria rural a domicilio”. En *Del feudalismo al capitalismo. Cambio social y político en Castilla y Europa Occidental. 1250-1520*, de Carlos Astarita. Valencia-Granada: Publicaciones de la Universitat de València y Editorial de la Universidad de Granada.
- BANAJI, J. (2020). *A Brief History of Commercial Capitalism*. Chicago: Haymarket Books.
- BARRIO BARRIO, J. (2007). “Las reformas de la industria textil pañera en la ciudad de Orihuela en la primera mitad del siglo XV”. *Miscelánea medieval murciana*, (31), 39-68. <https://doi.org/10.6018/j29731>
- CARDON, D. (1999). *La draperie au Moyen Âge: essor d'une grande industrie européenne*. París: CNRS Éd.

- CARUS-WILSON, E. (1952). "The Woollen Industry". En *The Cambridge Economic History of Europe from the Decline of the Roman Empire*. Vol. II, editado por Edward Miller, Cynthia Postan, y Michael Postan, 613-90. Cambridge: Cambridge University Press.
- CIFUENTES I COMAMALA, L., y CÓRDOBA DE LA LLAVE, R. (2011). "Estudio introductorio". En L. Cifuentes i Comamala y R. Córdoba de la Llave (eds.). *Tintorería y medicina en la Valencia del siglo XV. El manual de Joanot Valero*, (pp. 13-140). Barcelona, CSIC.
- CRESPO AMAT, C. (2017). "Mercado y producción en un espacio rural de la montaña de Valencia: Cocentaína (siglo XV)". G. Navarro Espinach y C. Villanueva Monte (eds.). *Industrias y mecaros rurales en los Reinos Hispánicos (siglos XIII-XV)*, editado por Germán Navarro Espinach y Concepción Villanueva Monte, (pp. 283-304). Murcia: SEEM.
- DA GRACA, L. ((2016). "Industrias rurales y diferenciación social: testimonios en Piedrahita y sus alrededores (siglo XV)". *Historia. Instituciones. Documentos*, (43), 115-40. <http://dx.doi.org/10.12795/hid.2016.i43.05>
- DE ROOVER, R. (1968). "Labour conditions in Florence Around 1400: Theory, Policy and Reality. En N. Rubinstein (ed.) *Florentine studies: politics and society in Renaissance Florence.*, editado por Nicolai Rubinstein, (pp. 277-314). London, Faber.
- DEYÁ BAUZÁ, M. (1997). *La manufactura de la lana en Mallorca (1400-1700): gremios, artesanos y comerciantes*. Tesis doctoral inédita.
- DOBB, M. (1994). *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*. México: Siglo XXI.
- FAZZINI, M. (2020). La construcción de la hegemonía pelaire en la protoindustria textil murciana. *Sociedades precapitalistas*, (10), e046. <https://doi.org/10.24215/22505121e046>
- FAZZINI, M. (2020b). Las disputas en torno a la designación de veedores en el gremio de los pelaires. Murcia, 1450-1510. *Medievalismo*, (30), 191-212. <https://doi.org/10.6018/medievalismo.455101>.
- FAZZINI, M. (2023). De la circulación a la producción: el capital genovés y la industria del tinte en Murcia (1380-1470). *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia Medieval*, (36), 485-510. <https://doi.org/10.5944/etfiii.36.2023.33955>
- FRANCESCHI, F. (1993). *Oltre il "Tumulto": i lavoratori fiorentini dell'Arte della Lana fra Tre e Quattrocento*. Florencia, Olschki.
- GARCÍA SANZ, Á. (1996). "Verlagssystem y concentración productiva en la industria pañera de Segovia durante el siglo XVIII". *Revista de Historia Industrial*, (10): 11-36. <https://raco.cat/index.php/HistoriaIndustrial/article/view/63043>
- GONZÁLEZ ARCE, J. (2000). *Gremios, producción artesanal y mercado: Murcia, siglos XIV y XV*. Murcia: Universidad de Murcia.
- GONZÁLEZ ARCE, J. (2010). "Los gremios contra la construcción del libre mercado: la industria textil de Segovia a finales del siglo XV y comienzos del XVI". *Revista*

- de historia industrial, (42), 15-42. <https://raco.cat/index.php/HistoriaIndustrial/article/view/184413>
- IRADIEL, P. (1974). *Evolución de la industria textil castellana en los siglos XIII-XVI. Factores de desarrollo, organización y costes de la producción manufacturera de Cuenca*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- IZQUIERDO BENITO, R. (1988). *La Industria Textil de Toledo en el Siglo XV*. Toledo: Caja de Toledo.
- KRIEDTE, P., HANS M. y SCHLUMBOHM, J. (1986). *Industrialización Antes de la Industrialización*. Barcelona: Crítica Editorial.
- LLIBRER ESCRIG, J. (2014a). Artesanos emprendedores en la industria textil. Del taller al mercado: el caso del pelaire contestano Bernat Martí (1469-1482). *En la España medieval*, (37), 295-317. http://dx.doi.org/10.5209/rev_ELEM.2014.v37.44459
- LLIBRER ESCRIG, J. (2014b). *Industria textil y crecimiento regional: La Vall d'Albaida y El Comtat en el siglo XV*. Valencia: Universitat de València.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, M. (1988). *La industria del vestido en Murcia (siglos XIII-XV)*. Murcia: Academia Alfonso X el Sabio.
- MARTÍNEZ MELÉNDEZ, M. (1989). *Los nombres de tejidos en castellano medieval*. Granada: Universidad de Granada.
- MARX, K. (2009). *El Capital. Crítica de la economía política. Tomo I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- MARX, K. (2011). *El Capital. Libro I, capítulo VI (inédito): Resultados inmediatos del proceso de producción*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- MEIKSINS WOOD, E. (2000). *Democracia contra capitalismo: la renovación del materialismo histórico*. Madrid: Siglo XXI.
- MENDELS, Franklin F. (1972). Proto-Industrialization: The First Phase of the Industrialization Process. *The Journal of Economic History*, (32, 1), 241-61.
- NAVARRO ESPINACH, G. (2000). "Los negocios de la burguesía en la industria precapitalista valenciana de los siglos XIV-XVI". *Revista d'història medieval*, (11), 67-104. <http://hdl.handle.net/10550/29770>
- NAVARRO, G. (2020). "Les industries rurales dans la Couronne d'Aragon au xve siècle". En *Les industries rurales dans l'Europe médiévale et moderne*, editado por Liliane Hilaire-Pérez, Jean-Michel Minovez, y Catherine Verna, (pp. 89-112). Flaran. Toulouse, Presses universitaires du Midi.
- OGILVIE, S. (2019). *The European Guilds: An Economic Analysis*. Princeton: Princeton University Press.
- RICHARDSON, G. (2004). "Craft Guilds and Christianity in Late-Medieval England: A Rational-Choice Analysis". *Rationality and society*, 17, (2), 139-89. <https://doi.org/10.1177/104346310505163>
- SÉE, H. (1961). *Orígenes del capitalismo moderno*. México: FCE.

TORRES FONTES, Juan (1976). “Genoveses en Murcia (siglo XV)”. *Miscelánea medieval murciana*, (2), 71-168. <https://doi.org/10.6018/j4191>



Pagar al rei a Biar en la Baixa Edat Mitjana. Les rendes reials i la seua gestió en una vila valenciana (segles XIV-XV)

Paying the king to Biar in the late middle ages. The royal income and its management in a valencian village (14th-15th century)

José Vicente PAYÁ SANCHÍS

Author:

José Vicente Payá Sanchís
CEIP Ausiàs March (Benidorm, Alicante),
Universidad de Alicante (Alicante, Spain)
jovipayasan@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-5401-506X>

Date of reception: 22/05/23

Date of acceptance: 03/02/24

Citation:

Payá Sanchís, J. V. (2024). Pagar al rei a Biar en la Baixa Edat Mitjana. Les rendes reials i la seua gestió en una vila valenciana (segles XIV-XV). *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (25), 301-346.
<https://doi.org/10.14198/medieval.25227>

© 2024 José Vicente Payá Sanchís

Licence: This work is shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International licence (CC BY-NC-SA 4.0).



RESUM

El present article tracta de recollir els aspectes més importants de la fiscalitat de la vila de Biar durant la Baixa Edat Mitjana. Es tracta d'un treball sobre història social, on se segueix l'activitat dels recaptadors i dels gestors de les diverses rendes i impostos que es cobraven: els delmes, les regalies, impostos directes (com la peita o la cena), impostos extraordinaris, etc. Coneixerem els beneficis que n'obtenien, i el lligam que els unia a l'oligarquia municipal, convertint-los en una de les bases socials del poder reial. També estudiarem el creixement econòmic que experimentarà la vila de Biar al llarg del segle XV per causa de l'augment dels ingressos que generarà la principal renda de la Corona (el terç-delme) i per la moltura i la distribució dels cereals (molins i forns). S'aporta una extensa collita de dades, que estimula la seua reflexió i, al mateix temps, s'ofereix una visió de la societat d'aquell moment històric. A més a més, s'aporten dades que s'han pogut extraure de la col·lecció de pergamins de l'Arxiu Històric Municipal de Biar (AHMB). Pergamins que fan referència a l'economia i la fiscalitat de la vila com: èpoques, censals i quitaments, impostos i pagaments, salaris dels càrrecs municipals i escriptories, exoneració del pagament de la peita per privilegis reials, establiment de regalies i as-

pectes sobre aigua, molins i la conflictivitat que ocasionava el seu ús per a tasques de regadiu.

PARAULES CLAU: fiscalitat; terç-delme; producció; creixement econòmic; molins; forns; vall; carnisseries; impostos directes; impostos indirectes.

ABSTRACT

This article seeks to collect the most important aspects of the taxation of the town of Biar during the late Middle Ages. It is a work on social history, where the activity of the collectors and managers of the various incomes or taxes they charged, is such as: the tithes, the royalties, direct taxes (such as peita or as cena), extraordinary taxes, etc. We will know the benefits they obtained, and the bond that linked them to the municipal oligarchy, making them one of the social bases of the royal power. We will also study the economic growth that the town of Biar will experience during the 15th century, due to the increase in revenue that will generate the main income of the crown (the third delme), and the veryura and distribution of the cereals (mills and kilns). It brings an extensive collection of data, stimulating its reflection and, at the same time, offers an insight into society of that time. At the same time, data is provided which has been extracted from the scroll collection of the Biar Municipal Historical Archive (AHMB). Pergamins that refer to the economy and taxation of the village such as: apoques, censals and quitaments, taxes and payments, salaries of municipal and scrivania offices, exemption from payment of the peita for royal privileges, establishment of royalties and aspects about water, mills and the conflicts caused by its use for irrigation tasks.

KEYWORDS: taxation; third-of-me; production; economic growth; mills; ovens; valley; butchers; direct taxes; extraordinary taxes.

1. INTRODUCCIÓ: LA FIGURA DEL BATLLE LOCAL I ELS INGRESSOS DE LA CORONA¹

La fiscalitat municipal va romandre fins les dècades huitanta i noranta del segle XX com un camp pràcticament inexplorat per part de la historiografia peninsular, sent únicament tractat per historiadors del dret com Josep Maria Font Rius al seu moment. Ja en la dècada dels huitanta del segle XX, diverses recerques i reflexions sobre la gènesi de l'estat modern provinents de cercles d'estudi francesos i anglosaxons, posaran en relleu les estretes connexions entre guerra, fiscalitat i desenvolupament de l'estat, atès que les exigències fiscals de la Corona eren evidents per tal de pal·liar

¹ Abreviatures: AHMB (Arxiu Històric Municipal de Biar); AMB (Arxiu Municipal de Bocairent); ACA (Arxiu de la Corona d'Aragó); ARV (Arxiu del Regne de València); MR (Mestre Racional); reg. (registre); núm. (número); fol. (foli); sec. (secció); p. (pàgina); pp. (pàgines).

els costos creixents i enormes de la guerra (Furió, 1996, pp. 9-20). Al mateix temps, alguns historiadors començaran a prestar-li un interès cada vegada major al tema de la fiscalitat municipal al País Valencià².

El batlle era el màxim representant de la Corona a nivell local. Aquest oficial era l'encarregat de recaptar anualment els ingressos fiscals del seu districte. Havia de fer-li front a les despeses derivades del funcionament de la batllia i transferir el numerari sobrant a l'administració central, representada per la figura del Batlle general de València. Encara que gran part dels diners obtinguts de les rendes reials es gastaven en el mateix lloc on s'obtenien, ja que es pagaven els salaris de la batllia, i s'efectuaven reparacions en les instal·lacions de la Corona a la vila, com fou el cas a Biar, on es van haver d'escometre moltes obres al seu castell al llarg del segle XV (Hinojosa, 1995). Els salaris dels batlles locals oscil·laven normalment entre els 200 sous anuals (Penàguila i Bocairent) i els 400 (Alcoi i Xàtiva). A Ontinyent, Castelló, Corbera o Alzira, percebien uns 300 sous, és a dir, el que equivaldria a dos o tres mesos de feina d'un artesà (Mira, 1997, pp. 527-554). No coneixem les xifres concretes del salari del batlle local a Biar, però de ben segur que oscil·laria entre els 200 i els 300 sous, valors molt aproximats als de les viles veïnes de Bocairent i Penàguila.

La Corona solia ingressar anualment una quantitat que oscil·lava entre els 400.000 i els 600.000 sous. La meitat correspondria als ingressos de les batllies locals. Aquests ingressos procedirien de: el *terç-delme*, és a dir, la participació de la Corona en el delme eclesiàstic (un 25%), els tributs per aranzels sobre la circulació de mercaderies, conegut també com la lleuda (Burns, 1987; Guichard, 2001, pp. 341-367) o peatge (un 20%), el tribut sobre la propietat, la *peita* de les viles reials (un 13%), els drets derivats de l'administració de justícia (un 13%) i els monopolis o regalies que eren l'arrendament dels molins, forns i carnisseries (un 12%). Tant les rendes agràries, com els drets duaners, conformarien els pilars fonamentals de l'aparell recaptatori de la Corona al Biar medieval (Mira, 2005, p. 14).

Any rere any, la Corona es quedava amb un *terç* de la collita. Els dos altres terços pertanyien a l'Església. Altrament, s'apropiava de la tretzena o la setzena part dels cereals molturats en els molins reials, i de la vintena part del pa que es duia a coure als forns del rei. Delmes i monopolis constituïen les principals fonts d'ingressos de la Corona a la Baixa Edat Mitjana a aquest lloc fronterer del País Valencià (Hinojosa, 1986, pp. 110-127; Villalmanzo, 1992-93).

2 A partir dels anys 90 del segle XX, començaran a publicar-se una sèrie de treballs sobre fiscalitat municipal, que són de consulta obligada per abordar aquest apartat (Furió, 1996, pp. 9-20; 1997, pp. 495-525; 1999, pp. 35-79; 1999, pp. 169-199; 2002, pp. 193-202; 2002, pp. 321-345; García, 1996, pp. 149-170; García i Sáiz, 1997, pp. 307-334; Guinot, 1981, pp. 291-306; Hinojosa, 1997, pp. 301-324; Mira, 1993, 139-143; 1994, pp. 127-136; 1996, pp. 167-175; 1997, pp. 527-553; Mira, 2002, pp. 203-207; Mira, 2004, pp. 25-37; 2005, pp. 268; Mira i Viciano, 1996, pp. 135-148; 2000, pp. 515-534; Sánchez, 1995, pp. 393-428; Sesma, 1996, pp. 233-291; Viciano, 1992, pp. 513-534; 1996, pp. 309-318; 1997, pp. 603-622; 2000, pp. 198; 2004, pp. 57-65; 2006, pp. 391-409).

2. EL PATRIMONI REIAL I LES SEUES RENDES

Des de la segona meitat del segle XIII la monarquia catalanoaragonesa havia anat cedint aquestes viles reials de la zona de l'Alcoià (Bañó, 1996, p. 218; Küchler, 1997) a varis membres de la classe feudal com a compensació dels serveis prestats o com a pagament de les deutes que el rei havia contret abans. Les viles reials d'Ontinyent, Bocairent i Biar van passar a mans de diversos senyors feudals (Baydal, 2019, p. 24).

Les contínues i costoses guerres al llarg del segle XIV, de manera especial la conquesta de Cerdanya, i els enfrontaments amb el regne de Castella i la república genovesa, així com els episodis bèl·lics de la guerra de la Unió de València³, havien obligat als reis Jaume II i Alfons IV, però fins i tot, a Pere IV i a Joan I, a desprendre's de viles, rendes i jurisdiccions reials (Ferrer, 1970-71, pp. 351-492). Encara que allò suposava, a curt termini, una font d'ingressos substancialment per a la Corona, a la llarga debilitava la seua capacitat econòmica.

Aleshores, la situació en la frontera a finals del segle XIV i començaments del XV era lamentable per al patrimoni reial (Mira, 2005, p. 27). Per un lloc, les pèrdues per la disminució de les rendes que deixaven maltrets els cofres reials i, per l'altre, la inestabilitat política que es creava a la zona meridional del regne, atès que la plaça de Biar era importantíssima pels interessos geo-estratègics de la Corona. Així doncs, els reis de la primera meitat del segle XV, Martí l'Humà, Ferran I i Alfons V el Magnànim, es van afanyar a recuperar les rendes i el domini efectiu de l'antiga batllia reial de Biar (Guinot, 1992; Bañó, 1996, pp. 217-228)⁴. La font d'ingressos més important per a la Corona al llarg del segle XV serà el patrimoni reial. En eixos moments, a la zona situada al massís muntanyenc que s'alça entre les actuals províncies de València i Alacant, el patrimoni de la monarquia estava constituït per tres viles reials: Ontinyent, Penàguila i Biar, que en conjunt, proporcionaven al voltant de 15.000 sous anuals (8.400 Ontinyent i 3.300 cadascuna, Biar i Penàguila), un 7% del total de les rendes de les batllies locals (Guinot, 1989; 1992).⁵

3 Al pergamí núm. 72 de l'AHMB s'al·ludeix a la participació d'alguns homes de la vila de Biar en alguns episodis bèl·lics durant la guerra de la Unió. Aquest document que s'emet a Xàtiva el 12 d'agost de 1350, recull el procés i la sentència final que resolva que la Universitat de Biar havia estat condemnada a restituir en el seu estat original certs béns dels Oblites (senyors de Beneixama), a més de pagar una estimada quantitat de diners, 2.604 sous. Però la cosa no acabava així, sinó que el tutor d'aquesta família, podria posteriorment reclamar més diners, una vegada efectuat el pagament i la restitució dels béns. Encara podrien continuar demanant una nova indemnització per haver-los destruït i arrasat literalment les seues possessions i les collites. La sentència suposava un sever correctiu per als de Biar. El rei els havia castigat deixant la pena en mans de la justícia. No obstant això, els problemes entre els Oblites i el govern de la vila de Biar degueren haver començat abans, ja que el 14 de maig de 1334 es va signar un acord entre Domingo Candela i Martí Sanxis d'Oblites (pergamí núm. 26) sobre el forn i la carnisseria de la Vila, sent àrbitres Francesc de Lluna i Joan Escrivà, després d'haver tingut alguns enfrontaments. Per la documentació, sembla que el *senyor* de Beneixama era també alcaid de Biar al mateix temps, almenys des de 1336. Enfrontaments pel control econòmic del territori, que vindrien arrossegant-se des del passat.

4 Vegeu Taula 1 sobre la possessió de la vila des de 1245 a 1598.

5 En la primera meitat del segle XV es van incorporar al domini reial les viles de Bocairent i Alcoi.

Taula 1: La possessió de la vila de Biar en la Baixa Edat Mitjana (Segles XIII-XVI)

Senyors de la vila de Biar	Anys	Observacions
Jaume I	1245-1276	Des de la conquesta de Biar fins la mort del rei en 1276
Pere III el Gran	1276-1285	Expulsió dels sarraïns de Biar i Carta Pobla en 1280
Alfons III	1285-1291	Primer pergami de l'AHMB. Any 1286
Jaume II	1291-1327	Atorgament de privilegis a la vila en 1301
Felipe de Tarent	1327-1329	Germà de la reina Blanca d'Anjou, esposa de Jaume II. La seua filla Blanca es casa amb Ramon Berenguer
Comte Ramon Berenguer	1329-1345	Fill de Jaume II i de Blanca d'Anjou es casà amb la seua cosina Blanca, filla de Felip de Tarent
Noble Berenguer de Vilaragut	1345-1348	Rebé per deute la Baronia (Ontinyent, Bocairent i Biar)
Berengueró de Vilaragut (fill)	1348-1369	Fill de l'anterior i de Francisca de Boil
La reina Elionor de Sicília	1370-1374	Esposa de Pere IV el Cerimoniós i lloctinent del rei
L'infant Joan fill de Pere IV i Elionor	1374-1383	El rei Pere ven la Baronia a la ciutat de València
La ciutat de València	1383-¿1387?	El rei Pere IV ven la vila de Biar a la ciutat de València
El cavaller Pere d'Artés i els seus descendents (Jaume d'Artés)	1387-1416/18	Mestre racional, el qual la tindrà fins el 1416/18, almenys posseiria la recaptació del <i>terç-delme</i> des de 1376
Alfons d'Aragó	1416/1418-1458	La vila és reintegrada a la Corona per 80.000 sous
Joan II	1458-1479	Desapareix la batllia conjunta d'Ontinyent i Biar
Ferran II	1479-1516	Augmenta la producció agrícola
Carles I	1516-1556	Adhesió de Biar a la rebel·lió de les Germanies en 1519
Felip II	1556-1598	Es confirmen a la vila de Biar els privilegis anteriors

La pertinença de la vila de Biar als reis i a la noblesa, des de la conquesta de Biar en 1245 fins el 1598. Segles XIII-XVI (Elaboració pròpia).

Entre 1416 i 1418, Alfons V va recuperar la percepció del *terç-delme* d'Ontinyent i Biar a canvi d'una indemnització de 80.000 sous per als hereus de Pere d'Artés, una suma gens menyspreable. El monarca es comprometia també a no donar la vila de Biar en senyoriu mai més. Des de les primeries del segle XV i al llarg de la mateixa centúria, la batllia de Biar ja no va ser més alienada, la qual cosa va proporcionar uns ingressos regulars i segurs a la monarquia catalanoaragonesa, que seguirien aug-

mentant al llarg del segle XVI (Vidal, 1959, pp. 495-504; Ferrer, 1970-71; Guinot, 1986, pp. 137-153).

2.1. Els nivells demogràfics

Els vaivens demogràfics i econòmics que es van donar al llarg dels segles baix-medievals van influir enormement en la producció agrícola de Biar. L'arrendament de la principal font d'ingressos de la Corona a totes les viles reials, que era la tercera part del delme eclesiàstic sobre la producció agrícola i, el mateix arrendament dels forns reials de Biar, així com, els elevats censos en espècie dels seus molins, depenien tots tres moltíssim de la situació demogràfica i econòmica del moment. Així mateix, la prosperitat dels biarencs anirà paral·lela a la bona o mala collita de la temporada. Una mala collita donava pas a la fam, a les malalties, als conflictes i, en definitiva, a la mort. Servisca com a exemple ben significatiu l'avalot contra les possessions dels Oblites a l'alqueria de Beneixama, que protagonitzaren alguns biaruts en 1348, durant la Guerra de la Unió, els quals es van emportar tota la collita i tots els queviures emmagatzemats dins de la seua torre i que, després, van haver de restituir a la vídua de Martí Sanxis d'Oblites. La sentència condemnava els homes de Biar a pagar també la xifra de 2.604 sous a la vídua del cavaller (Martí i Payá, 2010, pp. 181-193), i a restituir-hi també tots els béns confiscats.

Saber el nombre exacte de focs que devia tenir la vila de Biar al llarg del segle XV no és possible atès que no existeix als censos antics cap registre que done dades sobre la vila. Tampoc ens troben registres demogràfics en cap de les publicacions realitzades anteriorment pels medievalistes que puguen aportar dades sobre l'evolució de la població de Biar al llarg del Quatre-cents. L'evolució demogràfica d'algunes viles reials al llarg del segle XV i de les tres primeres dècades del segle XVI s'ha estudiat a través dels registres fiscals de les recaptacions provinents de l'impost del *morabatí*, arreplegades per E. Guinot en 1992⁶. Biar n'estava exempta del pagament, per la qual cosa no s'ha pogut estudiar l'evolució demogràfica de manera directa⁷, i no apareix en cap dels registres que s'esmenten a l'anterior article, excepte al cens de 1510.

6 Al treball de Guinot s'inclou la relació de totes les viles reials existents entre 1490 i 1510, afegint-ne tots els nuclis de poblament actuals que s'hi trobaven dins els seus termes, com fou el cas de Beneixama, Almizra i la Canyada per al terme de Biar, i Banyeres i Alfafara, tocant al terme del Bocairent medieval del segle XV (Guinot, 1992, pp. 185-204). A més, hem reflectit en el nostre article les dades que incorporen Mira i Viciano en el seu treball: «Viure d'allò seu». Rendes i gestió del patrimoni reial al regne de València a la fi de l'edat mitjana», en *Recerques* 77, 2020, pp. 103-132.

7 En canvi, sí que disposem de valors de població per a d'altres viles reials que integrarien les comarques de la Vall d'Albaida i l'Alcoià. Així, la més gran de totes en 1510 era Ontinyent amb un total de 652 «focs». La xifra del nombre de caps de bestiar tampoc era gens menyspreable, sent d'11.140. Alcoi se situaria darrere d'Ontinyent en nombre de focs amb 440, i un nombre d'11.840 caps de bestiar. A Bocairent, una vila que hauríem de considerar mitjana, hi havia uns 357 «focs»; així mateix, hi havia un nombre de caps de bestiar bastant elevat. Per últim, Penàguila, amb 174 «focs» i 8.510 caps de bestiar (García Cárcel, 1976).

Taula 2: *Les principals regalies al Biar baixmedieval*

Anys	Molins	Forns	Carnisseries
1302	?	?	1
1329	?	?	1
1332	?	1	1
1376	5 (1 draper?)	2	1
1391	5 (1 draper?)	1	1
1411-1417	9 (1 draper)	1	1
1414-1415	9 (1 draper)	1	2
1416	9 (1 draper)	1	2
1418	10 (1 draper)	1	2
1422-1429	14 (1 draper)	1	2
1430-1447	10	1	2
1448-1456	11 (1 draper)	1	2
1460	14 (2 drapers)	1	2
1461-1496	14 (1 draper)	1	2
1479	14 (1 draper)	2	2
1497-1530	15 (1 draper)	2	2

Les principals regalies de la monarquia. Des de 1419 apareixen els molins de la sèquia de Beneixama, atès que aquesta alqueria passa a formar part del Reial Patrimoni (Elaboració pròpia).

Taula 3a: *Ingressos de les regalies per períodes de la batllia de Biar en sous i diners (1376-1530)*

Període	Molins	Forns	Carn./Pesc.	Escrivanies	Immobles	Total
1376-1391	259	501'8	9	50	80'1	900 sous
1392-1453	257	557'1	24'1	50	81'2	969 sous
1454-1499	252	531'4	29	50	76	938 sous
1500-1530	358	485	29	50	77'6	1.000 sous

Font: Mira, 2005. Elaboració pròpia a partir del Quadre núm. 10 de l'Apèndix, pp. 250-253.

Taula 3b. *Ingressos de les regalies per períodes de la batllia de Biar en (%) (1376-1530)*

Període	Molins	Forns	Carn./Pesc.	Escrivanies	Immobles	Total
1376-1391	28'8	55'7	1	5'5	8'9	100%
1392-1453	26'2	56'9	2'1	5'1	8'3	100%
1454-1499	26'6	56'2	3	5'2	8	100%
1500-1530	35'8	48'5	2'9	5	7'7	100%

Font: Mira, 2005. Elaboració pròpia a partir del Quadre núm. 10 de l'Apèndix, pp. 250-253.

Taula 3c. *Ingressos del terç-delme i les regalies de la batllia de Biar en sous i % (1376-1530)*

Període	Terç-delme	Regalies	Recaptació aprox.	% Terç-delme	% Regalies
1376-1391	1.687	900	2.587	65%	35%
1392-1453	2.215	969	3.184	70%	30%
1454-1499	2.602	938	3.540	73%	27%
1500-1530	3.134	1.000	4.134	76%	24%

Font: Mira, 2005. Elaboració pròpia a partir del Quadre núm. 4 de l'Apèndix, pp. 237-239.

Per pal·liar aquesta mancança, s'ha intentat calcular la població de la vila de Biar al llarg de la centúria esmentada, analitzant i comparant les dades poblacionals que ofereix la vila de Bocairent, atès que aquesta població veïna devia tenir un nombre prou semblant de focs, encara que un poc més elevat i, també, mostrava uns valors de les rendes anuals per ingressos del terç-delme i regalies bastant semblants. Així, de manera comparativa, s'han extret els valors que podria presentar Biar al llarg d'alguns anys del segle XV, atès que de Bocairent sí que tenim xifres en els diferents censos, encara que aquestes dades s'haurien de prendre amb la reserva pertinent⁸. Així doncs, s'han de considerar dos valors. Per una banda, la recaptació que n'obtenia la batllia per les seues rendes (terç-delme i regalies) i, per l'altra, la renda per foc. En referència a aquest últim valor, cal apuntar també que les rendes que la Corona obtenia de la xarxa de batllies que articulaven el patrimoni reial assolien un muntant molt diferent sobretot en funció de les dimensions demogràfiques del lloc, des d'unes desenes de milers de sous en les ciutats i viles més grans, com Xàtiva, Castelló o València, fins a uns pocs milers en els llocs que tenien entre un i dos centenars de focs, com era el cas de Biar. En general, la renda per foc que n'obtenia la Corona se situava entre 10 i 20 sous (Viciano i Mira, 2020, pp. 103-132).

L'evolució demogràfica que experimentarà la vila de Biar al llarg del segle XV, a tenor dels índexs analitzats, serà d'un progressiu però lent augment del nombre de focs. Així, s'ha de suposar que la vila devia tenir un nombre de focs que oscil·lava entre els 200 i els 223 focs a començament del segle XV, tenint en compte que per al període 1412-1414 la xifra recaptada per renda se situa en 3.300 sous valencians (Mira i Viciano, 2020, p. 112). Sent així, i prenent el valor de la renda/foc de Bocairent per a eixos anys, que fou de 14'8 sous per foc, es pot calcular aproximadament la població en focs que devia tenir la vila de Biar, dividint els 3.300 sous entre els 14'8 sous per foc. El resultat seria d'una població estimada entorn als 223 focs. Seguidament, la població de la vila de Biar hauria experimentat un augment considerable cap als anys vint del Quatre-cents, arribant als 263 focs en 1421, però tornaria a baixar en 1427 fins als 236, tot prenent com a referència els valors de la recapta-

8 Veure taula 4.

Taula 4: Càlcul aproximat del nombre d'habitants de la vila de Biar i el seu terme al segle XV prenent com a referència les dades sobre població i les rendes de la vila de Bocairent i el seu terme

Anys	Població en focs Bocairent	Població estimada en focs Biar	Rendes Bocairent sous	Rendes Biar sous	Renda/foc Bocairent	Renda/foc Biar estimada
1412-1414	-	223	-	3.300	-	14'8
1421	235	263	3.500	3.900	14'8	14'8
1427	203	236	1.430/3.000	3.500	14'8	14'8
1439	237	218	4.100	1435/3.700	17	17
1451	220	200	4.200	1448/3.800	19	19
1463	265	213	4.100	3.300	15'5	15'5
1469	262	240	4.500	4.100	17	17
1481	271	238	1.486/4.000	3.500	14'7	14'7
1493	249	195	1.491/4.200	3.300	16'8	16'8
1499	243	200	4.500	3.600	18	18
1505	283	280	4.800	4.900	17	17
1510	357	299	4.900	4.100	13'7	13'7

Elaboració pròpia a partir de les dades extretes per Guinot: «Senyoriu i reialenc al País Valencià a les darreries de l'època medieval», dins de Lluís de Santàngel i el seu temps, 1992, p. 200; Mira i Viciano: «Viure d'allò seu». Rendes i gestió del patrimoni reial al regne de València a la fi de l'edat mitjana», en *Recerques* 77, 2020, p. 112; i Mira: *Entre la renta i el impuesto*, UV, 2005, pp. 97-98.

Taula 5: La producció i el preu del cultiu del cereal a Beneixama (terme de Biar) segons la quantitat sostreta per la Universitat de Biar en 1347-48

Cereal i preu del cafís	Nombre de cafissos sostrets	Sous
Civada (<i>forment</i>) a 24 sous	38	888
Ordi a 7 sous i mig	38	270
Sègol (<i>çenteno</i>) a 15 sous	9	135
Panís a 14 sous i mig	17	246
Avena a 4 sous i mig	60	270
Mill a 4 sous	4	16
Dacsa o blat de moro a 5 sous	45	9

Elaboració pròpia a partir del contingut del pergami núm. 72 de l'AHMB.

ció de les rendes de la Corona i la renda/foc, que havia sigut de 3.900 sous i 14'8 respectivament, en 1421, i de 3.500 i 14'8 en 1427. Posteriorment, s'ha de suposar que la vila degué perdre població, atès que, si analitzem els valors per als anys de la Guerra amb Castella de 1430-31, les xifres que s'arreglen són considerablement menors, situant-se entorn als 1.600 sous de mitjana dels dos anys de recaptació. En

canvi, la recaptació de la vila de Bocairent en aquests dos anys de guerra no es va veure tan afectada, ja que va arribar als 2.900 anuals. No obstant això, hem de ser cauts en les xifres d'aquests anys, atès que ens poden dur a confusió. L'índex a la baixa de la recaptació no vol dir que la població sofrira moltes baixes, encara que la guerra s'haguera pogut endur per davant algunes vides. No obstant això, els índexs de 1435 ja ens indiquen una recuperació després de restablir-se la pau. Així, trobem que en 1435 la recaptació va ascendir als 3.700 sous, tornant a situar-se en valors d'abans de la guerra, cosa que donaria una població al voltant dels 218 focs, prenent com a valor de renda/foc els 17 sous registrats a Bocairent per a eixos anys. S'aprecia clarament que la vila de Biar degué haver perdut una considerada quantitat de veïns, i que és raonable pensar que fora imputable als episodis ocasionats pels enfrontaments amb els castellans. A mitjans de la centúria que estem analitzant, en 1448, la població de Biar amb prou feines fregaria els 200 focs, segons els càlculs estimats prenent com a referència els 19 sous per foc que presentava la veïna Bocairent. Sent així, tot ens indueix a pensar que la població de Biar encara acusava la pèrdua de població com a conseqüència de la guerra amb Castella. A més, s'ha de considerar també la possible incidència de la gran pesta de 1450-51 que va afectar tot el regne.

A partir de l'any 1469 s'observa un constant augment del nombre de focs respecte als seus registres anteriors. Així, la recaptació de les rendes de la Corona per a aquell any se situava en 4.100 sous valencians. Això donarà unes xifres de veïns entorn als 240 focs, si fem el càlcul amb una renda/foc de 17 focs, que era la mateixa per a Bocairent en 1469. Cal pensar que segons les xifres estimades, dos dècades després, cap a 1481, el nombre de focs es mantindria en xifres molt semblants, baixant tan sols a 238, si bé en 1493 i en 1499, anys finals del segle XV, la població segons el nombre de focs torna a baixar, per a situar-se al voltant dels 200 focs, i experimentaria un creixement del 30% en uns pocs anys, fins a arribar als 299 focs en 1510.

S'ha de reflectir també que al llarg del segle XV van anar succeint-se noves epidèmies durant la segona meitat del segle XIV i el segle XV, amb un evident efecte acumulatiu durant les generacions més immediates a la primera. Van anar donant-se de manera periòdica. Destaquem ací les de 1401, 1428, 1439, 1450, 1459, 1475 i 1478, que són les que afecten el nostre estudi. Aquests successius brots degueren tenir un caràcter acumulatiu i repetitiu, incidint sobre una població ja dèbil (Rubio, 1994-95, pp. 1179-1222; Guinot, 2003, pp. 28-32).

A tall de conclusió, es pot dir que la vila de Biar va passar de les 250 famílies en 1404 a les quasi 300 de 1510 (Mira, 1996, p. 242). Aleshores, experimentarà un creixement del 17% en aproximadament cent anys. Entre 1427 i 1469 assistim a una etapa de pèrdua de població. Posteriorment, hi haurà una segona etapa d'increment del nombre d'hòmens. Tendència, aquesta última, que s'acceleraria des de finals de segle XV i que es prolongaria fins als anys 30 de la centúria següent. Entre 1470 i 1530 les viles reials de Biar i Bocairent experimentaren un creixement dels seus



Carrer del Delme de Biar. Allí se situaria la vivenda on es recaptaria i s'emmagatzemaria la collita del terç-delme.

efectius humans al voltant del 30%. Aquest creixement es donaria principalment en les primeres dècades del segle XVI. A propòsit de l'augment de població, s'ha de concloure que a començament del segle XVI la vila de Biar tenia una població bastant estable i consolidada. Així ens ho mostra el Cens de 1510, ordenat per les Corts de Montsó. Referent a la vila de Biar, el cens apunta un total de 299 «focs» o cases, que traduït a nombre d'habitants serien al voltant d'uns 1.345. El nombre de caps de bestiar que hi havia, un total de 6.384, ens dona a entendre també la importància de la ramaderia a la vila (García Cárcel, 1976; Valldecabres, 2002).

2.2. El terç-delme

El terç-delme va constituir la principal font de renda de la Corona al llarg de la Baixa Edat Mitjana a la batllia de Biar (Hinojosa, 1986, pp. 249). Es calcula que aquest ingrés representava a Biar el 70% del total dels ingressos reials. Aquest tribut s'arrendava anualment en subhasta pública. El volum de la producció agrícola determinava enormement el valor i la recaptació.

El cultiu predominant amb diferència en l'estructura del terç-delme era el blat o forment. L'ordi i el panís (*dacsa, paniç*), l'espelta, l'avena, el mill i el sègol, suposaven una proporció ja menor, però gens menyspreable. La Corona percebia amb aquest import un 33% del delme que cobrava l'Església, pertanyent a les parròquies i episcopats. El rei s'apropriava d'una part de la producció agrícola, i participava en el repartiment de la collita. Les primeres notícies que tenim sobre aquesta partició hauria que situar-les en la segona meitat del segle XIII, posant-se en pràctica poc després de la conquesta cristiana (Burns, 1982, pp. 342-392; Guinot, 1986, pp. 31-85; Idem, 1993, pp. 513-525; Furió, 1997a, pp. 495-525; Idem, 1997b, pp. 109-151).

Cap a mitjan segle XV, el preu dels contractes del terç-delme de les principals viles oscil·lava entre els 5.000-6.000 sous de Castelló, Alcoi i Ontinyent, i els 1.000-2.000 de les batllies mitjanes, com ara Vila-real, Borriana, Penàguila o Biar. Als petits districtes rurals, com els de la zona de Xàtiva, la renda decimal voltava els 1.000 sous, i només en els llogarets menors baixava dels 500. El terç-delme d'una vila gran com Alcoi estava en mans d'arrendataris individuals i, el d'un lloc com Biar, era recaptat majoritàriament per delmers associats, molt possiblement, llauradors acomodats del veïnat (Viciano, 1997, p. 614).

Malgrat que el mecanisme de gestió del terç-delme era l'arrendament anual o plurianual, podia donar-se el cas que en ocasions i, per diverses circumstàncies, el propi batlle es veiés en l'obligació de tirar mà de la recaptació directa de l'impost esmentat. A Biar es donarà un cas significatiu a causa de la guerra amb Castella de 1429-1430. En l'any 1524, el batlle local de Biar també es va veure obligat a recaptar directament aquest tribut.

Un altra qüestió que s'hi hauria de tenir en consideració és la del comerç de l'excedent cerealístic. Des dels primers anys del Tres-cents la collita de cereals del regne no bastava per abastir a la seua capital. Sembla que a començament del segle XV hi ha una orientació mercantil de la producció cap a València. El gra arribava provinent del Baix Segura, la Ribera del Xúquer i les zones muntanyoses de la Vall d'Albaida i l'Alcoià (Guiral-Hazziiossif, 1989, pp. 349-350; García, 1993, pp. 39-43; Idem, 2002, p. 26). A partir dels comptes de Claveria de finals del segle XIV i començament del XV, es va poder comprovar que una gran part del blat i l'ordi que aleshores arribava a la capital del Regne ho feia per mitjans terrestres des de la Vall d'Albaida i l'Alcoià. La font no aplega a precisar més en referència a la seua procedència concreta, donat que la majoria dels grans aplegaven a la seua destinació a

través d'intermediaris de la Ribera del Xúquer, sobretot, d'Algemesí i l'Alcúdia. No aportava moltes més dades, a banda de les esmentades comarques d'origen, sense detallar la vila d'arrencada (García, 1993, 39-43).

La pràctica més habitual consistia a arrendar l'impost a les viles reials. A més, a la capital anava a parar l'excedent cerealístic, atès el gran desenvolupament demogràfic i econòmic que tindrà València al llarg del segle XV. Biar i les viles reials frontereres del sud es convertiran en el graner de la capital del País Valencià. Així, en 1507, els arrendataris del delme eclesiàstic de les viles d'Ontinyent, Bocairent, Alcoi i Biar sol·licitaren i obtingueren el permís del batlle general per poder exportar cereals fora del regne (Guiral-Hadziiosif, 1989). Encara que de vegades, la subhasta del *terç-delme* de les batllies reials es feia a la ciutat de València, tal i com va ocórrer en el cas de Biar entre 1439 i 1469. La subhasta tindria lloc a València, i la quantitat estipulada seria ingressada a la tresoreria de la batllia general de València. L'import que s'esperava obtenir si la subhasta es feia a la capital del regne semblava que seria major. Així mateix, a Biar en algunes ocasions no es va poder arrendar el *terç-delme*. Sense ser massa freqüent, els batlles locals es van encarregar de la recaptació d'aquest recurs fiscal en dues ocasions: en 1430 i en 1524 (Mira, 1997, p. 538).

2.3. La tipologia de cultius a Biar i el seu terme

En referència a la tipologia dels cultius de Biar i el seu terme, hem fet servir dos fonts d'informació: per una banda, aquella compresa al pergami núm. 72 de l'AHMB, datat el 12 d'agost de 1350 i, per l'altra, l'extreta de la partició de les collites de la vila de Biar al *terç-delme* al llarg de la Baixa Edat Mitjana.

Tocant al document, hem de dir que conté la sentència final que resolia que la Universitat de Biar havia estat condemnada a restituir en el seu estat original certs béns del difunt cavaller Martí Sanxis d'Oblites (senyor de Beneixama i, uns pocs anys enrere, alcaid de Biar), a més de pagar una quantitat estimada de diners, 2.604 sous, com a conseqüència de les malifetes dels biaruts en alguns episodis bèl·lics que van ocórrer en la Guerra de la Unió⁹. Aquest document ens aporta una gran quantitat de notícies sobre els productes que es recol·lectaven als camps del terme de Biar, i que devia tenir emmagatzemats a l'interior de la torre el senyor de Beneixama. Així, a la vila de Biar i el seu terme es cultivaven una gran varietat d'espècies de cereals com civada, ordi, ségol, panís, avena, dacsca «rugana» (blat de moro) i mill; o també fruita seca com les anous. A més, a Beneixama també hi havia cultius de secà com la vinya per a obtindre el vi que s'anomena al document, 120 quaters de vi concretament. I a l'entorn de la torre també devia haver una

⁹ Segons conclou la sentència arbitral pròpiament dita, i atesos els arguments de les dues parts, aquí els àrbitres xifren en 2.604 sous el valor d'alguns dels béns presos a Beneixama pels homes de Biar, que hauran de ser pagats la meitat durant el mes d'agost i l'altra meitat en el termini d'un any.

certa ramaderia i aus de corral, com bòvids, òvids, gallines, oques i ànecs amb les seues llocades¹⁰.

Al voltant del procés de recaptació del terç-delme, podem extraure també una valuosa informació sobre els cultius més importants que es conrearien al Biar baix-medieval. Segons les dades que ens aporta la recaptació d'aquest impost a Biar, el cultiu de cereals destaca molt per damunt respecte de la producció de vi o d'oli. Ja hem vist anteriorment com les distintes varietats de cereal dominarien de manera aclaparadora els camps conreats de la vila i el seu terme. La part grossa de la producció agrícola global, conformada pel blat (forment), l'ordi, l'avena i d'altres diferents modalitats de gramínies, suposava un 93% a Biar (Mira, pp. 42-43). No obstant això, la producció de blat (forment) serà superada amplement a la vila de Biar i el seu terme, per la dels tipus de gra de menor qualitat (ordi, avena, sègol o panís). El vi i l'oli solament representaven dedicacions secundàries a l'espai productiu. A tall de conclusió, podem afirmar que a Biar predominava absolutament l'agricultura

10 “Et per aço moguts per les coses desus dites dehim, pronunciam, arbitram, sentenciam i declaram sobre les dites coses en aquesta manera: que la dita Universitat de Biar per trenta huyt kafisos de **forment** que pres en temps de la reprovada Unio del dit loch de Benixama, lo qual era del dit en Martin Sanxis de Oblites, segons que per part de la dita Universitat es estat confessat i atorgat o per preu del dit forment a raon de vint i quatre solidos per kafis, do i pach i sia tenguda pagar i donar la dita Universitat al dit en Jacme del Bosch en lo dit nom huytcens huytanta huyt solidos de reals de Valencia. Item que per trenta huyt kafisos d'**ordi** que la dita Universitat confessa haver preses del dit loch de Benixama o per preu del dit ordi a rao de set solidos VI diners per kafis, do i pach i donar i pagar sia tenguda la dita Universitat al dit en Jacme en lo dit nom docents setanta solidos de reals. Item per nou kafisos de **centeno** que la dita Universitat confessa i atorga haver pres en lo dit temps de la reprovada Unio del dit loch de Benixama o per preu de aquells a rao de quinze solidos per kafis, do i pach i pagar i donar sia tenguda la dita Universitat al dit en Jacme del Bosch en lo dit nom cent trenta cinch solidos de reals. Item per deeset kafisos de **paniç** que la part de la dita Universitat confessa i atorga haver preses del dit loch de Benixama en lo dit temps o per preu de aquells a rao de quatorze solidos VI diners per kafis, do i pach i sia tenguda pagar la dita Universitat al sobredit en Jacme en lo nom que desus docents quaranta VI solidos de reals de Valencia. Item per sexanta cafiç de **avena** que la part de la dita Universitat confessa i atorga haver preses del dit loch en lo dit temps o per preu i estimacio de aquells a rao de quatre solidos VI diners per kafis, do i pach i donar i pagar sia tenguda la dita Universitat al sobredit en Jacme tudor i curador damunt dit docents setanta solidos de reals. Item per quatre kafisos de **mill** i tremulla que fon presa per la dita Universitat de Biar segons que per part de aquella es estat confesat i atorgat del sobredit loch de Benixama o per preu i estimacio de aquells a raon de quatre solidos per kafis, do i pach la dita Universitat al dit en Jacme en lo dit nom setze solidos de reals. Item per nou kafisos da **daça rugana** que fo presa i ocupada per la Universitat del dit loch de Biar i per singulars de aquella en lo sobredit temps del dit loch de Benixama o per preu i extimacio de aquells segons que per part de la dita Universitat es estat confessat i atorgat, sia tenguda dar i pagar la dita Universitat al dit en Jacme en lo dit nom a rao de cinch solidos per kafis, quaranta cinch solidos de reals. Item per dos kafisos i mig de **nous** que semblantment foren preses del dit loch per la Universitat de Biar segons que desus, la dita Universitat do i pach i dar i pagar sia tenguda al dit en Jacme del Bosch en lo nom sobredit o per preu i estimacio de aquells a rao de vint solidos per kafis, cinquanta solidos de reals de Valencia. Item per dos kafisos i mig de guixos que semblantment foren presos per la Universitat del dit loch de Biar del dit loch de Benixama o per preu i extimacio de aquells a rao de vint solidos per kafis, la dita Universitat sia tenguda dar i pagar al dit en jacme del Bosch en lo dit nom cinquanta solidos de reals. Item per cent vint quarters de **vi** que foren preses semblantment per la dita Universitat del dit loch de Benixama en lo dit temps o per preu i extimacio de aquells a raon de XII diners per cascun quarter, la dita Universitat sia tenguda pagar al dit en Jacme en lo dit nom cent vint solidos de reals”.

tradicional basada en el cultiu cerealícol, el qual, al mateix temps, constituïa el suport fonamental de la recaptació del terç-delme entre principis del Quatre-cents i les primeres dècades del Cinc-cents.

2.4. La peita

Es tracta d'un impost que es remunta al mateix moment de la conquesta cristiana. La peita té el seu origen en el moment de la conquesta cristiana del país a mitjans dels segle XIII. El rei Jaume I, com a propietari directe de les viles reials que havien sigut conquistades als musulmans, i que ara formaven part del seu patrimoni, podia imposar als seus vassalls una contribució que gravava la possessió dels béns immobles que tingueren, on la riquesa immoble era bàsicament la terra. Era una autèntica imposició directa sobre el patrimoni de cadascun dels vassalls, especialment sobre terres i cases. El tribut de la *peita* es convertirà en el segon pilar de la fiscalitat reial a les batllies reials de la Vall d'Albaida i l'Alcoià (Mira i Viciano, 1996; Mira, 1997; Torró, 1997; Furió, 1999).

En aquests municipis, una gran part dels veïns eren veritables llauradors i, en general, pràcticament tota la població posseïa algun patrimoni agrari. La peita era la càrrega principal que suportaven els pagesos, molt superior a la renda que pagaven al senyor o al rei, i es convertia així en un factor determinant de l'evolució de les explotacions agràries i, per tant, del conjunt de l'economia de la fi de l'Edat Mitjana (Viciano, 2017, pp. 111-133).

La primera referència a la *peita* de Biar la trobem en un document signat pel rei el 16 de juny de 1258 a Cocentaina, on la Corona arrenda per tres anys a l'aljama de sarrains de Biar tots els tributs que s'han de percebre, tant de cristians com de musulmans. S'hi al·ludeix a alguns impostos com les *peites*, l'*almagram*, *peatge*, *cal·lònies*, etc¹¹. L'1 d'octubre de 1263 continuen arrendant-se tots els impostos que es cobraven als sarrains de la vila de Biar. En aquest cas el rei li ho ven a un tal Mahomet Abnabulhai qui, segurament, devia ser l'alamí de l'aljama¹². Cinc anys després, en març del 1268, el rei Jaume atorga una franquícia per la qual l'aljama de sarrains quedava lliure de pagar els següents impostos durant quatre anys: *alfarda*, *almagram*, *besant*, *peites*, *quèsties*, *cenés*, *lloguer de tintoreria* i *alfòndec*; no obstant això, haurien de pagar anualment la quantitat de 5.000 sous reials a l'alcaid del castell¹³. En l'any 1276, els impostos de l'aljama de Biar també serien recaptats per l'alamí, en aquest cas, Mahomet Avincelim¹⁴.

11 ACA reg. 10, fol. 103 vº.

12 ACA reg. 12, fol. 119.

13 ACA reg. 15, fol. 88.

14 ACA reg. 20, fol. 327.

Entre els ingressos de la batllia de Biar en l'any 1376¹⁵ no es reflecteix la percepció de cap quantitat en concepte de la *peita*, la qual cosa ens indicaria que el privilegi vindria de temps arrere, molt possiblement des que en 1301 Jaume II eximira a la vila del pagament d'una sèrie d'impostos per tal d'atraure nous colons que reforçaren el poblament d'aquest lloc de frontera. El rei flexibilitzava així les condicions dels habitants de Biar (Mira, 2005, pp. 46-47)¹⁶.

2.5. El deure d'allotjar al rei: la cena d'absència

Consistia en l'obligació d'hostatge i alimentació que les comunitat havien de donar al monarca o a qualsevol membre de la família reial, quan haguera de pernoctar en la vila (Mateu, 1970, 215-236; Guinot, 1986, pp. 120-122; Burns, 1987, pp. 234-238; Miquel, 1993, pp. 277-334; Viciano, 2000, pp. 51-52).

Pel temps, l'allotjament i l'avitualament del rei i la seua comitiva que es feia en espècie va ser substituït per una quantitat en moneda, atesa la gran complicació que tot açò podia ocasionar per a la comunitat.

La percepció per part de la Corona de la *cena d'absència* a Biar a finals del segle XIII apareix reflectida en dos exercicis consecutius, en els anys 1292 i 1293 (Mateu, 1970, pp. 215-236), augmentant a 150 sous cada any, una quantitat més bé escassa si la comparem amb les viles del nord com Morella, Castelló, Borriana Xàtiva o Vila-real, on la renda per la *cena* ascendia a 1.000 sous per a les dues primeres, 900 sous, 600 sous i 500 sous respectivament per a les altres tres. Posteriorment, el rei Jaume II eximiria als habitants de Biar del pagament de la *cena* i d'altres impostos en l'any 1301, segons un trasllat efectuat el 25 d'abril de 1302 per Climent Sanç, notari de Xàtiva, on podem comprovar també que el rei *Just* concedia certs privilegis i exempcions als de Biar per la fidelitat demostrada en la guerra de Castella, que encara continuava, tal i com s'esmenta al document, a finals de l'any 1301. Una guerra que s'havia iniciat en 1296 (Cabezuelo, 2010, pp. 203-237).

3. L'EXPLOTACIÓ DE LES REGALIES

La moltura dels cereals, la cocció del pa, la comercialització de la carn i el peix, eren activitats per les quals les comunitats havien de tributar. També pel cas de la pos-

15 ACA, MR, 1.671.

16 AHMB, pergami núm. 105. Trasllat fet el 25 d'abril de 1302 d'un privilegi atorgat per Jaume II l'11 de desembre de 1301: «Nos, Jacobus (...) infranquimus et liberos, francos et immunes facimus imperpetuum vos, omnes homines predictos de Biar, presentes et futuros, habitantes et habitaturos in loco predicto ab omni questia, peyta, subsidi et cena, monedatico, exercitu et cavalcata, lezda, pedagio, mensuratico, portatico tam per mare quam per terram et ab omni alia exaccione et iure regali que dici et nominari possint seu etiam cogitari et de redempcionibus eorundem. Ita quod vos vel vestri in loco predicto habitantes et habitaturi non teneamini nobis aut nostris aliquo tempore aliquid solvere pro predictis vel aliquo predictorum...».

sessió de cases, corrals, tintorereries i algunes parcel·les de terra, és a dir, pel domini útil de béns immobles que eren propietat de la Corona. Fins i tot, per la redacció pública de documents que feia l'escrivania del *justícia* de la localitat, o per la pròpia escrivania de la batllia (Mira, 2005, p. 51). No obstant això, forns i molins (Martí, 1989; Ortí, 1993, pp. 243-275; Idem, 2000; Sánchez, 1993, pp. 381-453) constituïen les instal·lacions més rendibles per a la Corona. Ens referim a la moltura dels cereals i l'elaboració del pa.

Els monopolis (molins, forns, carnisseries) també podien arrendar-se a curt termini, però en la majoria de les batllies es trobaven establerts en emfiteusi a uns possessors particulars que, a canvi d'uns censos insignificants, podien explotar aquestes instal·lacions directament o bé arrendar-les a tercers. L'hegemonia d'aquestes elits locals era igualment aclaparadora. Només en un lloc petit com Biar es pot trobar una presència minoritària d'emfiteutes forasters (de Villena i d'Onil), però tots eren de la mateixa zona. Aquest predomini local encara es va accentuar a la fi del segle XV quan foren els municipis els qui van anar adquirint la titularitat de carnisseries i forns. A Biar el control municipal es feu extensiu a dos forns i dues carnisseries (Viciano, 1997, pp. 603-622).

3.1. Els molins de Biar

Trobem una densa xarxa molinar en les dues vessants del terme de la batllia de Biar. Per una banda, l'aigua del *barranc dels molins* que baixava cap a la vila i, per l'altra, la *séquia de Beneixama*, per on discorria l'aigua del Vinalopó. La majoria eren molins fariners de roda horitzontal, d'un *salt* o *cup*, que comptava amb dos instruments per a la moltura (Mira, 2000, pp. 229-271).

a) El barranc dels molins de Biar

A finals del segle XIV, els cinc molins per a la moltura de cereal a la batllia de Biar estaven arrendats en emfiteusi a canvi d'uns preus mòdics en espècie, és a dir, per una quantitat determinada i fixa de cafissos de blat i ordi. En els primer anys, poc després de la conquesta, la proporció hauria de ser molt pareguda a la de Catalunya, això és, la meitat o un terç sobre la *moltura* (Torró, 1992, pp. 89-90). Posteriorment, es regularia la percepció de censos fixos, en moneda o en espècie. Encara que una vegada recaptat el dret de moltura, el moliner podia retenir per si mateix els ingressos obtinguts en concepte de *molineria*, açò és, les despeses pel manteniment de la instal·lació (Selma, 1992, pp. 35-38; Idem, 1993, p. 172).

Hi havia una xarxa de molins prou assentada seguint el curs del riu Vinalopó. Començava al terme de Bocairent (*molí del riu, molí d'enmig*), per concloure després a Banyeres i, posteriorment, a Biar. En aquesta població, la distribució

d'aquests artefactes se centrava en dos nuclis principals: per una banda, els quatre molins de cereals situats a la partida del *barranc* i, per l'altra, el canal de reg conegut com la *séquia de l'alqueria de Beneixama*, on cap a l'any 1530 es troben funcionant nou instal·lacions. Així, des del terme de Bocairent a la vila de Banyeres, el sistema pareixia expandir-se per acabar a l'alqueria de Beneixama, al terme de Biar.

A Beneixama, a meitat del segle XIII, ja pareix esmentat a la documentació l'existència del molí de la séquia. És la referència més antiga d'aquest important centre moliner que, molt probablement, ja moldria en temps dels andalusins (Martí, 2004, p. 12)¹⁷. Doncs, a la *séquia de Beneixama*¹⁸, els deu molins que entre 1391 i 1530 es van construir, estaven subjectes a uns censos molt modestos, d'una dotzena de sous per any. El fet que aquests censos fixos se satisfieren en espècie i no en moneda, tampoc no suposava que els ingressos obtinguts per l'administració reial foren massa elevats. A començament del segle XV, els quatre molins ubicats a l'anomenat *barranc dels molins* de la vila de Biar que, abonaven anualment un total de quatre cafissos i cinc barcelles de blat i una quantitat idèntica d'ordi, proporcionaven a les arque de la Corona (una vegada feta lògicament la venda del gra recaptat) una suma que oscil·lava cada any entre els cent i els quatre-cents sous. L'equivalent en moneda de cadascun dels molins devia estar entre els vint-i-cinc i els cent sous (Mira, 2005, p. 62).

En 1502 la tresoreria de la Corona a Biar va obtindre la xifra prou elevada de 649 sous. No ens ha d'estranyar que a principis del segle XVI hi hagués quinze molins a Biar. La vitalitat econòmica d'aquesta zona en aquests últims segles medievals, afegida a les favorables condicions naturals i meteorològiques, van permetre la proliferació d'aquests molins hidràulics.

La continuïtat espacial dels sistemes hidràulics entre els termes d'Ontinyent, Bocairent, Biar i Banyeres, implicava conflictes importants i constants sorgits pel control i l'ús de l'aigua. Per altra banda, s'aplega a la conclusió de l'existència d'una gran ubicació d'aquests ginys en la proximitat dels grans corrents d'aigua i les seues àrees associades (fonts i brolladors) de la zona, de les quals agafaven els recursos hídrics que necessitaven, bé directament o, per mitjà de petits embassaments, assuts o basses, i ho feien sense cap tipus de traves institucionals. Aquesta facilitat per a captar aigua en grans quantitats també va afavorir les condicions per a la proliferació de més molins al començament del segle XV.

La majoria d'aquests ginys de Biar i Beneixama no haurien de ser de massa grandària a causa dels modestos censos que es pagava en la Corona. En referència al cost

17 Un molí que devia estar molt a prop de les cases dels sarraïns Jalil al-Nayyar i 'Ali ibn Gaff, en l'any 1258, quan el mateix Jaume I concedeix a Exemèn Peris de Foces una plaça a l'alqueria de Beneixama.

18 Des de l'any 1419 els molins passen a integrar-se en la *universitat* de Biar, atés que l'alqueria senyorial de Beneixama és venuda a la vila de Biar en eixe mateix any.

dels molins, les dates més antigues sobre venda de molins són de finals del segle XV, hi trobem un increment dels preus en les primeres dècades de la centúria següent. Així, en l'any 1492 el primer molí situat al *barranc dels molins* de Biar tenia un valor de 3.840 sous, ascendint en 1526 a la xifra de 5.280 sous (Mira, 2005, p. 70). La moltura de cereals era cada vegada més rendible, alhora que la producció agrícola anava en augment. Trobem una densa xarxa molinar en les dues vessants del terme de la batllia de Biar.

b) La séquia de Beneixama i els molins de «Tior»

Sota la denominació de *molins de Tior*, apareixen referenciats els molins situats al llarg de la séquia de Beneixama, en alguns mapes de l'època moderna, com el mapa d'Abraham Ortelius sobre el Regne de València, editat en l'any 1584. Des de l'any 1419 passen a integrar-se en la *universitat* de Biar, per la compra de l'alqueria de Beneixama als Oblites.

La sèrie del Mestre Racional de l'Arxiu del Regne de València (ARV) referida a Beneixama comença l'any 1391 i acaba en 1665. Durant aquest període estigueren funcionant almenys 9 molins en les terres actuals de Beneixama. Al segle XVII, des de 1620 fins a 1655, tributen a la Corona sota la denominació *Molins de Beneixama* un total de dotze molins; encara que, almenys un d'aquests molins, es trobava a Biar. Era el molí fariner de Vicent Crespo i Antoni Crespo. Estava ubicat en la corrent del santuari de la Mare de Déu de Gràcia. Són molins situats a Biar que apareixien en la documentació com a *molins de Beneixama*. Els molins de Biar pagaven en espècie. A Beneixama es pagava un preu fixe en metàl·lic, i per una quantitat molt baixeta. El preu pagat anualment al rei per l'explotació dels molins variava des d'un mínim de 5 sous fins a un màxim de 13. El molí fariner i draper de Jaume Albert pagava 13 sous des de l'any 1413 fins el 1430; aquest últim any va ser destruït en la guerra de Castella. Una vegada reconstruït per Martí Costa en l'any 1460, el molí pagarà solament 8 sous, i tornarà a ser fariner i draper al mateix temps (Ferre, 1997, pp. 299-304).

Aleshores, el negoci dels molins anava aparellat amb el control dels càrrecs municipals de la vila de Biar i, fins i tot, amb el d'alcaid del terme municipal que aglutinava a Biar i Beneixama. Sanxo Molina, propietari d'un molí des de 1413 a 1430, va tenir un plet amb Sanxo Munyós per fer-se amb l'alcaidia de Biar, i va haver d'intervindre-hi el rei Joan I, el qual va donar ordre al lloctinent del governador *Dellà lo riu Xúquer*, perquè tal que resolguera el plet. A més, el complex sistema hidràulic establert al curs del naixement del riu Vinalopó, que es desenvolupava a Banyeres i, posteriorment, pel terme de Biar, pareix confirmat pels importants i constants conflictes sorgits entorn al problema de l'aigua entre les viles de Biar i Bo-

cairent¹⁹ (que incloïen respectivament l'alqueria de Beneixama i la vila de Banyeres) ja des de finals del segle XIV, i que constituïran un clar indicador de la importància d'aquest districte molinar (Mira, 2000, pp. 229-271).

A Biar cal destacar un període de descens en el nombre de molins, concretament entre 1430 i 1456, com a conseqüència de les destruccions produïdes durant la guerra amb Castella de 1429-1430. Malgrat això, superada aquesta fase de dificultats, cap a la segona meitat del segle es recuperaran els nivells de 1422. Hi havia onze molins fariners en 1460, que augmentarà a dotze en 1461 i a tretze en 1497; una quantitat que es mantindrà invariable fins al 1530.

L'aportació dels molins de Biar a les arquees reials va pujar de manera progressiva des de finals del segle XIV fins a les primeres dècades del segle XVI. Els ingressos passaran dels 259 sous anuals en 1376 als 358 en 1530. El sistema molinar establert a Biar representarà aproximadament el 30% de les rendes de totes les regalies de la vila, encara que per davall del 50% que proporcionaven els forns. No obstant això, hem de tenir en compte que les regalies representaven el 27'4% de totes les rendes de la Corona a Biar, on la principal font de renda fou, sens dubte, el *terç-delme*, amb quasi un 70% dels ingressos²⁰. Així doncs, tots els molins de blat de les viles reials d'Ontinyent, Biar, Penàguila i Bocairent proporcionaven en conjunt un màxim d'uns 1.200 sous cada any a la tresoreria reial a les primeres dècades del Cinc-cents (Mira, 1997, p. 537).

En resum, el creixement serà constant en la quantitat de *molins fariners* a Biar; un creixement que augmentarà sensiblement a partir de la segona meitat del segle XV (Mira, 2000, pp. 229-271).

c) Els molins drapers

La vitalitat econòmica en aquests últims segles medievals, sumada a les condicions naturals i meteorològiques, permetran l'evolució d'aquests molins hidràulics. Els molins bataners experimentaran un augment considerable a la Vall d'Albaida i l'Alcoià entre principis del Quatre-cents i 1530, encara que més suau i a menor es-

19 En la col·lecció de Pergamins de l'AHMB es custodia el pergami núm. 13, el qual és una còpia feta a Bocairent el 16 d'agost de 1459 del manament emés pel rei Joan II (6 de juny de 1459). Es tractava de la sentència atorgada pel rei sobre les aigües del Vinalopó, i s'ordenava que les viles acompliren el manament reial en els termes establerts. El contenciós dels usos de les aigües del Vinalopó afectava les viles de Biar, Bocairent i Banyeres, i s'havia obert a causa dels mals usos que es feien en algunes fonts que vessaven les seues aigües al riu Vinalopó, com la *Font de Canals*, la *Font de Benassait* i d'altres fonts petites. El pergami original es conserva a l'AMB, enregistrat amb el núm. 65. Altre document sobre pleits d'aigües que es custodia a l'AMB és el núm. 33, i està datat el 25 d'octubre de 1382. Aquest document recull la Sentència arbitral sobre el plet de les aigües de reg entre Banyeres i Beneixama (Gironés, 1997).

20 Veure Taules 3a, 3b i 3c sobre els ingressos de les regalies de la batllia de Biar (1376-1530).

cala a la vila reial de Biar, on al llarg del període esmentat oscil·laran entre un i dos, a excepció dels anys 1430-1447 (Soler, 1969, pp. 278)²¹.

Fins a finals del segle XIV no tenim notícia del primer molí bataner a aquesta zona. En 1378 la documentació de *Reial Cancelleria* ens dona la referència d'un molí draper al riu d'Alcoi, en el terme d'aquesta vila; a partir de 1412, ja es documenten cinc batans a Ontinyent i un a Biar; pocs anys després, en 1416, n'apareix un amb altres molins més a Bocairent; la primera referència a un molí draper a Cocentaina és de 1424. Els batans comparteixen espai amb altres molins, com degué ocórrer a *la séquia de Beneixama* al terme de Biar (Llibrer, 2021, pp. 429-454).

3.3. Els forns reials

Poc després de la conquesta, el rei Jaume I s'havia reservat a les viles reials el monopoli sobre l'elaboració del pa. En la carta pobla de Biar atorgada pel rei Pere el Gran en 1280 (Guinot, 1991, pp. 392-393), ja s'especificava que els forns quedaven sota el control de la Corona. En l'any 1332 ja es documenta l'existència d'un forn (Hinojosa, 1995, pp. 21-40). La taxa que s'aplicava pel dret de fornatge era d'un pa de cada vint. No obstant això, al igual que havia passat amb els molins, molt prompte, la Corona va començar a cedir l'explotació dels forns sota la modalitat de l'emfiteusi, a canvi d'un cens fix en moneda. Els emfiteutes eren els encarregats d'arreglar la taxa del fornatge als usuaris de l'establiment.

En l'any 1376, *el forn del rei* de Biar estava arrendat amb emfiteusi. Els emfiteutes, posseïdors del domini útil, estaven obligats a pagar anualment un cens en moneda²². La monarquia també gestionava de forma indirecta aquestes instal·lacions. Així, l'explotació era lliurada anualment en arrendament per mitjà de subhasta pública. Dels dos forns medievals, el més antic, ja en funcionament en 1376, satisfieia nou sous, encara que el construït en 1479 ja s'arrendava per 30 sous²³. Els forns es trobaven al voltant de la plaça principal de la vila. De tal manera, al Biar baixmedieval, se'n localitzen dos: *el forn de la plaça* (ja en funcionament almenys en 1376), i *el forn damunt la plaça, davall l'albacar* (posat en funcionament en 1479). Al capdavant,

21 El 16 de juny de 1406 el rei Martí I concedia llicència als de Villena per a moldre el seu blat i batanar els seus draps als molins de Biar, Banyeres, Ontinyent i les valls d'Elda i Albaida: «atorgamos e damos licencia a vosotros, por tenor de los presentes, a humil supplicacion por parte vuestra sobre aquesto a nos fetcha, atorgamos e damos licencia a vosotros ditos escuderos, oficiales e hombres buenos de dita villa, que no contrastantes qualesquiera vedas o inhibiciones, ordinaciones o mandamientos por nos o por nuestros oficiales fechas en contrario o penas en aquellos puestas, podades entrar a venir con vuestros trigos o otros blades e panyos crudos en los molinos de Biar, de Banyeres, d'Ontinyent e de las valles d'Albayda e d'Elda o en qualquiera dellos». Aquest document confirmaria l'existència d'almenys un molí draper a començament del segle XV a la zona de Biar.

22 ACA, MR, 1.671.

23 ARV, *Batllia*, Apèndix, 61; ARV, MR, 1.602.

els forns i els molins de Biar van suposar una font substanciosa d'ingressos per a la Corona al llarg dels segles baix-medievals, i van esdevenir els drets monopolístics més rendibles²⁴.

3.4. Carnisseries i pescateries

Al costat del pa, la carn i el peix constituïen l'aliment principal i bàsic del Biar medieval. La matança, l'especejament, l'elaboració i la distribució final de la carn, es feien obligatòriament a les carnisseries reials. A Biar, l'especejament dels animals i la venda del peix, es feren al mateix lloc. L'explotació de les dues activitats, corria a càrrec del mateix emfiteuta. Sembla que des de la segona meitat del segle XIII i els primers anys del XIV, formaven part, com a regalies de la Corona, de l'estructura fiscal de la batllia. La carta pobla de 1287, ja mencionava que el monarca es reservava el dret monopolístic sobre la carnisseries de la vila, i en l'any 1302 se li atorga el privilegi per tenir un establiment de carnisseries i pescateria (Guinot, 1991, pp. 419-420)²⁵. A principis del segle XV es trobava en funcionament una carnisseries a Biar²⁶. Entre 1414 i 1416 es va haver de construir la *carnisseries nova* a la vila²⁷. Tant les carnisseries com les pescateries s'ubicaven als llocs més transitats i de major

24 AHMB, pergami núm. 36 de la col·lecció de Pergamins. En juliol de 1332 es concedia la instal·lació d'un establiment dedicat a la fabricació de pa. Seria el primer forn que es va construir en la vila? Possiblement, no. És coherent pensar que ja hi haguera algun altre anteriorment, encara que, segons la documentació de l'Arxiu Històric Municipal de Biar, no trobem altra al·lusió que faci referència a la construcció d'un forn anterior. El pergami núm. 33 de la col·lecció, datat el 18 de novembre de 1476, deixa constància de la concessió d'un altre forn per a la vila de Biar.

25 Segons el pergami núm. 14 (trasllat) de la col·lecció de l'AHMB, en l'any 1308 ja es va concedir a Domingo Molina una taula de carnisseries i pescateria atorgada pel batlle general Bernardo Despuig: «*Considerans eciam et atendens quod jurati et universitas de Biar exposuerunt coram me quod illa tabula carnicerie quoniam construxistis in dicta vila de Biar no sufficit eis nec vos datis soficienciam carniū dicte universitati et quod ab illis qui volunt scindere vel lacerari carnes in dicta tabula recipitis logerium inmoderatum et inhonestum. Et peterint quod concederem eos quod in ravallo dicte ville possent carniceriam facere et construhere, quod nolui facere nec consentire pro eo quia dicta tabula vestra deterioraretur in tot quod nil valeret. Ideo ego, prenomatus Bernardus d'Espeluncis, volens predictis remedium adhibere, laudans et approbans stabilimentum predictum a dicto Bernardo de Libiano ffactum ex parte dicti domini regis, cum hoc presenti publico instrumento ad instanciam et suplicacionem vestri, dicti Dominici de Molina, dono et concedo vobis, dicto Dominico, et vestris licenciam et plenum pose quod in albacar ville predicte de Biar, in loco decenti ad cognicione juratorum dicte ville de Biar...*». El 31 de març de 1329, seria novament arrendada a un tal Simon de Caramelles: «*Ideo, ipsi supplicacioni tue condescendentes, benigne viso quod bajulus noster in dicto loco vel eius locumtenens nomine nostro firmavit in empconibus parte inde factis tenore presentis carte nostre perpetuo valiture, per nos et nostros, ex certa sciencia laudamus et approbamus, ratificamus et confirmamus tibi, dicto Simoni, et tuis perpetuo predictas carniceriam et piscateriam dicti loci...*».

26 ARV, MR, 1.769.

27 ARV, MR, 4.351. En el pergami núm. 57 de la col·lecció de l'AHMB, datat el 12 d'octubre de 1415, s'estableix la concessió d'una nova taula de carnisseries a la vila de Biar per valor d'un cens de 20 sous pagadors per Sant Joan.

bullici, com eren “la plaça de la vila” i “la plaça del raval”²⁸. Aquests establiments estaven cedits per la Corona en emfiteusi a canvi d’uns exigus censos en moneda; en aquest cas, nou i vint sous anuals, respectivament. Els que obtenien majors guanys d’aquests monopolis reials (al igual que en els molins i els forns), no eren els funcionaris reials que administraven els béns de la Corona, sinó els emfiteutes, que atesa la seua posició privilegiada, s’enriquien a costa del Patrimoni Reial.

3.5. Terres i cases

Les terres i les cases del país en el mateix moment de la conquesta i posterior colonització, havien estat cedides en règim de plena propietat i tenien un caràcter alodial i franc (no tributaven a la Corona). Alguns d’aquests béns immobles havien quedat sota el domini reial amb caràcter d’emfiteusi²⁹. No obstant això, a Biar trobem especificat en la carta pobla de 1280 que els nous pobladors cristians que vingueren a poblar la vila (atès que els sarraïns foren expulsats en 1279, després de la revolta mudèjar de 1276), havien de pagar un cens de sis sous per *jovada* (3ha.) de terra que posseïren. La mesura no va causar els efectes esperats i, llavors, apareix esmentada en la nova carta pobla de 1287 l’anul·lació de qualsevol tipus de cens sobre la terra. A partir d’aleshores, la repoblació cristiana va consolidant-se a poc a poc a Biar, lloc fronterer establert a la zona meridional del Regne de València. Una vegada derrotats els sarraïns rebels, els cristians van imposar el seu model de societat feudal (Hinojosa, 1995, pp. 21-40). Les propietats dels musulmans foren expropiades i van passar a formar part del Patrimoni Reial, i es van repartir entre els nous pobladors. Era molt important mantenir assentada la població a Biar, ja que era el lloc fronterer més pròxim a Castella i molt a prop del regne nassarita de Granada. No cap dubte que els privilegis i franquícies concedits als habitants del Biar medieval van ajudar a consolidar el procés colonitzador.

Però a Biar, la terra censal suposava un total de trenta-set parcel·les distribuïdes per tot el territori de la vila i en les següents partides³⁰: el *Ramblar*, el *Camí del Pi*, el

28 ARV, MR, 1.600.

29 En el pergami núm. 5 de la col·lecció de pergamins de l’AHMB, datat el 12 de març de 1370, el rei Pere el Cerimoniós confirmava novament la possessió, en caràcter d’emfiteusi, de les terres que tenien els habitants de la vila de Biar, una vegada reintegrada dins del patrimoni reial, després de pertanyer als Vilaragut: «Nos, Petrus, Dei gratia rex Aragonum, Valencie, Maiorice, Sardinie et Corsice, comesque Barchinone, Rossilionis et Ceritanie, respectu doni sive servicii facti illustri Alienore, regine Aragonum, coniugi nostre carissime, per vos, univer[s]itatem proborum hominum castri et ville de Biar, site in Regno Valencie, quam, ex concessione per nos sibi de et super hiis facta dicta regina, una cum villis de Ontinyen et de Bocayren redemit, luit et quitavit ab hereditibus, detentoribus et bonorum possessoribus nobilis Berengarii de Vilaragut, quondam, senioris, qui ipsum castrum et villam certis titulis, iuribus sive causis et pro certis peccunie quantitativibus tenebat a nobis pigneri obligatam et ad vestri humilem supplicationem, tenore presentis vobis, universis et singulis habitatoribus in dictis castro et villa de Biar et terminis...”.

30 ARV, MR, 4.717.

Castell, el Ravall, les Fanecades, el Gorc, Les Penyetes, Les Oliveres, la Cèquia de Be-neixama i el Poador. Les dues parcel·les del terme de Biar situades a la séquia de Be-neixama ocupaven una superfície de nou fanecades cadascuna (0'75 ha.). Aquestes parcel·les es van dividir i tornar a agrupar moltes vegades al llarg de l'Edat Mitjana (Furió i García-Oliver, 1985-1986; Furió, 1990, pp. 305-328; García-Oliver, 1991, pp. 96-101). Pel que fa a les cases, n'hi havia unes i, també, un aljub a l'albacar del castell (Mira, 2005, p. 83). Tot plegat, el reduït nombre de terres i cases sota el control de la Corona donaven uns censos modestos, per tant, la rellevància que aquestes regalies suposaven en el conjunt de les rendes reials del país era més bé escassa. A Biar, els censos dels immobles aportaven un màxim de 81 sous anuals al llarg del segle XV. Unes rendes secundàries que solament constituïen un component menor en l'estructura global de la fiscalitat reial a la batllia de Biar en els últims segles medievals (Mira, 2005, p. 84)³¹.

3.6. *Escrivanies*

Els oficials reials que s'encarregaven d'escriure els documents de les viles reials eren el justícia i l'escrivà de la batllia. El justícia era l'encarregat d'exercir aquesta magistratura a la vila amb poders jurisdiccionals tant civils com criminals. El batlle exercia la seua tasca de gestió del Reial Patrimoni de la localitat i era qui controlava la redacció dels documents referents a la qüestió esmentada. A Biar, aquests escrivans encarregats de *la cort del justícia* i de *la cort de la batllia*, recaptaven uns sous per les seues funcions administratives³²; però aquestes quantitats no anaven a parar als cofres de la Corona, sinó que estaven arrendades en emfiteusi des de finals del segle XIV. Els emfiteutes eren generalment notaris (Narbona, 1986, pp. 287-310; Pérez, 1987, pp. 21-73). El cànon que rebia l'escrivania de la *cort del justícia* de Biar ascendia fins els cinquanta sous anuals. En 1437 es va establir l'escrivania de la batllia a canvi d'un cens de cinc sous, i s'hi va incorporar a la del *justícia*, i va formar així una sola escrivania que passaria a anomenar-se *Cort del justícia i de la batllia*³³.

31 ARV, MR, 1.127, 1.154, 1.150, 1.152, 1.161.

32 Pel que fa als salaris que cobraven els càrrecs municipals, n'hi ha constància documental al pergami núm. 22 de la col·lecció, datat el 3 de març de 1306. Segons el mateix, a començament del segle XIV, el salari del justícia de Biar era de 100 sous. La qual cosa entenem que no tindria res a veure amb el sou del mateix escrivà que redactaria els documents, el sou del qual devia ser bastant inferior: «*Nos Jacobus, Dei gratia rex Aragone, Valencie, Sardinie et Corsice ac comes Barchinone, attendentes quod iusticia de Biare nullum habet certum vel recipere debet salarium pro labore officii sui. Ideo, volentes salarium predicto officio constituere, per presentem cartam nostram volumus, ordinamus et concedimus quod de cetero iusticia dicti loci de Biar, presens et qui pro tempore fuerit, habeat et recipiat pro suo salario et labore, quolibet anno, centum solidorum regalium Valencie, qui solvantur eidem pre aliis de caloniis, extibus et iuribus quibuslibet provenientes ex officio supradicto, et dictis centum solidos preffatus iusticia pro suo salario sit contentus...*».

33 ARV, MR, 4.357.

3.7. Lluïsmes i fadigues

El lluíisme era la participació que la Corona obtenia quan es produïa la venda o el traspàs del domini útil d'alguna instal·lació o algun immoble en règim emfitèutic, a excepció de dots i herències (Taraçona, 1976, p. 342). Quan hi havia un nou establiment emfitèutic, el lluíisme s'acordava entre l'oficial reial que li concedia l'autorització i el constructor del molí, el forn, la casa o qualsevol altre edifici. Si es carregava un censal sobre el bé regit pel contracte d'emfiteusi, el percentatge s'establia en un 5% sobre el capital aconseguit a través d'aquesta operació financera, quantitat que hauria de satisfer el propietari del domini útil de la instal·lació (Furió, García Marsilla, Mira, Vercher i Viciano, 1993, pp. 119-165; García Marsilla, 2002).

Respecte de la fadiga, cal apuntar que era el dret de la Corona a adquirir un bé establert amb emfiteusi, i que es posava en venda si, dintre d'un termini fixat en trenta dies des del moment en que es comunicava a l'interessat que s'anava a procedir a vendre'l, es decidia a igualar el preu ofert pel comprador. S'ha calculat, que els lluíismes i les fadigues constituïen tan sols entre l'1 i el 3% del total a la batllia de Biar (Mira, 2005, pp. 87-88).

3.8. Els beneficis de la justícia

En la pràctica, el rei cedia la potestat de jutjar i castigar en les figures del *justícia* i el *mostassaf*. Aquest últim, era l'encarregat de regular i controlar l'urbanisme de la vila, i de vetllar pel bon funcionament del mercat local. També podien encarregar-se de regular les activitats agrícoles (Sevillano, 1957; Cortés, 1990, pp. 33-52; Escartí, 1992).

La monarquia es reservava el terç de les multes i sancions al llarg de l'any en que s'exercia el càrrec. Al finalitzar l'any, tant els *justícies* com els *mostassafs*³⁴ de les viles reials, havien de presentar els comptes de la seua administració davant el batlle local i ingressar en la tresoreria de la batllia la quantitat corresponent a la Corona. Les quantitats ingressades eren bastant escasses ja que aquests magistrats municipals al·legaven que, en el compliment i l'exercici de les seues funcions, es gastaven pràcticament tot el seu salari. La negligència era tan gran que de vegades eren multes pel batlle general per no presentar comptes.

Al Biar baix-medieval els ingressos que obtindrà la batllia local per la seua participació en l'administració de la justícia eren bastant minsos. La monarquia es reservava per a les seues arque un terç de les multes i sancions que els oficials municipals imposaven al llarg de l'any. Les quantitats eren molt escasses i, en la majoria de les ocasions, ni tan sols existien. Les rendes obtingudes pel dret d'impartir justícia a les

³⁴ Tocant al sou del mostassaf vegeu el contingut del pergamí núm. 43 de la col·lecció de l'AHMB, datat el 13 d'abril de 1568, en temps del rei Felip II.

viles reials de la Vall d'Albaida i l'Alcoià representaven percentatges molt baixos en l'estructura global de les batllies: un màxim del 0'1% a Bocairent i Biar per al període que va de 1416 a 1530 (Mira, 2005)³⁵.

3.9. Ingressos complementaris i despeses

Es tractava d'ingressos esporàdics i extraordinaris, com per exemple, la subvenció de 1.375 sous que li va donar la Corona a Biar en 1430 per fer-li front a les quantioses despeses ocasionades per la guerra contra Castella (Mira, 2005, p. 90). A la col·lecció de pergamins de l'AHMB se'n poden trobar alguns que fan referència a alguns impostos extraordinaris que la Corona solia imposar per a recaptar diners. Per exemple, el 20 de maig de 1380 s'establia un pagament per a contribuir al dot del casament de l'infant Joan, futur rei Joan I *el Caçador*³⁶. L'onze de juliol de 1404 el rei Martí aprovava, per mitjà d'una cèdula reial, el cobrament d'una sisa per un període de vint anys. Es tractava d'un impost que gravava el consum del pa, del vi i de la carn, per a tractar d'alleujar la malparada economia municipal³⁷. També es va concedir a la vila de Biar, en data de 6 d'abril de 1464, la facultat per a imposar la taxa d'extracció de cereals, amb la finalitat de recaptar fons que anirien destinats a la reparació de les muralles de la vila (Hinojosa, 1995). Els desemborsaments pel manteniment dels castells, i els generats pels conflictes bèl·lics, també suposaven una càrrega addicional per a la vila. No debades, en la batalla de Biar-Ontinyent les despeses militars representaran ni més ni menys que el 84% entre 1414 i 1463 de les despeses de les batllies (Mira, 1997, p. 546).

4. CREIXEMENT ECONÒMIC AL LLARG DEL SEGLE XV

A Biar els ingressos de la Corona van seguir una línia ascendent entre principis del segle XV i les primeres dècades del segle XVI. L'evolució dels censos com a conseqüència dels arrendaments dels molins cerealístics i de les rendes derivades del terç-delme i dels drets de moltura, va mantindre una tònica alcista. Es va passar de 3.500 sous de mitjana recaptats a la batlia cap el 1420 a vora 4.000 sous en els anys finals del Quatre-cents i, va arribar fins i tot als 4.500, cap al lustre 1525-1530. Primerament, hi haurà una etapa d'estabilitat que aniria fins el 1460 aproximadament,

35 A Biar s'ha pogut observar que per a les últimes dècades del Tres-cents sí que es registren alguns ingressos: un total de 571 sous per al període que aniria des de l'any 1376 al 1415, amb una mitjana de 57 sous anuals. Posteriorment, les xifres són baixíssimes o quasi inexistentes. Així doncs, durant el període 1416-1530 tan sols apareixen anotats 247 sous en el conjunt de tots els anys, dels quals, la majoria corresponen a l'exercici de l'any 1530. A Bocairent, les xifres són molt semblants, i es registra un muntant aproximat de 500 sous per a tot el període comprés entre 1416 i 1530.

36 AHMB, pergami núm 101, datat el 20 de maig de 1380.

37 AHMB, pergamins núms. 28 i 115, datats els dos l'11 de juliol de 1404.

on les rendes fluctuaren entorn als 2.500 sous. La segona etapa tendiria més a l'alça fins arribar als 2.780 sous quasi al final del Cinc-cents³⁸. Així doncs, el ritme de creixement s'acceleraria al començament del segle XVI: si en 1421 la batllia obtenia 2.470 sous del delme reial, en 1530 serà de 3.410, és a dir, un 40 % més (Mira, 2005, p. 118).

4.1. Guanyys econòmics

Tocant als ingressos procedents de l'arrendament dels censos emfitèutics dels molins de la vila estipulats en la meitat del dret de moltura (uns censos en espècie, la recaptació dels quals en forma d'una quantitat de blat i ordi, era venuda en pública subhasta), també permetia a l'administració reial aprofitar millor la tendència favorable de creixement de la producció agrícola i d'una major demanda. La tendència al creixement de les rendes d'aquestes instal·lacions fou una constant al llarg del segle XV i les primeres dècades del segle XVI. També caldria analitzar els molins del *barranc* de Biar que es van establir a canvi de censos en espècie. Encara que aquestes quantitats de cereals havien de vendre's al mercat per obtindre un guany en metàl·lic que passaria a les arques de la monarquia.

En referència als forns i a les carnisseries, l'objectiu sempre passava per construir nous establiments que permeteren l'elevació dels ingressos reials obtinguts per aquests monopolis, com per exemple, el *forn* erigit *damunt la plaça* de Biar en 1479, i la carnisseria *nova* que es va instal·lar en 1416. Els ingressos de la batllia de Biar per aquests conceptes reflectien els permanents daltabaixos que es produïen tan per l'arrendament del forn reial de la població com pel preu de la venda dels censos dels cereals en espècie dels molins. No obstant això, les rendes es van estabilitzar per causa del pes de les rendes procedents de l'arrendament del *forn del rey* i de la comercialització del blat i l'ordi dels molins del *barranc*, que eren molt superiors als minsos censos en metàl·lic proporcionats per les altres regalies (Mira, 2005, pp. 126-127).

En resum, la Corona obtenia així uns abundants guanyys econòmics. La veritat fou que les quantitats que cada any els oficials reials registraven en els quaderns de comptes mostraven un creixement imparable. La vitalitat econòmica i tanmateix, demogràfica, contribuirien significativament a l'augment de la recaptació (Mira, 2005, pp. 126-127).

38 AHMB, Pergamí núm. 42. El 12 de desembre de 1352 el rei Pere concedeix el privilegi de celebrar mercat els dimecres: «Nos, Petrus, Dei gratia rex Aragonum, Valencie, Maiorice, Sardinie et Corsice, comesque Barchinone, Rossilionis et Ceritanie, in favorem vestri, proborum hominum loci de Biar, in Regno Valencie situati, et singularium ipsius et ut locus ipse melioretur et maiorem suscipiat incrementum, tenore presentis carte nostre firmiter et perpetuo valituro, vobis ducimus concedendum quod dicto loco de Biar in die mercurii cuiuslibet septimane mercatum celebretur...».

Amb tot i amb això, anirà formant-se una classe privilegiada al voltant dels beneficis, que estarà formada pels arrendataris i els emfiteutes del patrimoni reial, els quals recaptaven els tributs i explotaven els drets monopolístics per obtenir beneficis, i obtenien així un lucratiu guany³⁹.

4.2. La indústria tèxtil

La tradicional dedicació ramadera a les zones de l'interior-sud valencià, vertebrades per una gran quantitat de comunitats islàmiques on la producció de llanes va resultar ser una activitat predominant des de la conquesta cristiana, sembla que fou la causa primària del despertar manufacturer. (Llibrer, 2023, pp. 207-226).

Des de ben prompte, l'activitat tèxtil va estar integrada en el conjunt de tasques quotidianes de les famílies camperoles. Entre els treballs de la terra i els ramaders es podien intercalar, sense gaire dificultats, les operacions bàsiques per al tractament de les fibres: l'abastiment o l'esquilada, la neteja, la filatura; la presència a la comunitat pagesa d'un teixidor o un paraire, permetia enllestir el drap que de nou la dona a casa podia tallar o cosir. El cicle productiu era senzill i, sobretot, tancat. Tenia com a destinació la mateixa comunitat, la mateixa família de llauradors. El nombre limitat d'aquests artesans del tèxtil obligava, fins i tot, a recórrer a alguns intermediaris per completar la demanda d'aquestes viles en creixement dècades després de la conquesta. L'any 1294 a Cocentaina s'hi documenten fins a un centenar de transaccions draperes i, al principi de la centúria següent, aquests drapers locals comencen a eixamplar el seu mercat cap a comunitats veïnes de l'àrea com ara Castalla, Onil, Biar, Xixona, Ibi o fins i tot Alacant (Llibrer, 2013, pp. 5-31).

Aleshores, a començament del segle XV el nombre d'instal·lacions dedicades al batanatge i aprest dels draps a la Vall d'Albaida i l'Alcoià era ja considerable. No obstant això, al llarg d'aquesta centúria i començament de la següent l'edificació de nous *molins drapers* es va multiplicar. A Biar, el nombre de batans oscil·laria entre un i dos al llarg de tot el període a excepció dels anys 1430 i 1447. Alguns testimonis ens parlen també de que a la veïna localitat de Banyeres hi havien alguns molins drapers entre els segles XIV i XVI. S'han registrat un total de trenta tres molins tèxtils cap a 1528 en totes les viles reials de la Vall d'Albaida i l'Alcoià, una xifra prou aclaridora, que certificaria la importància d'aquest significatiu nucli bataner comarcal (Mira, 2005, p. 107). A Castelló de la Plana, una població equiparable en volum demogràfic a Ontinyent o Alcoi a primeries del segle XVI, únicament existia un molí draper en l'any 1500; i a Alzira, la capital de la Ribera i una de les principals ciutats del regne, no n'hi havia cap en 1525 (Mira, 2000, pp. 229-271).

39 A Biar, eixe poder estarà en mans d'algunes famílies d'oligarques locals, formades per arrendataris i emfiteutes. Llinatges en Biar, com els Mataix, Rixart, Cerdà, Almúnia, Gironés, Gil, Aranda, Perpinyà o Bellot, els quals controlaven els mecanismes polítics i fiscals, tan de l'administració reial com de la municipal.

Hi ha altres indicadors que confirmen, encara que de manera indirecta, el creixement de l'activitat manufacturera en la regió durant els segles baixmedievals. En 1392, Martí I va prohibir als veïns de la població castellana de Villena acudir a moldre el seu gra o a batanar els seus draps als molins i batans de Banyeres i Boçairant, com solien fer molt sovint; encara que posteriorment, en 1406, revocaria l'anterior disposició, i autoritzaria de nou als habitants de la població castellana a poder moldre i batanar als molins de la Vall d'Albaida i de l'Alcoià. No obstant això, no serà fins la segona meitat del segle XV i les primeres dècades del segle XVI, quan assistirem a un fort increment de la població (García Cárcel, 1976) i, a un augment de la producció agrícola i de les manufactures tèxtils, és a dir, a un fort creixement de l'economia rural d'aquesta zona meridional.

4.3. Xicotets períodes de crisi: la guerra amb Castella de 1429-1430

El creixement que caracteritza l'evolució econòmica de Biar i en general de totes les viles reials situades al sud del regne durant els últims segles medievals, es veuria alentit per alguns episodis. Biar patiria més que d'altres viles reials meridionals les conseqüències de la guerra amb Castella de 1429-1430. En forma d'incursions i saquejos els castellans provocaren una greu crisi econòmica a la zona. A començament de l'any 1430, el batlle local de Biar es va veure obligat a abandonar els intents d'arrendament del *terç-delme* de la població, atès que no va trobar a ningú que volguera fer-se càrrec de la gestió de la renda com a conseqüència de la guerra. Fins i tot, es va apel·lar al *corredor públic* de la vila (pregoner), el qual, durant *l'onc temps*, es dedicaria a cridar a la població perquè acudiren a la subhasta. Aleshores, va haver de fer-se càrrec personalment de la recaptació del delme reial. A pesar dels seus esforços solament aconseguiria una recaptació equivalent a una quarta part de l'arrendament de l'any anterior: solament 549 sous en total. La verema només es va poder fer en una part de les vinyes del terme, concretament a la zona coneguda com *l'horta*, i va percebre'n únicament el *terç-delme* del vi collit a aquesta partida de la vila. Malauradament, també es van agrir alguns litres d'aquest preuat caldo abans de que fora venut al mercat (Mira, 2005, p. 115).

Però moltes foren les desgràcies que ocasionarien els incidents bèl·lics de la guerra atès que algunes instal·lacions van quedar destruïdes: «són estats tots destruïts en lo temps de la guerra e los senyors o posseïdors de aquells són estats morts e no han lexats béns alguns per poder reparar aquells». Això fou el que declararia el batlle local davant el Mestre Racional per tal de justificar la no percepció dels censos. Ni més ni menys que quatre molins dels catorze que hi havia al terme foren enderrocats pels castellans.

Tanmateix, en 1431 i 1432, després dels dos anys de conflictes bèl·lics, l'activitat econòmica es va recuperar i el *terç-delme* es va poder arrendar encara que solament

per una quantitat inferior que altres anys: 900 i 1.500 sous respectivament. En 1433 es recuperaria la normalitat i s'arrendaria per 2.222 sous (Mira, 2005, p. 116). Cap al 1460 ja n'havien reconstruïts tres. No obstant això, a tenor de la recaptació, Biar patiria dos anys de crisi en 1477 i en 1484, tal volta deguda a fenòmens meteorològics que afectarien a les collites, i que van poder alterar el ritme de creixement constant de la producció. Les fonts ens indiquen uns descensos sobtats de fins un 50 % en 1484, i d'un 30 % en 1476. Nogensmenys, es tractaria d'episodis puntuals o de cicle curt que truncarien el ritme ascendent de la producció, per causa de les pèssimes collites i l'escassetat frumentària. En definitiva, el desenvolupament demogràfic i econòmic de Biar seguiria una trajectòria d'augment, sostingut sobre el fonament d'un policultiu de base cerealista i d'una indústria manufacturera de tipus autosuficient, clar exemple d'integració positiva dins d'un àmbit comarcal durant els últims segles medievals.

4.4. Evolució dels ingressos per la recaptació del terç-delme i les regalies

Per a analitzar l'evolució de les rendes de la Corona a Biar en la Baixa Edat Mitjana, s'han establert quatre períodes per anys: 1376-1391, 1392-1453, 1454-1499 i 1500-1530. Així, la primera distribució correspondria als anys finals del segle XIV; la segona, a la primera meitat del segle XV; la tercera, a la segona meitat del segle XV, i l'última, a les primeres dècades del segle XVI. Així, podrem observar la tendència i l'evolució dels ingressos per cicles⁴⁰.

En referència a les dades que podem extraure del primer període analitzat, que va des de l'any 1376 al 1391, es pot comprovar com el terç-delme aportava a la recaptació de mitjana uns 1.687 sous, i la resta de regalies uns 900 sous. Per tant, la recaptació ascendiria a quasi 2.600 sous de mitja al llarg de l'últim terç del Tres-cents. Així, el terç-delme suposava un 65% del total de les rendes reials, mentre que les regalies devien suposar l'altre 35% restant. El segon període, que correspondria si fa o no fa a la primera meitat del segle XV, de 1392 a 1453, ens mostra com la recaptació de les rendes aniria augmentant progressivament. El terç-delme aportava un total de 2.200 sous de mitjana i les regalies 969 sous. Això faria que la recaptació total per a aquest període se situara en valors superiors als 3.000 sous. L'índex del valor en % del terç-delme augmentaria, per a situar-se en el 70%; en canvi, el valor de les regalies suposava l'altre 30% restant. Això ens indica que mentre que la recaptació del terç-delme va en augment, la suma total per regalies no augmentarà massa, i es mantindrà en valors molt semblants al llarg de la primera meitat del Quatre-cents. Per al tercer període analitzat, trobem com la xifra de la recaptació del terç-delme continua aug-

⁴⁰ Per fer aquest anàlisi s'han elaborat tres taules amb les dades sobre rendes reials que ofereix el treball de Mira Jódar: *Entre la renta y el impuesto. Fiscalidad, finanzas y crecimiento económico en las villas reales del sur valenciano (siglos XIV-XVI)*, València, PUJ, 2005, 268 pp.

mentant, amb uns 2.602 sous de mitja al llarg de la segona meitat del Quatre-cents. Les regalies continuaran oscil·lant al voltant dels 938 sous, el qual indica que aquesta font de renda que eren les regalies, es mantindria en valors molt semblants al llarg del període analitzat. La recaptació total de les rendes de la Corona a Biar sobrepassaria la xifra dels 3.500 sous a finals del segle XV, la qual cosa representaria un augment de quasi el 30% respecte dels sous recaptats a finals de la centúria anterior del Tres-cents. I per últim, ens resta per analitzar els valors del període final, que va des de 1500 a 1530. Uns valors bastant concloents, amb els quals podem manifestar el considerable benefici que aconseguirà la Corona amb l'ingrés de les rendes de la batllia de Biar. La recaptació total suposarà un total de sous que superarà els 4.000 sous (4.134). El terç-delme també aconseguirà passar dels 3.000 sous de mitja (3.134), i arribaria a representar el 76% de les rendes, i els ingressos per regalies arribaran als 1.000 sous de mitja a la batllia durant les primeres dècades del segle XVI, signe evident que ens indicaria l'augment progressiu i constant de les rendes de la Corona des de l'últim terç del segle XIV fins als anys 30 del segle XVI a la batllia de Biar.

5. INGRESSOS EXTRAORDINARIS

Al regne de València, els ingressos de les viles reials s'obtenien de dues maneres: la fiscalitat directa i indirecta, i l'emissió de deute públic en forma de censals i violaris. Per una banda estaven els *compartiments*, una contribució extraordinària que s'aprovava en les reunions de corts per la societat política. Eren com una espècie de donatiu per finançar algunes de les campanyes del rei. Així, es podien aplicar unes *tatxes* extraordinàries. Altre recurs, era l'emissió de deute públic (censals i violaris), avalat per la institució estamental, que es comprometia al pagament dels interessos i a l'amortització dels capitals.

5.1. Generalitats, compartiments, subsidis i donatius

Cal prendre en consideració que al llarg del segle XIV la majoria dels estats europeus van a estar condicionats pels enfrontaments bèl·lics i el caríssim procés que suposava el sosteniment de tot el seu aparell burocràtic, cas per exemple dels estats immersos en *la Guerra dels Cent Anys*, o, les guerres a la Península entre aragonesos i castellans com la guerra *dels dos Peres*⁴¹, a més de l'expansió de la Corona d'Aragó

41 Pel que fa a la guerra anomenada *dels dos Peres*, n'hi ha quatre pergamins a l'AHMB que ens donen notícies sobre aquest conflicte bèl·lic: el núm. 56 (datat en 1365), sobre la reedificació de l'Església després de la guerra amb Castella; el núm. 80 (datat el 3 de març de 1367), que conté el perdó i absolució de penes per part de Berenguer de Vilaragut; el núm. 108 (22 de juny de 1367), que inclou la remissió de penes als habitants de la vila de Biar per la guerra amb Castella; i el núm. 118 (de 3 de juny de 1371), que tracta de l'absolució de condemna per als de Biar per haver pactat amb Castella.

pel Mediterrani. Això donaria lloc a noves formes de recaptació, basades en la negociació entre l'aparell monàrquic i la societat política. Ací serà primordial el paper que jugaran les Corts i parlaments per tal d'arribar a acords a l'hora de sol·licitar una sèrie de subsidis o donatius per sostenir els diferents fronts.

Encara que a finals del segle XIV va sorgir un nou mecanisme contributiu basat en les demandes fetes al voltant de les diputacions permanents de la Generalitat. En el regne de València, el sistema fiscal de la diputació permanent de les Corts, des de la seua definitiva consolidació en 1418, disposava d'uns recursos ordinaris basats en les *generalitats*, a banda també dels ingressos extraordinaris denominats *tatxes* o *compartiments*. Les *generalitats* consistien en unes taxes que es pagaven sobre l'adquisició o sobre la venda de determinats productes, és a dir, com una espècie d'aranzels per la circulació de determinades mercaderies (Mira, 2005, pp. 16-17; Mira i Viciano, 2000, pp. 515-534).

Quant a les corporacions municipals, l'aparell financer dels municipis s'havia iniciat en el segle XIII i va arribar al seu moment més àlgid en la dècada dels anys seixantes del segle XIV. La tributació directa es basava en la *peita* municipal, un impost sobre el patrimoni, especialment immoble, dels contribuents. La contribució indirecta se sostenia per mitjà de les cises o *imposicions*, unes taxes que incidien en el consum d'articles de primera necessitat (aliments, draps...). Tant la *peita* com les *cises*, representaven aproximadament el 80% dels recursos econòmics municipals (Ortí, Sánchez, Turull, 1996; Mira, Viciano, 1996; García Marsilla, 1996). A Biar, l'onze de juliol de 1404 es va imposar l'impost de la *sisà* del pa i del vi per 20 anys⁴². La mesura hauria d'estar relacionada amb les necessitats peremptòries de recaptar diners per a la Corona. La Reial Carta està signada pel propi rei Martí l'Humà, i s'assegura en el propi document, que no se sol·licitaran més imposicions al llarg d'eixe temps. El mateix dia, l'onze de juliol de 1404 s'atorga un nou privilegi. El rei Martí es comprometia a no segregar a Biar de la Corona⁴³. La petició l'havien realitzat els síndics de les *universitats* d'Ontinyent i Biar, tal vegada ja farts de tanta concessió a les diferents senyories que s'havien establert en aquestes dues viles al llarg del segle XIV, com ara més endavant recordarem.

5.2. Els censals

La Corona també sol·licitava donatius i préstecs a les viles i ciutats, que aquestes finançaven per mitjà de la venda de censals (García Marsilla, 2002), garantits pels ingressos ordinaris procedents dels impostos municipals. El Reial Patrimoni, els subsidis de corts i els préstecs municipals, constituïen les tres vies de finançament de la

42 AHMB, pergami núm. 28.

43 AHMB, pergami núm.15.

Corona catalanoaragonesa al regne de València. Encara que la primera font, eren els ingressos que el rei percebia cada any invariablement. Per contra, els subsidis i els préstecs depenien de l'arbitrarietat de les institucions polítiques, com eren les corts i les corporacions locals o municipis.

Al deute de la capital se sumava el de la resta de poblacions del regne, des de les ciutats situades en el rang immediatament inferior a la gran urbs valenciana fins a les comunitats estrictament rurals, ja que tots aquests nuclis demogràfics s'havien constituït com a municipis segons el model de la capital i es van veure sotmesos a necessitats de crèdit, salvades les proporcions, de caràcter semblant (Viciano, 2018, pp. 925-953; Furió, 2018, pp. 71-136). Si es té en compte que el factor que va iniciar l'escalada del deute censalista van ser sobretot els subsidis aprovats en les Corts i altres despeses vinculades a les demandes extraordinàries de la Corona, s'explica que els municipis senyorial i eclesiàstics es veiessen carregats amb un deute censalista de pes semblant al del domini reial. Les causes del deute públic no es limitaven a aquestes demandes fiscals, ja que d'altres necessitats, com l'abastament frumentari en èpoques de males collites, tingueren una incidència remarcable, però l'escalada que es constata des de mitjan segle XIV obeïa sobretot a la pressió de la fiscalitat extraordinària, al capdavant, com a tot Europa, lligada a la guerra.

A l'Arxiu Històric Municipal de Biar es pot trobar una gran quantitat de pergamins que fan referència a la venda de censals, o a la seua cancel·lació (*quitament*). Un total de 57 pergamins dels 143 que formen la col·lecció completa de pergamins de l'AHMB, reflecteixen algun aspecte relacionat amb la política fiscal dels censals entre un període cronològic que va des de l'any 1392 fins l'any 1589. Caldria fer un estudi en més profunditat per valorar i traure conclusions sobre la importància de l'emissió de censals que afecten a persones individuals i a institucions com la pròpia *universitat* de Biar⁴⁴, encara que a continuació citarem alguns exemples.

Els beneficiaris del mercat del crèdit públic no eren els notables locals. L'entramat censalista estava controlat majoritàriament pel patriciat de València, el grup dominant on s'entrellaçaven els llinatges aristocràtics i burgesos; tot i que a mesura que avançava el Quatre-cents les institucions eclesiàstiques també s'afegien a la nòmina dels inversors rendistes (Viciano, 1997, pàg. 618). Biar no estaria exempta d'aquesta pràctica, desenvolupada per creditors forasters. Fou el cas del censal que posseïa Maria Pérez Calvillo de Coloma, baronessa d'Elda, adquirit per una gens menyspreable quantitat de 6.000 sous en 1522, carregats sobre la vila de Biar⁴⁵.

44 Els pergamins de la col·lecció que fan referència als censals són els números següents: 21, 44, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 74, 75, 79, 81, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 95, 99, 100, 102, 104, 109, 110, 112, 116, 119, 120, 121, 125, 126, 128, 129, 130, 133, 135, 136, 137, 138, 140, 141 i 143. Representen un 39'86% del total de documents de la col·lecció de pergamins de l'AHMB de la vila de Biar.

45 Pergamí núm. 47 de la col·lecció de l'AHMB, datat el 19 de febrer de 1522.

Encara que Francesc Joan d'Artés era el propietari d'un censal per valor d'una quantitat astronòmica que ascendia a 14.000 sous, del que percebrà una pensió de 816 sous⁴⁶. La inversió que farà l'Església Metropolitana de València adquirint un censal emès pels síndics de la vila de Biar per un valor de 2.000 sous⁴⁷, també ens deixa constància de l'interès que mostrava l'Església cap a la pràctica rendista basada en el deute públic.

6. LES OLIGARQUIES LOCALS

Llinatges en Biar, com els Mataix, els Rixart, els Cerdà, els Gironès, els Gil, els Aranda, els Perpinyà o els Bellot constituïran, al llarg de la baixa edat mitjana, unes vertaderes oligarquies que controlaven els mecanismes polítics i fiscals, tant de l'administració reial com de la municipal, i constituïran la primera instància del poder en l'àmbit local.

Mentre la Corona aconseguia retenir solament un quart o, entre un 30 i un 50%, del total del muntant extret per mitjà dels distints drets, rendes i tributs dels que disposava, els grups socials que monopolitzaven l'administració fiscal de les batllies locals es trobaven en condicions de apropiar-se d'entre la meitat i les tres quartes parts de tot el que eixia de les borses dels contribuents com a pagament de la fiscalitat reial. No debades, el principal beneficiari de la Corona en els territoris sotmesos a la jurisdicció no era paradoxalment, la pròpia institució monàrquica, sinó les oligarquies locals que controlaven els procediments de gestió de les rendes reials, com arrendataris i emfiteutes del Reial Patrimoni. Així doncs, s'han pogut dur a terme algunes estimacions sobre la fiscalitat reial, és a dir, el que pagaven els vilatans de les batllies del país durant alguns períodes. A Alcoi la batllia reial aportava als cofres de la Corona 12.800 sous anuals cap a 1440, i 17.000 sous cap el període 1525-1530, mentre que els ingressos podien augmentar a 22.500 i 38.000 sous respectivament. També a la batllia d'Ontinyent es recaptaven 10.300 sous anuals, havent pogut obtenir altres 38.000. A Castelló de la Plana, al llarg del Quatre-cents, els ingressos de la Corona eren de 15.000 sous anuals, enfront dels quasi 30.000 que representava la recaptació efectiva de la fiscalitat reial. A Bocairent, cap a 1440, les quantitats eren de 4.200 i 17.000 sous respectivament. A Biar, a mitjans del segle XV els ingressos arribaran a quasi 4.000 sous, i a 5.000 en 1530, encara que no coneixem el muntant de la recaptació efectiva de la fiscalitat reial, la qual devia ser inferior a la de la vila de Bocairent atès que Biar estava exempta del pagament de l'impost de la *peita*.

Així, mentre la Corona a penes aconseguia retindre entre un quart i la meitat del producte reial dels seus propis impostos, les oligarquies locals es trobaven en

46 Pergamí núm. 54 de la col·lecció de l'AHMB, datat el 3 de març de 1546.

47 Pergamí núm. 49 de la col·lecció de l'AHMB, datat el 21 de novembre de 1560.

la condició d'apropriar-se d'entre un 50 i un 75 % de tot el que eixia de les arques de la comunitat en concepte de pagament de la fiscalitat reial (Mira, 1997, p. 549).

Així doncs, els substanciosos guanys que proporcionaven els recursos fiscals de la monarquia, no es repartien per igual entre tota la comunitat de veïns. Ni molt menys. Solament una xicoteta part de la societat local tenia la suficient solvència econòmica i disposava d'una considerable influència política, per a accedir a la titularitat administrativa corresponent i controlar, així, la gestió i el domini útil de les principals fonts d'ingressos de la Corona.

Resulta també curiós observar com els mateixos membres dels llinatges locals que monopolitzaven els càrrecs de les batllies del sud del regne i els recaptadors del *terç-delme*, anaven d'una batllia a una altra, buscant fer negoci. En la primera meitat del segle XV, trobem el cas dels Cerdà. Genís Cerdà, el pare del futur batlle de Bocairent, s'encarregarà de la recaptació del *terç-delme*, en un clar exemple d'influència de poder a l'època medieval. Aquest personatge aconseguirà, durant varies etapes entre els anys 1438 i 1455, fer-se amb el control de l'arrendament d'aquest tribut. El fill d'aquest llaurador enriquit, anomenat també Genís Cerdà, serà el batlle de Bocairent a partir de l'any 1486. Pere i Nofre Cerdà, possiblement descendents de Genís Cerdà, aconseguirien l'adjudicació del *terç-delme* en algunes ocasions. Així mateix, trobem a alguns membres de la família dels Cerdà exercint el càrrec de batlle local de Biar; per exemple, quan mor Pere Romana en l'any 1476, és substituït pel notari Pere Cerdà, el qual es mantindrà com a cap de la batllia de Biar fins l'any 1511, quan també fou substituït per un altre membre de la família, Nofre Cerdà, vigent en el càrrec fins l'any 1530. Tot i això, podem veure com els Cerdà, actuen com a recaptadors del *terç-delme* de Bocairent i, alhora, exerciran el càrrec de batlles locals de Biar, de manera successiva.

Però solament les famílies més poderoses econòmicament estaven en condicions d'apropriar-se de la recaptació del principal tribut reial, el *terç-delme*. La gestió d'aquest estarà en mans d'uns pocs llinatges. L'arrendament del *terç-delme* de la batllia de Biar es va mostrar més obert a la participació d'un major nombre de llinatges. Poques vegades, una mateixa persona o una mateixa família aconseguia adjudicar-se la subhasta per més d'un període. Aquests períodes podien ser triennals o quadriennals. Les excepcions més importants foren Pere Arbuixec (en 1446-1448 i 1455-1456), Pere Rixart (entre 1478 i 1483), Pere Romana (en 1485-1487 i 1491-1493), Antoni Gironès (1501-1507) i la família Bellot, al llarg de la segona meitat del segle XV. Alguns d'ells no eren de Biar, encara que els veïns de la vila seran els principals arrendataris. Es detecta la intervenció de famílies d'Ontinyent, Bocairent, Xixona, Xàtiva, Villena i la ciutat de València. Entre 1485 i 1493, l'arrendament fou adjudicat a dues persones de Villena, Martí Batlle i Pere Romana. Biar és un cas ben clar de la incapacitat de les viles mitjanes per a controlar el territori d'una comarca. Un 30% de les col·lectes del *terç-delme* d'aquesta batllia escaparen al control dels

arrendataris locals, però lluny de concentrar-se en una veritable capital comarcal, els beneficiaris d'aquestes operacions es repartiren entre Xàtiva i quatre poblacions mitjanes situades en un radi de 25 km (Viciano, 1997, p. 610).

Pel que fa als llinatges locals de Biar, els més destacats foren els ja esmentats Rixart, Gironès i, principalment, els Bellot. Aquesta última família va aconseguir l'adjudicació de la recaptació del delme en successius anys: en 1462, 1474-1477, 1484 i 1508-1510⁴⁸.

Evidentment, construir un molí requeria una forta inversió per a les famílies riques de la vila. A més, el manteniment de les instal·lacions per a dur a terme la transformació dels productes agrícoles i tèxtils, era bastant costós. No obstant això, la inversió en molins i batans, compensava el desemborsament que s'havia fet. La possessió emfitèutica dels molins de la Corona constituïa, encara més que l'arrendament del *terç-delme*, un assumpte quasi reservat a alguns habitants de la vila de Biar. Els sectors socials que formaven les elits de Biar es repartien el suculent pastís fiscal. A Biar cal ressenyar la família Mataix que entre 1412 i 1525 va tenir en el seu poder un dels molins del *barranc de la vila*, i entre 1416 i 1456, una instal·lació de les ubicades a la séquia de Beneixama. També a la família Rixart (emparentada precisament amb els Mataix a través d'enllaços matrimonials), la qual va controlar també un dels molins del *barranc* entre 1445 i 1530. Altres llinatges de menor consideració, com els Gil, els Aranda o els Perpinyà, també adquiriren la condició d'emfiteutes d'alguns dels aparells de la batllia en varies ocasions⁴⁹.

Pel que fa als molins de Beneixama, per exemple, Joan Gil va comprar en 1468 la quinta instal·lació allí ubicada, i la va mantindre en les seues mans fins el 1496; i Genís de Córcoles, Pere Romana i Joan Escobar anaven succeint-se els uns als altres entre 1460 i 1502, i tindran la possessió del sisè molí situat en la séquia del lloc⁵⁰.

7. CONCLUSIONS

En 1279, els membres de la xicoteta comunitat sarraïna de Biar foren expulsats en favor d'una nova onada repobladora cristiana, gràcies a l'atorgament, un any després, de la carta pobla als nous pobladors cristians. La batllia de Biar passava així a convertir-se en un lloc de representació del poder reial i del poder financer de la monarquia. La Corona tractarà de traure rendiment, tot incrementant els beneficis fiscals directes que podien extraure's de les noves comunitats, mitjançant unitats productives típiques del nou sistema feudal implantat.

48 ARV, MR, 4.361, 1.600, 1.601, 1.604, 1.626 i 1.627.

49 En relació als Mataix: ARV, sec. *Batllia, Apèndix*, 61, i MR, 9.853, 4.351 a 4.361 i 1.600 a 1.631; referent als Rixart: ARV, MR, 4.358 a 4.361 i 1.600 a 1.636.

50 ARV, MR, 1.600 a 1.615 i 1.600 a 1.621.

El benefici extret pels batlles locals va ser transvasat amb regularitat a la capital del regne, la ciutat de València, i a l'oficial reial (el batlle general), encarregat de centralitzar tots els ingressos patrimonials de la Corona al país. Encara que s'ha de considerar que algunes quantitats recaptades eren desviades a les arques de l'administració de la batllia local, per atendre algunes despeses derivades de l'administració del propi municipi, que eren autoritzades pel propi monarca.

La producció cerealística seria la base de l'economia agrària de l'època i constituïria la principal activitat econòmica. Derivada del *terç-delme*, aquesta producció constituirà la principal font de renda de la Corona al llarg de la Baixa Edat Mitjana. Es calcula que aquest impost representava a Biar el 70% del total dels ingressos reials. Aquest tribut s'arrendava anualment en subhasta pública, encara que el volum de la producció agrícola determinarà enormement el preu de la recaptació. No obstant això, una mala collita donaria pas a períodes de fam, a malalties i als conflictes. Els vaivens demogràfics i econòmics que es van donar al llarg dels segles baixmedievals influïrien de manera important en la producció agrícola de Biar, en l'arrendament del *terç-delme*, en el mateix arrendament dels forns reials de Biar i en els elevats censos en espècie dels seus molins, que depenien moltíssim de la situació demogràfica i econòmica, i seria el ritme de la conjuntura el que marcaria la trajectòria dels ingressos per a la Corona.

Una altra de les fonts de recaptació més importants al Biar medieval seran les regalies; béns immobles urbans i rurals que eren de propietat reial. La tendència al creixement de les rendes d'aquestes instal·lacions fou una constant al llarg del segle XV i les primeres dècades del segle XVI. En poc més d'un segle, els ingressos derivats de la moltura de cereals i, posteriorment, l'aprest dels draps, van seguir el seu ritme ascendent a la batllia de Biar, obtenint així la Corona uns abundants guanys econòmics, excepte en l'interval de la guerra de Castella de 1429-1430, com ja hem aclarit⁵¹. Referent als forns i a les carnisseries, la Corona sempre va tractar de promoure la construcció de nous establiments que permeteren l'augment dels ingressos reials que s'obtenien per aquests monopolis⁵².

Per altra banda, els establiments en emfiteusi d'instal·lacions i propietats proporcionaran alguns ingressos extraordinaris, com per exemple, els lluïsmes. A més a més, a la batllia de Biar s'ingressaran quantitats derivades de l'aplicació de la justícia, de la part que corresponia al monarca de les multes imposades pels oficials municipals de la vila, com *justícies* i *mostassafs*.

En el cas de la batllia de Biar la Corona disposarà d'un recurs addicional: les rendes obtingudes per l'explotació per mitjà de l'arrendament anual de les terres

51 Aquells anys de guerra no es va poder arrendar el *terç-delme*, degut a la manca de població per participar en la subhasta.

52 Queda així palés amb la construcció del forn que s'erigeix *damunt la plaça* de Biar en 1479, o en la instal·lació d'una nova carnisseria en 1416.

compreses en l'antiga alqueria de Beneixama, ubicada dintre del terme de la vila, i adquirida per la mateixa en 1419. El batlle local de la vila de Biar serà l'encarregat de recaptar les rendes de l'alqueria de Beneixama. Aquest llogaret romandrà integrat dintre de l'estructura fiscal de la batllia local, i les seues rendes formarien part del Reial Patrimoni, a partir de la compra feta per la *universitat* de Biar. El *terç-delme* suposaria el més gran percentatge en el conjunt del ingressos reials que representava l'indret. A molta distància se situarà el muntant de la recaptació del besant i del *dret de forn*.

No obstant això, a pesar de la importància del Reial Patrimoni, a finals de l'Edat Mitjana la Corona necessitava nous ingressos per altres conductes. Les exigències bèl·liques i el costós procés per enfortir l'estat obligarà a posar en funcionament una nova maquinària de recaptació. Per això, es crearan les anomenades diputacions de la Generalitat, encarregades de gestionar els substantius guanys econòmics derivats dels nous impostos públics. Les fórmules per recaptar diners de manera extraordinària foren: generalitats, taxes extraordinàries o emissió de deute públic en forma de censals o violaris. Aquesta última pràctica serà prou corrent a Biar, si ens fixem en la quantitat de censals que podem trobar en la col·lecció de pergamins de l'Arxiu Històric Municipal de Biar.

Al regne de València, els ingressos econòmics dels municipis se sustentaran fonamentalment en dos recursos: la fiscalitat pròpiament dita i l'emissió de deute públic en forma de censals i violaris. La tributació directa tenia la seua màxima expressió en la *peita* municipal, un impost sobre el patrimoni, especialment immoble, del qual estarà exempta del seu pagament la vila de Biar, segons privilegis concedits i ratificats per la Corona en diversos moments. Aquests ingressos extraordinaris de Biar depenien quasi exclusivament de les *sises* i del deute públic (censals⁵³). Atès que la vila de Biar estava exempta de pagar la *peita* i la *cena*, la fiscalitat d'aquesta batllia durant els últims segles medievals dependrà fonamentalment del *terç-delme*.

A principis del segle XV, Biar estarà sotmès a la jurisdicció directa de la monarquia, atès que era terra de reialenc, i proporcionava uns 3.300 sous anuals, quantitat que es duplicaria a mitjan d'aquesta centúria. El patrimoni de la Corona a Biar, a més de significar la base dels seus ingressos regulars en la dita batllia, representarà també un actiu financer que s'utilitzarà per recompensar a la noblesa (el convertirà en un lloc de senyoriu), per pagar serveis i favors, per saldar mitjançant l'assignació de rendes, el deute contret amb els creditors reials, o, per obtindre amb rapidesa, a través de la venda o transacció, la quantitat de diners necessaris per fer-li front a les despeses cada vegada més nombroses i urgents, derivades de les guerres amb Cas-

53 La participació de la Corona en els beneficis d'aquesta fiscalitat eren canalitzats mitjançant la petició de donatius i préstecs a les viles i ciutats, que aquestes finançaven gràcies a la venda de censals, garantits sobre els ingressos ordinaris procedents dels impostos municipals.

tella⁵⁴. El creixement que caracteritza l'evolució econòmica de Biar es veurà alentit per alguns episodis bèl·lics. La vila patirà més que d'altres viles reials meridionals les conseqüències de la guerra amb Castella de 1429-1430.

Al mateix temps, la dinàmica ascendent dels ingressos de la monarquia en els dos últims segles medievals (sent Biar un clar exemple), serà causada per l'embranchada demogràfica, per la vitalitat de l'economia agrària i per l'espectacular enlairament de la manufactura tèxtil de la zona.

8. REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- BAÑÓ I ARMIÑANA, R. (1996). La sociedad feudal en el siglo XIV. En F. Moreno (coord.), *Història de l'Alcoià, el Comtat i la Foia de Castalla*. Vol. I (pp. 217-228). Alicante: Diario Información-Editorial Prensa Alicantina.
- BAYDAL I SALA, V. (2019). *Les Nostres Reines. Les oblidades monarques medievals del Regne de València*. València: Generalitat Valenciana.
- BURNS, R.I. (1982). *El Reino de Valencia en el siglo XIII (Iglesia y sociedad)*. València: Del Sénia al Segura.
- BURNS, R.I. (1987). *Colonialisme medieval. Explotació postcroada de la València islàmica*. València: Biblioteca d'estudis i investigacions Tres i Quatre.
- CABEZUELO PLIEGO, J.V. (2010). La proyección del Tratado de Torrellas. Entre el revisionismo político y la negación mental. *Medievalismo*, (20), 203-237. <https://revistas.um.es/medievalismo/article/view/141471>
- CORTÉS ESCRIVÀ, J. (1990). Les actes del mostassaf de Sueca (1571-1578). En *Anàlisi Local i Història Comarcal. La Ribera del Xúquer (segles XIV-XX)* (pp. 33-52). València: Institució Alfons el magnànim València. <http://hdl.handle.net/10550/57420>
- ESCARTÍ I SORIANO, V.J. (1992). *El Llibre del Mustassaf d'Albalat de la Ribera*. Albalat de la Ribera: Ajuntament.
- FERRE I PUERTO, J.A. (1997). Els molins de Beneixama: cartografia i documentació dels segles XIV-XVIII. En M. C. Rico Navarro (Coord.), *Agua y territorio, vol. 1*, (pp. 299-304). Petrer: Ajuntament.
- FERRER I MALLOL, M. T. (1970-71). El patrimoni reial i la recuperació dels senyories jurisdiccionals en els estats catalano-aragonesos a la fi del segle XIV. *Anuario de Estudios medievales*, (7), 351-492. <https://doi.org/10.3989/aem>
- FURIÓ DIEGO, A. J. (1990). Tierra, familia y transmisión de la propiedad en el País Valenciano durante la Baja Edad Media. En R. Pastor (comp.), *Relaciones de poder, de producción y de parentesco en la Edad Media y Moderna* (pp. 305-328). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

54 Vegeu el quadre sobre la pertinença de la vila de Biar a la Corona o a la noblesa. L'emergència de la nova fiscalitat estatal hauria obligat tan a Jaume II i Alfons IV com, fins i tot, a Pere IV i Joan I a anar desprenent-se d'algunes viles, entre d'altres, Biar.

- FURIÓ DIEGO, A. J. (1995). *Història del País Valencià*. València: Alfons el magnànim.
- FURIÓ DIEGO, A. J. (1996). Introducció al dossier La gènesi de la fiscalitat municipal (segles XII-XIV). *Revista d'Història Medieval*, (7), 9-20. <https://hdl.handle.net/10550/29700>
- FURIÓ DIEGO, A. J. (1997a). Estructures fiscals, pressió impositiva i reproducció econòmica al País Valencià en la baixa Edat Mitjana. En M. Sánchez i A. Furió (Eds.), *Col·loqui Corona, municipis i fiscalitat a la baixa Edat Mitjana* (pp. 495-525). Lleida: Institut d'Estudis Ilerdencs.
- FURIÓ DIEGO, A. J. (1997b). Senyors i senyories al País Valencià al final de l'Edat Mitjana. *Revista d'Història Medieval*, (8), 109-151. <https://hdl.handle.net/10550/29715>
- FURIÓ DIEGO, A. J. (1999). Deuda pública e intereses privados. Finanzas y fiscalidad municipales en la Corona de Aragón. *Revista de Historia. Edad Media*, (2), 35-79. Valladolid: Universidad de Valladolid. <http://uvadoc.uva.es/handle/10324/9557>
- FURIÓ DIEGO, A. J. (1999). L'impôt direct dans les villes du royaume de Valence. En D. Menjot i M. Sánchez (dirs.), *La fiscalité des villes au Moyen Âge (Occident méditerranéen)*. 2. *Les systèmes fiscaux* (pp. 169-199). Toulouse: Privat.
- FURIÓ DIEGO, A. J. (2002). Les dépenses de la métropole valencienne (XIVe-XVe siècles). En D. Menjot i M. Sánchez (dirs.), *La fiscalité des villes au Moyen Âge (Occident méditerranéen)*. 3. *La redistribution de l'impôt*. Toulouse: Privat, 193-202.
- FURIÓ DIEGO, A. J. (2002). La dette dans les dépenses municipales. En D. Menjot i M. Sánchez (dirs.), *La fiscalité des villes au Moyen Âge (Occident méditerranéen)*. 3. *La redistribution de l'impôt* (pp. 321-345). Toulouse: Privat.
- FURIÓ DIEGO, A. J. (2018). El deute públic municipal al Regne de València en la baixa edat mitjana. Un assaig de quantificació. En D. Igual Luis, G. Navarro (Coords), *El País Valenciano en la Baja Edad Media, Estudios dedicados al profesor Paulino Iradiel* (pp. 71-136). València: Publicacions de la Universitat de València (PUV).
- FURIÓ, A. I GARCÍA-OLIVER, F. (1985-1986). Dificultats agràries en la formació i consolidació del feudalisme al País Valencià. En *La formació i expansió del feudalisme català. Estudi general*, (5-6), 291-310. <https://raco.cat/index.php/EstudiGral/article/view/43409>
- FURIÓ, A., GARCÍA MARSILLA, J.V., MIRA, A.J., VERCHER, S. I VICIANO, P. (1993). En-deudament i morositat en una comunitat rural. El censal a Sueca a finals del segle XV. En *Actes de la V Assemblea d'història de la Ribera* (pp. 119-166). Almussafes: Publicacions de l'Assemblea d'Història de la Ribera.
- GARCÍA CÁRCCEL, R. (1976). El censo de 1510 y la población valenciana de la primera mitad del siglo XVI. *Cuadernos de Geografía*, (18), 49-66. <http://hdl.handle.net/10550/30672>
- GARCÍA MARSILLA, J.V. (1993). *La jerarquía de la mesa. Los sistemas alimentarios en la Valencia bajomedieval*. València: Diputació de València.

- GARCÍA MARSILLA, J.V. (1996). La génesis de la fiscalidad municipal en la ciudad de Valencia (1238-1366). *Revista d'Història Medieval*, (7), 149-172. <http://hdl.handle.net/10550/29709>
- GARCÍA MARSILLA, J.V. (2002). *Vivir a crédito en la Valencia medieval. De los orígenes del sistema censal al endeudamiento del municipio*. València: Publicacions de la Universitat de València (PUV).
- GARCÍA MARSILLA, J.V. I SÁIZ SERRANO, J. (1997). De la peita al censal. Finanzas municipales y clases dirigentes en la Valencia de los siglos XIV y XV. En M. Sánchez, A. Furió i P. Bertran (Coords.), *Col·loqui Corona, Municipis i Fiscalitat a la Baixa Edat Mitjana* (pp. 307-334). Lleida: Institut d'Estudis Ilerdencs. Diputació de Lleida.
- GARCÍA-OLIVER, F. (1991). *Terra de feudals. El País Valencià en la tardor de l'Edat Mitjana*. València: Edicions Alfons el Magnànim. Diputació Provincial de València.
- GIRONÉS GUILLEM, I. (1997). Onomàstica i toponímia a través dels pergamins de l'Arxiu Municipal de Bocairent. En *Societat d'Onomàstica, XXI Col·loqui d'onomàstica valenciana, Ontinyent I*. *Butlletí interior* (70), 503-522. <https://raco.cat/index.php/BISO/article/view/411622>.
- GUICHARD, P. (Ed.) (2001). Los impuestos pagados por los musulmanes valencianos en la época de la conquista: la aportación de las fuentes cristianas. En *Al-Andalus frente a la conquista cristiana. Los musulmanes de Valencia (siglos XI-XIII)* (pp. 341-367). València: Universitat de València.
- GUINOT RODRÍGUEZ, E. (1981). La gestió dels llocs de reialenc: les rendes de la batalla de Corbera (1432-1465). En *Economia Agrària i Història Local. I Assemblea d'Història de la Ribera* (pp. 291-306). València: Alfons el Magnànim.
- GUINOT RODRÍGUEZ, E. (1986). Un precedent en la recuperació del Patrimoni Reial al País Valencià: la jurisdicció d'Onda, 1393. *Saitabi*, (36), 137-153. <http://hdl.handle.net/10550/26947>
- GUINOT RODRÍGUEZ, E. (1986). *Feudalismo en expansión en el norte valenciano: antecedentes y desarrollo del señorío de la Orden de Montesa (siglos XIII-XIV)*. Castellón: Servicio de Publicaciones Diputación de Castellón.
- GUINOT RODRÍGUEZ, E. (1989). Els senyoriis de la noblesa valenciana a l'època de Pere el Gran (1276-1285). En *Estudios en recuerdo de la profesora Sylvia Romeu Alfaro Vol-1* (pp. 489-502). Valencia: Universitat de València.
- GUINOT RODRÍGUEZ, E. (1991). *Cartes de poblament medievals valencianes*. València: Generalitat Valenciana.
- GUINOT RODRÍGUEZ, E. (1992). Senyoriu i reialenc al País Valencià a les darreries de l'època medieval. En *Actas del Congreso Lluís de Santàngel i el seu temps* (pp. 185-204). València: Ajuntament de València.
- GUINOT RODRÍGUEZ, E. (1992). Finanzas y fiscalidad en la Edad Media. El Patrimonio Reial al País Valencià a inicis del segle XV. *Anuario de Estudios Medievales*, (22), 581-639. <https://doi.org/10.3989/aem.1992.v22>

- GUINOT RODRÍGUEZ, E. (1993). El modelo de feudalismo repoblador: renta y señoríos en la Valencia medieval. En E. Sarasa, E. Serrano (eds.), *Señorío y feudalismo en la Península Ibérica (siglos XII-XIII) Vol. 3* (pp. 513-525). Zaragoza: Diputació Provincial de Zaragoza, Institución Fernando el Católico.
- GUINOT RODRÍGUEZ, E. (2003). *La Baja Edad Media en los siglos XIV-XV. Economía y sociedad*. Madrid: Ed. Síntesis, Historia de España, 3^{er}. Milenio.
- GUIRAL-HADZIOSSIF, J. (1989). *Valencia puerto mediterráneo en el siglo XV (1410-1525)*. València: Edicions Alfons el Magnànim, Estudios Universitarios.
- HINOJOSA MONTALVO, J. (1986). *Documentación Medieval Alicantina en el Archivo del Reino de Valencia-I*. Alicante: Instituto de Estudios Juan Gil-Albert.
- HINOJOSA MONTALVO, J. (1995). El castillo de Biar bajo dominio cristiano. En *Biar un castillo de la frontera valenciana en la Edad Media* (pp. 21-40). Alacant: Diputació d'Alacant.
- HINOJOSA MONTALVO, J. (1997). Finanzas y fiscalidad de las ciudades valencianas. En *Finanzas y fiscalidad municipal. Actas V Congreso de Estudios Medievales* (pp. 301-324). Ávila: Fundación Sánchez Albornoz.
- KÜCHLER, W. (1997). *Les finances de la Corona d'Aragó al segle XV (Regnats d'Alfons V i Joan II)*. València: Edicions Alfons el Magnànim. Generalitat Valenciana.
- LLIBRER ESCRIG, J.A. (2013). La configuració d'un districte industrial a la baixa edat mitjana. Les viles draperes de la Vall d'Albaida, l'Alcoià i el Comtat. *Recerques*, (67), 5-31. <https://raco.cat/index.php/Recerques/article/view/330646>
- LLIBRER ESCRIG, J.A. (2021). Una máquina para la industria medieval. Los batanes del sur valenciano: integración y negocio. Nuevas aportaciones (1490-1502). *Espacio, tiempo y forma. Serie III. Historia Medieval*, (34) UNED, 429-454. <https://doi.org/10.5944/etfiii.34.2021>
- LLIBRER ESCRIG, J.A. (2023). Origen plural de un espacio industrial: familia, empresa y negocio. Ontinyent, Alcoi, Cocentaina y su área de influencia (segunda mitad del siglo XV). *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (24), 207-226. <https://doi.org/10.14198/medieval.23217>
- MARTÍ CASTELLÓ, R. (1989). Hacia una arqueología hidráulica: la génesis del molino feudal en Cataluña. En M. Barceló et alii, *Arqueología medieval. En las afueras del "medievalismo"* (pp. 165-194). Barcelona: Editorial Crítica.
- MARTÍ CASTELLÓ, R. (2004). La misteriosa existència i l'extinció dels musulmans de la vall d'Almistrà. En *Almirra, Aportacions a la seua història (IV), el Camp de Mirra* (pp. 4-17). El Camp de Mirra: Ajuntament.
- MARTÍ CASTELLÓ, R. I PAYÁ SANCHIS, J.V. (2010). Beneixama durant la Guerra de la Unió (1347-48) segons el pergamí 72 de l'Arxiu Històric Municipal de Biar (1350). En *Revista de Festes de Moros i Cristians* (pp. 181-193). Beneixama: Ajuntament.
- MARTÍNEZ ORTIZ, J. (1993). *Alicante y su territorio en la época de Jaime I de Aragón*. Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert. Diputació d'Alacant.

- MATEU LLOPIS, F. (1970). Colecta de la cena en el Reino de Valencia en 1292-1295. *Butlletí de la Societat Castellonense de Cultura* (46) Vol. I, 215-236.
- MIQUEL I VIVES, M. (1993). La cena de presència a la Corona d'Aragó a mitjan segle XIV. En M. Sánchez (comp.), *Estudios sobre renta, fiscalidad y finanzas en la Cataluña bajomedieval* (pp. 277-334). Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
- MIRA JÓDAR, A.J. (1993). La gestión del Real Patrimonio en la Vall d'Albaida: las Bailias Locales, *Almaig, estudis i documents*, (9), 139-143.
- MIRA JÓDAR, A.J. (1994). Burocràcia financera i gestors fiscals. Les batllies reials d'Ontinyent i Bocairent a les darreries de l'edat mitjana. *Revista Alba: revista d'estudis comarcals de la Vall d'Albaida*, (9), 127-136.
- MIRA JÓDAR, A.J. (1996). El siglo XV: Demografía i economia. En F. Moreno (coord.), *Història de l'Alcoià, el Comtat i la Foia de Castalla. Vol. 1* (pp. 241-252). Alicante: Diario Información-Editorial Prensa Alicantina.
- MIRA JÓDAR, A.J. (1996). Del rey al municipio. Las transferencias fiscales en el País Valenciano bajomedieval (siglos XIII-XV). En *El poder real de la Corona de Aragón: (siglos XIV-XVI). Congreso de Historia de la Corona de Aragón: resumen de comunicaciones. Vol. 4* (pp. 165-176). Zaragoza: Gobierno de Aragón.
- MIRA JÓDAR, A.J. (1997). Administrar los drets al senyor rey pertanyents. La gestión de la fiscalidad real en el País Valenciano en la Baja Edad Media. En M. Sánchez, A. Furió i P. Bertran (coords.), *Col·loqui Corona, Municipis i Fiscalitat a la Baixa Edat Mitjana* (pp. 527-554). Lleida: Institut d'Estudis Ilerdencs. Diputació de Lleida.
- MIRA JÓDAR, A.J. (2000). La organización de la red molinar en la Vall d'Albaida y l'Alcoià a finales de la Edad Media. Infraestructura industrial, desarrollo económico y fiscalidad. En Thomas Glick (coord.), *Els molins hidràulics valencians: tecnologia, història i context social* (pp. 229-271). València: Diputació de València.
- MIRA JÓDAR, A.J. (2002). Les dépenses municipales d'Alcoi (1390-1517). En D. Menjot i M. Sánchez (coords.), *La fiscalité des villes au Moyen Âge (Occident méditerranéen)*. 3. *La redistribution de l'impôt* (pp. 203-207). Toulouse: Privat.
- MIRA JÓDAR, A.J. (2004). Administración financiera y contabilidad municipal en Alcoi (siglos XIV-XVI). En D. Menjot i M. Sánchez (coords.), *La fiscalité des villes au Moyen Âge (Occident méditerranéen)*. 4 *La gestion de l'impôt* (pp. 25-37). Toulouse-Barcelona: Privat-CSIC.
- MIRA JÓDAR, A.J. (2005). *Entre la renta y el impuesto. Fiscalidad, finanzas y crecimiento económico en las villas reales del sur valenciano (siglos XIV-XVI)*. València: Universitat de València (PUV).
- MIRA, A.J. I VICIANO, P. (1996). La construcció d'un sistema fiscal: municipis i impost al País Valencià (segles XIII-XIV). *Revista d'Història Medieval*, (7), 135-148. <http://hdl.handle.net/10550/29706>

- MIRA, A.J. I VICIANO, P. (2000). Las bases fiscales de un estado bajomedieval. El reino de Valencia en el siglo XV. En Guido d'Agostino, Giulia Buffardi (coords.), *XVI Congreso de Historia de la Corona de Aragón. La Corona d'Aragó ai tempi di Alfonso II el Magnànim: i modelli politico-instituzionali, la circolazione degli uomini, delle idee, delle merci, gli influssi sulla società e sul costume. Vol. 1* (pp. 515-534). Napoli: Ediciones Paparo.
- MIRA, A.J. I VICIANO, P. (2020). Viure d'allò seu. Rendes i gestió del patrimoni reial al regne de València a la fi de l'edat mitjana. *Recerques*, (77), 103-122.
- NARBONA VIZCAÍNO, R. (1986). El Justicia Criminal. Una corte medieval valenciana, un procedimiento judicial. *Estudis Castellonencs*, (3), 287-310.
- ORTÍ GOST, P. (1993). L'explotació d'una renda reial: els molins del Reg Comtal de Barcelona fins al segle XIII. En Sánchez M. (comp.), *Estudios sobre renta, fiscalidad y finanzas en la Cataluña bajomedieval* (pp. 243-275). Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
- ORTÍ GOST, P. (2000). *Renda i fiscalitat en una ciutat medieval: Barcelona, segles XII-XIV*. Barcelona: CSIC.
- ORTÍ, P., SÁNCHEZ, M., I TURULL, M. (1996). La génesis de la fiscalidad municipal en Cataluña. *Revista d'Història Medieval*, (7), 115-134. <http://hdl.handle.net/10550/29711>
- PÉREZ GARCÍA, P. (1987). Origen y configuración de una magistratura urbana de la Valencia foral: El Justicia Criminal. *Estudis: revista d'història moderna*, (13), 21-73. <http://hdl.handle.net/10550/34169>
- RUBIO VELA, A. (1994-1995). Las epidemias de peste en la ciudad de Valencia durante el siglo XV. Nuevas aportaciones. *Estudis Castellonencs*, (6), 1179-1222.
- SÁNCHEZ MARTÍNEZ, M. (1993). Una aproximación a la estructura del dominio real en Cataluña a mediados del siglo XV: el *capbreu* o memorial de les rendes e drets reials de 1440-1444. En M. Sánchez (comp.), *Estudios sobre renta, fiscalidad y finanzas en la Cataluña bajomedieval* (pp. 381-453). Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).
- SÁNCHEZ MARTÍNEZ, M. (1995). La evolución de la fiscalidad regia en los países de la Corona de Aragón (1280-1356). En *Europa en los umbrales de la crisis (1250-1350)*. XXI Semana de Estudios Medievales, Estella 94 (pp. 393-428). Pamplona: Diputación Foral de Navarra. <http://hdl.handle.net/10261/35315>
- SÁNCHEZ MARTÍNEZ, M. (1995). *El naixement de la fiscalitat d'Estat a Catalunya (segles XII-XIV)*. Girona: EUMO Editorial. Universitat de Girona.
- SELMA CASTELL, S. (1992). Notes sobre la formació d'uns primers monopolis feudals a la Vall d'Albaida. *Alba. Revista de Estudis Comarcals de la Vall d'Albaida*, (7), 35-38. Ontinyent: Ajuntament.
- SELMA CASTELL, S. (1993). *Els molins d'aigua medievals a Sharq al-Andalus. Aproximació a través de la documentació escrita dels segles X-XIII*. Onda: Ajuntament d'Onda.

- SESMA MUÑOZ, J.A. (1996). Las transformaciones de la fiscalidad real en la Baja Edad Media. En *El poder real en la Corona de Aragón: (siglos XIV-XVI)*. XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón: resumen de comunicaciones Vol. 1 (pp. 231-292). Zaragoza: Gobierno de Aragón.
- SEVILLANO COLOM, F. (1957). *Valencia urbana a través del servicio de Mustaçaf*. Valencia: CSIC-Institución Alfonso el Magnanimo. Diputación Provincial de Valencia.
- SOLER GARCÍA, J.M. (1969). *La relación de Villena de 1575. Edición comentada y apéndice documental*. Alicante: Instituto de Estudios Alicantinos. Diputación Provincial de Alicante.
- TARAÇONA, P.J. (1976). *Institucions dels furs i privilegis del Regne de València, 1580*. València: Del Sénia al Segura.
- TORRÓ ABAD, J. (1992). *La formació d'un espai feudal. Alcoi de 1245 a 1305*. València: Centre d'Estudis Locals. Diputació de València.
- TORRÓ ABAD, J. (1996). La conquista y la colonización cristianas (2). En F. Moreno (coord.), *Història de l'Alcoià, El Comtat, i La Foia de Castalla*. Vol. I (p. 207). Alicante: Diario Información-Editorial Prensa Alicantina.
- TORRÓ ABAD, J. (1997). Colonització i renda feudal. L'origen de la peita al regne de València. En M. Sánchez i A. Furió (Coords.), *Col·loqui Corona, municipis i fiscalitat a la baixa Edat Mitjana* (pp. 467-494). Lleida: Institut d'Estudis Ilerdencs.
- VALLDECABRES RODRIGO, R. (2002). *El Cens de 1510. Relació dels focs valencians ordenada per les corts de Monzó*. València: Universitat de València.
- VICIANO NAVARRO, P. (1992). Fiscalitat local i deute públic al País Valencià. L'administració de la vila de Borriana a mitjan segle XV. *Anuario De Estudios Medievales*, 22(1), 513-533. <https://doi.org/10.3989/aem.1992.v22.1080>
- VICIANO NAVARRO, P. (1996). La burocràcia fiscal de la Corona en el marc local valencià: els Batlles de Castelló de la Plana (1366-1500). En *El poder real de la Corona de Aragón: (siglos XIV-XVI)*. XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón: resumen de comunicaciones. Vol. 4 (pp. 307-318). Zaragoza: Gobierno de Aragón.
- VICIANO NAVARRO, P. (1997). Entre la coerció i el mercat. Els inversors en la gestió de la fiscalitat reial i municipal al País Valencià. En M. Sánchez, A. Furió i P. Bertran (coords.), *Col·loqui Corona, Municipis i Fiscalitat a la Baixa Edat Mitjana* (pp. 603-622). Lleida: Institut d'Estudis Ilerdencs.
- VICIANO NAVARRO, P. (2000). *Els cofres del rei. Rendes i gestors de la batllia de Castelló (1366-1500)*. Catarroja-Barcelona: Afers, recerca i pensament.
- VICIANO NAVARRO, P. (2004). Finanzas municipales y registros contables. Los libros de cuentas de Castellón de 1426 y 1499. En D. Menjot i M. Sánchez (coords.), *La fiscalité des villes au Moyen Âge (Occident méditerranéen)*. 4 *La gestion de l'impôt* (pp. 57-65). Toulouse-Barcelona: Privat-CSIC.
- VICIANO NAVARRO, P. (2006). Gestión financiera y coyuntura socioeconómica: la villa de Castellón ante las demandas de la Corona (siglo XV). En D. Menjot y M.

- Sánchez (Ed.), *Fiscalidad de Estado y fiscalidad municipal en los reinos hispánicos medievales* (pp. 391-409). Madrid: Casa de Velázquez.
- VICIANO NAVARRO, P. (2017). Producció agrària i impost municipal directe. En P. Viciano (Ed.), *Més enllà de la senyoria. Mercat i impostos a la Plana de Castelló (segles XIV-XV)*, (pp. 111-133). Catarroja-Barcelona: Editorial Afers, Recerca i pensament, 86.
- VICIANO NAVARRO, P. (2018). Deute públic i renda censalista al País Valencià en el segle XV. Una proposta d'interpretació. *Anuario de Estudios Medievales*, (48/2), 925-953. <https://doi.org/10.3989/aem.2018.48.2.14>
- VIDAL BELTRÁN, E. (1959). Política patrimonial de Fernando I y Alfonso V. En VV/AA, *IV Congreso de Historia de la Corona de Aragón. Actas y comunicaciones III* (pp. 495-504). Palma de Mallorca: Diputació Provincial de Balears.
- VILLALMANZO CAMENO, J. (1992-93) Catálogo de los pergaminos reales existentes en el archivo del Reino de Valencia. *Estudis Castellonencs*, (5), 105-200.



Memoria nobiliaria y conciencia noble del linaje de los Estúñiga en la Castilla bajomedieval: un estudio a través del manuscrito *Historia de la Casa de los Zúñiga*

Noble memory and noble conscience of the Estúñiga lineage in Late Medieval Castile: a study through the manuscript Historia de la casa de los Zúñiga (History of the house of Zúñiga)

LUÍS RAMÍREZ ÁLVAREZ

Author:

Luís Ramírez Álvarez
Universidad Autónoma de Madrid
(Madrid, Spain)
luis.ramirez@uam.es
<https://orcid.org/0009-0007-5429-1527>

Date of reception: 15/10/23
Date of acceptance: 04/02/24

Citation:

Ramírez Álvarez, L. (2024). Memoria nobiliaria y conciencia noble del linaje de los Estúñiga en la Castilla bajomedieval: un estudio a través del manuscrito *Historia de la Casa de los Zúñiga*. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (25), 347-369.
<https://doi.org/10.14198/medieval.26198>

Funding:

Este trabajo se ha desarrollado en el marco del proyecto de investigación titulado “Más allá de la palabra. Comunicación y discurso político en la Castilla Trastámara (1367-1504)” / “Beyond the word. Political Communication and Discourse in Trastámara Castile (1367-1504)” (PID2021-125571NB-I00, MINECO 2022-2026/AEI/FEDER, UE).

© 2024 Luís Ramírez Álvarez

Licence: This work is shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International licence (CC BY-NC-SA 4.0).



RESUMEN:

En el presente escrito se ofrece un análisis del manuscrito *Historia de la Casa de los Zúñiga*, la crónica linajística que los Estúñiga pusieron por escrito a finales del siglo XV. De forma particular, se atiende al estudio de la construcción de la conciencia y la memoria nobiliaria del linaje de los Estúñiga, uno de los más destacados en la Castilla de la Baja Edad Media. La fuente analizada ofrece información suficiente para confirmar que fueron Álvaro de Estúñiga y Leonor Pimentel los mecenas de esta y que la cronología de la obra, escrita por mosén Diego de Valera, no fue casual, sino que respondió a intereses específicos de la casa: ensalzar la gloria y el ornato del estado señorial personificado en el matrimonio conformado por los personajes anteriores. Además, se estudia otros elementos constructores de identidad, como el servicio al rey y a la corona, el papel de los “estados nobiliarios”, las redes clientelares, los orígenes del linaje y la transformación nobiliaria de la Plena Edad Media al periodo bajomedieval. Se ofrece también un análisis de la autoproyección del estado señorial en la crónica, dando importancia a como este se percibía a sí mismo y si esta autopercepción fue plasmada en

la crónica, aunque no fuese, en algunos casos, históricamente verosímil. Por último, se plantea un análisis del manuscrito *Historia de la Casa de los Zúñiga* con otras dos de las crónicas linajísticas más importantes en el ámbito peninsular: la *Crónica de los Señores de Ayala* y diversos manuscritos de la historia de la casa de los Velasco.

PALABRAS CLAVE: Nobleza; Estúñiga; Castilla; Baja Edad Media; linaje; *Historia de la casa de los Zúñiga*; conciencia; memoria nobiliaria.

ABSTRACT:

This paper offers an analysis of the manuscript *Historia de la Casa de los Zúñiga*, the lineage chronicle written by the Estúñiga family at the end of the 15th century. It studies the construction of the conscience and the noble memory of the Estúñiga lineage, one of the most prominent in Castile in the late Middle Ages. The source analysed offers sufficient information to confirm that Álvaro de Estúñiga and Leonor Pimentel were the patrons of this work and that the chronology of the work, written by mosén Diego de Valera, was not accidental, but rather responded to specific interests of the lineage: to extol the glory and ornament of the lineage personified in the marriage formed by the above characters. In addition, other identity-building elements are studied, such as service to the king and the crown, the role of the “noble estates”, the client networks, the origins of the lineage and the transformation of the nobility from the early Middle Ages to the late Middle Ages. It also offers an analysis of the self-projection of the lineage in the chronicle, giving importance to how the lineage perceived itself and whether this self-perception was reflected in the chronicle, even if it was not, in some cases, historically plausible. Finally, an analysis of the manuscript *Historia de la Casa de los Zúñiga* with two others of the most important lineage chronicles in the peninsular sphere is proposed: the *Crónica de los Señores de Ayala* and various manuscripts of the history of the Velasco lineage.

KEYWORDS: Nobility; Estúñiga; Castile; late Middle Ages; lineage; “*Historia de la casa de los Zúñiga*”; conscience; nobiliary memory.

1. INTRODUCCIÓN

En la actualidad, una de las líneas que están experimentando un mayor auge en los estudios nobiliarios es la concerniente a la conciencia y a la memoria nobiliarias. La nobleza, como grupo social distinguido en la Baja Edad Media desarrolló una conciencia propia de preeminencia social, lo que se vinculó a unas prácticas de comportamiento específicas, fundamentadas en valores como el honor, la sangre, el servicio al rey o la lucha contra el infiel, entre otras cosas. Estos valores se erigen como baluartes legitimadores de una conciencia propia y consciente que puede ser observada en la práctica totalidad de los linajes bajomedievales castellanos.

Junto a esta conciencia nobiliaria se desarrolla paralelamente un proceso de construcción de la memoria de cada linaje en el que la legitimación, la justificación y la ostentación de la condición noble son los principales elementos constructores. A pesar de que todos comparten lugares comunes, cada casa nobiliaria elabora su memoria propia, en base a sus relatos y narrativas propias. En los últimos años, y dentro de la renovación de los estudios nobiliarios acaecida últimamente, algunos autores desatacados han abordado esta temática¹.

En la construcción de esta memoria nobiliaria son de especial importancia las fuentes escritas, como las crónicas –regias o nobiliarias– o los relatos genealógicos como los de los Velasco, los Ayala o los Estúñiga, producidos de forma consciente por los linajes para justificar su condición noble y engrandecer su posición dentro del reino. Estas obras deben relacionarse con otras de naturaleza crónística en el contexto aristocrático-nobiliario siendo algunas de ellas el *Victorial*, la *crónica de Álvaro de Luna*, los *Hechos del Condestable Miguel Lucas* o la *crónica de Alonso Pérez de Guzmán*. Por otro lado, sobre la escritura narrativa histórica en Occidente medieval, más allá de la península Ibérica destacan los trabajos de Spiegel (1983) que sirven como piedra angular de futuros artículos y estudios como los ya mencionados de Arsenio Dacosta².

En los relatos linajísticos, de forma recurrente existen alusiones mitológicas o inverosímiles en los orígenes del linaje que pretenden una justificación de la casa nobiliaria en historias o personajes universalmente aceptados o valorados. Son obras que contienen unos mecanismos y articulaciones discursivas de las que el historiador tiene que extraer un sentido e intencionalidad. En este sentido, debe tenerse en cuenta que la escritura de crónicas linajísticas estaba sujeta a una “gran competencia” (Jular Pérez-Alfaro, 2014 p. 215) y, por tanto, no todos los linajes tenían acceso a ella. Y, como han puesto de manifiesto las profesoras Quintanilla y Carceller (2014, pp. 217-223) “asistimos a un debate abierto entre Historia y Memoria”, teniendo las dos en común el estudio del pasado. La escritura de las crónicas suponía un argumento de legitimación y propaganda para el linaje, siendo una de sus intenciones, el mantenimiento de las estructuras nobiliarias en una posición de poder dentro del

1 Es el caso, entre otros, de Dacosta (2014), para el caso de los Ayala, Jular Pérez-Alfaro (2010, 2014) sobre la construcción genealógica de los Velasco, fundamentada en la importancia y reivindicación de la antigüedad, Vasconcelos e Sousa (2000, 2014) para la construcción de la memoria linajística de los Pimentel o el estudio de Quintanilla Raso y Carceller Cerviño (2014) sobre la conciencia nobiliaria en el marquesado de Priego y el ducado de Alburquerque. En las últimas décadas el estudio de la conciencia nobiliaria, su código y sistema de valores y el estudio de la construcción de la memoria linajística, entendida esta desde las fuentes crónicas como la puesta por escrito de un relato intencionado y con unos intereses políticos, culturales e identitarios propios, se hayan erigido como temáticas de estudio preferentes de aquellos linajes sobre los cuales conservamos información escrita.

2 Para el análisis de los intereses comunes y los episodios, conceptos y retóricas compartidas de estas obras, como el ámbito de lo caballeresco, por ejemplo, cítense los estudios de Beltrán Llavador (1987, 2000, 2015), Ladero Quesada (1996) o Carriazo Rubio (2013, 2018).

conjunto político de la sociedad castellana bajomedieval (Quintanilla Raso, 2014, p. 272). Así, podemos afirmar que de la misma forma que la construcción de la memoria de las grandes casas nobiliarias castellanas contribuyó al éxito del linaje como estructura clave de perpetuidad para la nobleza, y el mayorazgo al mantenimiento de sus posesiones, la escritura de su genealogía o crónica linajística sirvió de forma relevante a la construcción de la identidad y memoria.

No es, por tanto, de extrañar que el estudio de estas crónicas, sobre todo para aquellos linajes sobre los que conservamos una fuente de este tipo, se haya erigido en temática de estudio preferente. Y es, precisamente, una de estas escasas crónicas conservadas, la del linaje Estúñiga, la que pretendo analizar en el presente trabajo.

2. ANÁLISIS DEL MANUSCRITO *HISTORIA DE LA CASA DE LOS ZÚÑIGA*

Los estudios sobre cronística nobiliaria bajomedieval han destacado la concurrencia en todas las obras de este tipo de unos elementos identitarios comunes, identificados por todos los autores como sustentantes de la conciencia de superioridad social y de los rasgos identitarios autopercebidos de la nobleza bajomedieval castellana. Sobre ellos articularé mi análisis, conviene, por tanto, resumirlos brevemente³. Son los siguientes:

En primer lugar, el servicio al rey y a la Corona. Los linajes nobiliarios de la Baja Edad Media fundamentaron su conciencia noble en el servicio al rey a la Corona, es decir, de forma inmiscible se asocian al poder regio y se consideran pilares esenciales y sustentantes para que la agencia regia pueda ejercer su poder en el reino. En muchos casos este servicio aparece en las crónicas linajísticas en la enfatización de los cargos que cada miembro del linaje ostentaba en la Corte. Ha de recordarse que este proceso, con la entronización de los Trastámara fue esencial para la nobleza y por ello es uno de los pilares identitarios de su conciencia e identidad en la época bajomedieval.

En segundo lugar, participación destacada y casi mítica en la lucha contra el infiel. No solo el servicio al rey servía como constructor de la memoria nobiliaria,

3 La caracterización de la nobleza bajomedieval castellana ha sido ampliamente trabajada por varios autores entre los que destacan Beceiro Pita y Córdoba de la Llave (1990), Ortega Cervigón (2008) y su estado de la cuestión sobre las principales líneas de investigación de los estudios nobiliarios, Guerrero Navarrete (2008) y su descripción de las élites nobiliaria y urbana; Quintanilla Raso (2008) y su análisis de la nobleza señorial, Jular Pérez-Alfaro (2014) y su estudio de la conciencia y memoria de los antepasados en el linaje de los Velasco; Beceiro Pita (2014) sobre la memoria y el discurso de la nobleza en los relatos genealógicos y Aurell (2014) y su publicación sobre memoria dinástica y relatos fundadores, entre otros. Sin embargo, debe mencionarse la obra de Beceiro Pita (1995) que supone una base para los artículos y obras mencionadas con anterioridad. Dicho artículo analiza la obra de Fernán Pérez de Ayala, la que constituye un referente sobre la escritura de tratados de materia histórico-genealógica en la Castilla bajomedieval. Otros trabajos de relevancia son los reunidos en la Semana de Estudios Medievales de Estella (2016) o la introducción de la obra de Muñoz Gómez (2018).

sino que la participación en batallas que contribuyeron a la expansión de los reinos peninsulares hacia el sur peninsular, contra el islam, es otro de los factores principales de la honra nobiliaria. En muchos de los casos, este segundo elemento se vincula con el propio servicio a la corona, pero también se observa un énfasis específico en algunos linajes, como el de los Estúñiga, en fundamentar su conciencia identitaria en la lucha contra el infiel.

Por supuesto, en tercer lugar, la antigüedad y los orígenes. Los orígenes de un linaje nobiliario son, en la mayoría de los casos, complejos de rastrear para los historiadores. Siempre deben distinguirse dos aspectos distintos: los orígenes reales del linaje y los orígenes contruidos; es decir, en las fuentes documentales, algunos linajes castellanos y peninsulares se vinculan con orígenes asociados a personajes que resultan inverosímiles por los estudios histórico-genealógicos, es el caso -como veremos- de los Estúñiga. No obstante, lo interesante aquí no es la exactitud del dato histórico, sino el hecho de que el linaje fundamente su conciencia en este tipo de personajes, muchos de ellos figuras ilustres en la Antigüedad, incluso míticas, o claves en el desarrollo de la historia peninsular de los reinos cristianos.

En cuarto lugar, el brillo de una genealogía ilustre compartida por los antepasados. Además de los tres elementos presentados anteriormente, uno muy vinculado a ellos es la existencia de miembros ilustres en cada linaje que sirven de *exempla* a las generaciones posteriores, por su servicio al rey, participación en batallas, importancia política o relevancia en la fundación del linaje. En muchos casos, los linajes pretenden, a modo de relatos pedagógicos, que sus crónicas linajísticas ensalcen estos personajes y son ellos los que ocupan la mayor parte de las líneas de sus genealogías.

Por último, los dominios, la señorialización y el arraigo territorial. El último de los factores fundamentales de la identidad nobiliaria son sus dominios. Más aún, en el caso de algunos linajes, específicamente ciertos dominios, tenencias o fortalezas pueden ser consideradas como baluartes identitarios. Eso es lo que ocurre con los Estúñiga y el condado de Plasencia o la tenencia de la fortaleza de Burgos. Ello tiene su raíz en la profunda señorialización que afecta, como es sabido, a la nobleza castellana bajomedieval y que se traduce en un intenso arraigo territorial en sus plazas o territorios de referencia. Pese a todo, soy consciente de que los llamados “Estados nobiliarios”, van más allá de un mero instrumento de conciencia identitaria, sino que deben ser identificados como las principales estructuras del poder, las rentas y la jurisdicción nobiliaria.

Trataré de comprobar, en las páginas que siguen, en qué medida la crónica de los Estúñiga, objeto de mi estudio se ajusta o aparta de este esquema.

2.1. *Algunas claves para el análisis de la crónica: importancia de la cronología en la escritura de la crónica y finalidad de la misma*

Como inicio a este apartado, se presenta el contenido de la obra, es decir, sus aspectos formales. El documento original se encuentra en el Archivo de la Casa de Alba en el Palacio de Liria de Madrid. Revestido de una pasta que servía a modo de encuadernación del siglo XVIII se conservaba el códice en veinte folios, agrupados en tres cuadernillos, dos de cuatro bifolios y uno de dos bifolios, con referencia Leg. n. 17, num. 19. Ha sido estudiado por P. M. Cátedra con su publicación en forma de libro en 2003. Está escrito con letra gótica gruesa redonda de finales del siglo XV apareciendo además el escudo heráldico de la casa de los Estúñiga en la primera página del códice. La autoría de la obra es discutida, aunque se atribuye la obra a mosén Diego de Valera por su vinculación con la casa de los Estúñiga, aunque también se ha propuesto que Antonio de Nebrija pudiese haber elaborado una edición posterior del manuscrito inicial. Sin embargo, estas hipótesis no han podido ser confirmadas y lo único que conocemos con certeza histórica es que, a través de esta fuente, el linaje de los Estúñiga tuvo acceso a la cultura escrita y pudo, por tanto, poner por escrito tanto la memoria linajística, como los sustratos y baluartes identitarios con los que construían su sentimiento de preeminencia social y la pertenencia a la alta nobleza bajomedieval castellana. El manuscrito aparece mencionado en la obra del siglo XVII *Iustificación de la grandeça y cobertura de primera clase en casa y persona de don Fernando de Zúñiga, noveno conde de Miranda* de Diego Díaz de la Carrera. También aparece mencionada en el *memorial de Pedro de Zúñiga, octavo conde de Placencia*. Ha sido trabajada por el cronista Pellicer, en *Cronica de la gran casa de Zúñiga derivada dos vezes de la Real de Navarra, con las líneas de grandes y títulos que se derivan de la casa troncal de los duques de Béjar*, quien modificó parte de la obra para adaptarla a la evolución lingüística del español. Los estudios realizados son eminentemente filológicos y lingüísticos, por lo que en este artículo se propone un análisis fundamentalmente histórico de la obra (Cátedra ed., 2003).

Algo de crucial fundamento es debatir si el texto que se estudia en este artículo es o no un relato cronístico o si, por el contrario, únicamente es una “historia” de la casa de los Zúñiga. Teniendo en cuenta que toda producción historiográfica que se elaboraba en el siglo XV recibía el nombre de crónica, el texto presente debería ser catalogado como tal, puesto que su escritura se realizó en dicho siglo. Aunque el término “crónica” se utiliza más para referirnos a un entorno regio, en el que se escriben relatos “presentes” sobre una serie de acontecimientos históricos, defiendo en estas líneas que también existieron crónicas particulares, como aquellas que tienen de protagonistas a algunas ciudades o casas nobiliarias. El relato histórico de los Zúñiga puede ser considerado una “crónica” debido a que tiene un cronista particular –mosén Diego de Valera– que escribía sobre su presente histórico. También

puede considerarse dentro del género literario-historiográfico de “crónica” debido a que el relato está deformado y sesgado para satisfacer los intereses del linaje de los Estúñiga, es decir, para escribir el relato que se estudia en este artículo fue necesario el uso de la retórica y esta fue usada para construir un discurso acorde con los intereses de la casa Estúñiga. El relato aquí presentado se aleja del concepto de “historia” debido a que los hechos no se cuentan como ocurrieron, sino que se distorsionan para legitimar y ensalzar al linaje Estúñiga (Ríos Saloma, 2016).

La mayor parte de los investigadores que me han precedido en el análisis de la obra afirman que fue escrita y construida a modo de *exempla*⁴. Con la obra se pretendía hacer llegar a su destinatario, Juan de Estúñiga, hijo de Álvaro de Estúñiga y de Leonor Pimentel, las enseñanzas pertinentes para que este fuese un buen caballero y obrase con virtud como el resto de los miembros de su linaje. Para ello, a modo de ejemplo pedagógico, el relato comienza, como se ha dicho, desde los orígenes del linaje hasta la generación de sus padres. Aunque el carácter pedagógico es innegable, además teniendo en cuenta que la crónica se dirige específicamente a un individuo del linaje concreto, algo no muy común en otros relatos cronísticos, considero que se debe profundizar en la propia obra, para comprender de forma holística su finalidad.

Aunque el carácter pedagógico es claramente perceptible en la escritura de la crónica, considero que el objetivo principal de la misma trasciende esta finalidad. En primer lugar, la obra es una selección de los personajes más ilustres del linaje, es decir, que para su escritura ha debido de realizarse una selección en la que ensalzar las hazañas de ciertos individuos, pero, también, al mismo tiempo, debieron hacerse omisiones deliberadas de otros miembros del linaje que no aparecen mencionados en el relato. Se debe considerar que la obra contiene un sesgo claro, en el que se pretende ensalzar las hazañas de ciertas ramas del linaje o ciertas casas de este, mientras que se omiten otras.

Ello me lleva a examinar cuáles fueron las casas que recibieron en la obra manuscrita una mayor relevancia. Mientras que, casi a lo largo del conjunto de la crónica, los personajes de esta son descritos en unas pocas líneas o párrafos, cuando la crónica llega a los padres del maestro de Alcántara, Juan de Estúñiga, la situación es completamente inversa: las descripciones aumentan en extensión, se observa un mayor número de figuras retóricas y adornos lingüísticos que pretenden ensalzar a Álvaro de Estúñiga y a Leonor Pimentel.

A imitación de las crónicas regias o ciertos géneros como las semblanzas, Álvaro de Estúñiga queda descrito con un conjunto de virtudes propias de la nobleza,

4 Aunque ya lo propone el estudio de Pellicer, *Cronica de la gran casa de Zúñiga derivada dos vezes de la Real de Navarra, con las líneas de grandes y títulos que se derivan de la casa troncal de los duques de Béjar*, ha de destacarse la introducción que Cátedra ed. (2003) realiza en la publicación de *Historia de la casa de los Zúñiga* a este respecto. También se ha estudiado la cuestión de la cronística nobiliaria como *exempla* en Heusch (2011 citado en Beceiro Pita, 2014) y Beceiro Pita (2014).

siendo muchas de ellas un ejemplo característico si se comparan las crónicas regias del periodo, ya que los adjetivos y el léxico empleado es muy similar al de estas⁵. Algunas de las virtudes propias de este léxico son: la magnanimidad, la valentía, la condición de buen caballero, la firmeza de sus convicciones y objetivos, etc. Las hazañas de Álvaro de Estúñiga ocupan una destacada extensión en el manuscrito. Es, también, muy significativo que las referencias a su primer matrimonio sean parcas y que su segunda esposa, Leonor Pimentel, aparezca descrita léxicamente de manera muy similar a su marido.

Parece, pues, claro que una primera intencionalidad de la crónica se dirige a ensalzar las virtudes del matrimonio entre Álvaro de Estúñiga y Leonor Pimentel, junto con su descendencia. Dicha alabanza es evidente en el siguiente párrafo:

“Por donde claro parece vesiblemente se muestra que los méritos de entramos, la perfección de los dos dyo a el tal compañera y a ella tan buen marydo, porque unidos en concordia, juntos en conformidad, fuesen partiçioneros en todo de sus propias exçelencias.” (Cap. V, p. 100)

Junto a esta primera conclusión sobre la intencionalidad de la obra, hay que tener también muy en cuenta el momento histórico específico en que se elabora la crónica, el contexto de la guerra civil castellana que dirime la sucesión de Enrique IV, en la que ambos personajes ejercieron un papel destacado en apoyo al bando contrario a la reina Isabel. Momento histórico que, en absoluto, puede ser considerado una casualidad y sobre el que volveré más adelante. Parece, pues, claro que no hay dudas de que la crónica en estudio estuvo promovida e incentivada por Leonor Pimentel y Álvaro de Estúñiga. El hecho de que este matrimonio fuese el artífice de la crónica explicaría que esta se centrara, especialmente, en la línea de ascendencia y descendencia de estos dos personajes y explica la omisión de otras ramas o casas dentro del conjunto del linaje.

La crónica de los Estúñiga no fue la primera en ponerse por escrito en el reino de Castilla: antes lo hicieron los Ayala y, posteriormente, los Velasco. Sin embargo, la escritura de la crónica de los Estúñiga a finales del siglo XV y no en otro momento histórico tiene una importancia crucial sobre la que hay que profundizar. En el momento de escritura de la fuente manuscrita de la que es objeto este estudio, el linaje atravesaba un momento delicado debido a su apoyo al bando juanista en la guerra civil. Sin embargo, al acudir a la crónica hay escasísimas referencias sobre la guerra civil –principalmente cuando se relatan las hazañas de Álvaro de Estúñiga y Leonor Pimentel–, lo que lleva a pensar que los acontecimientos relacionados con la guerra y la situación política comprometida en la que se encontraba el linaje fueron omi-

5 Algunas referencias al léxico y su aplicación histórica al periodo medieval pertenecen a los estudios de Bajo Pérez (2013), Carrasco Manchado (2017) o Foronda (2017). El análisis léxico y lexicométrico es una de las líneas de investigación incipientes en los estudios medievales y, por ello, también concierne a los estudios nobiliarios recientes.

tidos. Es decir, a los promotores de la crónica no les interesaba enfatizar los hechos contemporáneos al momento de la escritura de la crónica, sino que primaron más las hazañas, las glorias y la memoria de los antepasados, lo que permitió construir un relato identitario paralelo donde las referencias a la situación política fueron omitidas o sesgadas en el documento analizado. La escritura de la crónica responde a una estrategia política e identitaria, en la que el linaje intenta presentarse como uno de los más ilustres del reino castellano con el fin de rehabilitarse social y políticamente hablando y “reposicionarse” de nuevo en un lugar destacado del juego político castellano.

La cronología de otros relatos similares es anterior, generalmente, por lo que se puede afirmar que la puesta por escrito de la conciencia y memoria linajística de los Estúñiga respondió también a una planificación política, en la que el linaje presentaba su identidad y conciencia no desde un punto de vista neutro, sino deteniéndose en personalidades importantes, los baluartes identitarios ya comentados y los cargos y las rentas, para exhibir una imagen construida del linaje que no únicamente responde a como ellos se autopercebían, sino que profundiza en cómo se muestran intencionadamente de cierta manera, utilizando los recursos identitarios como un instrumento de construcción de un relato que en ocasiones es verosímil, y en otras no tanto, pero que, sin duda, presenta una imagen del linaje que responde a cómo quieren ser vistos por el resto de linajes nobles y por el conjunto de la sociedad y el resto de las agencias de poder.

Como ya se ha planteado, la obra no se dirige ni al cabeza de linaje, ni a un miembro que pertenezca a la línea o rama principal, sino a Juan de Estúñiga⁶, lo que me lleva a esbozar la siguiente interpretación: en la medida en que es aceptable admitir que la promoción de la obra corresponde sin lugar a dudas a los padres del maestre, y especialmente a su madre, que fue la verdadera estratega en la obtención del maestrazgo para su hijo⁷, y que dicha aspiración se produce en un momento políticamente delicado para los Estúñiga, es posible deducir que la crónica se realizase con una clara intencionalidad política de potenciar en concreto esa rama del linaje como un fin para promover y conseguir una candidatura que permitiese en última instancia la rehabilitación y recuperación de su posición social y política en la Castilla de los Reyes Católicos. Por tanto, tanto por el destinatario como por el momento y forma en la que fue escrito, puede intuirse que la obra, además de ser una crónica linajística, es un memorial de apoyo para el linaje en el momento de su escritura.

6 Este personaje fue uno de los hijos del matrimonio entre Álvaro de Estúñiga y Leonor Pimentel que obtuvo el maestrazgo de la Orden de Alcántara. Sorprenden las estrategias que se llevaron a cabo para su consecución debido a que no es el heredero principal y forma parte del segundo matrimonio de Álvaro de Estúñiga.

7 La cuestión de la lucha personal que llevó a cabo Leonor Pimentel para la consecución del maestrazgo de la Orden de Alcántara para su hijo Juan de Estúñiga se trata territorialmente en el estudio de Monsalvo Antón (2016) sobre el arraigo territorial de los linajes nobles del siglo XV en la región salmantina.

Efectivamente, si profundizamos en el contenido de la crónica, la genealogía que se presenta del linaje se concentra, fundamentalmente, en la rama de Álvaro de Estúñiga y Leonor Pimentel, es decir, del sector que apoyó de manera clara al bando juanista y que, además, no constituye la rama principal del linaje puesto que se trata de un segundo matrimonio de Álvaro de Estúñiga y, por consiguiente, de una sucesión apartada en principio de la herencia principal del mismo. No existe alusión alguna en la crónica a que durante la guerra Pedro de Estúñiga apoyó al bando isabelino. Se puede entonces afirmar que la necesidad de legitimación del linaje y la puesta por escrito de su genealogía no solo fue un elemento de legitimación, sino que parece que respondió a necesidades específicas de la rama de Álvaro de Estúñiga y Leonor Pimentel, quienes estaban viendo mermado su poder militar o territorial en algunas zonas de Castilla debido a la guerra. Teniendo esto en cuenta resultaría lógico que las omisiones de ciertas ramas del linaje no fueran casuales y, sobre todo, la crónica estaría promovida por Álvaro de Estúñiga y Leonor Pimentel no para ensalzar al linaje, ni pretender un carácter pedagógico para su hijo, sino para legitimarse ellos mismos como miembros del linaje y la casa de los Estúñiga debido a su situación política. Es por esta razón por la que la crónica presta especial atención a la descripción tanto de Álvaro de Estúñiga, como de Leonor Pimentel.

En mi opinión, no hay duda de que esta fue la finalidad específica de la obra, sin poder obviar que las apreciaciones generales del objetivo de la crónica también son válidas y deben ser tenidas en cuenta para un correcto análisis de la fuente. Sin embargo, creo que no es posible comprender de forma completa la finalidad de la obra sin detenerse en los personajes Álvaro de Estúñiga y Leonor Pimentel a quienes considero los principales promotores de una obra que no tuvo como objetivo principal poner por escrito la historia del linaje, sino ensalzar los logros y las figuras específicas de Álvaro y Leonor en un momento histórico en el que se encontraban comprometidos y facilitar su rehabilitación política y su reposicionamiento en el sistema político castellano. Puede afirmarse entonces que la escritura de la crónica responde no solo a unos intereses linajísticos, sino también, y, sobre todo, a unos intereses personales y coyunturales. La comparación de nuestra crónica con otras ya estudiadas muy similares, incide sobre todo lo dicho hasta el momento.

2.2. La crónica de los Estúñiga: principales baluartes identitarios y referentes discursivos

Como ya se ha indicado, los Estúñiga no fueron de los primeros en poner por escrito su “memoria”, antes lo hicieron otros, como los Ayala o los Velasco. El relato genealógico de los Estúñiga se escribió a finales del siglo XV y se atribuye a Mosén Diego de Valera. La obra se dirigió, específicamente, a Juan de Estúñiga, el entonces

Maestre de la Orden de Alcántara, y así se expresa de forma claramente explícita al comienzo del relato genealógico⁸:

Por lo que lo tal sea reavivado, por que jamás envejesca, [...] y permanesca reziente, de vuestros antepasados, de aquellos progenitores donde traéys descendencia, de quien reçebís la gloria para mereçer renombre con la perdurable fama, quise, señor, escrevir [esta obra] para que sepáys [...] de qué casta deçendís y de que parte de vos viene la nobleza que tenéys (Introducción, p. 76).

Esta idea de perpetuidad y visibilidad del linaje, de relato que conecta las viejas y las nuevas generaciones, por otro lado, común –como ya he dicho– a la cronística nobiliaria de la época, se reitera en la culminación de la crónica de los Estúñiga, al concluir con las siguientes palabras:

Agora, pues, yllustre señor [...] notad el gran çimiento de donde nace la gloria de vuestra genealogía, contemplad [...] dó se funda la excelencia de vuestra luzida sangre y [...] verá vuestra señoría quién fueron vuestros pasados y que tal avéis de ser, por qué camino guyaron para que siguáys su rastro (Conclusión, p. 101).

Así pues, desde el comienzo el autor explicita el claro objetivo de su obra: el relato pretende mantener viva la conciencia de sentimiento y orgullo de pertenencia al linaje apelando a la gloria de sus orígenes y a la “excelencia” de sus antepasados, los “hombres ilustres del linaje” y de sus hazañas, con el objetivo no solo de ensalzar sus méritos, para vincularlos con el linaje en sí mismo, sino para que estos personajes sirvan como ejemplo a las generaciones posteriores. Así, no solo se pretendía la inserción de la genealogía “en tiempos inmemoriales”, sino también la justificación de los títulos, mercedes y privilegios que el linaje y sus miembros habían ido recibiendo a lo largo de periodos precedentes. Se pretendía justificar la propia condición nobiliaria del linaje (Beceiro Pita, 2014, pp 124-125), recordar sus valores identitarios, mostrar el orgullo linajístico y ensalzar el sentimiento de pertenencia al linaje y sus valores.

Desde sus primeros párrafos descubrimos en la crónica de los Estúñiga los “topos” comunes a las obras de este género arriba mencionados. Según la citada crónica, los orígenes del linaje Estúñiga se sitúan en Navarra y se remontan hasta Íñigo Arista como ancestro común y fundador de este (Vicens Hualde, 2016). Dado que históricamente esto no se sostiene, debemos interpretar que responde a un intento de legitimación y construcción identitaria de sus orígenes, que pretenden remontar hasta la familia real navarra.

8 Esta dedicatoria es, en mi opinión, fundamental para el análisis de la obra y sobre ella volveré repetidamente a lo largo de las siguientes páginas: perteneciendo el citado maestre a una estirpe secundaria del linaje al derivar de un segundo matrimonio, el de Álvaro de Estúñiga y Leonor Pimentel, la dedicatoria implícita y explícita a dicho maestre nos pone sobre la pista de la verdadera intencionalidad de la obra, sobre todo teniendo en cuenta, como demostraré sin lugar a dudas, la promoción de la misma por el matrimonio formado por Álvaro de Estúñiga y Leonor Pimentel.

En la parte central del relato se describe la forma de entrada en Castilla del linaje y la consolidación de este dentro del conjunto de la nobleza bajomedieval castellana. En dicha descripción se enfatiza la participación del “señor de Çuñiga y su alferes” [refiriéndose a Íñigo Ortiz de Estúñiga y a su hijo Diego López] contra Miramolín: “Como lo sopo el rey de Navarra, vino en ayuda del rey don Alonso y troxo consigo muchos cavall[er]os y noble gente. Entre los quales venía el señor de Çuñiga y así como alferes suyo” (Cap. II, p. 83). Por consiguiente, aparece en estas líneas otro de los tópicos de la construcción identitaria y de la legitimación nobiliaria en la Baja Edad Media: la participación de los antepasados del linaje en batallas o guerras, especialmente en aquellas vinculadas a la reconquista y a la guerra contra el islam, como es el caso de esta referencia, en la que se indica la participación de Íñigo Ortiz y su hijo en la batalla de las Navas de Tolosa junto con el rey navarro. Junto al elemento legitimador de la contribución del linaje a la expansión del reino y a la “guerra contra el infiel en territorio navarro y castellano”, también se destaca en la crónica de los Estúñiga otra idea común a este género: se alude como elemento legitimador el servicio que el citado Íñigo y otros miembros del linaje habían prestado a la Corona. Los personajes principales del linaje no solo aparecen vinculados a sus méritos y títulos, sino que se enfatiza su servicio al rey y al reino.

Asimismo, en los comienzos de la obra, aparece otro de los referentes discursivos más importantes de este tipo de obras: como el resto de los linajes castellanos se vincula de forma directa la ascendencia de los Estúñiga con la de los “godos”, afirmando que la conquista islámica de la península fragmentó los núcleos de poder del antiguo reino visigodo, cuyas reminiscencias quedaron delimitadas en el norte peninsular. Esta idea perpetua el pensamiento o la vinculación del linaje con la población hispanogoda, lo que sirve para construir uno de sus elementos de identidad: la antigüedad linajística. En la crónica se da a entender que uno de los principales elementos de la gloria del linaje era su perpetuidad a través de los siglos.

Es necesario insistir de nuevo una vez más en que no podemos identificar estos orígenes como episodios históricamente veraces. Aunque lo fueran, eso no sería lo importantes, sino que el interés radica en qué recursos, sobre qué elementos del pasado se construye la antigüedad, gloria y excelencia del linaje. En definitiva, sobre qué sustratos identitarios fundamentan Los Estúñiga sus orígenes y se autoconciben a sí mismos como un linaje noble y con una gloria asociada a sus personajes más ilustres.

En este sentido, la mencionada vinculación del linaje con Íñigo Arista como su fundador, es decir, como el ancestro común, aunque es inverosímil como se ha dicho, aporta una idea clave y contrastable históricamente hablando: los orígenes navarros del linaje de los Estúñiga⁹. La vinculación con los orígenes navarros de los

9 Los estudios sobre los Estúñiga, eminentemente, se han realizado cronológicamente tras su penetración en Castilla. Sobre los orígenes navarros de los Estúñiga, aunque hay escasa información sobre ellos,

Estúñiga es algo que queda manifiesto a lo largo del conjunto del documento y sirve como elemento constructor de la identidad nobiliaria del linaje, ejemplo de ello es que los primeros capítulos de la crónica se dediquen, casi únicamente a elaborar una genealogía de los diferentes reyes navarros que sucedieron a Íñigo Arista. Los Estúñiga, por tanto, fundamentan su genealogía en sus orígenes hispanogodos y navarros, constituyendo ambos una fuente de orgullo y honra linajística. De igual modo, la lucha contra el infiel y sus continuados servicios a los monarcas son también los principales elementos a través de los cuales el linaje se autoproyecta socialmente y construye los cimientos de su preeminencia social. Así, aunque inverosímiles en algunas de sus partes, estos orígenes contruídos son un elemento imprescindible y destacable de su identidad y autoconciencia nobiliaria. En todo ello, los Estúñiga no se alejan de los recursos discursivos habituales en estos casos.

Una alusión a la heráldica del linaje, como es también habitual en otras crónicas, sirve a la vez de refuerzo y resumen de todo lo expuesto sobre la gloria de los antepasados muertos:

Así ganaron su pendón, que era todo blanco, el qual tomó el rey de Navarra por escudo de sus armas y en medio las cadenas que quebrantó. [...] Pero, porque el señor de Çuñiga fue aquel día el más señalado cavallero [...], dióle estas mismas armas con la condición, que las cadenas no estoviesen en medio del escudo, salvo alrededor de la ornadura, según que agora las traen. Y así pasaron grandes tiempos desta manera [...] hasta la muerte del rey don Pedro, [...] por cuya muerte, como servidores leales, en señal de luto, tomaron la banda negra que agora traen en medio del escudo (Cap. II, p. 84).

El escudo de armas de los Estúñiga fue un elemento simbólico de gran importancia en el linaje y su inclusión en documentos demuestra la relevancia de la heráldica en la construcción de la memoria del linaje de los Estúñiga (Vicens Hualde, 2017, pp. 68-69).

Junto a la construcción de unos orígenes “adecuados” a la gloria del linaje, uno de los principales elementos identitarios de los Estúñiga, que también comparten con la práctica totalidad de los linajes bajomedievales castellanos, es la “sangre”, es decir, la pertenencia directa al linaje por medio de la descendencia de sus ancestros. Un ejemplo de ello puede observarse en el siguiente fragmento del documento:

Luego de aquí, señor, arguyendo, podemos bien afirmar, según aquesta dotrina, que tanto de linaje humanal deven ser más renombrados y alcançar nombres famosos quanto más clara nobleza, quanto más exçelente sangre, quanto más linpio linaje su antigua çepa les presta (Introducción, p. 75).

destacan los estudios de Villalobos Martínez Pontrémuli (1975) en la investigación de la penetración de los Estúñiga en Castilla, Diago Hernando (1992) y su análisis sobre la vida política de linajes navarros en tierras riojanas. También aporta información a la cuestión González Sánchez (2019) en su estudio sobre la nobleza castellana del siglo XV.

A pesar de que con la entronización de los Trastámara tuvo lugar un proceso de transformación nobiliaria en el que, mediante mercedes o concesiones, el rey podía ejercer como un “facedor” de nobles, la primacía de la sangre, de la descendencia de miembros directos constituía un elemento identitario fundamental para el linaje de los Estúñiga. Esa sangre compartida es la que permite que la gloria de los antepasados muertos se perpetue en las hazañas de sus descendientes vivos.

De todos esos antepasados muertos, se destacan sobre todo aquellos que han protagonizado importantes logros militares. Así, los Estúñiga, al igual que el resto de sus contemporáneos, basan sus fundamentos identitarios en personajes ilustres considerados “buenos caballeros”, de forma que, además de la vinculación a la corte a través de títulos, el linaje se identificaba y proyectaba su imagen a través de personalidades que habían contribuido en batallas destacadas y que destacaban por ser caballeros ilustres. Debido a esta proyección resulta lógico comprender cómo en la crónica hay omisiones intencionadas de ciertos personajes que no alcanzaron logros suficientes para ser una fuente de orgullo para el linaje y, por ello, este no podía identificarse identitariamente con ellos. Al mismo tiempo, ser un buen caballero era un mecanismo con el que conseguir “gloria” y “honra”, dos aspectos cruciales en la proyección identitaria de los Estúñiga y, a través de los cuales, el linaje se presentaba socialmente como preeminente con respecto a otros grupos o, incluso, a otros linajes.

Los Estúñiga en su crónica se autoproyectan como buenos caballeros, leales al rey, doctos con las armas en batalla y pertenecientes genealógicamente a personajes históricos de renombre. Como veremos después, y a pesar de que esta autopercepción es habitual en todas las construcciones genealógicas de la nobleza bajomedieval, para los Estúñiga tenía un interés e importancia añadidos y que tiene mucho que ver con el momento exacto en que se escribe y publica su crónica: un momento en el que el linaje está perdiendo poder debido a la guerra civil isabelina y frente a otros linajes. Adelantando algo sobre lo que volveré inmediatamente, los Estúñiga necesitaban presentarse como fieles y honrados caballeros con respecto a otros linajes, ensalzando sus logros y su servicio continuado en el tiempo a la Corona de Castilla.

Al margen de lo discursivo, conviene también llamar la atención sobre cómo en muchos de los aspectos que sobre este tema se abordan en la crónica se percibe claramente, una evolución del concepto de nobleza: los Estúñiga enfatizaron en su relato linajístico la lealtad y el servicio al rey y en menor cantidad de ocasiones destacaron los valores de la nobleza caballeresca. Esto significa, por tanto, que en la crónica se observa también la evolución de esa nobleza feudal a la nobleza tardía bajomedieval que fundamenta su identidad en el servicio a la Corona¹⁰.

10 Sobre la transición de la nobleza en el tránsito hacia la Baja Edad Media destaca Quintanilla Raso (2008, 2014), aunque tratan el tema otros muchos autores debido a que ha sido, historiográficamente, uno de los principales ejes temáticos de los estudios nobiliarios del siglo pasado. Destacan Moxó (1969), Suárez

Junto a estos baluartes y recursos identitarios, es fundamental destacar que el linaje de los Estúñiga también utilizó los dominios, rentas y cargos de sus personalidades más destacadas como una fuente de ornato linajístico: el linaje se autoproyecta no solo como leal al rey, sino como el que vela por él a través de los cargos que le son concedidos.

La asociación de la honra linajística se vincula también a villas y posesiones que el linaje tuvo en los diferentes territorios castellanos, o en otros reinos con anterioridad a su penetración en Castilla:

De aquesto pesó mucho al señor de Çúñiga, tanto que por enojar al Rey se juntó con el señor de Lara y de Viscaya [...] que estaban revelados contra él [rey] y le hazían guerra dende unas villas suyas que allí tenyan [...]. Y quanto quiera que el señor de Çúñiga y sus hermanos hallavan acogida en aquellos logares y los señores dellos les plazía, parecióles cosa de vergüença y contra su honrra si por casas ajenas oviesen de andar (Cap. III, p. 86).

En estas líneas puede observarse la importancia de los dominios que los Estúñiga poseían o que era de señores afines en intereses a los del linaje. Es de relevancia destacar que gran parte del honor y la memoria linajísticas se fundamentan en los títulos que cada cabeza de linaje o miembro ilustre del mismo fueron obteniendo a lo largo de los siglos, tanto en Navarra, como ya en Castilla después de la entronización de los Trastámara.

El linaje se autoproyecta a sí mismo como titular de estos cargos porque son una fuente de poder y ornato linajístico. Sin embargo, el discurso identitario de los Estúñiga también se fundamentó en la posesión de ciertos dominios y tenencias. Fundamentalmente destacan tres: la posesión del condado de Plasencia, como principal territorio; la del señorío de Béjar en la región salamantina y el señorío de Gibraleón en la región andaluza¹¹. La posesión de estos señoríos servía como vehículos de identidad, aunque las tenencias de fortalezas, como la de Burgos, también eran importantes. Sin embargo, la crónica no insiste demasiado en la posesión de los títulos o las tierras, sino de los personajes que los ostentan y las poseen. Se emplea, además, un discurso de magnificación de estos personajes, que culmina con la elaboración de su genealogía y con la enumeración de los cargos y posesiones que tuvieron en vida. Las descripciones son escuetas, debido a que la fuente documental trabajada no es muy extensa, pero sí que permite comprender que, para el linaje, tanto los

Fernández (1975) o Binayan Carmona (1983). Sin embargo, el mencionado trabajo de Quintanilla Raso constituye, actualmente, la propuesta de tránsito nobiliario hacia la Baja Edad Media en Castilla más aceptada y plausible.

11 El capítulo de libro de de Santos Canalejo (2012, pp. 239-252) sobre la historia del señorío de Béjar constituye el análisis más completo de la tenencia señorial de este territorio en manos de los Estúñiga. Para el caso de Gibraleón, la obra de Ladero Quasada (1998) sobre los señores de Andalucía. Para el caso del poder señorial en la Rioja destaca el estudio de Diago Hernando (1992) y sobre el arraigo señorial en la región salamantina lo hace el de Monsalvo Antón (2016).

dominios, las rentas, y los cargos, junto con los personajes asociados a ellos, sirven para construir el esqueleto argumental de la importancia del linaje en Castilla después de la entronización de los Trastámara.

Hasta aquí he analizado cómo los principales recursos identitarios sobre los que se fundamenta la conciencia y memoria linajística de los Estúñiga, expresados a través de su crónica escrita, no difieren en gran medida de las construcciones que con el mismo fin realizaron otros linajes nobiliarios de la época, pudiendo constatarse que todos ellos reproducen estándares parecidos y recurren a “topos” muy similares. Sin embargo, considero que el relato de los Estúñiga posee características propias que refuerzan su singularidad, vinculadas, por un lado, a la personalidad de sus promotores y, por otro, al momento y coyuntura en que se mandó realizar la crónica.

3. COMPARACIÓN DEL DOCUMENTO CON OTRAS CRÓNICAS LINAJÍSTICAS DE LA CASTILLA BAJOMEDIEVAL

Como se ha dicho, la crónica de los Estúñiga no es única en el panorama nobiliario bajomedieval hispánico y europeo. En este apartado final del presente trabajo, abordaré la comparación de la crónica de los Estúñiga con otras dos que considero relevantes: el manuscrito que contiene la crónica linajística de los Velasco, la Crónica de los Señores de Ayala, la crónica linajística cuya escritura fue más temprana en el conjunto de la Baja Edad Media peninsular¹². Con respecto al momento de la escritura de estas tres crónicas existe una diferencia cronológica considerable: la crónica linajística de los Estúñiga fue una de las más tardías, siendo, como hemos referido la Crónica de los Señores de Ayala la más antigua, fechada a finales del siglo XIV. La crónica referente a los Velasco, aunque no coincide temporalmente con la de los Estúñiga se escribe en el siglo XV, concretamente a mediados de siglo. Aunque cada crónica tiene por objetivo poner por escrito la genealogía y la historia de los hombres más ilustres de cada linaje, debemos destacar que no tuvieron el mismo objetivo que el de la crónica de los Estúñiga, ya que esta se escribe, como he demostrado más arriba, para reforzar al linaje en un momento delicado históricamente tanto en posesiones amenazadas, como en su complicada situación política en Castilla, debido a su participación en la guerra civil desde el bando juanista. Sin embargo, las tres comparten su carácter tardío (s. XIV y XV), por otro lado, denominador común de todas las crónicas linajísticas peninsulares si las comparamos con otros relatos genealógicos europeos de tradición y escritura mucho más temprana. Este

12 Según Jular Pérez-Alfaro (2010, 2014) el registro cronístico de los Velasco corresponde a BNE, Ms. 2018; BNE, Ms. 3238; BNE, Ms. 896, BNE, Ms. 1233 y BNE, Ms. 3445. Dacosta (2007) plantea en su obra que los manuscritos que conforman la crónica de los señores de Ayala son: BRAH, sign. 18007; BNE, Ms. 118122; Real Biblioteca del Escorial, sign. K-I. 13. La crónica linajística de los Estúñiga en Archivo de la Casa de Alba, leg. 17, núm. 9.

hecho puede deberse a la transformación nobiliaria que con los Trastámara sufre el conjunto de los linajes peninsulares, cuando una vez transformados encuentran útil y necesario poner su memoria por escrito para justificar su gloria y su situación de preeminencia con respecto al resto de estamentos de la sociedad bajomedieval castellana (Heusch, 2011 citado en Beceiro Pita, 2014, p. 126).

Dacosta (2007) plantea que además de compartir los aspectos mencionados para la crónica de los Estúñiga, el Libro de los Señores de Ayala presenta dos tipos de memoria en su obra: la memoria colectiva y la memoria individual del linaje de los Ayala¹³. En este aspecto, hay una coincidencia plena con la crónica de los Estúñiga debido a que también existen ambos tipos de memoria: por un lado, existe una voluntad intrínseca de ensalzar logros de personajes concretos, pero también se ensalza la gloria y se destaca la posición preeminente del linaje en su conjunto en el reino de Castilla.

Mientras que la crónica de los Velasco fundamenta la gloria del linaje en la antigüedad de este¹⁴, la crónica de los Estúñiga no parece ejercer tanto énfasis en la cuestión de la antigüedad, sino que se centra más en el momento presente de la escritura de la obra, lo que nos lleva a inferir que su finalidad era ensalzar ciertos personajes en un momento concreto, como ya se ha explicado. La crónica de los Estúñiga destaca por el particular afán por ensalzar ciertos personajes, particularmente don Álvaro de Estúñiga y doña Leonor Pimentel.

La crónica de los Ayala no solo ensalza la antigüedad, sino también el prestigio del linaje. Aunque en la crónica de los Estúñiga no aparecen referencias explícitas sí que se pueden observar intenciones similares por las descripciones y la estructura de la crónica en la que primero se ensalza la gloria linajística y, posteriormente, se procede a enumerar cronológicamente los miembros “más ilustres” del linaje y sus logros, destacándose algunos aspectos comunes a las otras crónicas como por ejemplo el buen servicio que el linaje dio al monarca y la participación en batallas militares de importancia.

Las tres crónicas exhiben una similitud importante: presentan su genealogía mediante personajes a los que se atribuye un origen y una acción caballeresca. Este aspecto es fundamental porque permite conocer cuáles eran las principales atribuciones que en la época bajomedieval se asociaban a la nobleza. Las descripciones sobre los miembros que se destacan en cada genealogía son similares y presentan una estructura organizada cronológicamente, desde los supuestos orígenes del linaje hasta el momento presente. Junto a esta similitud, todos estos documentos se

13 Resulta ilustrativo como Dacosta (2007, p.59) separa la memoria del linaje en la colectiva y la individual como pilares de construcción de la memoria linajística. En el caso estudiado para los Estúñiga, las principales aportaciones a la memoria se construyen a partir de la colectiva.

14 La noción de antigüedad para la construcción de la memoria de los Velasco es ampliamente tratada en Jular Pérez-Álfaro (2014).

escriben para legitimar y reforzar identitariamente a cada linaje y dejan claro en sus primeras líneas que su objetivo es ilustrar la gloria linajística y servir de exempla para futuras generaciones, para que estas imiten o sigan los actos de los miembros más destacados del linaje que se explicitan en la crónica.

Sin embargo, la crónica de los Estúñiga se diferencia del resto por no presentar lo que Dacosta (2014, p. 229) denomina “leyendas fundacionales”. En el caso de los Estúñiga, como hemos visto, la referencia que se elabora a lo largo de la crónica es que la casa deriva y tenía como ancestro común a Íñigo Arista, aunque esto, como hemos planteado no es históricamente verosímil. No existen, sin embargo, leyendas que expliquen los orígenes del linaje, ni referencias a leyendas o mitos, sino que simplemente se presenta la cronología de los Estúñiga desde sus orígenes en Navarra y se explica el proceso de penetración del linaje en Castilla, algo en lo que difiere, de forma lógica, con las crónicas de linajes que eran inicialmente castellanos y no foráneos, como el de los Estúñiga. Tampoco ocurre en la crónica de los Ayala, donde existe una omisión de los orígenes del linaje que algunos investigadores como Dacosta (2007, p. 53, 86) plantean como manifiesta. Al igual que en la crónica de los Estúñiga aparecen comentarios añadidos de Pellicer y en la de los Ayala también de Salazar y Castro¹⁵.

En el Libro de los Señores de Ayala hay referencias explícitas a la memoria funeraria de los Ayala¹⁶, mientras que este aspecto es algo totalmente inexistente en la crónica de los Estúñiga. En mi opinión ello se explica en función de la existencia de un objetivo divergente en ambas crónicas: los Estúñiga pretenden legitimarse como linaje en el momento presente y próximo, los Ayala concentran la legitimación del linaje en la memoria funeraria y los monumentos de la memoria.

Si que existen similitudes sobre los orígenes del linaje en el *Livro de Linhagens do conde D. Pedro* en el que aparece una narrativa sobre el origen de los Pimentel que recuerda a la de los Estúñiga, ya que los primeros hacen coincidir su genealogía presentando como ancestro común a Vasco Martins (Vasconcelos e Souza, 2014, p. 175), aunque según este autor, en esta obra aparecen dos relatos fundacionales diferentes, lo que contrasta con el relato cronístico de los Estúñiga, donde únicamente se hace referencia a un relato fundacional.

Con respecto al relato linajístico de los Velasco, donde según Jular Pérez- Alfaro (2014, p. 201) el principal atributo de defensa de la nobleza de este linaje es la antigüedad de este. La Crónica de los Estúñiga presenta algunas similitudes, pero también diferencias: ambas crónicas tratan de forma no verosímil los orígenes del

15 La alusión a dichos comentarios aparece en Cátedra ed. (2003). Concretamente, Pellicer en su *Cronica de la gran casa de Zúñiga derivada dos vezes de la Real de Navarra, con las líneas de grandes y títulos que se derivan de la casa troncal de los duques de Béjar*.

16 La memoria funeraria de los Ayala, así como otros elementos identarios para la construcción de su conciencia nobiliaria aparecen en Dacosta (2007).

linaje. Según Cristina Jular (2014), entre los siglos XIV y XVII la cronística servía no solo para legitimar el linaje, sino para justificar su nobleza dentro del conjunto de la sociedad¹⁷. En este aspecto, tanto la crónica de los Velasco como la de los Estúñiga, presentan las mismas características y son escritas, en parte, para legitimar esta gloria linajística. Algo en lo que difieren los Velasco de los Estúñiga es que en el caso del primer linaje hubo intentos de construcción de genealogías por parte de diversos individuos del linaje, pertenecientes a las diferentes ramas o casas del mismo, cuando en el caso de los Estúñiga solo conservamos la crónica aquí analizada, en la que se ensalza, sobre todo, el matrimonio de Álvaro de Estúñiga y Leonor Pimentel como principal rama del linaje, tratando algunas de las restantes en escasas líneas o pequeños párrafos que no añaden información de relevancia. Por tanto, como diferencia, la crónica de los Velasco o los diferentes manuscritos que se utilizan para construir su memoria y conciencia linajísticas presentan varios promotores, no es así en el caso del relato cronístico del linaje de los Estúñiga donde existe un único y exclusivo promotor, el matrimonio anteriormente mencionado. La crónica de los Ayala también tiene, como la de los Estúñiga un promotor único y lo mismo podemos decir de los pequeños fragmentos que aparecen sobre los Pimentel en el *Livro de Linhagens do conde D. Pedro*¹⁸.

En cuanto a la estructura de las obras mencionadas es fundamental destacar que siguen un patrón parecido al de la crónica de los Estúñiga: lo que prima para poner por escrito el relato linajístico es la cronología, que normalmente va desde los orígenes del linaje hasta el momento actual. Lo que no es común es el papel o el protagonismo que cada crónica otorga a cada momento, unas acentúan más los orígenes, mientras que otras, como la de los Estúñiga se centran más en los sucesos y personajes contemporáneos a su escritura. Los diferentes manuscritos de los Velasco remiten a una estructura no demasiado diferente a la aquí presentada, pero con múltiples variantes al tratarse de diferentes documentos (Jular Pérez-Alfaro, 2014). En lo que difieren, sobre todo, no es tanto en la estructura, sino en la rama del linaje que se acentúa, enfatiza o se toma por protagonista.

4. CONCLUSIONES Y CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de este artículo he pretendido aportar un análisis histórico del manuscrito transcrito por Pedro M. Cátedra denominado *Historia de la casa de los Zúñiga*. En el análisis presentado se han estudiado desde sus aspectos más teóricos, como el lugar,

17 De ello escribe Jular Pérez Alfaro (2010, 2014) en sus análisis sobre el linaje de los Velasco y en la construcción de una memoria nobiliaria de este linaje.

18 Tratado en el estudio de Quintanilla Raso y Carceller Cerviño (2014). Este estudio constituye un análisis de primera línea sobre la conciencia y memoria nobiliaria en el linaje de los Pimentel en la Castilla bajomedieval.

hasta los más prácticos, aspectos novedosos y confluyentes, como la autoconcepción del linaje, la forma en la que construían su memoria, su finalidad, sus promotores o agentes y el papel e importancia de la cronología en la escritura de esta. Todo ello ha sido abordado no sólo en solitario, sino también en comparación con otras dos crónicas nobiliarias contemporáneas, lo que ha permitido destacar aquellos aspectos que nuestra crónica comparte con las obras pertenecientes a su género, y también sus singularidades, muy importantes estas últimas para las conclusiones de mi estudio. No es mi intención repetir en este apartado cada uno de los aspectos tratados en líneas anteriores, pero sí elaborar un pequeño resumen de las principales consideraciones finales de esta investigación.

El estudio de la crónica del linaje de los Estúñiga, atribuida a Diego de Valera, comparte con las crónicas nobiliarias de su tiempo su interés como fuente fundamental para el análisis de la memoria y conciencia nobiliarias, aspecto fundamental para los linajes castellanos de la Baja Edad Media. A través de ella, podemos inferir aspectos considerados clave, dado que es en este tipo de manuscritos donde los linajes proyectan su sistema de valores, la forma en la que ellos mismos se perciben y sobre qué sustratos fundamentan su preeminencia social.

Al igual que otras crónicas contemporáneas, la intencionalidad del manuscrito estudiado no es proporcionar unos orígenes fidedignos del mismo, cuestión en la que se suele recurrir en la mayoría de las crónicas nobiliarias a aspectos míticos o a ciertos tópicos recurrentes, como la guerra contra el infiel. En mi opinión, lo más destacable, y lo que lo hace más original, del documento estudiado es su finalidad: no pretende ensalzar únicamente los logros de los miembros más ilustres del linaje, sino también encumbrar y hacer notorios específicamente a dos personajes, concretamente a sus promotores, Álvaro de Estúñiga y, sobre todo, a Leonor Pimentel, significativamente un segundo matrimonio del cabeza de linaje y, por tanto, una línea sucesoria apartada de la herencia principal del mismo. Tampoco es un documento falto de singularidad con respecto a otros documentos similares: la obra se destina al maestre de Alcántara, Juan de Estúñiga, hijo del anteriormente mencionado matrimonio, un miembro del linaje que, como ya hemos dicho, ni mucho menos corresponde a la rama principal del mismo. Todo apunta, pues, a una finalidad muy concreta: enfatizar y posicionar una rama secundaria, aunque notablemente ilustre ya que deriva de la unión de dos grandes linajes, Pimentel y Estúñiga, de ahí el énfasis puesto en la misma sobre los hechos contemporáneos a su redacción, a diferencia de otras crónicas nobiliarias que enfatizan más la gloria de sus antepasados y la antigüedad y grandeza de sus orígenes. La particularidad genealógica de Juan de Estúñiga supuso una revalorización de la rama perteneciente a su linaje. Fueron, especialmente, las estrategias llevadas a cabo por su madre, Leonor Pimentel, las que dotaron a la obra de una notoriedad clave para la casa. Los pleitos llevados a cabo por las mujeres de diversos linajes para conseguir sus propios objetivos personales,

como, por ejemplo, los bienes dotales o la titularidad de ciertos cargos específicos, como es este el caso, fueron comunes en la Baja Edad Media por las mujeres nobles. Las estrategias de Leonor Pimentel pueden ser comparadas a las de su tía Juana Pimentel y su prima, María de Luna, que, aunque no se desarrollan aquí, si que pueden ser objeto de futuros estudios.

También es una obra singular en cuanto a su extensión: son escasos 10 folios los que conforman la crónica y escasas 30 páginas las que corresponden a la edición de Pedro M. Cátedra. Pese a lo reducido de su extensión, en ella se dan todas las claves necesarias para elaborar un estudio sobre la autoconciencia y la preeminencia del linaje de los Estúñiga. Abandonada cualquier pretensión de establecer a partir de su relato los orígenes históricos del linaje, es perfecta para desentrañar una narrativa vinculada a la autopercepción del linaje, a cómo el linaje se presenta ante el conjunto de la sociedad medieval castellana y sobre qué aspectos fundamentan su identidad linajística. Es decir, la crónica analizada actúa como un espejo mediante el cual el linaje de los Estúñiga deja entrever sus principales baluartes identitarios y de conciencia nobiliaria. En este sentido, merece la pena insistir en una de las conclusiones, en mi opinión, más importantes del presente estudio: el protagonismo de la pareja Álvaro y Leonor, promotora de la misma, sus circunstancias, la coyuntura específica en que se propone la elaboración de la misma y el fin pretendido. Todo ello no invalida su importancia como barómetro esencial de la memoria linajística de los Estúñiga/Pimentel y, en general, de la nobleza castellana de la Baja Edad Media, futura grandeza de España.

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AURELL, J. (2014). Memoria dinástica y mitos fundadores: la construcción social del pasado en la Edad Media. En A. Dacosta, R. Prieto Lasa y J. R. Díaz de Durana. (eds.), *La conciencia de los antepasados. La construcción de la memoria de la nobleza en la Baja Edad Media*, (pp. 303-334), Madrid: Marcial Pons Historia.
- BAJO PÉREZ, E. (2013). Obras lexicográficas y textos medievales: utilidad de los diccionarios para los historiadores de la Edad Media. En *En la España medieval*, (36), 401-441., DOI 0.5209/rev_elem.2013.v36.41429
- BARCO CEBRIÁN, L. (2016). Reflexión sobre las dificultades de una compleja genealogía en las postrimerías del Medievo: el caso de Leonor Pimentel y Zúñiga. *Hidalguía*, (372), 341-360.
- BECEIRO PITA, I. (2014). La memoria y el discurso de la nobleza en los relatos genealógicos castellanos (1370-1540). En A. Dacosta, R. Prieto Lasa y J. R. Díaz de Durana. (eds.), *La conciencia de los antepasados. La construcción de la memoria de la nobleza en la Baja Edad Media*, (pp. 119-145), Madrid: Marcial Pons Historia.

- BINAYAN CARMONA, N. (1983). De la nobleza vieja... a la nobleza vieja, *Estudios en homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz*, (4), 103-138.
- CARRASCO MANCHADO, A. I. (2017). El lenguaje de la politización en Castilla durante la Baja Edad Media: ciudades, nobleza y realeza. En J. A. Jara Fuente (coord.), *Discurso político y relaciones de poder: ciudad, nobleza y monarquía en la Baja Edad Media*, (pp. 559-592) Madrid: Editorial Dykinson.
- CÁTEDRA, P. M. (ed.) (2003). *Historia de la casa de los Zúñiga*, Salamanca: SEMyR.
- DACOSTA, A. (2014). Mecanismos y articulaciones discursivas en la construcción de la memoria genealógica: el caso de los Ayala. En A. Fernández de Larrea y Rojas (coord.), *Memoria e historia: utilización política en la Corona de Castilla a final de la Edad Media*, pp. 145-174.
- DACOSTA, A., PRIETO LASA, R. y DÍAZ DE DURANA, J. R. (eds.) (2014). *La conciencia de los antepasados. La construcción de la memoria de la nobleza en la Baja Edad Media*. Madrid: Marcial Pons Historia.
- DACOSTA, A. (ed.) (2007). *El "libro del linaje de los señores de Ayala" y otros textos genealógicos. Materiales para el estudio de la conciencia del linaje en la Baja Edad Media*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- DIAGO HERNANDO, M. (1992). Linajes navarros en la vida política de la Rioja bajo-medieval. El ejemplo de los Estúñiga. En *Príncipe de Viana*, (197), 563-582.
- FORONDA, F. (2017). Lexicometría e historia política en la Castilla medieval. Una experiencia de investigación. En A. I. Carrasco Manchado (coord.), *El historiador frente a las palabras: lenguaje, poder y política en la sociedad medieval. Nuevas herramientas y propuestas*, (pp. 291-304), Madrid: Editorial Axac.
- GONZÁLEZ SÁNCHEZ, S. (2019). *La alta nobleza castellana a comienzos del siglo XV. Consolidación de linajes y casas nobles*, Madrid: Editorial Dykinson.
- GUERRERO NAVARRETE, Y. (2008). Rey, nobleza y élites urbanas. En F. Foronda, A. I. Carrasco Manchado (coord.), *El contrato político en la Corona de Castilla: cultura y sociedades políticas entre los siglos X y XVI*, (pp. 241-279), Madrid: Editorial Dykinson.
- JULAR PÉREZ-ALFARO, M. I. C. (2010). Porque tengo obligación: genealogía, escritura e identidad nobiliarias. Los Velasco. En C. Castillo Lluch y M. López Izquierdo (eds.), *Modelos latinos en la Castilla medieval*, pp. 307-330.
- JULAR PÉREZ-ALFARO, M. I. C. (2014). La importancia de ser antiguo. Los Velasco y su construcción genealógica. En A. Dacosta, R. Prieto Lasa, J. R. Díaz de Durana (eds.), *La conciencia de los antepasados. La construcción de la memoria de la nobleza en la Baja Edad Media*, (pp. 201-236), Madrid: Marcial Pons Historia.
- LADERO QUESADA, M. A. (1998): Los señores de Gibraleón. En M. A. Ladero Quesada, *Los señores de Andalucía*, (pp. 97-155), Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz,

- MONSALVO ANTÓN, J. A. (2016). Arraigo territorial de las grandes casas señoriales (infantes de Aragón, Alba, Estúñiga y Alburquerque) en la cuenca suroccidental del Duero en el contexto de la pugna “nobleza-monarquía”. En *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (19), 99-152. DOI: 10.14198/medieval.2015-2016.19.04.
- DE MOXÓ, S. (1969). De la nobleza vieja a la nobleza nueva. La transformación nobiliaria castellana en la Baja Edad Media. En *Cuadernos de Historia*, (3), 1-210.
- QUINTANILLA RASO, C. (2008). *La nobleza señorial en la Corona de Castilla*. Granada: Ediciones de la Universidad de Granada.
- QUINTANILLA RASO, C. y CARCELLER CERVIÑO, M. P. (2014). La construcción de la memoria de las grandes casas nobles en la Corona de Castilla. El marquesado de Priego y el ducado de Alburquerque. En A. Dacosta, R. Prieto Lasa, J. R. Díaz de Durana (eds.), *La conciencia de los antepasados. La construcción de la memoria de la nobleza en la Baja Edad Media.*, (pp. 271-302), Madrid: Marcial Pons Historia.
- MONTERO MÁLAGA, A. y MUÑOZ GÓMEZ, V. (2022). Herencia, linaje y patrimonio: estrategias femeninas en los pleitos por los bienes dotales en Castilla a finales de la Edad Media. En *Medievalia* (25/2), 73-102. DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/medievalia.587>.
- RÍOS SALOMA, M. F. (2016). La cronística castellana de la Baja Edad Media y la legitimación de la guerra contra el islam: memoria, discursos, representaciones. En *Temas Medievales* (24/2), 141-160.
- SANTOS CANALEJO, E. C. (2012). El señorío de los Estúñiga en la villa de Béjar. En J. M. Hernández Díaz y U. Domínguez Garrido, *Historia de Béjar*, (pp.239-252), Salamanca: Centro de Estudios Bejaranos, Diputación Provincial de Salamanca.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. (1975). *Nobleza y Monarquía. Puntos de vista sobre la historia política castellana del siglo XV*, Valladolid: Universidad de Valladolid.
- VILLALOBOS Y MARTÍNEZ-PONTRÉMULI, M. L. (1975). Los Estúñiga: la penetración en Castilla de un linaje de la nobleza nueva. En *Hispania. Revista de Historia* (35, extra-6), 327-356.
- VASCONCELOS E SOUSA, B. (2000). *Os Pimentéis. Percursos de uma linhagem da nobreza medieval portuguesa (séculos XIII-XIV)*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda Lisboa.
- VASCONCELOS E SOUSA, B. (2014). Los Pimentel y la construcción de una memoria linajística. En A. Dacosta, R. Prieto Lasa, J. R. Díaz de Durana (eds.), *La conciencia de los antepasados. La construcción de la memoria de la nobleza en la Baja Edad Media.*, (pp. 175-200), Madrid: Marcial Pons Historia.
- VICENS HUALDE, M. (2017). De caballeros a cortesanos: evolución del linaje de los Zúñiga hasta el I Marqués de Villamanrique, *Historia y Genealogía*, (7), 65-87. DOI: 10.21071/hyg.v0i7.1031



Enfermos, muertos y resucitados en *Los Milagros de Guadalupe*: cuerpos, sentidos y emociones al servicio del *sensorium* devocional (siglos XV y XVI)

Sick, dead and resurrected in Los Milagros de Guadalupe: bodies, senses and emotions at the service of the devotional sensorium (15th and 16th centuries)

Gerardo FABIÁN RODRÍGUEZ y Lidia RAQUEL MIRANDA

Authors:

Gerardo Fabián Rodríguez
Universidad Nacional de Mar del Plata (Mar del Plata, Argentina)
gefarodriguez@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8251-4616>

Lidia Raquel Miranda
Universidad Nacional de La Pampa (Santa Rosa, La Pampa, Argentina)
mirandaraq@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7744-0210>

Date of reception: 18/10/23

Date of acceptance: 20/02/24

Citation:

Rodríguez, G. F y Miranda, L. R. (2024). Enfermos, muertos y resucitados en *Los Milagros de Guadalupe*: cuerpos, sentidos y emociones al servicio del *sensorium* devocional (siglos XV y XVI). *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (25), 371-400.
<https://doi.org/10.14198/medieval.26225>

© 2024 Gerardo Fabián Rodríguez y Lidia Raquel Miranda

Licence: This work is shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International licence (CC BY-NC-SA 4.0).



RESUMEN

En el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe (Extremadura) se conservan nueve códices de milagros atribuidos a Santa María de Guadalupe, conocidos como *Los Milagros de Guadalupe*, que contienen cerca de mil novecientos relatos que abarcan el dilatado lapso entre principios del siglo XV y casi mediados del siglo XVIII. Los relatos de devotos peregrinos, que ponen de relieve su piedad y votos a Santa María de Guadalupe, son recogidos por los monjes jerónimos, anónimos copistas encargados de expurgar de dichas vivencias toda connotación herética. El artículo analiza algunos relatos de esa colección referidos al tránsito entre la vida, la muerte y la resurrección, tema tradicional desde el cristianismo de los orígenes en el que la representación del cuerpo, los sentidos y las emociones constituye la base de un planteamiento espiritual que contribuye a acentuar el sentido devocional en la práctica religiosa. En ese marco, el trabajo registra los indicios textuales –en los planos retórico, literario y teológico– que revelan los intentos de los re-

dactores de la colección por ceñir el *sensorium* devocional a la ortodoxia cristiana, es decir por orientarlo hacia el *hagiosensorium*. En relación con la representación de enfermos, muertos y resucitados, se presta especial atención a los contextos milagrosos en que dichos personajes aparecen y a la secuencia promesa realizada-gracia recibida-promesa cumplida, modelo de intercambio de dones y agradecimientos que, en términos generales, se reconoce en todas las fuentes examinadas.

PALABRAS CLAVE: milagros; enfermos; muertos; resucitados; Virgen; Guadalupe; *sensorium*; devoción.

ABSTRACT

In the Archive of the Royal Monastery of Guadalupe (Extremadura) there are nine codices of miracles attributed to Saint Mary of Guadalupe, known as *Los Milagros de Guadalupe*, which contain nearly one thousand nine hundred stories that cover the long period between the beginning of the 15th century and almost mid-18th century. The devout pilgrims told their reports to highlight their piety and vows to Saint Mary of Guadalupe. They were collected by anonymous Hieronymite copyists, who expurgated any heretical connotations from said experiences. The article analyses some stories from that collection referring to the transition between life, death and resurrection, a traditional theme since early Christianity in which the representation of the body, the senses and the emotions constitutes the basis of a spiritual approach that contributes to accentuate the sense of devotion in religious practice. In this way, the paper records the textual indications –on the rhetorical, literary and theological levels– that reveal the attempts of the editors of the collection to adhere the devotional *sensorium* to Christian orthodoxy, that is, to orient it towards the *hagiosensorium*. In relation to the representation of the sick, dead and resurrected people, special attention is given to the miraculous contexts in which these characters appear and to the sequence promise made-grace received-promise achieved, a model of exchange of gifts and gratitude that, in general terms, is recognized in all sources examined.

KEYWORDS: miracles; sick; dead; resurrected; Virgen; Guadalupe; *sensorium*; devotion.

1. ALCANCES Y OBJETIVOS DEL TRABAJO

Enmarcamos este trabajo en la Historia sensorial y más específicamente dentro del campo de la sensología. La Historia sensorial, de acuerdo con Smith (2007 y 2021), ofrece una perspectiva holística e intersensorial de la experiencia sensible en términos históricos, dado que valoriza la intervención de los sentidos en su conjunto en la construcción social y cultural, al ocuparse de explicar las clasificaciones de los sentidos y las jerarquías sensoriales, entre otros aspectos. La sensología, por su parte,

es un proceso analítico que busca identificar, dentro de un *sensorium*, factores y elementos cultural e históricamente delimitados, a menudo poco explorados, que crearon significado en la red compleja de percepciones continuas e interconectadas de los individuos y sus múltiples relaciones con las emociones (Newhauser 2015 y 2022).

En un trabajo previo (Rodríguez y Miranda, 2023), hemos prestado atención al modo en que se construye, en textos hispánicos del siglo XIII al XVI, esa retícula sensorial y emocional a partir de los vínculos entre personas y objetos, principalmente los de origen mineral en los contextos milagrosos, cuya interrelación revela los alcances y las particularidades del *sensorium devocional*. En esos casos, al observar el entorno que se ofrece a la percepción, hemos advertido la relevancia de la dimensión espaciotemporal en la que operan seres y elementos naturales al punto de que la frontera ser-entorno se revela como un espacio donde se perfilan los mensajes gracias al rol primordial que aquellos cumplen como objetos semióticos¹. Ciertamente, esos elementos, en el marco del milagro, se manifiestan como exvotos y el cariz sensorial que adquiere su manipulación por parte de los peregrinos y otros fieles define la naturaleza del contacto, al que consideramos como un *sensorium devocional*.

En esta ocasión, nos concentraremos en otra frontera significativa desde el punto de vista sensológico, presente en varios relatos de *Los Milagros de Guadalupe*: se trata del tránsito entre la vida, la muerte y la resurrección, tema tradicional desde el cristianismo de los orígenes en el que la representación del cuerpo, los sentidos y las emociones constituye la base de un planteamiento espiritual que contribuye a acentuar el sentido devocional del *sensorium*.

El código 1 de *Los Milagros de Guadalupe* recoge 244 milagros, de los cuales 55 hacen referencia a la resurrección de los muertos, de acuerdo con el siguiente detalle: “en 31 ocasiones los resucitados son menores –niños, niñas o bebés–, en 10 ocasiones se trata de jóvenes –mozos y mozas– y en 12 de adultos –hombres y mujeres–, predominando por sexos las resurrecciones masculinas –39 casos– frente a las 16 femeninas” (Díaz Tena, 2017, p. 69). Tomaremos tres de ellos para nuestro análisis: los números 29 (Díaz Tena, 2017, pp. 231-239), 90 (Díaz Tena, 2017, pp. 374-378) y 97 (Díaz Tena, 2017, pp. 396-399), porque contienen mayores detalles y, en especial, muestran con claridad el intento de control devocional por parte de los jerónimos encargados del monasterio de Guadalupe y de la memoria comunitaria a través de la copia de los textos.

1 Un objeto semiótico se configura como “un conjunto de propiedades registradas en la enciclopedia de una cultura, transmitido por una expresión determinada (una palabra, una imagen o algún otro mecanismo). Un conjunto de propiedades de esa naturaleza es lo que llamamos el ‘sentido’ o ‘significado’ de la expresión. [...] Esas propiedades, a su vez, pueden ser interpretadas por otras expresiones; y la serie de esas expresiones interrelacionadas constituye el conjunto de todas las nociones relativas al término que una comunidad comparte, y que están selectivamente registradas” (Eco, 2011, p. 105).

2. EL *SENSORIUM* DEVOCIONAL

La noción de *sensorium* se formula en la década de 1960 con el fin de comprender cómo los desarrollos en las ciencias naturales y la aparición de modernos medios de comunicación y de nuevas formas económicas contribuyen a una transformación profunda de la percepción sensorial. McLuhan, Carpenter y Ong despliegan la idea de que diferentes culturas operan con diversas relaciones (*ratio*) respecto de los distintos sentidos (Howes, 1991). Es por ello que el *sensorium* constituye indudablemente una formación histórica (Ortúzar Escudero, 2022; Smith, 2021; Howes, 2023).

Para Ong (1991) el concepto de *sensorium* describe todo el aparato sensorial como un complejo operacional. En consecuencia, las diferencias entre culturas pueden ser pensadas como diferencias en el *sensorium*, cuya organización está en parte determinada por la cultura, que al mismo tiempo la configura.

Atender al *sensorium* supone dar cuenta de un modelo sensorial, que involucra las asociaciones conscientes e inconscientes que intervienen en la sociedad para crear significado en la problemática red de percepciones sensoriales continuas e interconectadas de un individuo con otros, por lo que su reconstrucción constituye un paso fundamental a la hora de escribir una historia cultural integral (Newhauser, 2015). En cuanto a la clasificación de la percepción sensorial propia de la Edad Media, Newhauser (2014) postula que los pensadores medievales usualmente utilizaban tres taxonomías principales para delimitar un *sensorium*: los sentidos externos o físicos, los sentidos espirituales y los sentidos internos.

Palazzo (2014), a su vez, ha destacado la relevancia de la experiencia sensorial en la liturgia, por su rol en la conformación de los sentidos como consecuencia de la centralidad que en el período medieval tenían la Iglesia y sus ritos. En una línea similar, Jørgensen (2015a y 2015b) establece la existencia de un *hagiosensorium* para designar el paradigma medieval de la percepción, según el cual el mundo esencialmente sacramental de los cristianos modela la interacción de los sentidos –y, por ende, la de estos con los objetos– y posibilita una manifestación de lo inmaterial en lo físico. Más que sacro, este *sensorium* resulta sacralizante, omnipresente y funcional en la vida de los europeos medievales, ya sea articulado en el arte litúrgico, en las pinturas de iglesias, en la piedad devocional como en la fisonomía de la creencia que se descubre en otras muchas formas de experiencia religiosa, algunas de cuyas perspectivas fueron tomadas recientemente por Wauters (2020) al hablar de la experiencia sensorial de las iglesias de la plena Edad Media.

Esta experiencia sensorial involucra las emociones (Moscoso, 2015 y Nagy, 2015), desde las que tienen una relación con el sentimiento religioso (Nagy, 2014) a las propias de los sentimientos humanos más profundos, relacionados con el amor, el miedo y la muerte (Bueno, 2015 y Mitre Fernández, 2019), tal como lo planteamos en nuestro trabajo y de manera más reciente con el ámbito político (Jara Fuente, 2021).

A partir de este sustrato conceptual, apenas esbozado en los párrafos anteriores, hemos aportado a la discusión sobre la sensorialidad religiosa medieval la noción de *sensorium devocional*, que se relaciona con la vitalidad y variedad del *sensorium* del Medioevo y es indicativo, en diferentes casos estudiados, de jerarquías sensoriales mudables y complejas, a las que adicionamos el impacto significativo de los objetos de carácter votivo, cuya materialidad funciona en la determinación social e institucional de revelaciones sensoriales que son, en su génesis, individuales y/o puntuales (Rodríguez y Miranda, 2023).

Sostenemos que el *sensorium sacro* y el *sensorium devocional*, aunque poseen contenidos comunes o similares, son inversos en su configuración ya que el primero emana jerárquicamente desde “arriba hacia abajo”, en tanto la Iglesia, los funcionarios eclesiásticos, las autoridades jurídicas y políticas lo instituyen en el cuerpo social mediante textos normativos, prácticas reguladas y controles, mientras que el segundo se orienta desde “abajo hacia arriba”, ya que es el mismo devoto quien realiza una práctica, enmarcada en una experiencia personal, que ingresará a la ortodoxia por la vía de textos diversos, de circulación más popular, que registrarán la vivencia a través de imágenes retóricas determinadas. En pocas palabras, para que exista el *sensorium* sacralizante, primeramente debe acaecer un *sensorium devocional*, el que pasará a formar parte de la vida institucional cristiana ajustado a los requerimientos del dogma.

Del amplio abanico de elementos corporales y sensoriales que integran el *sensorium devocional*, consagrados por el texto de *Los Milagros de Guadalupe*, en este trabajo nos dedicaremos al análisis de los aspectos físicos y espirituales que se conjugan en el tema de la enfermedad, la muerte y resurrección de los muertos.

3. ENFERMOS, MUERTOS Y RESUCITADOS EN *LOS MILAGROS DE GUADALUPE*

3.1. Santuario, milagros y peregrinación

En el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe se conservan nueve códices de milagros atribuidos a Santa María de Guadalupe, conocidos como *Los Milagros de Guadalupe*², que contienen cerca de mil novecientos relatos que abarcan el dilatado lapso entre principios del siglo XV y casi mediados del siglo XVIII. Los relatos de devotos peregrinos, que ponen de relieve su piedad y votos a Santa María de Guadalupe, son recogidos por los monjes jerónimos, anónimos copistas encargados de expurgar de dichas vivencias, por lo general individuales, toda connotación herética.

2 Archivo del Real Monasterio de Guadalupe (AMG), *Los Milagros de Guadalupe* (LMG). Recurrimos a los documentos de archivo, que citamos por número de códice y folio o a la edición de Díaz Tena (2017), que citamos por número de página. Citamos de este modo doble, en función de que algunos manuscritos no están editados aún y fueron consultados en el archivo.

Mediante referencias a los textos bíblicos, a los sermones y a otras fuentes cristianas logran subrayar las vinculaciones sensoriales y afectivas existentes entre las experiencias religiosas de los promesantes y las verdades de la fe.

En la medida en que crecían las peregrinaciones a los santuarios marianos donde se producían esos portentos se comenzó a recoger información por escrito de los hechos y fueron surgiendo los legajos donde se guardaban papeles y cuadernillos en los que se describían los actos maravillosos que la Virgen había hecho. Los muchos devotos que de forma espontánea contaban su caso ante el religioso del santuario, el escribano y algunos testigos no eran conscientes de que su relato particular se inscribía en un modelo similar a lo largo del mundo cristiano. De esa forma el conjunto de las deposiciones efectuadas y puestas por escrito han formado obras donde el contenido es la suma de esos relatos, con el mismo valor y significado que los escultores lo tallaban en piedra y madera, o los pintores y grabadores lo reflejaban en lienzo y papel, circulando en láminas y estampas (Crémoux, 2001, 2005 y 2020; Vizúete Mendoza, 2013 y Campos y Fernández de Sevilla, 2020).

En su gran parte, los romeros que marchaban al santuario de Guadalupe a fines de la Edad Media y comienzos de la Modernidad lo hacían para agradecer por el favor recibido y para cumplir con la promesa realizada a la Virgen, la que entre otras particularidades implicaba llevar objetos relacionados con el milagro obrado por ella. Una de las características centrales de estas narraciones es la carga de sensibilidad y emotividad que permiten al historiador identificar tanto las marcas sensoriales como la emociones que acompañan a los fieles que ruegan, primero, y agradecen, después, a Nuestra Señora de Guadalupe (Rodríguez y Miranda, 2022).

Los trabajos de Ramiro Chico (1984, 1986, 1988), Crémoux (2001), Rodríguez (2011) y Díaz Tena (2017) estudian en profundidad los testimonios de los peregrinos que llegaban a Guadalupe, lo cual permite establecer cinco clases o familias de milagros vinculados a ese santuario, aunque desde el punto de vista formal todos los milagros de la colección acusan la misma *dispositio*: encabezamiento (en el que ya aparece, *grosso modo*, el tema del milagro), presentación del peregrino receptor del milagro (nombre y lugar de procedencia), desarrollo del milagro (el romero narra en primera persona lo que le sucedió), conclusión (el peregrino reconoce y agradece los poderes de mediación de la Virgen de Guadalupe y dice que por eso acude en romería a su santuario) y en último lugar se suele dar la fecha de llegada del romero al monasterio.

La primera de las familias, que incluye los milagros relativos a la liberación del cautiverio o de la esclavitud, representa un 22% del total. La segunda, que comprende los referidos a peligros y naufragios en el mar, alcanza un 15% de las intervenciones marianas. La tercera, relativa a sanaciones y curaciones de diversa índole, constituye el grupo más numeroso, casi 50%: en este grupo, la intervención de la Virgen María sana, cura, pone fin a largas enfermedades, evita la muerte e incluso

posibilita resurrecciones. La cuarta, es decir los milagros referidos a calamidades públicas, tales como pestilencias, hambrunas y sequías, configura la familia menos numerosa, apenas el 10%. La quinta, los milagros relativos a la protección, asistencia y liberación de diversos males y peligros, representa el 18% del corpus.

3.2. La devoción a María: cuestión de vida o muerte

Como puede observarse, las narraciones recogidas en los códices del monasterio de Guadalupe presentan una variada gama de causas que generan la intervención divina y la consecuente plasmación en milagros, pero el número que alude a los problemas de salud, a la muerte y a la resurrección es realmente llamativo. Y eso sin considerar que, en rigor, toda intervención de la Virgen supone una curación, en el amplio sentido que esta palabra expresa: hacer recobrar a un enfermo la salud, hacer remitir o desaparecer una herida o una dolencia, aplicar remedios o tratamientos oportunos a un enfermo o a una lesión que daña su cuerpo, aliviar el sufrimiento (corporal y/o anímico) de una persona o hacer que desaparezca, remediar o eliminar un mal (DRAE, 2022).

Veamos un caso en que se advierten los alcances terapéuticos del accionar de María: el relato, fechado en 1412, de un caballero de Grecia que da cuenta de una de las primeras romerías a Guadalupe. El caballero griego, durante una peregrinación a Jerusalén, conoció a unos peregrinos castellanos, en particular una fiel cuya devoción a la Virgen de Guadalupe lo impresionó. Después del viaje a Tierra Santa, cuando cada uno vuelve a su tierra, el caballero griego es tomado prisionero por unos moros, que lo tienen cautivo durante tres años, hasta que recuerda la gran devoción hacia la Virgen de Guadalupe de aquella peregrina. Le pide a la Santísima María socorro para salir de cautiverio y le promete peregrinar a su santuario:

E fecha esta oraçion e promessa, acaeciò cosa de muy gran marauilla: ca luego visiblemente me apareçiò Nuestra Señora la Virgen María muy blanca e muy resplandeciende, vestida con vestiduras blancas, e díxome assí: “Hijo, dame tu mano”. E yo con gran vergüença que della ove abaxé los ojos al suelo e dile la mano. E ella leuome assí por espaçio de tres días, en los quales nunca oue fanbre ni sed ni frío ni calor, ni sentí noche ninguna en todo aquel camino, mas sienpre me pareçía de día. E allegando assí con Nuestra Señora cerca de vn castillo, fabléle con mucha vergüença e humildad, ca fasta entonces nunca le avía osado hablar por la gran reuerencia que le avía, e díxele: “Señora mía a mi parece ser este castillo semejante al castillo de un cauallero que es mucho amigo de mi padre”. E dicho esto, luego la Virgen gloriosa desapareçiò e no la vi más. (AMG, LMG, C1, fº13 vº)

La Virgen se presenta y socorre a este caballero de la terrible vida en cautiverio, como auxilia a muchos otros y efectúa rescates de caídas, enfermedades, accidentes, estancias en la cárcel, agresiones, infortunios que se transforman, gracias al poder

de la fe y de la oración, en oportunidades de evasión con respecto a las consecuencias esperadas de situaciones de la vida (Crémoux, 2015). En el ejemplo citado, la aparición de la Virgen significa para el devoto la irrupción de lo blanco y lo resplandeciente en su vida, es decir, la pureza, emblema de María, y la luz, elemento primordial y original de la creación que remite indiscutiblemente a la intervención de Dios en el mundo, cuya fuerza es tan potente que el cautivo no puede sino bajar los ojos al suelo y acercarse, apenas, con la mano extendida, como puede encontrarse en otras apariciones registradas a lo largo de la Edad Media (Christian, 1990 y Barnay, 1999). La blancura y el resplandor significan en este milagro la esperanza para el cautivo y la mano es el elemento corporal que permite la conexión con lo superior: en efecto, la Virgen lo sujeta y por espacio de tres días el devoto no padece hambre, ni frío, ni calor y, sobre todo, nunca estuvo en tinieblas. El día perpetuo que supone la luz se subraya con el símbolo de los tres días: la esperanza para todo cristiano se asienta en la figura de Jesucristo, particularmente en su resurrección luego de haber estado tres días en la oscuridad de la muerte, con su cuerpo exánime en la cueva, de la cual escapó mediante la gracia divina. En pocas palabras, se observa que la mediación de la Virgen de Guadalupe implica siempre una sanación, en términos literales –una curación del cuerpo– o alegóricos –la superación espiritual–, que elevan y mejoran la condición vital del sujeto gracias a la acción milagrosa.

Sin dudas, el castillo mencionado en el milagro apunta metafóricamente al espacio del monasterio de Guadalupe como centro de referencia de amparo y salvación del cristiano necesitado. Los datos empíricos revelan que fue una auténtica Escuela de Medicina u Hospital-Escuela, donde acudían para completar sus conocimientos muchos de los médicos y cirujanos formados en las Facultades de Medicina. Tal fue su prestigio en este campo que muchos de los médicos del Protomedicato de la Corona salieron de sus hospitales, dada la calificación de sus profesionales, la calidad de la docencia teórica y práctica, la política de innovaciones terapéuticas y de investigación y su bien dotada biblioteca (Crémoux, 2018 y Rodríguez, 2022).

Allí donde aquellos sabios doctores no llegaban con sus sanaciones lo hacía Santa María de Guadalupe con sus milagros; incluso algunas de sus actuaciones milagrosas tuvieron lugar mientras los enfermos esperaban para ser atendidos en algunos de los hospitales de la Puebla o aguardaban los resultados de los tratamientos médicos recibidos.

Generalmente, la intervención milagrosa resuelve el problema de manera inmediata, por ello los detalles referidos a curaciones, tratamientos o remedios son bastante breves. Incluso las plegarias de los devotos son consecuencia, muchas veces, de encontrarse “desahuciado de los médicos y de los curanderos” (AMG, LMG, C7, f°181 r.)³.

3 Contiene el relato, fechado en 1552, de Isabel González, que recurre a Santa María luego de muchos y vanos intentos con médicos y curanderos.

Los fracasos médicos y la intervención divina, a través de la intermediación guadalupana, explican la presencia de varios testimonios referidos a la resurrección de personas fallecidas, principalmente de niños, jóvenes y mujeres, en ese orden. Sin embargo, la interpretación de estos relatos resulta difícil porque no es sencillo determinar con exactitud cuándo moría una persona, cosa que no siempre puede hacerse debido a la falta de diagnóstico preciso o bien porque no se conocían realidades físicas y psíquicas tales como el síncope o el estado de coma. Un ejemplo de ello puede ser el relato del peregrino Gonzalo López, natural de Ciudad Real, que llega al santuario en 1517 para agradecer a la Virgen por la resurrección de su mujer Ana, que feneció a causa de una fuerte fiebre, lo que condujo a su esposo a un estado de extremo dolor:

Pues viéndome yo privado de su compañía, con el gran dolor que en mi corazón sentí, entréme en una cámara y con la mejor deuoción que pude, puestas las rodillas en tierra ante una imagen, dixé anssy: “O Señora Virgen María, abogada y esperança de los tristes y desconsolados, suplico Señora a la tu clemencia me acates con entrañas de madre, y me quieras consolar en este tan gran trabajo que me ha venido, y me desbiua a mi muger. Y sy esta merçed de ti Señora alcanço, yo te prometo de la llevar a la tu santa casa de Guadalupe y de ofreçer delante del tu santo altar una antorcha de çera y velar una noche entera en la tu sancta iglesia”. E hecha mi oraçión, dixé a Nuestra Señora con mucha fe: “Esperança tengo Señora que me la has de tornar, y creo que no me la has de llevar”. E dichas estas palabras vino a mí corriendo una mi hermana, e díxome como ya era mi muger rresuscitada. (AMG, LMG, C5, fº48 vº)

La oración en este caso adquiere singular fuerza, ya que no solo se manifiesta a través de su radical eficacia, sino también por la total inmediatez de su resultado. Incluso la misma Ana López registró lo que vivió después de la muerte:

E como fuesse preguntada su muger lo que le avía acaesçido después de la muerte, respondió y dixo assy: “Acompañóme una claridad, con la qual fue tan consolada que después que torné a esta vida presente y supe que por ruegos de mi marido Nuestra Señora me avía resuscitado, pasaron muchos días que no le podía ver ni a mis hijos, porque tanto bien me avía hecho perder” (AMG, LMG, C5, fº48 vº).

En consonancia con el milagro que hemos comentado antes, en el caso del de la resurrección de Ana López también la esperanza y la claridad son las condiciones connotadas de la devoción.

Lo que interesa a los redactores de los códigos de milagros, tanto como a los autores de antologías impresas en los siglos XVI –Talavera, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe* (1597)– y XVII –Montalvo, *Venida de la Soberana Virgen de Guadalupe a España* (1631) y Malagón, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe y algunos milagros suyos* (1672)– es resaltar todos los elementos que contribuyen a subrayar la naturaleza milagrosa de lo ocurrido. Por lo tanto, los médicos son mostrados como técnicos impotentes ante situaciones que sobrepasan sus posibili-

dades de acción y, por ello, ineficaces para curar a los dolientes: como no pueden hacer nada por los enfermos su saber se revela inútil. De hecho, la formulación que más frecuentemente aparece en los códices manuscritos, cuando de galenos se trata, es la caracterización del paciente como un ser desahuciado por los mismos que debían curarlo. Catalina, una viuda de Toledo que llega al santuario en 1514, relata en estos términos las circunstancias de su curación: “Como yo estuviese enferma de calenturas, crecióme tanto el mal, que recibidos los santos sacramentos y desahuciada de los físicos, no se esperaba de mí otra cosa que la muerte” (AMG, LMG, C5, fº 18 vº). Es también el caso de un tal Hernando Alonso –peregrino que arriba a Guadalupe en 1539 y quien, después de un golpe de calor, casi había muerto por la fiebre–, que resume su caso de la siguiente manera: “yo hubiese ya recibido los sacramentos de la Iglesia, desahuciado ya del médico, y de toda esperanza de vida” (AMG, LMG, C5, fº 275 vº). Otro relato –el de un peregrino extremeño hacia 1650– demuestra que, frente a la impotencia de los médicos, la Virgen asume todo el protagonismo:

Con un estoque hirió de tal suerte un forastero a Marcos García, vezino de Guareña, [...] que entrándole por el lado donde late el corazón, prendió en el costado derecho, y allí se quedó quebrada la punta del estoque de [...] cuatro dedos; [...] aunque el conocería, viendo el estoque quebrado, que la punta quedaba dentro, no lo conoció el doliente, ni el cirujano: el cual atribuyó a otro achaque su dolor. O virgen de Guadalupe! dijo entonces, Vos que tenéis la vista más perspicaz que estos que curan a ciegas, mirad mi pena que es grande [...]. Arrimóse una medalla desta divina señora a la herida ya cerrada, y luego al instante se le abrió, y arrojó afuera la punta con tanta violencia como si de dentro del pecho la dispararan de un arco. Volvió la herida a cerrarse en pocos días, y sanó perfectamente; la punta [...] se guarda entre otras insignias de otros milagros. (Malagón, 1672: pp. 175-176)

En muchos de los relatos en los que interviene un médico o un cirujano, el voto de peregrinación al santuario y la petición de ayuda son pronunciados por el enfermo y sus familiares cuando están seguros, porque se los ha dicho el propio facultativo, de que no queda ningún remedio humano, a menos que medie ayuda divina, como ocurrió con Leonor Rodríguez. Cuando llega al monasterio, en 1518, esta mujer vecina de Sevilla, para pedir intercesión de la Virgen a favor de su hijo que agoniza a raíz de las bubas, cuenta así sus relaciones con los médicos:

Y cuidando algunos físicos de él, y viendo yo que él gastaba lo que tenía con ellos, y no le daban ningún remedio, rogué a un cirujano del hospital del cardenal, [...] maestre Andrés, que le quisiese curar, el cual rehusaba mucho de ello porque decía que su mal no tenía remedio sino de Dios. Al cabo empero por mi mucho ahínco, húbolo de hacer, más por me complacer que por la esperanza que tenía de lo sanar. Y como le curase, cada día cuando venía me juraba que hallaba la cura muy mejorada, más que el día pasado, en gran manera, y que no sabía cómo se hacía aquello sino que nuestra señora obraba con él y le ponía su mano, a la cual yo le tenía en-

comendado. Por lo cual yo le encomendé otra vez a nuestra señora santa María de Guadalupe. (AMG, LMG, C5, f° 60 r)

La Virgen de Guadalupe, protagonista de las curaciones milagrosas, es presentada en los relatos como “poderosa para sanar lo que las medicinas [tienen] por incurable” (Talavera, 1597, p. 278) y como la que “es amparo universal y cura de todas las necesidades” (Talavera, 1597, p. 277). También se la denomina “remedio universal,” “médico celestial,” “médico divino,” “médico corporal e espiritual”, una verdadera Virgen médica o boticaria (Montalvo, 1631, p. 24).

3.3. *La vida después de la muerte y la visión de ultratumba*

El tema de la muerte y el paso a la vida eterna introduce en los milagros también el problema del lugar que espera al alma humana –el paraíso, el purgatorio o el infierno–, como expresa el relato 29, titulado “Otro milagro de cómo un hombre que dudava si avía paraíso, purgatorio e infierno, saliendo desta vida lo vido allá todo” (Díaz Tena, 2017, pp. 231-239)⁴.

Juan Martínez, vecino de la villa de Zumaya, en la provincia de Guipúzcoa, acudió en romería al monasterio para dar testimonio del milagro que experimentó en 1492. Un enemigo de la fe le infundió dudas respecto de la existencia del paraíso, el purgatorio y el infierno, y, envuelto en tales pérfidos pensamientos, se quedó dormido hasta dos horas antes del amanecer.

Yo fui tentado del enemigo cerca de la fe, en tanto grado que dudava si avía paraíso e purgatorio e infierno. E estando un día en mi cama acostado a dormir, dos horas antes que amaneciese, como estoviesse enbuelto en mis diabólicos pensamientos adormecime e parecíame que nevava muy mucho e que me levantava para poner recaudo en el ganado que tenía en el canpo. E queriendo salir de mi casa, que se levantava un gran torvellino de viento, en el qual no vía otra cosa sinon que me parecía que me fue luego tapada la boca con una mano muy fuertemente, por tal manera que assí me salió el ánima del cuerpo. E sentí entonces tanta angustia e dolor, qual lengua de hombre no podría dezir ni coraçón pensar, e di tan gran gemido quando se me arrancó el ánima, que todos los de mi casa me oyeron e fueron espantados. Los quales, oyendo aquel gemido, levantáronse y encendieron candela e falláronme muerto e fizieron tantos llantos que se ayuntó toda la vecindad. (Díaz Tena, 2017, p. 231)

La fuerte tormenta de nieve desatada, que impidió que saliera de su casa para guarecer a su ganado, y el torbellino de viento que lo inmovilizó representan una alteración del estado de la naturaleza que anuncia el cambio de estado que aguarda

⁴ Este largo relato es estudiado por Díaz Tena para demostrar la importancia de la reescritura de los milagros medievales anteriores a *Los Milagros de Guadalupe* así como para ejemplificar la circulación de textos y experiencias religiosas hacia dentro del propio monasterio (Díaz Tena, 2005, 2017 y 2020).

al narrador: ciertamente, en medio de esa situación tempestuosa él sintió que le tapaban la boca y el alma se le salía del cuerpo, y murió allí mismo. El momento del paso de la vida a la muerte es descrito a partir de las sensaciones del cuerpo: la cavidad bucal, que habilita la ingesta de los alimentos y, por ende, el sostenimiento de la vida, es bloqueada por lo que, a partir de esta instancia, no podrá cumplir dicha función. La salida del alma del cuerpo está acompañada de sufrimiento y mucha tensión, a tal punto que no podía articular palabra, solo un grito que asustó a toda su familia: aquí también advertimos una subversión en la función de la boca porque aparece impedida de hablar, capacidad primordial y distintiva del ser humano, y apenas puede emitir sonidos atemorizantes. La muerte, además, convoca a otro tipo de manifestación emotiva de tipo oral: el llanto de los familiares. Desde la perspectiva sensorial, los sentidos y las emociones vinculadas con los ritos propios de la muerte refuerzan los lazos comunitarios (Rosenwein, 2006; Newhauser, 2017; Castanho, 2019; Rodríguez, 2021 y 2022), que encuentran en los abrazos de parientes cercanos la contención de los angustiosos llantos y gritos proferidos por la partida del ser querido (Jara Fuente, 1996; Guiance, 1998 y Muñoz Fernández, 2009), tal como muestra el episodio bajo análisis.

En la *Visión de Alberico* (siglo XII) al protagonista también le sale el alma por la boca, aunque en su caso es una paloma quien se la arranca; y de igual forma en el milagro XXII, “El naufrago salvado”, de *Los Milagros de Nuestra Señora*, de Gonzalo de Berceo (siglo XIII), aparece la imagen visual de la paloma que se lleva el alma⁵, lo que demuestra que el tópico es tradicional y LMG acude a imágenes del acervo literario clerical para transmitir determinadas ideas⁶. Además, a Alberico se le apareció san Pedro y dos ángeles más que lo llevaron a ver los lugares de tortura del infierno. A Juan Martínez del milagro guadalupano se le aparece san Miguel y otros dos ángeles: será el primero quien lo lleve a ver el infierno, el purgatorio y el paraíso.

En lo referente a la inefabilidad del trance que experimenta Juan (“qual lengua de hombre no podría decir”), también existen muchos antecedentes. Tal vez el más conocido de ellos sea el de Pablo en 2 Cor 12, 2, versículo que concibe al paraíso como la morada de Dios, adonde el Apóstol fue arrebatado sin saber “sin con el cuerpo o fuera de él”: esta expresión refiere a los raptos al cielo representados por las tradiciones judías tanto con participación corporal como sin ella (Miranda, 2010)⁷.

5 “Vidieron palombiellas de so la mar nacer, / Quantos fueron los muertos tantas podrien ser” (599 c-d) / “Vidieron palombiellas essir de so la mar, / Más blancas que las nieves contral cielo volar: / Credien que eran almas que querie Dios levar / Al sancto paraiso, un glorioso logar” (600 a-d).

6 De hecho, imágenes y escenas fantásticas como las de las palomas que escapan del interior de los cuerpos de los cristianos agonizantes ya se encontraban en las *Actas de los mártires*, corpus de textos que datan del siglo II al IV y que oscilan entre un carácter histórico o jurídico-documental y otro marcadamente ficcional (Azpeitia, 2000).

7 La declaración de Pablo proviene de la tradición apocalíptica judía (Vidal, 1996), que es retomada por el cristianismo para delimitar la idea del paraíso. Por ejemplo, Ambrosio de Milán en su homilía *El paraíso*

Este núcleo de la narración guadalupense también es signo de la inscripción del relato en la tradición cristiana, lo cual contribuye a enmarcar la colección de milagros en la ortodoxia.

El alma de Juan fue conducida a una mesa donde se encontraba el cuerpo de Cristo consagrado, rodeado de ángeles. San Miguel le habla y le pide que confiese sus pecados, cosa que el muerto hace para luego comulgar al tiempo que el ángel pronuncia el *Corpus Christi*. Después partieron a otro sitio, donde había tres ángeles sentados a la mesa, preparada con manteles muy limpios y graciosos, encima de la cual yacía “el cuerpo de Nuestro Señor Jhesú Christo consagrado” (Díaz Tena, 2017, p. 232): la escena preparatoria para la celebración del sacramento de la eucaristía es inequívoca. Uno de esos ángeles “tenía en las manos una cruz muy resplandeciente” (Díaz Tena, 2017, p. 232) e inmediatamente fue reconocido por el visionario: era san Miguel, uno de los siete arcángeles y uno de los tres, junto con Gabriel y Rafael, cuyo nombre aparece mencionado en la Biblia, por lo tanto bien conocido de los fieles. La cruz que el arcángel tenía en las manos era brillante, muy probablemente de metal y no de la madera del árbol de la salvación que, como veremos, no faltará a su cita con el paraíso. La relevancia de la presencia de san Miguel en esta historia de ultratumba radica en que desde el Antiguo Testamento ha sido presentado como el gran defensor del pueblo de Dios contra el maligno. La liturgia lo muestra como el que lleva el incienso y está de pie ante el altar como intercesor de los hombres ante Dios. En el milagro que nos ocupa aparece sentado junto a esa mesa deslumbrante y será el único de los tres ángeles que hable con el alma del protagonista, quien lo confiese, le dé la comunión y le sirva de guía por el otro mundo. No podemos olvidar que también fue san Miguel quien condujo a Adán hasta el paraíso y a la Virgen María hasta el cielo para que se situara a la diestra de su hijo, según las leyendas de los santos que circulaban desde el siglo XIII, como manuales para la predicación, y posteriormente como signo externo de devoción de los nobles⁸.

Además, san Miguel es el ángel que anuncia con su trompeta el juicio de toda alma viviente, como por ejemplo en una balada noruega de principios del siglo XIII, cuyo protagonista, llamado Olav, también visita el otro mundo. Asimismo, las representaciones artísticas de san Miguel, que lo exhiben como el ángel guerrero con espada o lanza en la mano y el pie sobre la cabeza del enemigo infernal, debían ser bastante conocidas por los hombres medievales. Así que no debe extrañarnos que él sea el guía de Juan Martínez en su catábasis *post mortem* y que los indicios senso-

alude a la turbación que nos embarga al hablar del paraíso y repite las palabras de Pablo cuando dice “sé de este mismo hombre –si en el cuerpo o fuera del cuerpo no lo sé, lo sabe Dios– que fue raptado al Paraíso y oyó palabras inefables, que no es lícito pronunciar a un hombre” (*El Paraíso*, I,1).

8 El capítulo 10 del *Flos Santorum*, dedicado a la resurrección de Cristo, sostiene “E saliendo del infierno todos los santos fueron en pos dél. E teniendo a Adam por la mano, diol a sant Miguel que le levase a Paraíso”, y el 43, de la “Historia de Santa María, quando subió a los cielos”, afirma “E otorgándolo Él, luego vino sant Miguel ángel, e presentó el ánima de santa María ante Jhesu Christo”.

riales asociados al arcángel caractericen el espacio sobrenatural: el humo fragante y sutil del incienso, que apela al olfato y a la vista, el son de la trompeta que inunda el oído, y la lanza con sus destellos y sus mandobles, que hieren la mirada y la piel, crean el ambiente ultraterreno que visita y conmueve a Juan.

El arcángel alecciona y al mismo tiempo conforta al muerto cuando le dice “qualquier que se confessare, según tú agora te has confessado e recibiere el cuerpo de nuestro señor Jesú Christo tres vezes en el año, assí como tú agora lo has reçevido, avrá mucha alegría en su ánima e después alcançará la vida perdurable” (Díaz Tena, 2017, p. 232). Sabemos que desde el IV Concilio de Letrán celebrado en 1215 la obligación de confesar y comulgar tres veces al año se reduce a una vez por el canon 21. Es posible que este milagro concreto, dado el grado de diferencia con el resto de los del código, pueda ser una copia de algún antiguo milagro latino. O puede que todo sea más simple y que en un contexto en el que se está poniendo de relieve la importancia de los sacramentos, principalmente la confesión y la comunión, pero también la penitencia. El tres –número divino–, desde una perspectiva religiosa, puede referirse al número de los sacramentos destacados, al número de ángeles que estaban sentados a la mesa o bien a las tres pascuas que se celebraban en la Edad Media (Navidad, Resurrección y Pentecostés), en las cuales algunos tratadistas, como san Bonifacio, recomendaban recibir estos sacramentos (Sánchez Herrero, 2004), aunque también puede estar usado en este ejemplo como un mero símbolo o referencia cultural (Ladero Quesada, 2023).

La primera región a la que lo lleva su guiador es el infierno, el cual se define como el sitio “a donde están los condenados a pena perpetua” (Díaz Tena, 2017, p. 232), lugar de increíbles y crueles tormentos, poblado de demonios feos, serpientes, gusanos y por un terrible olor. Destaca en esta descripción que el infierno sea un lugar cerrado que el ángel guía hace abrir, que Juan subraye el gran número de almas que alberga y que no se mencione la presencia del fuego.

E levome primero a un logar en el qual avía penas muy crueles y espantosas e este era el infierno, a donde están los condenados a pena perpetua. E el ángel que me esto mostró le fizo abrir para que viesse aquellas tristes ánimas e los tormentos que ende padecen. En el qual logar vi tanta muchedumbre de ánimas que es cosa espantosa de dezir e vi, esso mesmo, los increíbles e muy crueles tormentos que padecían e vi visiones de demonios muy feos e serpientes e gusanos e terrible fodor. (Díaz Tena, 2017, pp. 232-233)

Después vio otro sitio que estaba sobre el anterior, dato de ubicación que ayuda a conformar una geografía del otro mundo: se trata de la región del purgatorio, lugar destinado a los que “se avían confesado e no avían conplido las pinitencias que les fueron dadas” (Díaz Tena, 2017, p. 233). Allí vio “algunos que tenían las manos juntas e alçadas, como que esperavan salvación. E vide, otrosí, ende infinitas ánimas tan feos e desfiguradas por las grandes penas e crueles tormentos que padecían”

(Díaz Tena, 2017, p. 232) y en ese lugar sí había un fuego encendido: “E assí era encendido el fuego en aquel logar, como quando el forno de la calera está del todo ençendido”, (Díaz Tena, 2017, p. 233), lo que sugiere una cierta semejanza entre purgatorio e infierno, aunque haya una diferencia sustancial entre ambos: en el infierno se condenan las almas y en el purgatorio esperan la salvación. Juan intenta reconocer a alguna de las almas que se encuentran en el purgatorio, aunque lamentablemente no pudo identificar a ninguna debido a la deformidad operada en ellas por la muerte y la purga: “E vide, otrosí, ende infinitas ánimas tan feas e desfiguradas por las grandes penas e crueles tormentos que padecían, que nunca pude conocer a algunas dellas” (Díaz Tena, 2017, p. 233). Como vemos, aunque la muerte afecta el estado de las almas también incide en la fisonomía de los cuerpos, pues pierden belleza y lozanía cuando no logran ingresar al paraíso. Este vínculo entre hermosura y virtud, que no es original sino tradicional y hunde sus raíces en el pensamiento antiguo, es además un elemento persuasivo, destinado a provocar en los receptores de los textos el temor a la perdición, asociada con la descomposición corporal, y por ende la búsqueda de la salvación.

El tránsito al más allá de Juan Martínez no constituye estrictamente una revelación visionaria y, por tanto, no es susceptible de ser desacreditada como una realidad inaccesible o, incluso, una blasfemia. En efecto, así como el viaje de Dante en *La Divina Comedia* está inspirado en el descenso de Eneas a los infiernos de la *Eneida* de Virgilio, y el poeta, al igual que el héroe latino, desciende a ultratumba en forma corporal, también lo hace Juan Martínez, acaso influido el redactor del milagro por el poema del florentino, cuya magna obra, como es sabido, dejó una impronta imborrable, en las postrimerías de la Edad Media, en el imaginario colectivo. Así, esta representación corporal del recorrido *post mortem* constituye una estrategia más de inscripción del relato en un contexto institucionalizado para comprender la acción milagrosa e impulsar la piedad. Si bien el hecho de que sea el cuerpo del muerto, como manifestación palpable y material de su humanidad, el que realice el viaje por la topografía del más allá sitúa la narración en el plano de la ficción, el sentido pedagógico que posee la historia y sus imágenes subraya la incidencia física que tienen la purgación y el castigo de los pecados, en el purgatorio y en el infierno respectivamente, en la configuración del otro mundo cristiano en la Edad Media.

Una vez completada la espantosa visión de la pena en las dos primeras esferas del mundo trascendente, el ángel le mostrará a Juan el paraíso, cuya descripción ofrece muchos elementos pertenecientes a un imaginario bien conocido y arraigado: unas rejas muy hermosas, que ostentan por delante un delicado árbol y por detrás unas puertas muy resplandecientes y bellas. El árbol del paraíso, que es simultáneamente un emblema de conocimiento y de ignorancia, suele identificarse con la cruz, o sea con el signo de la muerte de Jesucristo, así que es un símbolo de seguridad y de esperanza, de resurrección y de redención. Estaba muy extendida, en el pensamiento

de los tiempos medievales, la existencia de puertas a la entrada del paraíso y también la riqueza y hermosura que estas tenían, pues el paraíso es el prototipo de un lugar ameno, un lugar de ensueño y de reparación, tanto anímica como corporal⁹. La descripción del paraíso es bastante escueta, pero la simple mención de esos tres elementos basta para reconocer el lugar. A continuación viene lo más interesante de la historia, ya que por esas resplandecientes y hermosas puertas Juan Martínez verá salir

tres hombres muy fermosos sobre toda criatura, e el que venía en medio traía unas vestiduras verdes muy ricas e su corona fecha a manera de religioso, e los otros dos estavan vestidos de vestiduras blancas muy resplandecientes. E estando yo maravillado de la grande fermosura de aquellos tres mancebos, en especial del de en medio, pregunté al ángel que quién era el de en medio. (Díaz Tena, 2017, p. 233)

Nuevamente nos encontramos con el número tres: tres ángeles a la mesa, tres sacramentos destacados, tres lugares para visitar en el Más Allá y ahora tres hermosas criaturas.

La visión de Juan Martínez tiene una finalidad muy concreta: la regeneración del alma del protagonista. Mediante el relato Jesucristo quiere mostrarle a Martínez y a todos los receptores del texto su faceta de redentor, de salvador: le transmite la esperanza de la redención de su alma, su nuevo nacimiento espiritual. Por eso su túnica es de color verde, el color que simboliza la espera de una nueva vida, y la de los jóvenes que lo acompañan son blancas y refulgentes, símbolo de la gracia divina, como ya hemos indicado.

Se produce entonces la reconciliación entre el descreído y Jesucristo, cuya hermosura provoca que Juan se encienda en su amor: “E tanta era la fermosura del que en medio venía que assí me ençendí en su amor, que no me podía contener de no me ir para él a le besar sus pies. E aún non dudara de me lançar por aquel fuego terrible que en medio estava por llegar a él, assí me ençendió en su amor” (Díaz Tena, 2017, p. 234). En el ejemplo analizado anteriormente vimos que la mano es el miembro corporal que posibilita el contacto con la Virgen y la ascensión o superación del cristiano; en este caso advertimos que son los pies de Jesús los que permiten el contacto pero suponen necesariamente la sumisión y el descenso al nivel inferior, donde ellos se asientan, del penitente: tal descenso no solo es corporal-espacial sino que también significa el reconocimiento, por parte del hombre, del error de su duda y de la superioridad de Dios. También se advierte otro contraste corporal y sensorial en esta parte del relato: en el momento de su muerte, Juan siente la inmovilización de su boca, mientras que en el encuentro con Cristo es la boca, mediante el beso, la que habilita la demostración de fe y de amor. Por último, no escapa al análisis la

9 Muchos son los ejemplos literarios, especialmente a partir del siglo XII, en los que jardines y prados alegorizan el ideal del paraíso terrenal, lugar de sosiego y de esperanza para el cristiano que busca tanto la salvación del alma como la vivencia sensorial y corporal más sublime, que solo un espacio de ese tipo podría ofrecer (Miranda y Rodríguez, 2022 y 2023).

presencia del fuego en la escena, pero a diferencia de las llamas del purgatorio, que producen padecimiento y deforman los cuerpos, aquí el fuego es manifestación del más grande sentimiento, el amor a Dios, y su experiencia provoca el más sano de todos los placeres.

Tras este momento de redención y reconciliación, los tres mancebos vuelven a entrar por donde han salido. “E tornáronse luego a entrar aquellos tres mancebos por las puertas donde avían salido. E vi más, que en medio de aquellos grandes fuegos estava una puente muy alta e luenga, e que no tenía en anchura –a mi parecer– más de tres dedos” (Díaz Tena, 2017, p. 234).

Es difícil acceder al puente, por eso muchas veces es necesaria la ayuda divina. Juan Martínez también tendrá que atravesar el estrecho puente, prueba ineludible para la cual contará con la angelical ayuda de san Miguel, que le dice: “–Amigo, andá e pasemos este puente, por que te pueda mostrar otras cosas espantosas. E yo, con mucho miedo dixi: –Señor, ¿cómo podrá ser que yo pueda pasar por logar tan estrecho y espantoso? E el ángel me respondió: –Travá con la mano desta mi cinta e no ayas miedo” (Díaz Tena, 2017, p. 234). Nuestro viajero consigue atravesar el puente con su guía, mientras contemplan unas imágenes realmente aterradoras, en las que no puede dejar de pensar el viajero: “E yo travé de su cinta e assí passamos aquella puente muy terrible, debaxo de la qual vide estar cosas tan espantosas que es espanto de las pensar. E cada hora que se me acuerda destas cosas las carnes me tienblan” (Díaz Tena, 2017, p. 234).

Después de haber pasado por el infierno, el purgatorio y el paraíso y de haber superado la prueba del puente, la visita parecía llegar a su fin. Sin embargo, san Miguel aún le tiene reservadas algunas sorpresas turbadoras a su invitado:

E passada aquella puente fallamos unos fuegos muy espantosos e muy ardientes, en los cuales estavan muchas ánimas penando que ardían e nunca se acabavan de quemar. E solamente en acatar yo aquellos fuegos me parecía que mis entrañas eran quemadas. Otrosí los que allí penavan eran en sí intolerablemente atormentados de frío que padecían, ca el roído que fazían con los dientes es espanto de lo pensar. E yo vos digo en verdad que quando lo pienso paréçeme que, aún con esta poca ropa que trayo que es una vestidura de xerga junta a las carnes, por gran frío que faga me parece que trassudo. (Díaz Tena, 2017, p. 234)

Sin duda, el viaje aún no ha terminado, parece que han vuelto sobre sus pasos y que se encuentran de nuevo en el infierno o en el purgatorio. Por la descripción que se hace podría tratarse de cualquiera de las dos regiones, pues como hemos dicho suele haber similitudes entre ambos lugares y las penas que se aplican. Nos inclinamos a pensar que se trata del purgatorio, por el hecho de que Juan Martínez ya se ha confesado, ha comulgado y se ha encendido en el amor a Jesucristo, lo que significa que su alma se está regenerando y por ello no es merecedor de las penas del infierno.

E después desto mostrome el ángel un palacio que estava cerca dende, el qual era quadrado e grande, en el qual estavan doze juezes muy espantosas, a cada rincón tres, e tenían en sus manos sendos palos e parecían sus manos como de leones. E desde el ángel me puso en aquel palacio dexome en medio de los juezes e desapareció e fuesse. (Díaz Tena, 2017: p. 235)

Este será el momento elegido por el ángel guiador para desaparecer, para abandonar a su pupilo, dejándolo para que se enfrente al momento del sacramento de la penitencia, acompañado de doce jueces que le infligirán las penas que merece y, por supuesto, una vez que cumpla con lo que debe, estará a su lado la Virgen de Guadalupe, que intercederá ante su hijo para traerlo de vuelta a este mundo, ya redimido.

Como es obvio, el regreso o descenso del alma de Juan se produce cuando están llevando su cuerpo a sepultar, que “venía yo por el aire, como quando echan una capa de una torre abaxo. E en cayendo, di una gran boz e levanteme en pies” (Díaz Tena, 2017, p. 236). Su resurrección y regreso a la vida maravillarán a todos, y Martínez pedirá inmediatamente que llamen a su confesor para contarle todo lo que le ha sucedido y lo que ha visto.

La ausencia o confusión de tiempo es una forma de ponderar la sensación única que se ha vivido y destacar el suspenso, tanto en el sentido de maravilla como el de suspensión en tiempo y espacio:

E luego enbié a llamar a mi confessor e contele todas las cosas sobredichas. E como quier que no avía más espacio de tres o quatro horas que estas cosas me avían acaecido, empero parecíame que viera estas cosas e sufriera las dichas penas por espacio de tres años. E tanto sentimiento tengo e padezco de los sobredichos tormentos, como si verdaderamente acá biviendo los oviera passado e sofrido, tanto que los huessos me duelen e todo el cuerpo. (Díaz Tena, 2017: p. 237).

Nuevamente el cuerpo, como demuestra la cita anterior, es el receptáculo y el testimonio de la vivencia sensorial y espiritual del conocimiento de la muerte, de los lugares de destino eterno y de la excepcional restitución de Juan, en cuerpo y alma, al mundo de los vivos. Por ello, nuestro protagonista ruega a la Virgen y realiza una serie de promesas:

– ¡O reina gloriosa e madre de Dios, Señora virgen María de Guadalupe! ruega por mí. E acabando de dezir estas palabras, vide venir un mancebo muy fermoso con una espada en la mano e cortó la sogá de que yo estava colgando. E pareciome que assí venía yo por el aire, como quando echan una capa de una torre abaxo. E en cayendo, di una gran boz e levanteme en pies, atadas las manos e un barvacacho puesto, según que es costumbre de poner a los que son finados. E viéndome assí atado e la gente que en mi casa estava, ca me querían ya levar a enterrar; fui muy maravillado y espantado yo. Mucho más se maravillaron quantos presentes estavan, por lo qual muchos echaron a fuir. (Díaz Tena, 2017, p. 236).

3.4. Promesas, prácticas mortuorias y resurrección

Nos interesa complementar esta relevante información sobre el *sensorium* devocional que exhiben los resucitados y los modos en que la ortodoxia jerónima los institucionaliza con las ofrecidas en otros dos milagros, esta vez en relación con las prácticas mortuorias.

El milagro 90, que lleva por título “Otro milagro de cómo un niño fue resucitado” (Díaz Tena, 2017, pp. 374-378), contiene la experiencia religiosa de Pedro de Arévalo y su mujer Mari Santos, vecinos de Salamanca, que van en romería en 1494 a agradecer la resurrección de su hijo.

El hijo de ambos se encontraba jugando con otros niños, se subió a la muralla de la ciudad, se cayó y murió por los golpes recibidos. Al recibir al niño muerto en su casa, relata que:

comencé a dar grandes bozes con el mucho dolor que ove, por quanto con él me consolava en mis trabajos. Por lo qual con muchas lágrimas me torné de todo corazón a Nuestra Señora la Virgen María, diziendo así: O, Señora sancta María de Guadalupe, acuérdate de mi mezquina e acórreme en esta gran angustia. (Díaz Tena, 2017: p. 374)

El cirujano comprobó que el niño estaba muerto, al tener el cráneo partido en varios lugares. Igualmente, le puso un emplasto en la cabeza, mientras su madre seguía rezando y no lo enterraba, esperando que la Virgen obrara el milagro de la resurrección, a pesar de la insistencia de los vecinos y del cura en proceder a sepultarlo. Cuando lo estaban por enterrar, Mari volvió a implorar y prometer a la Virgen:

O, Virgen María de Guadalupe, Madre de consolación e de piedad, ¿non alcançaría yo esta gracia del tu bendito Fijo, mi Señor Jhesú Christo, que por sus merecimientos e ruegos resucitasse a mi fijo? Señora, si yo esta gracia alcanço e me das a mi fijo bivo, ca no tengo otra consolación salvo a él, yo te prometo de ir a visitar la tu sancta casa de Guadalupe e de lo levar conmigo e ofrecer por él una imagen de cera ante el altar. (Díaz Tena, 2017, p. 376)

Luego de esta súplica y promesa, “acaesció cosa maravillosa e digna de memoria” (Díaz Tena, 2017, p. 376), dado que el niño recobró la vida, abriendo primero los ojos, luego hablando y finalmente recuperando sus movimientos. Sin embargo, sus padres no realizaron la peregrinación correspondiente luego de la resurrección milagrosa de su hijo, por lo que Mari cayó enferma de “tan grandes calenturas que me llegaron a la muerte” (Díaz Tena, 2017, p. 377). Sabiéndose negligente, manifestó su arrepentimiento e hizo la promesa “de ir a la tu sancta casa e pagar lo que te devo” (Díaz Tena, 2017, p. 377). Recuperada la salud, toda la familia fue en romería a cumplir con su voto.

El milagro 97, “Otro milagro de cómo fue resucitado un mancebo” (Díaz Tena, 2017, pp. 396-399), narra la romería de Pedro González de Ayllón, vecino de Valvieja, quien en 1496 fue a cumplir su promesa de agradecimiento.

Narra Pedro a los copistas del monasterio “como yo oviesse una enfermedad de la qual morí, difirieron mi muger e parientes de me enterrar fasta que viniesse mi madre, que morava a dos leguas de aí” (Díaz Tena, 2017, p. 396). Ella lloró e imploró a la Virgen por la resurrección de su hijo e hizo un voto de servicio en el monasterio, “yo te prometo de le hazer ir en romería a la tu sancta casa de Guadalupe y que te sierva ende un año en lo que le fuere mandando” (Díaz Tena, 2017, p. 396).

E fecho este voto fuesse para donde yo estava muerte y, echándose a los pies del lecho donde me tenían amortajado, començó a hablar conmigo e decir delante de todos el voto que por mí fiziera, afirmando de todo en todo que non me dexaría levar a enterrar porque creía firmemente que Nuestra Señora le otorgaría lo que le demandava. (Díaz Tena, 2017, pp. 396-397)

Se produjo el milagro y Pedro volvió de la muerte, causando revuelvo a su alrededor, “de lo qual quantos allí estavan, non solamente fueron maravillados mas aún fueron espantados, en tanto que muchos dellos dieron a fuir y los que quedaron quitáronme el hábito de san Francisco, en el qual me mandavan a enterrar” (Díaz Tena, 2017, p. 397).

Pero él tampoco cumplió con las promesas realizadas, por lo que al poco tiempo volvió a caer enfermo, “súbitamente, estando un día a la mesa con mi muger, me dio gran dolor en todo el cuerpo que me tullí de todos mis miembros” (Díaz Tena, 2017, p. 397). Su familia lo obligó a concurrir a la Iglesia y delante del altar, luego de la misa, volvió a comprometerse con la peregrinación y el servicio, a lo que agregó “guardar castidad fasta que enteramente cumpliesse mi peregrinación e servicio” (Díaz Tena, 2017: p. 398). En su camino como penitente sumó a lo prometido “un asno cargado de almagre que avía en aquella tierra e una mastina muy buena que quitó de sus ovejas” (Díaz Tena, 2017, p. 398). Seguidamente, Pedro se puso al servicio

que avía prometido, como quier que aún tullido de un braço. El qual es de creer que plugo al Señor que assí quedasse en testimonio del beneficio reçibido y aún porque por ocasión de tal tollimiento no se enbolviesse en los negocios de su fazienda fasta una vez conplir lo que prometiera, según la esperiencia lo mostró. Ca, dende a cinco o seis días que començó a servir en la casa de la conpañã deste monasterio, fue libre e sano del todo. (Díaz Tena, 2017, p. 399)

Ambos casos estudiados resultan interesantes porque demuestran que el no cumplimiento de la promesa a la Virgen lleva aparejado un castigo corporal para el promesante, que es una nueva enfermedad o una recaída que pone en peligro, otra vez, la continuidad de la vida.

En las tres situaciones los protagonistas hacen votos pero las promesas son diferentes porque, además de viajar a Villuercas, aparecen la vela frente al altar (exvoto) y el año de servicio ofrecido al monasterio¹⁰.

10 Los exvotos en Guadalupe han merecido estudios tanto desde las perspectivas relacionadas con la Historia religiosa (Drumond Braga, 2020a y 2020b) como con la sensología (Rodríguez y Miranda, 2023).

En los relatos comentados apreciamos también la dilación del entierro del difunto en espera de la intervención mariana. Una vez que se certifica la muerte, a veces a través de la participación del médico, de un notario, de la autoridad religiosa o por la constatación de la ausencia de signos vitales por parte de alguno de los presentes, es necesario cumplir con una serie de ritos, que preparan al cuerpo para la inhumación. Se ritualiza el acto de morir para hacerlo más comprensible para los deudos, así como para regular las relaciones de los grupos que intervienen en él, consagrándolos como seres socio-culturalmente simbólicos que se mueven en dos universos distintos: lo profano (la tierra) y lo sagrado (el cielo). En consecuencia, los rituales funerarios descritos o sugeridos actúan como estrategias para reforzar el sentido de supervivencia social y ayudar a los individuos a entender su relación no solo consigo mismos, sino también con sus semejantes y con el mundo que está a su alrededor. En tal sentido, Le Breton considera que el “dolor que sentimos no es, entonces, un simple flujo sensorial, sino una percepción que en principio plantea la pregunta de la relación entre el mundo del individuo y la experiencia acumulada en relación con él. [...] Va más allá de lo puramente fisiológico: da cuenta de lo simbólico” (Le Breton, 1999, p. 13).

Pensar en la muerte es reflexionar sobre la vida porque ambas son parte de un proceso biológico que no es exclusivo del hombre, ya que es el destino común a todo organismo viviente. Sin embargo, los milagros analizados enfocan lo que es distintivamente humano, porque es cultural: es el hecho de pensar sobre la posibilidad y la inexorabilidad de la muerte, el *memento mori*, el sabernos mortales. El individuo lleva la carga de la muerte sobre sus hombros toda la vida, por eso no se puede escindir el binomio vida-muerte, porque una se reivindica en la otra, en el cuerpo, a través de los sentidos. La incertidumbre que ocasiona la idea de finitud se intensifica cuando se enfrenta la pérdida de familiares o allegados, ya que los sentidos registran en el cuerpo la experiencia dolorosa y evocan, una y otra vez, las experiencias percibidas de cara a la muerte mediante sensaciones: con imágenes, con olores, con sonidos, con variadas formas sensoriales que se tejen entre historias personales y colectivas, en tramas históricas y ficcionales, como hemos visto en los ejemplos. De esa forma, el duelo se presenta como un proceso cultural porque, al contrario de lo que se cree, no es una experiencia individual y única. Las formas de enfrentar y superar el dolor son el resultado de construcciones culturales pues la

experiencia perceptiva de un grupo se modula a través de los intercambios con los demás y con la singularidad de una relación con el acontecimiento. [...] En el origen de toda existencia humana, el otro es la condición para el sentido, es decir, el fundamento del lazo social. Un mundo sin los demás es un mundo sin lazo, destinado al no sentido. (Le Breton, 2009, pp. 26-27)

Como hemos afirmado, en ese destino común y general de todo individuo que es la muerte, la especificidad humana no solo radica en la acción de reflexionar sobre

la eventualidad de la muerte sino también en la del dolor. La experiencia dolorosa es una cuestión que se mantiene viva no solo en el cuerpo sino también en la mente, a modo de potencial y de recuerdo. Es una respuesta compleja que se construye mediada por la cultura, por las vivencias familiares, por la interacción con el mundo y por la intervención de la fe. Por eso cuando los milagros guadalupenses refieren al daño y al sufrimiento que causan las enfermedades y la muerte queda al descubierto la dimensión afectiva que envuelve a todo cuerpo, emblema en definitiva del ser. El padecimiento es mucho más que una manifestación de defensa del organismo, y tiene varias formas de expresarse y de comprenderse a partir de la percepción personal; de forma simple podemos decir que existe, por un lado, el dolor sensorial, que es el que lacera y, por otro, el dolor emocional, que puede estar asociado al fisiológico o no. La pena emocional es una construcción cultural, se vincula directamente con la historia personal y social del individuo, de ahí que los textos enfatizan tanto ese aspecto del sentir en torno a la falta de salud y a la pérdida de la vida. Dicho tipo de elaboración del dolor es expresada como sufrimiento y tiene una infinidad de aristas que le dan complejidad pero que, sin embargo, responden a un patrón cultural y de época (Hernández, 2022).

La contracara del dolor son el bienestar, el consuelo, la salud y la satisfacción, dinámicas también emocionales que, en los milagros estudiados, se manifiestan en la resurrección de aquellos devotos que tienen el privilegio de volver de la muerte y certificar que la vida trascendente que aguarda al cristiano es directamente proporcional a la forma en que ha actuado en este mundo. El resorte que habilita esa memoria del más allá es la devoción, ya que primeramente permite el viaje de conocimiento superior y, en segundo término, la posibilidad de empezar en el aquí y ahora a forjar una vida eterna signada por la salvación.

3. CONCLUSIONES

En las páginas previas hemos ofrecido un breve panorama y análisis textual para contribuir al conocimiento del *sensorium* medieval, partiendo de las ópticas más globales, que relacionan este constructo con reflexiones casi fenomenológicas, hasta llegar al estudio micro de los milagros atribuidos a Nuestra Señora de Guadalupe, examinados en sus aspectos sensoriales y emocionales, que empuja los límites de lo que podemos conocer especulativamente sobre la vivencia medieval (Rodríguez, 2023). Nuestro trabajo es discreto, pero tal vez abra las puertas a futuras indagaciones en las que las preocupaciones aquí presentadas puedan ser retomadas, profundizadas y amplificadas.

Creemos que tres aportaciones de este artículo merecen ser destacadas. En primer lugar, señalamos la propuesta de una conceptualización novedosa, en el marco de la noción de *sensorium* y otras vinculadas a él, que resulta operativa para el estudio de

ciertos contextos y/o comunidades sensoriales puntuales. Se trata del concepto de *sensorium devocional*, que apunta a la configuración sensorial de la devoción a partir de una experiencia personal, que involucra el cuerpo, los sentidos, las emociones y ciertos elementos del entorno y, por lo tanto, instauro un modo de religiosidad que implica un acercamiento a los seres trascendentales por la vía física. Ciertamente, el *sensorium devocional* nos habla de un recogimiento o misticismo en el que las sensaciones corporales y sensoriales de una persona se manifiestan como una forma piadosa muy singular a partir de la interacción con objetos, textos y comportamientos significantes. Dicha expresión beatífica opera en un contexto específico, en relación con un ser divino determinado y con anclaje en un sentimiento de magnitud sagrada pero íntima. Así entendido, el *sensorium devocional* constituye una instancia previa al *sensorium sacro*, ya que la vivencia parte de uno o varios sujetos y no es impuesta por las jerarquías de los poderes religiosos o políticos. La instancia de sacralización y socialización es posterior y ejercida por diversos mecanismos, principalmente la oficialización y difusión a través de textos. Lógicamente, el *sensorium devocional* de la Edad Media solo puede ser reconocido mediante la interpretación de esos textos, que lo patentan, pero es preciso no olvidar que la textualización forma ya parte de la etapa de institucionalización y sacralización.

En tal sentido, el segundo aporte de este artículo se halla en el registro, precisamente, de indicios textuales en la colección de milagros guadalupanos que revelan los intentos por ceñir el *sensorium devocional* a la ortodoxia cristiana, es decir de orientarlo hacia el *hagiosensorium*. Hemos notado tres tipos de estrategias, las que deberán ser completadas a futuro con las que aparezcan, si las hay, en otros milagros que por razones de espacio no hemos considerado aquí. Tales recursos se pueden organizar, a nuestro criterio, en tres planos: el plano retórico, el plano literario y el plano teológico.

En el nivel retórico es la *dispositio* de cada milagro la que asegura la redacción institucionalizada del relato y promueve una lectura correcta, en términos del dogma, del evento milagroso. Recordemos que esta operación retórica tiene la función primordial de disponer las partes del texto en un todo articulado y coherente para evitar el caos en la presentación de ideas y dar lugar a la *utilitas* del enunciado: es decir que, para que el texto resulte útil a una intención, en este caso la veneración de la Virgen de Guadalupe en el marco de la Iglesia, debe ajustarse a un modelo bien arreglado y conducente a una determinada interpretación.

En el plano literario, el segundo que hemos detectado, se constatan varios recursos en los textos. En primer lugar sobresale el empleo de la metáfora del viaje, esencial en el imaginario medieval, que análoga el tránsito vital de los penitentes, desde la enfermedad a la muerte y, luego, a la resurrección, con un camino cargado de penurias; finalmente, la romería para cumplir las promesas a la Virgen presenta el mismo tema pero en términos más concretos al representar un recorrido en el

espacio real, hasta el santuario de Guadalupe. La otra herramienta literaria fundamental que se advierte en el corpus es la intertextualidad, algo habitual en la literatura del Medioevo dado que se consideraba que las verdades ya estaban dichas y la originalidad consistía, en todo caso, en volver siempre a las mismas ideas en moldes nuevos o casi nuevos. El hecho de que los relatos analizados se inscriban en el género literario del milagro es un claro indicio de la relación circular que la colección de *Los Milagros de Guadalupe* establece con toda una tradición literaria que tiende a sostener y defender verdades de naturaleza teológica: se trata de un género con un alto componente perlocutivo, en tanto busca la conversión de los fieles o su encauzamiento en la autenticidad de la fe, lo cual explica también el sentido pedagógico que hemos señalado en nuestro análisis. Dicho vínculo de la obra con otras del mismo género se aprecia, además, en la reiteración de tópicos: el promesante agradecido y reivindicado, el devoto desagradecido y su castigo, el descreimiento y la fe ratificada, entre muchos otros.

Pero las relaciones intertextuales no se acotan a un solo género sino que se abren a otros más, como los de la literatura antigua, la literatura de visiones, los sermones y, sobre todo, los textos bíblicos: en los dos primeros casos, los redactores se aseguran de que la interpretación sea ortodoxa, por ejemplo al cristianizar los temas o al depreciar el sentido maravilloso e ilusorio de las visiones; en los otros dos, las referencias explícitas e implícitas actúan como citas de autoridad que argumentan a favor del mensaje transmitido.

Finalmente, el tercer plano de sostenimiento de la ortodoxia en los milagros es el teológico, el que atiende fundamentalmente a su contenido temático en el marco institucional de la Iglesia. En este nivel se ubica el carácter didáctico de la obra, es decir su sentido catequético, modélico, para todos los fieles, junto al propagandístico, que buscar hacer conocidos y respetados al monasterio y al santuario de Guadalupe, con las consecuencias favorables que ello implica, tanto desde el punto de vista religioso como desde el social y económico. En este nivel destacan los elementos tradicionales que se asocian a lo divino (el color blanco, la hermosura, el número tres, la representación de las tres esferas del inframundo, la infabilidad cuando se accede a lo sobrenatural, la centralidad de Jesucristo y sus huestes angélicas, entre otras) y con lo diabólico (sonidos, colores, olores, cuerpos deformes, la fealdad, el terror, el espanto y otros tantos). También corresponden al plano teológico las connotaciones que el texto ofrece, ya sean positivas o negativas, de algunas acciones y algunas creencias, como las de los casos analizados referidas a la vida, la muerte y la resurrección.

En relación con dichas connotaciones se ubica la tercera contribución de este trabajo, que radica en el examen de la representación de enfermos, muertos y resucitados en atención a los contextos milagrosos en que aparecen y en relación con la secuencia promesa realizada-gracia recibida-promesa cumplida. Ese modelo de in-

tercambio de dones-favores-agradecimientos es el que, en términos generales, hemos reconocido en las fuentes examinadas y del que dan cuenta los apartados anteriores: “A la qual fama vino mucha gente” (Díaz Tena, 2017, p. 397).

El escrutinio de los sentidos en la Edad Media ha ido descubriendo formas típicas de entenderlos y categorizarlos, pero ha ido exponiendo también que esas mismas categorías tienen en muchas ocasiones límites difusos y no siempre son válidas. Esto indica que, si bien hay características que se repiten durante el largo período que llamamos Medioevo, el concepto de *sensorium* medieval es un concepto poco preciso. Dicha amplitud oscurece el hecho de que, por ejemplo, distintos grupos que integran una comunidad mayor o diferentes comunidades en un momento dado actúan con arreglos distintos según los sentidos e incluso con categorías diversas respecto de ellos. Un uso crítico del concepto de *sensorium* puede, por tanto, alumbrar justamente las diferencias en el uso de los sentidos y su conceptualización en el seno de un grupo, entre grupos, en distintos momentos, y poner en evidencia así las posibles continuidades, mutaciones y lindes entre comunidades en relación con la construcción de la experiencia sensorial.

4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

4.1. Fuentes

- BAÑOS VALLEJO, F. e I. URÍA MAQUA (Eds.) (2000). *La leyenda de los Santos (Flos Sanctorum, ms. 8 de la Biblioteca Menéndez Pelayo)*. Santander: Asociación Cultural Año Jubilar Lebaniego y Sociedad Menéndez Pelayo.
- BOLAÑO E ISLA, A. (Ed.) (1997). *Gonzalo de Berceo. Milagros de Nuestra Señora. Vida de Santo Domingo de Silos. Vida de San Millán de la Cogolla. Vida de Santa Oria. Martirio de San Lorenzo*. México: Porrúa.
- DÍAZ TENA, M. E. (Ed.) (2017). *Los Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe (siglo XV y primordios del XVI): edición y breve estudio del Manuscrito C-1 del Archivo del Monasterio de Guadalupe*. Mérida: Editora Regional de Extremadura.
- LÓPEZ KINDLER, A. (Ed. y trad.) (2013). *Ambrosio de Milán. El paraíso, Caín y Abel, Noé*. Madrid: Ciudad Nueva.
- MALAGÓN, J. de (1672). *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe y algunos milagros suyos, ilustrada de deuotas meditaciones*. Salamanca: Imprenta de Cossio.
- MONTALVO, Fray D. de. (1631). *Venida de la Soberana Virgen de Guadalupe a España: su dichosa invencion y de los milagrosos fauores que ha hecho a su deuotos*. Lisboa: Pedro Craesbeeck.
- TALAVERA, G. de. (1597). *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe, consagrada a la soberana magestad de la Reyna de los Angeles milagrosa patrona de este santuario*. Toledo: Tomás de Guzmán.

VIDAL, S. (Ed. y trad.) (1996). *Las cartas originales de Pablo*. Edición bilingüe griego-español. Madrid: Trotta.

4.2. Obras de referencia

DRAE (2022). Curar. <https://dle.rae.es/curar?m=form>

ORTÚZAR ESCUDERO, M. J. (2022). Sensorium. En G. Rodríguez (Dir.). *Sensonario: diccionario de términos sensoriales* (pp. 1-7). Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.

4.3. Obras citadas

AZPEITIA, J. (2000). Prólogo. En J. Azpeitia y O. Aguirre (Eds.). Pedro Ribadeneyra. *Vidas de santos. Flos Sanctorum*. Madrid: Lengua de trapo.

BARNAY, S. (1999). *El cielo en la tierra, las apariciones de la Virgen en la Edad Media*. Madrid: Encuentro.

BUENO, M. L. (2015). Las emociones medievales: el amor, el miedo y la muerte. En *Vínculos de Historia*, (4), 72-90.

CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. J. (2020). Relación de milagros, escritos de sucesos maravillosos. En G. Rodríguez (Coord.). *Guadalupe: una devoción que cruza el Atlántico* (15-55). Mar del Plata: Universidad Nacional del Mar del Plata.

CASTANHO, G. (2019). A construção de uma comunidade sensível: corpo, afeto e emoção nos escritos de Guigo I (Grande Cartuxa, 1109-1136). *Pasado Abierto. Revista del CEHis*, (9), 34-59.

CRÉMOUX, F. (2001). *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVIe siècle*. Madrid: Casa de Velázquez. En F. Cazal, A. Arizaleta y C. Chauchadis (Eds.). *Pratiques hagiographiques dans l'Espagne du Moyen Âge et du Siècle d'Or* (Vol. 1, 15-34). Toulouse: Université de Toulouse-Le Mirail.

CRÉMOUX, F. (2005). Los diferentes tratamientos del espacio del milagro en tres versiones de los milagros de la Virgen de Guadalupe (siglos XV-XVII, codex, Talavera, Montalvo).

CRÉMOUX, F. (2015). Sueños de evasión y viajes por tierras extranjeras en las relaciones de milagros (siglos XVI y XVII). *e-Spania* [En línea], 21 (junio 2015). <http://journals.openedition.org/e-spania/24459>.

CRÉMOUX, F. (2018). Enfermedad, medicina y práctica devocional: el caso del corpus de relatos de milagros de la Virgen de Guadalupe entre los siglos XV y XVII. *eHumanista*, (39), 25-35. https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu/span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume39/ehum39.ml.cremoux.pdf

CRÉMOUX, F. (2020). Los nombres de la Virgen: evolución del léxico mariano en las relaciones de milagros de Guadalupe (Extremadura, siglos XV-XVII). En G.

- Rodríguez (Coord.). *Guadalupe: una devoción que cruza el Atlántico* (77-105). Mar del Plata: Universidad Nacional del Mar del Plata.
- CHRISTIAN, W. (1990). *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*. Madrid: Nerea.
- DÍAZ TENA, M. E. (2005). El “Otro Mundo” en un milagro mariano del siglo XV. *Península: Revista de Estudios Ibéricos*, (2), 25-44.
- DÍAZ TENA, M. E. (2020). La reescritura en los milagros medievales de Nuestra Señora de Guadalupe: el caso de Juan Martínez. En G. Rodríguez (Coord.). *Guadalupe: una devoción que cruza el Atlántico* (57-75). Mar del Plata: Universidad Nacional del Mar del Plata.
- DRUMOND BRAGA, I. (2020a). Milagres e ex-votos (séculos XV-XVII): marcas da presença portuguesa no Mosteiro de Guadalupe. En G. Rodríguez (Coord.). *Guadalupe: una devoción que cruza el Atlántico* (107-127). Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- DRUMOND BRAGA, I. (2020b). “Religiosidade, cultura material e arte: para o estudo dos ex-votos portugueses da Época Moderna ao presente”. *Escritas do Tempo*, 1-3. 79-96.
- ECO, U. (2011). *Confesiones de un joven novelista*. Barcelona: Lumen.
- En F. CAZAL, C. CHAUCHADIS Y C. HERZIG (Coords.). *Pratiques hagiographiques dans l'Espagne du Moyen Âge et du Siècle d'Or*, Vol. (pp. 15-34). Toulous: Presses Universitaires du Midi.
- GUIANCE, A. (1998). *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura.
- HERNÁNDEZ, A. L. (2022). La muerte como experiencia sensorial familiar: Un acercamiento al Arte Ritual de la Muerte Niña en México a fines del siglo XIX. *Trabajos y Comunicaciones*, 56 e174. <https://doi.org/10.24215/23468971e17>
- HOWES, D. (1991). Introduction. En D. Howes (Ed.). *The Varieties of Sensory Experience* (1-10). Toronto: University of Toronto Press.
- HOWES, D. (2023). *Sensorial Investigations. A History of the Senses in Anthropology, Psychology, and Law*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- JARA FUENTE, J. A. (1996). Muerte, ceremonial y ritual funerario: Procesos de cohesión intraestamental y de control social en la alta aristocracia del antiguo régimen (corona de Castilla, siglos XV-XVIII). *Hispania*, 56 (194), 861-883.
- JARA FUENTE, J. A. (Coord.) (2021). *Emociones políticas y políticas de la emoción. Las sociedades urbanas en la Baja Edad Media*. Madrid: Dykinson.
- JIMÉNEZ ALCÁZAR, J. F. y G. RODRÍGUEZ (2021). Miedos en la frontera de Granada. En J. A. Jara Fuente (Coord.). *Emociones políticas y políticas de la emoción. Las sociedades urbanas en la Baja Edad Media* (17-36). Madrid: Dykinson.
- JØRGENSEN, H. H. L. (2015a). Sensorium. A Model for Medieval Perception. En H. H. L. JØRGENSEN, H. LAUGERUD y L. K. SKINNEBACH (Eds.). *The Saturated Sensorium. Principles of Perception and Mediation in the Middle Ages* (24-71). Aarhus: Aarhus University Press.

- JØRGENSEN, H. H. L. (2015b). Into the Saturated Sensorium. Introducing the Principles of Perception and Mediation in the Middle Ages. En H. H. L. Jørgensen, H. Laugerud y L. K. Skinnebach (Eds.) *The Saturated Sensorium. Principles of Perception and Mediation in the Middle Ages* (9-23). Aarhus: Aarhus University Press.
- LADERO QUESADA, M. Á. (2023). *Persona y mundo en la Edad Media. Algunos fundamentos de la cultura europea*. Madrid: Dykinson.
- LE BRETON, D. (1999). *Antropología del Dolor*. Barcelona: Seix Barral / Los Tres Mundos.
- LE BRETON, D. (2009). *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- MIRANDA, L. R. (2010). *Hic ergo paradisus est: aproximación a la descripción alegórica del paraíso en la obra de Ambrosio de Milán*. En M. E. Steimberg y P. Cavallero (Eds). *Philologiae flores: estudios en homenaje a Amalia S. Nocito* (297-310). Buenos Aires: UBA.
- MIRANDA, L. R. y G. F. RODRÍGUEZ (2022). Retórica e historia sensorial en la representación literaria del *hortus conclusus*. *Cuadernos Filosóficos, Segunda Época*, (19), (vol. 1/2), 1-27. DOI: <https://doi.org/10.35305/cf2.vi19.168>
- MIRANDA, L. R. y G. F. RODRÍGUEZ (2023). La sensorialidad de los vergeles medievales. *Antíteses*, v. 17, 32. En prensa.
- MITRE FERNÁNDEZ, E. (2019). *Morir en la Edad Media: los hechos y los sentimientos*. Madrid: Cátedra.
- MOSCOSO, J. (2015). La historia de las emociones, ¿de qué es historia? En *Vínculos de Historia*, (4), 15-27.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Á. (2009). Llanto, palabras y gestos. La muerte y el duelo en el mundo medieval hispánico (morfología ritual, agencias culturales y controversias). *Cuadernos de historia de España*, (83), 107-139.
- NAGY, P. (2014). *Le don des larmes au Moyen Âge: Un instrument spirituel en quête d'institution (Ve-XIIIe siècle)*. París: Albin Michel.
- NAGY, P. (2015). L'historien de l'émotion de l'autre côté du miroir? Expérience affective dans la vita de Lukarde d'Oberweimar. En *Vínculos de Historia*, (4), 91-105.
- NEUHAUSER, R. (2015). The Senses, the Medieval Sensorium, and Sensing (in) the Middle Ages. En A. CLASSEN (Ed.). *Handbook of Medieval Culture: Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages*, vol. 3 (pp. 1559-1575). Berlín: de Gruyter.
- NEUHAUSER, R. (2017). Tacto y arado: creando la comunidad sensorial campesina. En G. RODRÍGUEZ y G. CORONADO SCHWINDT (Comps.). *Abordajes sensoriales del mundo medieval* (pp. 105-128). Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.

- NEUHAUSER, R. (2015). The Senses, the Medieval Sensorium, and Sensing(in) the Middle Ages. En A. CLASSEN (Ed.). *Handbook of Medieval Culture: Fundamental Aspects and Conditions of the European Middle Ages* (vol. 3: 1559-1575). Berlín: de Gruyter.
- NEUHAUSER, R. (2014). Introduction. The Sensual Middle Ages. En R. Newhauser (Ed.). *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages* (1-22). Londres: Bloomsbury.
- NEUHAUSER, R. (2022). El modo en que la sensología beneficia al estudio de las emociones. En G. RODRÍGUEZ, D. MELO CARRASCO y J. F. JIMÉNEZ ALCÁZAR (Dir.). *Sensología y emociones de la Edad Media* (28-63). Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- ONG, W. (1991). The Shifting Sensorium. En D. Howes. *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses* (25-30). Toronto: University of Toronto Press.
- PALAZZO, É. (2014). *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*. París: Les Éditions du Cerf.
- RAMIRO CHICO, A. (1988). Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe VI. Guadalupe. *Revista de Santa María de Guadalupe*, (696 noviembre-diciembre), 289-298.
- RAMIRO CHICO, A. (1986). Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe V. Guadalupe. *Revista de Santa María de Guadalupe*, (680 enero-febrero), 21-32.
- RAMIRO CHICO, A. (1985). Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe IV. Guadalupe. *Revista de Santa María de Guadalupe*, (676 mayo-junio), 98-107.
- RAMIRO CHICO, A. (1984). Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe III. Guadalupe. *Revista de Santa María de Guadalupe*, (672 septiembre-octubre), 245-253.
- RAMIRO CHICO, A. (1984). Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe II. Guadalupe. *Revista de Santa María de Guadalupe*, (670 mayo-junio), 137-143.
- RAMIRO CHICO, A. (1984). Nueve Códices de Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe I. Guadalupe. *Revista de Santa María de Guadalupe*, (668 enero-febrero 1984), 58-71.
- RODRÍGUEZ, G. (2011). *Frontera, cautiverio y devoción mariana (Península Ibérica, fines del s. XIV-principios del s. XVII)*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- RODRÍGUEZ, G. (2020). Cuerpos, objetos, sensorialidades: el registro del cautiverio cristiano en manos de los musulmanes en el Mediterráneo occidental (siglos XV al XVII). *Digithum*, (25), 1-10.

- RODRÍGUEZ, G. (2021). La configuración de una comunidad sensorial carolingia. En G. Rodríguez (Dir.). *La Edad Media a través de los sentidos* (pp. 23-57). Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- RODRÍGUEZ, G. (2022). Comunidad sensorial y emocional de los monjes jerónimos (siglos XV y XVI). En G. Rodríguez, D. Melo Carrasco y J. F. Jiménez Alcázar (Dir.) *Sensología y emociones de la Edad Media* (pp. 283-314). Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- RODRÍGUEZ, G. (2022). El miedo al cautiverio en el Mediterráneo occidental en la Modernidad temprana. En J. Campos y Fernández de Sevilla (Dir.). *Mover el alma: las emociones en la cultura cristiana (siglos IX-XIX)* (845-864). San Lorenzo del Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones históricas y artísticas.
- RODRÍGUEZ, G. (2023). *Por una Edad Media sensorial*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- RODRÍGUEZ, G. F. y L. R. MIRANDA (2022). Sensaciones y tradiciones en la configuración discursiva de los milagros de liberación de cautivos cristianos (*Los Milagros de Guadalupe*, siglos XV y XVI). *Mirabilia*, (35/2), 232-263. <https://www.revistamirabilia.com/issues/mirabilia-journal-35-2022-2/article/sensations-and-traditions-discursive-configuration>
- RODRÍGUEZ, G. F. y L. R. MIRANDA (2023). Los exvotos en textos hispánicos de los siglos XIII al XVI: piedras y minerales como objetos de un *sensorium* devocional. *Medievalismo*, (33), 225-260. <https://revistas.um.es/medievalismo/article/view/597621>
- RODRÍGUEZ, G. y J. F. JIMÉNEZ ALCÁZAR (2014). Los sonidos del cautiverio en la frontera de Granada y el Mar del Alborán (siglos XIII al XVII). En G. Rodríguez (Dir.). *Lecturas contemporáneas de fuentes medievales. Estudios en homenaje del profesor Jorge Estrella* (pp. 123-139). Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- ROSENWEIN, B. (2006). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. (2004). Desde el cristianismo sabio a la religiosidad popular en la Edad Media. *Clio & Crimen*, (1), 301-335.
- SMITH, M. (2021). *A Sensory History Manifesto*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- SMITH, M. (2007). *Sensing the Past: Seeing, Hearing, Smelling, Tasting, and Touching in History*. Berkeley: University of California Press.
- VIZUETE MENDOZA, J. (2013). Los relatos de milagros, de la tradición oral al registro escrito en Montserrat, Guadalupe y la Peña de Francia. En Campos y Fernández de Sevilla, F. (Coord.). *El Patrimonio Inmaterial de la Cultura Cristiana* (pp. 261-260). San Lorenzo del Escorial: Ediciones Escorialenses.
- WAUTERS, W. (2020). The Stirring of the Religious Soundscape. The Auditory Experience in the Antwerp Church of Our Lady (c. 1450-1566). En Hiergeist, T. e I. del Olmo (Eds.). *Christian Discourses of the Holy and the Sacred from the 15th to the 17th Century* (pp. 221-260). Berlín: Peter Lang.

Riera Melis, A. (2021). *Alimentación, sociedad, cultura y política en el Occidente Medieval*.
Madrid: Ediciones Trea. 551 pp. ISBN: 978-84-18105-98-2

Pablo José ALCOVER CATEURA

Author:

Pablo José Alcover Cateura
Departament de Ciències Històriques i Teoria de les Arts
Universitat de les Illes Balears
pablo.alcover@uib.cat
<https://orcid.org/0000-0002-1558-3005>

Date of reception: 13/09/23

Date of acceptance: 24/09/23

Citation:

Alcover Cateura, P. J. (2024). Book review: Riera Melis, A. (2021). Alimentación, sociedad, cultura y política en el Occidente Medieval. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (24), 401-405
<https://doi.org/10.14198/medieval.25882>

© 2024 Pablo José Alcover Cateura

Licence: This work is shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International licence (CC BY-NC-SA 4.0).



PALABRAS CLAVE: Alimentación; abastecimiento; cereales; Corona de Aragón; Edad Media.

KEYWORDS: Food; supply; cereals; Crown of Aragon; Middle Ages.

La elección de alimentos consumidos por parte de la población medieval enraizaba con unas profundas convenciones sociales compartidas. Comer iba más allá de la necesidad biológica y comercial, aunque ambas son destacables y se estudian en el presente libro; Alimentarse se vinculaba con complejos criterios sociales y culturales que determinaban qué platos se preparaban en qué determinadas ocasiones. Además, este último trabajo de Riera Melis desvela la política, no solamente en ban-

quetes de reyes y cardenales, sino también en actos cotidianos, como la matanza del cerdo, que diferenciaba cristianos de judíos y musulmanes.

La obra es una cuidada selección de publicaciones pioneras de Riera Melis, publicadas originalmente hace tiempo, incluso décadas, pero cuyos resultados todavía no han sido superados. Las obras han sido detalladamente revisadas por el autor.

La obra consta de prólogo de Massimo Montanari y cuatro partes. Montanari analiza las aportaciones académicas de Riera Melis. Remarca la capacidad de escribir obras de alto valor por su análisis heurístico e imborrable influencia en la historiografía posterior. Además de investigar con rigor, ha explicado con pasión. Fruto de lo último son sus discípulos, como quién escribe este texto. Todo ello ha influido en la promoción de los estudios y proyectos. Entre sus proyectos destaca el de edición de recetarios históricos en lengua catalana, que contó con aportaciones de notables historiadores, antropólogos, filólogos y cocineros.

La primera parte, “Los alimentos y los condimentos”, da comienzo con el capítulo “De la mortificación al placer: la carne en las mesas medievales”. Su conclusión principal es que la carne, a lo largo del medievo, condicionó con su presencia o ausencia el régimen alimentario de todos los estamentos sociales. Desde mediados del siglo VI, se convirtió en el alimento más deseado, más prestigioso y con mayor valor simbólico. De la trilogía mediterránea romana, grano, aceite y vino, se pasó a una Europa “carnívora” siguiendo la denominación de Montanari. No todos los habitantes cristianos alabaron las virtudes de la carne. Parte del clero condenó su consumo, creando dos modelos alimentarios: uno “cárnico”, defendido por buena parte de la nobleza, y otro “anticárnico”, representado sobre todo por las órdenes regulares y visible ya en la famosa regla benedictina. A pesar del poder de los pulpitos, la Iglesia fracasó. Comer carne era un memorable placer para buena parte de la población. No obstante, las calidades consumidas diferían según el estamento siendo de mejor calidad, más caras y más variadas las carnes entre las clases más adineradas y de menor calidad y variedad, a la par que más económicas entre las clases más desfavorecidas, quienes básicamente consumían carne de ganadería (ovinos y caprinos especialmente).

Más adelante, en “El vino en Cataluña, siglos IX-XIII”, el autor analiza el papel jugado por fruto de la vid dentro de los distintos sistemas alimentarios. Al igual que la carne, no era la misma cantidad ni calidad de vino el la de la mesa de un noble, como el duque de Gandía, que la de un carpintero de ribera. Los campesinos y clases populares urbanas consumieron caldos bastos locales, blancos y tintos, de baja o media calidad. Mientras que la aristocracia, al ser el derroche una de las principales señas de su poder, se deleitó con los mejores vinos locales y caros de importación. Dentro del clero, los ayunos y las abstinencias no significaban la desaparición del vino en el refectorio. En las fiestas más señaladas se consumía el *pigmentum*, bebida dulce de lujo a base de vino, miel y la pimienta, especie lujosa durante el alto medievo. En el seno de la Iglesia, hubo tensas polémicas entre los que practicaban

una laxitud alimentaria y los que promovían una ascesis más rigurosa. Las órdenes del Císter, Cartuja, Grandmont y Camaldoli son los que más representaron la vuelta a una estricta sobriedad. Estas órdenes regulares fueron vanguardia y defensa de la reforma gregoriana. Fuera cual fuera la postura o el consumo de vino, este fue considerada más que una bebida. Era un alimento vital, un importante producto cultural, que acompañaba a hombres y mujeres a lo largo de la vida, desde el final de la lactancia hasta la muerte.

Un alimento todavía poco estudiado por la historiografía medieval hispánica es el higo, objeto de estudio del tercer capítulo “Producción y consumo de higos en la Corona de Aragón durante la Baja Edad Media”. Duques, condes y otros nobles consumieron rara vez higos como muestran las recetas contenidas en los recetarios conservados. Caso del todo contrario es el de la mesa campesina. Aquí era regularmente consumido como fruta de temporada en verano y cocidos durante el invierno, cuando escaseaban los productos de la huerta. Al ser un producto de fácil conservación y que resistía largas travesías fue ampliamente comercializado por las mayores zonas productoras, esto es, la gobernación de Orihuela y el reino de Mallorca, especialmente Mallorca e Ibiza.

El último capítulo de la primera parte del libro estudia el lujo en la mesa del siglo XII, centrándose en los productos alimentarios que más lo representaban: las especias. Estas provenían mayoritariamente de Oriente, mejorando el sabor de los platos. Su uso diario, su variedad y alto coste las convirtieron en un destacable indicador de rango social. La alta nobleza, con la familia real en la cima, y el alto clero (arzobispos, obispos, abades, entre otros cargos) fueron los grandes consumidores, tanto en cantidad como en calidad. En el otro extremo de la balanza, el campesinado consumía en muy contadas ocasiones pimienta, como las *alialae* aragonesas. El prestigio de las especias vino por el deleite de comer y porque los más reputados médicos, la escuela de Salerno, recomendaba su uso al favorecer la salud y prevenir la enfermedad.

La siguiente parte “Alimentación e identidad social” da comienzo con un capítulo de especial importancia por su excelente análisis heurístico “El sistema alimentario como elemento de diferenciación social en la Alta Edad Media: Occidente, siglos VIII-XII”. El campesinado altomedieval tenía ante sí dos modelos alimentarios alternativos: el rico y copioso de la nobleza y el fundamentalmente vegetariano de los monjes observantes. El primero se basaba fundamentalmente en un cotidiano consumo de carnes refinadas, de caza y domésticas, y vinos de buena calidad, mientras que en el segundo reinaban los potajes de verduras y legumbres. En general, los payeses se sintieron más atraídos hacia el primer modelo, que intentaron reproducir en ágapes extraordinarios, como banquetes nupciales, funerarios y las ya citadas *alialae*. El régimen alimentario campesino buscaba resistir bien a los periodos de escasez, apoyándose en viandas procedentes de bosques, yermos, huertos y viñas. Así, durante

crisis alimentarias, se enriquecía la olla con setas, bellotas, caracoles y otros productos del campo. Frente a esta dieta que lucha por cubrir las necesidades mínimas se situaba la alimentación de la aristocracia y parte del clero, en particular el secular, constituida por numerosos platos de presentación atractiva. Así, la existencia de una jerarquía alimentaria era estrechamente paralela a la estratificación social.

El siguiente capítulo guarda relación temática con el anterior al tratar de la “Jerarquía social y desigualdad alimentaria en el Mediterráneo noroccidental durante la Baja Edad Media: las cocinas y las mesas seculares”. Entre 1110 y 1500, hubo cambios decisivos en la alimentación de los distintos estamentos. Los estratos inferiores redujeron bastante su despensa. Los cereales, como el trigo, panificados y enriqueciendo menestras, potajes y cocidos fueron la base de su dieta. Esta situación condujo a los gobiernos municipales a responder ante los problemas de abastecimiento de grano con políticas públicas que iban encaminadas a reducir los efectos de las crisis, penurias y hambrunas. La nobleza y el patriciado urbano, pudieron, en cambio, ampliar su dieta diaria, gracias, entre otros, al florecimiento del comercio internacional y regional.

Riera Melis nos presenta una tercera parte “Alimentación y ascetismo”, que comienza el capítulo: “La alimentación en algunas reglas monástica hispanas de los siglos V y VII”. Escasas son las fuentes escritas para estudiar la alimentación dentro del clero en la alta edad media. Las reglas monásticas permiten al autor aproximarse a la relación de los monjes con la comida. Incluso antes de San Benito se insistía en la frugalidad de los ágapes y se prevenía contra la carne, al estar vinculado a la lujuria. Además, alimentarse se relacionaba lógicamente con la gula. Así, los compiladores de los usos monásticos dieron importancia a la mesa, al ser ocasión donde mostrar el dominio de las pasiones. También deseaban practicar con el ejemplo, ser coherentes con la pobreza seguida por los primeros santos eremitas sirios y egipcios, modelos de conducta (por ejemplo, no consumir platos especiados). Por último y no por ello menos importante, se velaba por la salud del hombre de Dios, desde los novicios a los hermanos más ancianos, con una dieta a base de legumbres, cereales, vino y pescado.

El siguiente capítulo “Cluniacenses y cistercienses en el siglo XII: dos concepciones del ascetismo, dos sistemas económicos, dos actitudes ante la alimentación” es un detallado estudio sobre la actitud frente a la alimentación por dos reformas benedictinas, monjes negros (cluniacenses) y blancos (cistercienses). El autor muestra un conocimiento vasto y conciso de las fuentes primarias, desde los textos normativos hasta la copiosa obra de Bernardo de Claraval. A partir de su atenta lectura, concluye que a pesar de que la vida del monje era penitencial, los cluniacenses, debido a la escasez de vocaciones, optaron por cierta laxitud en la alimentación. Con la reforma gregoriana, voces poderosas dentro de la orden se alzaron contra la relajación de costumbres, surgiendo los cistercienses. Si hubo un reformador decisivo fue Bernardo de Claraval, quién impulsó una cocina para calmar el hambre, no

para que fueran placentera. Prohibió el alimento más delicioso, la carne, y también todo potenciador de sabor y condimento, a excepción de la sal. Granos, verduras, legumbres y frutas serían, según su visión, la base alimentaria del monje.

La última parte del libro “Crisis cerealistas, políticas públicas de aprovisionamiento y seguridad alimentaria en las ciudades catalanas durante la Baja Edad Media” permite saber concisamente cómo los gobiernos de la Corona de Aragón gestionaron la falta de granos. El correcto abastecimiento de cereales era una de las principales preocupaciones de los concejos al ser este el alimento básico para buena parte de la población. A pesar de los esfuerzos políticos, entre los años 1300 y 1462 se produjeron 24 crisis, penurias y hambrunas por falta de cereales. Particular impacto tuvieron dos hambrunas, la de 1333-1334 y 1374-1376, donde numerosas fueron las muertes por inanición. Ante esto, una de las políticas públicas más populares fue establecer un control del circuito urbano de los alimentos básicos. Con ello se consiguió mayor seguridad alimentaria, reducir las oscilaciones de precios y atenuar las secuelas de las crisis frumentarias.

Lord Byron comenta en *Don Juan* que “toda la historia atestigua que la felicidad del hombre –ese pecador hambriento–, desde que Eva comió manzanas, depende mucho de la comida”. Riera Melis consigue que el lector comprenda en profundidad que comer es un asunto cotidiano, pero no vulgar y sin trascendencia.

El autor ofrece al lector una aportación importante que reúne sus publicaciones más innovadoras. Los estudiantes encontrarán un buen manual sobre la historia medieval de la alimentación. Los investigadores consolidados hallarán una obra de referencia con aportaciones heurísticas no superadas por la historiografía. En pocas palabras, un libro no del momento, sino para todo momento.



González Guardiola, M.^a D. e Igual Luis, D. (Eds.) (2020).
*El mar vivido. Perfiles sociales de las gentes de mar en la
larga duración (siglos XV-XXI)*. Cuenca: Ediciones de la
Universidad de Castilla-La Mancha.
224 p. ISBN: 978-84-9044-377-4

Victòria A. BURGUERA I PUIGSERVER

Author:

Victòria A. Burguera i Puigserver
Universitat Heidelberg (Heidelberg, Alemania)
victoria.burguera-puigserver@zegk.uni-heidelberg.de
<https://orcid.org/0000-0002-2692-248X>

Date of reception: 14/10/23

Date of acceptance: 13/12/23

Citation:

Burguera i Puigserver, V. A. (2024). Book review: González Guardiola, M.^a D. e Igual Luis, D. (Eds.). *El mar vivido. Perfiles sociales de las gentes de mar en la larga duraci3n (siglos XV-XXI)*. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (25), 407-411
<https://doi.org/10.14198/medieval.26405>

© 2024 Vict3ria A. Burguera i Puigserver

Licence: This work is shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International licence (CC BY-NC-SA 4.0).



PALABRAS CLAVE: Mar; gentes el mar; siglos XV-XXI; Historia de larga duraci3n.

KEYWORDS: Sea; people of the sea; XV-XXI centuries; Long-term history.

Los profesores María Dolores González Guardiola y David Igual Luis emprenden en el presente volumen el estudio de los perfiles sociales de las gentes de mar desde una perspectiva interdisciplinaria y atendiendo a la larga duraci3n, desde finales de la Edad Media hasta nuestros días. Se centran así en un colectivo particularmente heterogéneo que, aunque olvidado a veces por los estudios de historia social, ha

recibido en los últimos años la atención de los historiadores.¹ Fue esa la temática del Seminario Internacional celebrado en la Universidad de Castilla-La Mancha en octubre de 2015 en el marco del grupo de investigación SEHISP (Seminario de Historia Social de la Población), que desde hace algunas décadas se ha erigido como foro de debate sobre la historia social y de la población. El libro, que lleva el mismo título de aquel seminario, contiene la mayor parte de las comunicaciones allí presentadas.

Los distintos trabajos del volumen ofrecen aportaciones al conocimiento del colectivo humano presente en los mares desde la Historia, la Antropología, los Archivos y los Museos. Lo conforman ocho estudios que cubren, a su vez, cuatro focos de análisis: las fuentes; las rutas y los tráficos de la navegación; los hombres y las mujeres en las actividades marítimas, y las personas en los barcos y en la vida en el mar. Con ellos se confrontan argumentos, fuentes e hipótesis que permiten un examen comparado de las gentes de mar en diferentes espacios, cronologías, sectores de trabajo y teniendo en cuenta diversos actores humanos. Se apuesta así por un ejercicio interdisciplinar que no surge de la mera recopilación de estudios, sino de la propuesta de un itinerario de investigación en las Ciencias Sociales y Humanas que se erige como la aportación más original del recopilatorio, el envite estrella de los editores. De hecho, la colocación de los distintos trabajos en el volumen responde a ese objetivo y dibuja el itinerario propuesto: las tres primeras contribuciones se refieren a las fuentes, la metodología y el marco teórico-conceptual de los estudios; las cuatro siguientes conforman trabajos de base sobre distintos perfiles sociales en relación con el mundo marítimo; mientras que la última aportación aborda la transferencia de los conocimientos a la sociedad.

En primer lugar, Silvia A. López Wehrli ofrece un estudio sobre los fondos documentales, civiles y militares, producidos por las instituciones de la administración militar española y, en concreto, por las que tenían atribuciones sobre la Armada, entre el siglo XVIII y el siglo XX. Repasa para ello el sistema archivístico de la defensa; los organismos de la administración con competencia sobre la armada –los de la administración central y los de la administración periférica–, para adentrarse luego propiamente en las series documentales. Se distingue entre los expedientes de pensiones, en concreto en referencia al Montepío militar creado por Carlos III en 1761, que permiten ahondar en las familias de los participantes en la armada; y los expedientes personales, que ofrecen una ventana a las vicisitudes oficiales de cada individuo, desde su ingreso en el servicio militar hasta su fallecimiento.

1 Por lo que se refiere a la Edad Media y en relación, sobre todo, a la historia urbana y la navegación, véanse, a modo de ejemplo: Solórzano Telechea, Jesús Ángel; Bochaca, Michel; Aguiar Andrade, Amélia (coords.). *Gentes de mar en la ciudad atlántica medieval*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2012; Salicrú i Lluç, Roser (ed.). *Tripulacions i vaixells a la Mediterrània medieval. Fonts i perspectives comparades des de la Corona d'Aragó*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2019.

Esmeralda Broullón-Acuña emprende el análisis de las sociedades marítimo-pesqueras a partir del ejemplo de la ría de Vigo contemporánea. Estudia el sector pesquero como un sistema cultural, atendiendo a su desplazamiento o diáspora hacia el sur, a la Andalucía atlántica, a mediados del siglo XX, como eje para el análisis de la reorganización social del grupo, prestando especial atención a las mujeres y a la invisibilidad de su rol en él, pero también en las sociedades marítimas e itinerantes en general. Se pone de manifiesto, de hecho, la contradictoria invisibilidad de una presencia femenina muy presente, valga la redundancia, y especialmente importante en aquellas sociedades. Como metodología de análisis, se recorre a la memoria, al recuerdo y a las fuentes orales para recomponer la memoria colectiva de esa sociedad, destacando asimismo sus características demográficas.

La aportación de David Igual Luis se centra, en primer lugar, en el estudio de la proyección marítima de la ciudad de Valencia en época bajomedieval, partiendo tanto de tesis actuales como de la época, y haciendo hincapié en el binomio global-local y en la perspectiva macro-micro para abordar el fenómeno, conjunción que será retomada después en las conclusiones del libro. En segundo lugar, presta atención a dos colectivos sociales y profesionales: el de los pescadores y el de los implicados en la construcción naval (carpinteros de ribera, calafates, serradores, atarazaneros...). Respecto a los primeros, estudia la importancia de su labor en el reino valenciano y relaciona su lugar de asentamiento con su condición socioeconómica y su patrimonio. La presencia y el aumento de los segundos se explica de la mano de la construcción de navíos comerciales y de guerra, su propiedad, la disponibilidad de espacios de atarazanas y su capacidad productiva y laboral.

Por su parte, Juan Manuel Bello León aborda el estudio de las gentes de mar en la Andalucía bajomedieval, con un enfoque especial en las presentes en las ciudades de Sevilla y Jerez. Destaca la heterogeneidad del grupo, no tan numeroso como dinámico, y la distinción entre contratadores-propietarios y contratados-asalariados. A partir de tres fuentes principales sobre las atarazanas de Sevilla y los oficiales vinculados a ellas, se centra en el estudio de los oficiales y cómitres, carpinteros de ribera, remolares, calafates, cordoneros, tejedores, maestros de coser velas y barqueros. Por último, examina los marineros, prestando atención tanto a los propietarios del navío como a los maestros, capitanes, y a la tripulación. Se individualizan los perfiles sociales de esas actividades y su encuadramiento en la sociedad, mostrando también interés tanto por los salarios como por el colectivo de las mujeres viudas.

María Dolores González Guardiola se encarga del estudio de los marinos criollos que participaron en las armadas españolas *realistas* entre los siglos XVIII y XIX, atendiendo sobre todo a sus orígenes, familias y pertenencias. El contexto en el que se engloba la investigación, la lucha entre los ejércitos *realistas* y los *patriotas* en los últimos bastiones del dominio español, en medio de la agonía de la fuerza marítima española, permite abordar el cambio vivido por las gentes que se habían formado

en la tradición de la Marina Ilustrada, en la época de esplendor de la Armada española. Se parte de la decisión tomada por esos marinos, de posicionarse en uno u otro bando, para ahondar en las causas de esa postura política de acuerdo a sus pertenencias familiares, orígenes territoriales e intereses personales de cada uno. El trabajo se centra, además, en las estrategias de reproducción social de las élites y, a pesar de la mayoría de componentes hombres, proporciona también importantes informaciones sobre las mujeres.

El trabajo de Magdalena de Pazzis Pi Corrales permite al lector adentrarse en las duras e imprevistas condiciones de la vida en el mar de la mano de los marinos de época moderna. A partir de un minucioso análisis de las raciones de los embarcados, el instrumental médico de abordaje, el contenido de los botiquines, las peticiones de abastecimiento, las piezas de artillería y también los relatos coetáneos, se muestra la realidad de la vida de los navegantes. El artículo profundiza también en los tipos de embarcaciones y su adecuación a las distintas expediciones; en los diferentes colectivos embarcados: cautivos, mujeres, soldados...; en la organización y abastecimiento de una armada; en las condiciones higiénicas y la asistencia sanitaria a bordo; en la alimentación en los barcos y, en definitiva, en la compleja convivencia diaria entre las diversas gentes a bordo.

Arturo Morgado García dibuja las rutas de la esclavitud en la España de los siglos XVII y XVIII a partir del caso gaditano, no sin antes esbozar la importancia y magnitud de la esclavitud mediterránea a finales de la Edad Media y sus focos de aprovisionamiento: la trata oriental y, luego, la africana, sin olvidar a los musulmanes como botín de guerra. El trabajo analiza, a partir de los libros de bautismos y de matrimonios, la condición étnica y el origen de los esclavos que se encontraban en la ciudad de Cádiz entre 1650 y 1749. Estos resultados, junto con ulteriores investigaciones en protocolos notariales, permiten exponer tres recorridos de la esclavitud, ampliamente desarrollados en el estudio: la importancia de las rutas mediterráneas, pero también de las conexiones atlánticas entre 1650 y 1700, y, en cambio, el triunfo de las rutas subsaharianas entre 1700 y 1750.

Finalmente, la última investigación del compendio, a cargo de Susana García Ramírez, se adentra en el conocimiento de los protagonistas del último viaje del buque de guerra perteneciente a la Real Armada Española *Nuestra Señora de las Mercedes*, a partir de fuentes documentales y representaciones iconográficas. El punto de inicio del estudio es la llegada en 2012 del tesoro rescatado en aguas internacionales perteneciente a esa fragata gracias a los esfuerzos de la defensa española por demostrar su origen. La importancia de los documentos de archivo en la victoria de la batalla judicial hizo posible la confección de una exposición temporal en 2014 que se trasladó de Madrid a Alicante, México y Ciudad Real. El trabajo estudia la última misión de la fragata, las causas de su hundimiento, y se centra especialmente en los protagonistas, tanto víctimas como supervivientes. A través de la combinación de

diversos documentos, se reconstruyen asimismo las últimas horas vividas a bordo por unos y por otros.

Los editores recogen en las conclusiones ulteriores reflexiones sobre el marco cronológico (siglos XV-XXI) y geográfico (las costas de la Península Ibérica, tanto atlánticas como mediterráneas, con prolongaciones en los mares de la España colonial, así como en las costas del Mediterráneo oriental y de África) de los diferentes estudios. Insisten en las sinergias y el diálogo común entre los trabajos desde una perspectiva que une lo macro con lo micro, los objetivos a nivel diacrónico con el detalle específico de los acontecimientos a nivel sincrónico. De ahí que ellos mismos destaquen como una de las principales aportaciones del libro esa aproximación a las personas, el trazo de destinos individuales que, en sus palabras, “ayudan a humanizar un mar” (p. 219) y contribuyen a la “historia humana” de ese mar, reivindicada hace pocos años por el historiador David Abulafia (p. 64).²

Marineros y tripulantes; navegantes y pasajeros; militares y servidores del estado; pescadores y profesionales de la construcción naval; propietarios de navíos y comandantes de expediciones conforman los perfiles sociales abordados por el libro, sin olvidar el importante y silenciado papel de las mujeres, tanto en la costa como a bordo. Todos objetos de estudio que, sin duda, bien merecen un análisis en la larga duración y desde múltiples perspectivas. El resultado final es una novedosa contribución a la historia marítima y social, con un enfoque interdisciplinar, transversal y transtemporal, pero también una aportación a la práctica científica en general, con una propuesta de trabajo y una metodología específica de análisis que podrán ser fácilmente aplicadas en otros estudios. En definitiva, una doble apuesta original, temática y metodológica, que la convierte en una obra exitosa.

2 Abulafia, David. *El gran mar. Una historia humana del Mediterráneo*. Barcelona: Crítica, 2013.



Martínez García, P. (Coord.) (2023). *El pasado en la pantalla: cine y humanidades digitales*. Murcia: Ediciones de la Universidad de Murcia (EDITUM). 130 pp. ISBN: 978-84-17865-95-5

Raquel CRESPO-VILA

Author:

Raquel Crespo-Vila

Ciencias de la Educación, Lenguaje, Cultura y Artes, Ciencias Histórico-Jurídicas y Humanísticas y Lenguas Modernas. Universidad Rey Juan Carlos (Móstoles (Madrid), Spain)

raquel.crespo@urjc.es

<http://orcid.org/0000-0002-0382-6516>

Date of reception: 20/10/23

Date of acceptance: 03/11/23

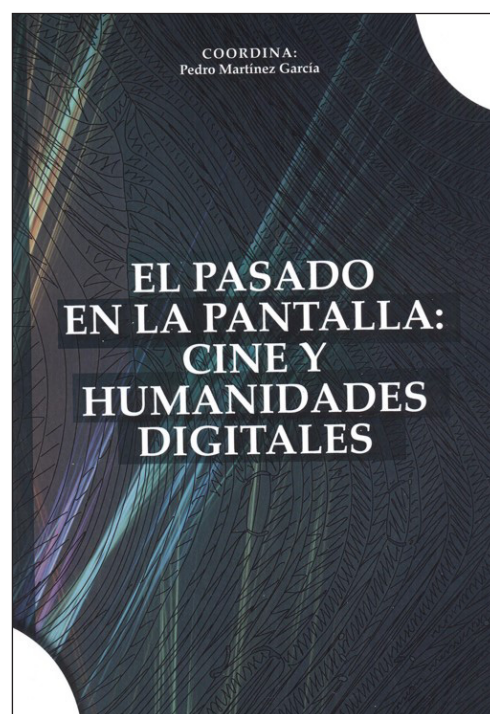
Citation:

Crespo-Vila, R. (2024). Book review: Martínez García, P. (Coord.) (2023). *El pasado en la pantalla: cine y humanidades digitales*. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (25), 413-416

<https://doi.org/10.14198/medieval.26238>

© 2024 Raquel Crespo-Vila

Licence: This work is shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International licence (CC BY-NC-SA 4.0).



PALABRAS CLAVE: Historia; Humanidades Digitales; cinematografía; investigación histórica.

KEYWORDS: History; Digital Humanities; cinematography; historical research.

Conciso y claro, el título de la monografía colectiva recientemente publicada y coordinada por Pedro Martínez García, profesor de Historia Medieval en la Universidad Rey Juan Carlos, da cuenta fidedigna del objeto de trabajo que ha reunido allí a los autores contribuyentes: la presencia, la recreación, el estudio y la difusión de la historia a través de las pantallas, omnipresentes ya en la sociedad y la cultura actuales; una relación entre pasado y presente que, tanto desde una perspectiva teórica

y/o reflexiva como desde un punto de vista práctico y divulgativo, se aborda en el monográfico en función de dos de sus realizaciones posibles: la creación audiovisual (cine y televisión) y el desarrollo de las llamadas “humanidades digitales” –cuya definición, dicho sea de paso, se irá esclareciendo al paso del volumen ante aquellos lectores no advertidos al respecto–.

Dando cuenta, pues, de tal objeto de trabajo y como procede en obras de autoría colectiva, se abre el monográfico con el editorial “El pasado en la pantalla: nuevas formas de acercarse la historia” (6-9), a cargo de Martínez García, en el que se adelanta el contenido del volumen a través de las prescriptivas líneas dedicadas a cada uno de los capítulos que lo integran. Más allá, argumenta aquí el coordinador la oportunidad de la obra, ya no solo por lo actual del asunto que la ocupa, sino también por la visión de conjunto que ofrece sobre la investigación en historia y medios digitales que, en este caso, se desarrolla en la Universidad Rey Juan Carlos (9) –a la que se adscriben casi todos los autores–. A partir de aquí y como igualmente advierte Martínez García en la introducción al volumen, la monografía es susceptible de ser dividida en dos grandes bloques, correlativos a aquel objeto de estudio bímembre.

En primera instancia, por cuanto ocupan los capítulos iniciales del libro, se encuentran los trabajos dedicados al particular de la recreación del pasado en el cine y la televisión. Así, la propuesta de Suárez Bilbao, “Historia y cine: manipulación o documento” (11-21), transita el debate relativo a la compleja naturaleza documental de la imagen y, con ello, la posible consideración de la creación audiovisual como fuente historiográfica. Revisando el estado de la cuestión y los planteamientos de autores precedentes, parte Suárez Bilbao de la frecuente recurrencia al pasado por parte de la creación audiovisual, para abrir después la reflexión sobre la supuesta objetividad del archivo visual, sacar a colación la pátina intencional, ideológica y comercial que, en muchos casos, acompaña a la imagen y problematizar, en fin, la pretendida veracidad de un género audiovisual como el del documental. No obstante, advierte el autor: aun aquellas representaciones audiovisuales del pasado menos miméticas y menos fidedignas se revelan como testimonios de una época, por cuantas ligaduras mantienen con su contexto de aparición, con la sensibilidad de su creador y con la del público al que se dirigen.

Ya las contribuciones de Jiménez Rayado –“La Edad Media en EE.UU. La presencia de lo medieval en el cine de los años 80” (23-40)– y de Martialay Sacristán –“La Edad Media en las series de ficción españolas” (41-52)– centran su interés en la presencia y representación de los siglos medios en las pantallas o, si se quiere, en el medievalismo audiovisual contemporáneo, entendido este como la afición de los creadores –y espectadores– hacia tal época; afición que no solo resulta fehaciente a la vista de ambos estudios, sino que se revela duradera y no circunscrita al ámbito geográfico nacional. No en vano, se ocupa Jiménez Rayado de “la segunda edad de oro” de la cinematografía norteamericana, cuando, según nota el autor, el Medievo

se convirtió en motivo de inspiración reiterado para la industria. De ello es muestra la nómina de títulos que, tras un pertinente y esclarecedor repaso por los hitos o factores que promovieron la expansión del cine hollywoodiense durante los ochenta, enumera y examina Jiménez Rayado, al tiempo que propone una posible tipología para ellos basándose en su grado de historicidad. Sobresale allí el caso de las películas de género fantástico, así como una serie de motivos de raigambre medieval que, por frecuentes en el conjunto, sumaría este autor.

Y si finaliza Jiménez Rayado su capítulo llamando la atención sobre el potencial divulgativo del cine de temática medieval, en ejercicio complementario avisa el capítulo de Martialay Sacristán de los riesgos que entraña la mediación de la ficción audiovisual actual para el conocimiento del pasado medieval: la marcada pátina presentista que lustra ciertas propuestas, las posibles manipulaciones ideológicas o la perpetuación de determinados clichés y estereotipos referidos al Medievo, entre ellos. Pues, con afán comparativo y al paso del tratamiento que reciben allí elementos narrativos esenciales como el tiempo, el espacio, la acción o algunos personajes, desgrana esta autora las inexactitudes, anacronismos y demás deslices historiográficos cometidos por el reciente medievalismo audiovisual español, que, por lo demás, revela su éxito de audiencia en el nutrido inventario de series reunido por Martialay Sacristán para un periodo de tiempo que no excede los 6 años.

Al margen de la ficción histórica, el capítulo “Nuevas tecnologías e historia: la reconstrucción virtual del Real Sitio de Valsaín” (53-70), de Félix Labrador Arroyo, Manuel Álvaro Mora y Marta Isabel Sánchez Vasco, inaugura el bloque del volumen dedicado al campo de las humanidades digitales, subrayando el potencial de la digitalización para la recreación, el conocimiento, el estudio, la divulgación y la revalorización de la historia y del patrimonio de ella derivado. Ejemplo de ello son los resultados de una iniciativa que, inscrita en un proyecto financiado de mayor envergadura, describen de manera minuciosa los autores del texto y cuyos frutos permiten un paseo virtual –fundado en la investigación historiográfica previa– por el desaparecido complejo real de Valsaín; todo ello tras una serie de notas que, por un lado, argumentan la congruencia de la iniciativa al responder a principios educativos prioritarios y, por otro, ayudarán a seguir el trabajo a aquellos lectores no informados en materia digital. Con objeto similar y derivado del mismo proyecto de investigación, se resuelve la contribución firmada por Koldo Trapaga Monchet y Minerva Centeno Peña y titulada “La aplicación de SIG para un análisis espacio-temporal de los bosques reales de Portugal (siglos XIV-XVII)” (71-85). Así, reportan estos autores el proceso de trabajo y la cartografía de la evolución de los bosques reales lusos entre los siglos XIV y XVII, obtenida mediante tratamiento digital de la información geográfica disponible en el archivo documental.

Por su parte, las tres aportaciones que restan para completar la monografía son muestra evidente de la apuesta de los expertos en investigación historiográfica por

la innovación digital, por la transdisciplinariedad y por la transferencia, la accesibilidad y la democratización del conocimiento. Lo explicita Viñuales Ferreiro en “Lo escrito, escrito está, pero mejor en soporte digital: el proyecto *Scripta manent II* y las humanidades digitales” (87-98), al presentar las dos décadas de andadura –también alguna dificultad– de un proyecto de investigación cuyos logros –digitalización de archivos, creación de un sitio web, vinculación de recursos y plataformas electrónicos, entre muchos otros– revelan el “firme compromiso de vocación pública” (89) de aquella iniciativa. Igualmente, lo hacen notar Hortal Muñoz y Oronoz Rodríguez con arreglo al empeño y a las distintas acciones –publicaciones, cursos virtuales, creación de material didáctico y organización de actividades experienciales– que, dirigidas a promover el uso de las TIC en la formación universitaria, ha desarrollado hasta la fecha el grupo de investigación e innovación docente al que ambos autores pertenecen y al que dedican las líneas de “Aplicación de las TIC a las Humanidades en la Universidad Rey Juan Carlos: el Grupo CINTER” (99-113). Y situada en el marco de la práctica educativa, también la aportación particular de Minerva Centeno Peña: “La utilidad de los sistemas de información geográfica: los *StoryMaps* en la enseñanza de la historia y el patrimonio” (115-127), que, cerrando el volumen, ratifica el potencial de las TIC para la enseñanza en Historia y Patrimonio Cultural, refiriendo el caso concreto de la intervención didáctica mediada por aplicaciones digitales de georreferenciación como *StoryMaps*, cuya usabilidad –y, por extensión, utilidad formativa– se pone de manifiesto en la encuesta realizada a estudiantes y docentes anexa al capítulo (129-130).

Así, pues, desde la teoría a la práctica, de la investigación a la acción docente, la lectura de la monografía coordinada por Martínez García no solo ayuda a reconocer las múltiples formas en las que hoy se manifiesta esa relación entre pasado y pantallas que se anuncia en su portada. Sino que, además, para noticia de legos y reflexión de los expertos, advierte esta obra de las muchas oportunidades y los no menos retos que la transformación digital y los nuevos medios han venido a plantear ante la historiografía actual. Sin olvidar que, a la luz de las páginas de *El pasado en la pantalla: cine y humanidades digitales*, deviene más que necesaria la reivindicación de la labor de historiadoras e historiadores.



Centro italiano di studi sull basso medioevo - Accademia
Tudertina (2021). *La sessualità nel basso medioevo*.
Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo
469 pp. ISBN: 978-88-6809-332-7

Ana E. ORTEGA BAÚN

Author:

Ana E. Ortega Baún
Universidad de Valladolid (Valladolid, Spain)
anae.ortegabaun@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9295-8467>

Date of reception: 21/10/23

Date of acceptance: 03/11/23

Citation:

Ortega Baún, A. E. (2024). Book review: Centro italiano di studi sull basso medioevo - Accademia Tudertina. *La sessualità nel basso medioevo*. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (25), 417-420
<https://doi.org/10.14198/medieval.26243>

© 2024 Ana E. Ortega Baún

Licence: This work is shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International licence (CC BY-NC-SA 4.0).



PALABRAS CLAVE: Sexualidad; cultura sexual; baja Edad Media.

KEYWORDS: Sexuality; sexual culture; late Middle Ages.

Como cada mes de octubre en la ciudad de Todi, en el 2020 el Centro Italiano di studi sull basso medioevo (CISBAM) - Accademia Tudertina tenía proyectado el celebrar su LVII congreso histórico internacional. Ese año la reunión giraría en torno a la sexualidad en la baja Edad Media, una temática poco habitual, lo cual hacia un logro el contar con la participación de 20 contribuciones. Tal encuentro recordaba al que quince años antes se había celebrado en la cercana ciudad de Spoleto, auspiciado por el Centro italiano di studi sull'alto medioevo (CISAM), aunque lógicamente centrado en la sexualidad altomedieval. Pero la llegada de la COVID-19 truncaría completamente estos planes y el encuentro se acabaría suspendiendo. No obstante,

no todos los esfuerzos se echaron a perder y un año después vio la luz una monografía con 13 de esas 20 contribuciones, en su mayoría de autores italianos pero no centrados exclusivamente en Italia.

La obra se inicia con *Les moines face à la sexualité après la Réforme grégorienne* de Patrick Henriot. En este aporte se repasa qué entendían los monjes de los siglos XI y XII sobre temas como las poluciones y la pureza ritual, las prostitutas, las mujeres unidas en matrimonio a los clérigos seculares, la fertilidad, la sodomía, el amor o la amistad ente géneros.

El largo pero interesante capítulo de Iolanda Ventura, *Sessualità e medicina nel Basso Medioevo tra teoria e pratiche: una mise au point* se divide en dos partes bien diferenciadas. La primera, donde se describen las fuentes médicas que hablan de sexualidad desde el punto de vista teórico, y la segunda donde el discurso cambia por completo y se da una aproximación más práctica, más cercana a conocer la salud sexual de las personas del Medioevo.

La siguiente aportación es *Predicare (contro) la sessualità nel tardo medioevo: frammenti di un discorso pubblico* de Pietro Delcorno, consagrada a la sexualidad que emanan los sermones de predicadores del XV como Bernardino de Siena y Cherubino de Spoleto. Centrándose especialmente en aquellos dedicados al matrimonio o los pecados sexuales, el autor desgrana no sólo sus fuentes y la visión lujuriosa y culpable que estos autores tenían y transmitían de la sexualidad, sino también sus diferencias sobre esto mismo (por ejemplo, ante la sexualidad en el matrimonio) y sobre todo las motivaciones que llevaron a los predicadores a hablar en público de sexo. La necesidad de hacer esto último con los pecados sexuales para que los laicos no los ignorasen se impuso a la preferencia de no hacerlo por miedo a provocar a la lujuria en vez de aplacarla. Ahora bien, los predicadores podían hablar de sexo de una forma más o menos clara y utilizar subterfugios que también aquí son tratados.

Brutal femdom: lo schema della colluttazione amorosa nel poemetto di Audigier del investigador Alvaro Barbieri, propone ir más allá de las escenas escatológicas y humorísticas por las cuales esta obra francesa es conocida y sumergirnos en el significado profundo que puede llegar a tener. Al estudiar la descripción de la noche de bodas de Audigier se ve una inversión absoluta de los roles de género a nivel sexual, lo cual hace que el protagonista acabe siendo dominado y humillado por la virago Grinberge.

La contribución de Anatole Pierre Fuksas, titulada *La “proposta indecente” della dameisele avenant nel Chevalier de la Charrette di Chrétien de Troyes*, se centra en desentrañar el significado de la trama sexual entre Lancelot y la innombrada dama “avenant”. La liberación de esta, su propuesta indecente como agradecimiento así como su intento de violación por parte de otro hombre, son una excusa para hablar del valor de Lancelot, formando parte de su camino del héroe.

El tercer aporte mediante fuentes literarias corre a cargo de Gaia Gubbini con su *Il desiderio erotico nel Medioevo: un percorso lirico*. A través de poetas como Guillermo IX, Jaufre Rudel, Bernardo de Ventadorn, los trovadores del minnesanger, Matteo di Vandomê y Petrarca, se puede ver claramente cómo se evoluciona con el paso de los siglos de un amor carnal o material, sexual, a otro de índole espiritual.

En *Eros e santità. La sessualità nell'agiografia latina medievale (secoli XII-XV)*, Alessandra Bartolomei Romagnoli se centra en santos y santas que lograron serlo a través del matrimonio o estando casados. De esta manera descubre cómo en los cuatro últimos siglos medievales algunos topoi clásicos de la literatura hagiográfica como son el matrimonio místico, el rechazo de las bodas “terrenales” y los matrimonios castos, viven una transformación debido a que el cuerpo pasa de ser un simple receptáculo del pecado por el mero hecho de sentir placer sexual, a un lugar de la experiencia mística.

En su *La sessualità degli animali. Prime osservazioni sulle fonti latine* Francesco Santi señala el interés creciente desde el siglo XIII de la sociedad medieval por la reproducción sexual de determinados animales para mejorar sus potenciales. Estos eran caballos como medio de transporte y como avituallamiento de carne, perros como animales de compañía y alguna raza de gatos para obtener de sus secreciones perfume.

Volviendo al mundo humano, pero a uno tan reducido como interesante, en *Dall'orgia ereticale al sabba delle streghe. La sessualità come strumento persecutorio*, su autora Marina Montesano evidencia cómo las prácticas orgiásticas que en el siglo XI se empezaron a atribuir a los herejes como muestra de su vida desviada, al llegar al XV pasaron a imputarse a otro grupo nuevo de opositores a la fe católica, el de las brujas. Y es que la atribución de prácticas orgiásticas a estas mujeres no era raro, pues no es sino otra forma que tenía de mostrarse el miedo medieval al deseo sexual femenino.

En *Vita meretricia e mercato del proprio corpo. Dal cuore del medioevo, un capitolo di storia della soggettività giuridica*, Maria Sole Testuzza se plantea responder a la pregunta de qué era una prostituta según la literatura jurídica. El estudio de diferentes obras legales desde el siglo XII hasta el XVI, tanto civiles como eclesiásticas, descubre que la prostituta no se puede definir así misma, sino que es definida por estructuras patriarcales y religiosas de la sociedad donde vive, y en base a los deseos y necesidades masculinos, no a los propios.

El otro aporte surgido gracias al uso de fuentes jurídicas es el escrito por Gustavo Adolfo Nobile Mattei y tiene como título *Sesso criminale. Il regime dei coitus illiciti nel diritto bassomedievale*. En él se hace un repaso a lo que entienden por sexualidad criminal diferentes corpus jurídicos, es decir, qué prácticas sexuales se consideran delictivas, por qué y cómo son castigadas. Se trata de un repaso monumental por el número de siglos y fuentes que abarca, yendo del *Corpus Iuris Civilis* a Graciano,

Tomas de Aquino, Bartolo de Sassoferrato, Alberto Gandino o Angelo Gambiglioni, y pasando por obras de ámbito local y hasta de fuera de Italia como son *Las Siete Partidas*.

La exótica propuesta de Carolina Cupane, *Impigliato nelle reti intricate di Eros. Amore e sessualità nella letteratura tardo-bizantina di finzione* analiza desde el siglo XII en adelante la sexualidad contenida en diferentes obras destinadas a un público culto como son las de Macrembolita, Teodoro Prodromo y Niceto Eugenio en esa centuria inicial, y luego las de *Libistro e Rodamne*, *Beltandro e Crisanza* o *Callimaco e Crisorroe*. Aunque todas ellas siguen modelos de la antigüedad griega, la disparidad que se encuentra es que no tratan el sexo homosexual. Y entre las creadas antes y después del año 1199 la diferencia radica en que en las primeras toda sexualidad se encuadra dentro del matrimonio, mientras que en las segundas no es necesario casarse para tener sexo.

El libro cierra con el breve pero interesante aporte de Arianna D'Ottone Rambach, *Lomosessualità femminile in al-Andalus attraverso una fonte letteraria: la Storia di Bayad e Riyad*. Este cuento, del círculo próximo a las historias de *Las mil y una noches* cuyo manuscrito más antiguo es de origen andalusí, muestra abiertamente a una mujer que le atrae sexualmente otra mujer. Curiosamente, en otras versiones manuscritas de la misma obra la relación de ambas mujeres es simplemente de amistad.

A nivel general se puede decir que la obra colectiva *La sessualità nel basso medioevo* es una buena monografía. Contiene aportes muy interesantes, algunos incluso muy generosos como el de Iolanda Ventura para ayudar a otros investigadores a abrir nuevos caminos. Otros, simplemente, son difíciles de ver en reuniones de medievalistas hispanos como los aportes extraeuropeos de Bizancio y (sorprendentemente para alguien que escribe desde Castilla) de Al-Andalus. Hay un agradable equilibrio en la obra gracias a su variedad de temas y fuentes. Por ejemplo, ni el adulterio o la violación "secuestran" la obra. No obstante se echa mucho de menos trabajos, aunque fuese uno solo, donde las fuentes protagonistas sean las archivísticas. Y esto porque algunas ciudades italianas como Florencia o Venecia conservan archivos judiciales donde la sexualidad aflora, y de ellos surgieron trabajos pioneros hace décadas que aún hoy se recuerdan. Es posible que la Historia de la criminalidad, una de las grandes precursoras de la Historia de la sexualidad en Castilla, esté tan poco desarrollada en Italia como la de la sexualidad. U olvidada, algo que es más propio de la Historia de la sexualidad. Por eso mismo, iniciativas como esta del CISBAM son tan necesarias de recordar y tan honorables de reseñar.

Barrio Barrio, J. A. (2022). *El diezmo en la ciudad de Orihuela en la Edad Media. Los conflictos en torno a la percepción del tributo, en un territorio eclesiástico fronterizo*. Cáceres: Universidad de Extremadura. 156 pp. ISBN: 978-84-9127-168-0

Alberto ROBLES DELGADO

Author:

Alberto Robles Delgado
Universidad de Alicante (Alicante, Spain)
alb.rob.del@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0413-7608>

Date of reception: 12/02/24

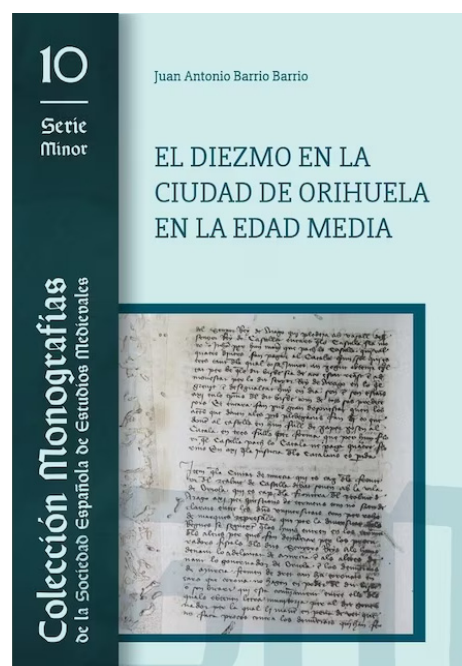
Date of acceptance: 13/02/24

Citation:

Robles Delgado, A. (2024). Book review: Barrio Barrio, J. A. (2022). *El diezmo en la ciudad de Orihuela en la Edad Media. Los conflictos en torno a la percepción del tributo, en un territorio eclesiástico fronterizo*. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (25), 421-423
<https://doi.org/10.14198/medieval.27055>

© 2024 Alberto Robles Delgado

Licence: This work is shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International licence (CC BY-NC-SA 4.0).



PALABRAS CLAVE: Orihuela; diezmo; relaciones Iglesia- Estado; Iglesia; baja Edad Media.

KEYWORDS: Orihuela; tithe; Church-State relations; Church; late Middle Ages.

Los conflictos entre las autoridades seculares de la ciudad de Orihuela y el obispado de Cartagena-Murcia, se sucedieron con frecuencia a lo largo de los siglos XIV y XV, teniendo como principal foco de disputa la recaudación del diezmo. Esta situación de conflictividad fue común en la Península Ibérica bajo medieval, pero el caso concreto que aquí nos ocupa presenta algunos condicionantes que lo revisten de cierta singularidad.

El obispado de Cartagena, cuya sede episcopal fue trasladada a la ciudad de Murcia en 1291, poseía unos límites que coincidían con los del propio reino de Murcia en esta época, lo que incluía el termino de Alicante y el valle de Ayora, pero a comienzos del siglo XIV la corona de Aragón se anexionó los territorios al sur de la ciudad de Alicante, lo que incluyó a la ciudad de Orihuela, entre otros territorios. Quedó así dibujado un mapa por el cual dicha ciudad quedaba bajo el señorío del rey aragonés, pero eclesiásticamente dependiente de un obispado castellano.

Esta disrupción política y espiritual, se traducirá en un conflicto prolongado en torno a la percepción del diezmo eclesiástico, que llevará a la iglesia a desplegar todas sus armas de “coacción psicológica”, y recurrir a los entredichos y excomuniones a la ciudad de Orihuela. Esto no solo tenía un impacto importantísimo en la percepción cotidiana de la población medieval, que veía interrumpida toda la vida religiosa, sino que también paralizaba los ámbitos comerciales y judiciales de la ciudad.

Todos estos agravios contra la ciudad, llevaron a repetidas quejas y pleitos por parte de la autoridad secular y a la gestación de un conflicto latente, que ya en el siglo XIV en los contextos de las germanías del reino de Valencia desembocará en la creación de un efímero obispado de Orihuela.

Todos los entresijos y complejidades de este particular conflicto es lo que recoge la presente obra del catedrático de historia medieval, Juan Antonio Barrio Barrio. Una monografía editada bajo los estándares de calidad de la Sociedad Española de Estudios Medievales, que presenta una visión detallada e inédita de las desavenencias institucionales en la ciudad medieval de Orihuela, continuando la profusa investigación realizada sobre esta localidad en su tesis doctoral y en los posteriores años de investigación.

Este monográfico se encuentra dividido en dos partes claramente diferenciables. La primera supone un pormenorizado estudio del caso que nos ocupa, que a lo largo de siete capítulos nos permite conocer todos los antecedentes históricos y políticos de este conflicto, así como su posterior desarrollo y culminación. El acierto de este estudio reside en que más allá de su aparente concreción a un marco espacio temporal muy definido, el autor es capaz de componer un tapiz mucho más amplio de la situación, cruzando documentación, elementos y comparativas con otros procesos similares tanto peninsulares como fuera de ellos, otorgando una imagen de universalidad de este conflicto que expande los límites de estudio para todos los interesados, ya no solo en Orihuela, sino en el estudio de la Historia de la Iglesia a finales de la Edad Media.

Todo este estudio se ampara en la utilización y análisis de una amplia documentación histórica, y por supuesto bibliográfica, destacando un documento excepcional, un extenso memorial de agravios enviado por las autoridades de Orihuela al papa en el año 1433, localizado en el Archivo Municipal de Orihuela. Este documento recoge

las principales quejas que afectaban al conflicto con la diócesis de Cartagena-Murcia y se encuentra dividido en dos partes: una primera que resume las peticiones que la ciudad de Orihuela, junto con las villas de Alicante y Elche, realiza al papa; y una segunda más extensa e interesante, que es la justificación de las peticiones realizadas. Este apartado consta de cuarenta y seis capítulos, en los que las autoridades municipales de Orihuela exponen los argumentos del agravio secular que mantienen con el obispo de Cartagena y plantean las soluciones correspondientes al mismo, siendo la más destacada la petición de disponer de obispo propio en la villa.

En la presente obra podemos encontrar la transcripción íntegra del documento escrito en catalán medieval, y una síntesis en castellano de cada uno de los capítulos del mismo. Este documento es excepcional en su riqueza informativa y permanecía inédito en su mayor parte,¹ siendo desconocido en gran medida por los historiadores. Se presenta aquí una fuente documental con una potencialidad absoluta para todos aquellos especialistas e interesados en la historia de las instituciones municipales, la historia de las instituciones eclesiásticas y la historia de las relaciones de poder entre los municipios y las instituciones eclesiásticas de las que dependían.

En definitiva, la obra de Juan Antonio Barrio Barrio supone un libro fundamental para todos aquellos historiadores interesados en el estudio tanto de la Gobernación de Orihuela, como de la Iglesia en la Edad Media, cuyo aparato documental y analítico dan lugar a un estudio sólido, que auguramos será referencia en los años venideros.

1 Este documento ha sido parcialmente empleado en la obra de Rodríguez Llopis, M. y García Díaz, I. (1994). *Iglesia y sociedad feudal. El cabildo de la catedral de Murcia en la Edad Media*; y en la tesis doctoral de Cañizares Gómez, M. J. (2021). *Iglesia, frontera y poder: el pleito del obispado de Orihuela entre la Corona de Castilla y la Corona de Aragón (siglos XIII y XVI)*.

