

Actas del
II Congreso Internacional
ENCUENTRO DE LAS TRES
CULTURAS

(TOLEDO 3 - 6 OCTUBRE 1983)

Actas del
II Congreso Internacional
ENCUENTRO DE LAS TRES
CULTURAS

Actas del
II Congreso Internacional
ENCUENTRO DE LAS TRES
CULTURAS

3 - 6 octubre 1983

Ayuntamiento de Toledo
1985

Edita: AYUNTAMIENTO DE TOLEDO
Imprime: Rodríguez de Neyra, artes gráficas
Calvo Asensio, 8 - 28015 MADRID
ISBN: 84-505-2148-3
Depósito Legal: M-31160-1985

El presente volumen reúne una amplia parte de las ponencias y comunicaciones presentadas en el II Congreso Internacional Encuentro de las Tres Culturas, celebrado en Toledo durante los días 3 a 6 de octubre de 1983. Aunque se dedicó especial interés al estudio del marco jurídico, el lector también encontrará otros aspectos tratados que, sin duda, enriquecen el panorama cultural de varios siglos de desigual convivencia entre musulmanes, judíos y cristianos en la España medieval.

Una nutrida selección de estudiosos, movidos exclusivamente por una finalidad cultural y académica, demostraron una vez más que es posible el diálogo para un mejor y mutuo conocimiento; que la cordialidad y comprensión es el vehículo más acertado para cualquier planteamiento y que, en fin, el rigorismo sólo puede producir actitudes negativas. La ciudad de Toledo y los toledanos —su dinámico alcalde, don Joaquín Sánchez Garrido, llevó a feliz éxito tan delicada empresa— hicieron realidad un proyecto que algunos lo contemplaban con cierto escepticismo: el diálogo sustituyó al monólogo y se demostró que las tres culturas tienen más puntos afines que diferencias.

El Ayuntamiento de Toledo, como patrocinador del Congreso, coordinó la eficaz participación de otras entidades toledanas: Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas, Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, Colegio Universitario, Asociación Tres Culturas y Centro de Estudios Internacionales de la Fundación Ortega y Gasset; la Universidad de Tel-Aviv, algunos particulares que pretenden la eficacia en el anonimato y la participación de dos destacadas personalidades árabes (un reconocido jurista y un prestigioso investigador) contribuyeron en buena medida para que, ya consolidados estos periódicos encuentros, se vislumbre un panorama más nítido en un horizonte libre de espejismos.

SUMARIO

JOAQUINA ALBARRACÍN NAVARRO, <i>Unas «algucías» de Ocaña (Toledo), en el marco de convivencia de las tres culturas ...</i>	11
SAID AL-ASHMAWY, <i>El concepto real del Islam en el marco jurídico de la convivencia de las tres culturas ...</i>	29
ALI ATTIA, <i>Características en la convivencia de judíos y musulmanes durante la Edad Media ...</i>	33
CARMEL BIARNÈS I BIARNÈS, <i>Convivencia de moros y cristianos en Ascó ...</i>	37
C. BOLULLO, <i>Convivencia entre las tres culturas en el mundo islámico actual ...</i>	45
MARÍA JOSÉ CANO, <i>Versos en aljamía hebraico-árabe de Selomoh ibn Gabirol ...</i>	53
ENRIQUE CANTERA MONTENEGRO, <i>Solemidades, ritos y costumbres de los judaizantes de Molina de Aragón a fines de la Edad Media ...</i>	59
ALFONSO CARMONA GONZÁLEZ, <i>La figura del cadí en los textos jurídicos malikíes ...</i>	89
CARLOS CARRETE PARRONDO, <i>Las judaizantes de Cuenca procesadas por la Inquisición en 1490 ...</i>	97
FERNANDO DÍAZ ESTEBAN, <i>Aspectos de la convivencia jurídica desde el punto de vista judío en la España medieval ...</i>	105
AVIVA DORON, <i>Los poemas de Egipto de Yehudah ha-Leví ...</i>	117
MANUEL ESPINAR MORENO, <i>La convivencia de cristianos viejos y nuevos en Baza y su tierra. Problemas de mantenimientos (carne, pescado y otros productos) ...</i>	125

REYNALDO FERNÁNDEZ MANZANO, <i>Legislación de las tradiciones musicales de los moriscos del Reino de Granada</i>	157
ANTONIO GARCÍA Y GARCÍA, <i>Judíos y moros en el ordenamiento canónico medieval</i>	167
MARÍA DEL MAR GÓMEZ RENAU, <i>La comunidad mudéjar y morisca en Valladolid (siglos XV y XVI)</i>	183
E. GUTWIRTH, <i>Actitudes judías hacia los cristianos en la España del siglo XV: ideario de los traductores del latín</i>	189
ARCADIO DE LARREA, <i>Tres lenguas en una canción</i>	197
FELIPE MAÍLLO SALGADO, <i>El estatuto jurídico de los adalides en el Derecho de Cuenca-Teruel</i>	201
FRANCISCO MARCOS MARÍN, <i>Elías Terés Sádaba: una vida dedicada a Al-Andalus</i>	209
JUAN MARTÍNEZ RUIZ, <i>Ensalmos curativos del manuscrito árabe «Misceláneo de Salamoón» de Ocaña (Toledo), en el marco jurídico de convivencia de las tres culturas</i>	217
CELIA DEL MORAL MOLINA, <i>Un zahir en la época almorávid: instrucciones al «sahib al-surta»</i>	229
YOLANDA MORENO KOCH, <i>Cargos y profesiones de los judíos en el arzobispado de Toledo durante la Edad Media</i>	239
JOSÉ MANUEL NIETO SORIA, <i>Los judíos como conflicto jurisdiccional entre Monarquía e Iglesia en la Castilla de fines del siglo XIII: su casuística</i>	243
MOISÉS ORFALI, <i>Los traductores judíos de Toledo: nexos entre oriente y occidente</i>	253
DAVID ROMANO, <i>Marco jurídico de la minoría judía en la Corona de Castilla de 1214 a 1350. (Síntesis y propuestas de trabajo)</i>	261
UZI SHAVIT, <i>Alcance de la influencia hispano-musulmana en la métrica hebrea durante los siglos XVIII al XIX</i>	293
SHLOMO SIMONSOHN, <i>La «limpieza de sangre» y la Iglesia</i> ...	299

UNAS «ALGUACIAS» DE OCAÑA (TOLEDO), EN EL MARCO DE CONVIVENCIA DE LAS TRES CULTURAS *

JOAQUINA ALBARRACÍN NAVARRO
Universidad de Granada

1. ESTUDIO

0.1. Entre los libros manuscritos árabes y romances descubiertos en Ocaña, en el año 1969, que desde dicha fecha han sido objeto de nuestra atención y estudio¹, figura uno romanceado, acéfalo, cuyas páginas de papel algodón grueso, escritura gótica, en tinta negra, tamaño 22 x 15 cms., contienen una serie de «alguacías», recomendaciones, advertencias o consejos, que el profeta Muhammad da a su primo, Alī b. Abī Tālib, de temática muy variada, que serán objeto de estudio en la presente Comunicación. El citado manuscrito, cuyas páginas oscilan entre 20 y 29 renglones, termina con varias hojas en blanco.

* Los vocablos y frases precedidos de * indican que en el original figuran en árabe.

¹ JUAN MARTÍNEZ RUIZ y JOAQUINA ALBARRACÍN NAVARRO: *Libros árabes, aljamiado-mudéjares y bilingües descubiertos en Ocaña (Toledo)*, en «Revista de Filología Española», LV, 1972, págs. 63-64; JOAQUINA ALBARRACÍN NAVARRO y JUAN MARTÍNEZ RUIZ: *Glosas aljamiadas romances en un manuscrito árabe inédito de Ocaña (Toledo)*, Comunicación al XVI Congreso Internacional de Lingüística y Filología Románicas, Palma de Mallorca, 1980, en prensa; JUAN MARTÍNEZ RUIZ y JOAQUINA ALBARRACÍN NAVARRO: *Farmacopea en «La Celestina» y en un manuscrito árabe de Ocaña*, en «Actas del I Congreso Internacional sobre 'La Celestina'», Barcelona, págs. 409-425; JOAQUINA ALBARRACÍN NAVARRO: *El sello de Salomón en uno de los manuscritos árabes inéditos de Ocaña (Toledo)*, Comunicación al I Congreso Internacional de las Tres Culturas, Toledo, 1982, en prensa.

1.1. El término *alguacía* lo encontramos en textos aljamiados, así en J. Ribera y M. Asín², pág. 311, *alguacía* 'el encargo', en cambio en textos romances no aljamiados, como son las Leyes de Moros castellanas del siglo XIV³, figuran las formas *alguacé* 'albacea o fiador de una transacción comercial' y como variante *alguacé*. Como es sabido, la forma castellana *albacea*, escrito *alvacea*, se registra ya en documento toledano de 1205, Corominas, *DCELC*, I, pág. 81⁴. El étimo árabe *al-wasîya* 'cosa encargada' en testamento, de la raíz *wasà* 'encargar', 'hacer testamento'. El término abstracto árabe *wasîya*, figura en Freytag, IV⁵, pág. 475; véase Dozy, *Supplements*, II, pág. 815a⁶. La forma *alguacía* con el significado de 'precepto, encargo', nos ofrece, pues, primera documentación en el habla toledana de finales del XIV.

La forma *albacea* con el WAW árabe reproducido por B y no por GU, según es normal en castellano, la explica Corominas, loc. cit. por entrada tardía de dicho vocablo en el castellano común, se podría también explicar dicha diferenciación por motivos semánticos para evitar la confusión entre dos términos del mismo étimo árabe. De todas formas, todavía en el siglo XVI, el zamorano Dr. Villalobos, cita *albaceha* entre las palabras moriscas con que «los toledanos ensucian la palidez de la lengua castellana».

1.2. Estas *alguacías*, en el sentido de 'consejos', 'encargos' del manuscrito de Ocaña son copia de otros manuscritos más antiguos, y probablemente son traducciones de textos árabes, conservan su escritura y lengua árabe en el nombre de Allāh, comienzos de suras y expresiones coránicas.

Las *alguacías* de Ocaña se sitúan en el marco jurídico de conviencias de las Tres Culturas, como las Leyes de Moros, se escribieron entre los mudéjares de Castilla y de Aragón, que olvidando paulatinamente su propia lengua tuvieron que valerse de la castellana, para conservar sus creencias y tradiciones. Como señala Gayangos⁷, página 4 «... cuando Toledo y toda Castilla la Nueva, cayó en manos de Alfonso VI, gran número de moros quedaron para siempre privados de todo roce y comunicación con sus hermanos de allende Sierra Morena, prefiriendo la condición de vasallos, al abandono del hogar do-

² J. RIBERA y M. ASÍN: *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912.

³ *Memorial Histórico Español*, V, Madrid, 1853, págs. 205 y 208.

⁴ JOAN COROMINAS: *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana*, Madrid, 1954, 4 vols.

⁵ GEORG WILHELM FREYTAG: *Lexicon Arabigo-Latinum*, 4 vols., Halle, 1830-37.

⁶ R. DOZY: *Suppléments aux Dictionnaires Arabes*, 2 vols., Leyden, 1881.

⁷ PASCUAL DE GAYANGOS: *Memorial Histórico Español*, V, pág. 4.

méstico. Otro tanto sucedió en Aragón y Valencia, donde D. Jaime el Conquistador, extendiendo los límites de sus fronteras, dejaba encerrados dentro de ellas a millares de muzlimes. Pero tanto en Castilla como en Aragón, los conquistadores otorgaron al vencido el libre ejercicio de su religión, sus leyes, usos y costumbres, como se echa de ver por los fueros y capitulaciones de Toledo, Zaragoza, Tudela, Tortosa y otras ciudades...».

1.3. Las alguacías de Ocaña contienen y repiten en cada apartado la invocación: «Ya Aly». En el folio 18r, 8, se dice que es «Aly, fijo de Abytalib», en efecto Alī b. Abī Tālib ha sido objeto de estudio en la obra de C. Brockelmann, págs. 73-76⁸, se le han atribuido muchos discursos políticos, sermones, cartas y consejos sabios *hikam*, según podemos encontrar en la recopilación de los siglos v al vi, denominada *Nahy al-balāga*, el término árabe *hikma* en el sentido de 'sabiduría', pero también en el de 'ciencia y filosofía', EI⁹.

2.1. La temática de las alguacías es variada y nos permite establecer los siguientes apartados:

a) *Religión*

El comienzo, fol. 11r, 11, escrito en árabe *bismi Allāh al-raḥman al-raḥīm*, que es la jaculatoria que se repite al comienzo de cada *sūra* coránica.

En folio 11r, 15-17 se dice que es la alguacía «con que castigó el Profeta Mohamed, la salvación de *Allah sea, sobre el fijo de su tío Aly, naby, raby». Como podemos apreciar el término *castigó* significa 'amonestó', 'enmendó', de acuerdo con el sentido latino el más usual de la Edad Media, que se halla aún en el siglo xvi, aunque la acepción moderna 'castigó', se documenta también en latín y hacia 1300 en español, Corominas DCELC, I, pág. 724.

Las tres señales que caracterizan al creyente, en fol. 11 v, 8-9:

«façer açalà, e ayunar, e pagar asaque».

En el fol. 11v, 14-21, el Profeta aconseja a Alī que lea frecuentemente las suras 36 y 112, «que en su leymiento ay dies bendicyones»:

Ya Aly, lee muchas veces açóra de col hua: *quel huwa Allah ahad, ca por su leymyento te será dycho: Aloado, aloador *Allah, levántate, entra en el aljana (11v, 13-17).

Ya Aly, y lee muchas veces el açora de ya'sin, ca en su leymyento ay dyes bendicyones (11v, 17-19).

La obligación de hacer el açala, fol. 12r 20 y 12v 1-13:

⁸ C. BROCKELMANN: *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Erster Supplementbuch, Leiden, 1937.

⁹ *Encyclopédie de l'Islam*, Paris, 1960, I, págs. 392-397.

«Ya Aly, guarte de dexar al açala, porque el que la dexa será tentado de quinze tentacyones malas, seys en este mundo e tres quando muriera, e tres en su fuesa, e tres quando pareciera ante *Allah el dya del juyco...».

El manuscrito de Ocaña enumera y describe cada una de dichas tentaciones.

Invocaciones religiosas al ver al enemigo, fol. 13v, 10-22:

«Ya Aly, quando vyere el enemigo, dy tres veçes *Allah akbar.

E dy *Allah es mi Señor y más grande de lo que el myedo y recelo, y con esto nunca te podrá dañar».

«Los perezosos retrasan el açalá, hasta que pasa la hora», fol. 14r, 16-18, el loco «menosprecia los mandamyentos de *Allah» (fol. 14v, 4-6), el bienaventurado sigue «las cynco açalas con aljama» (fol. 14v, 9-10), el malaventurado suele «non façer las cinco açalaes» (fol. 14v, 13), el sabio paga «el açaque, e gasta algo en dar açadacas» (fol. 15v, 5-6), el descreído «dubda en la ley de *llah e façe hallel lo haran» (fol. 15v, 16-17), el peor de las gentes es el que «tyene larga su vida, e su obra mala» (fol. 1v, 21 y 16r, 1); el temeroso se distingue en «guardarse de todo lo que harramó *Allah» (fol. 16r, 10).

b) *Moralidad*

Entre los preceptos que entran en la vida moral se dibujan una serie de representantes de virtudes y de vicios: la riqueza, que mata el corazón (fol. 13r, 13), el haçahdejero, véase 2.2 (fol. 13v, 22 y 14r, 1-3), el adobador (fol. 14r, 4-7), el envidioso (fol. 14r, 7-10), el mal creyente (fol. 14r, 11-15), el perezoso (fol. 14r, 15-18), el arrepentido (fol. 14r, 18-20), el sabio (14r, 21-23 y 14v, 1), el mesurado (fol. 14v, 1-4), el loco (fol. 14v, 5-7), el bienaventurado (fol. 14v, 7-10), el malaventurado (fol. 14v, 10-13), el bueno (fol. 14v, 14-16), el malo (fol. 14v, 17-19), el çaleh o virtuoso (fol. 14v, 20-22 y 15r, 1), el temeroso (fol. 15r, 1-5), el pecador (fol. 15r, 5-7), el duro (fol. 15r, 7-9), el verdadero (fol. 15r, 10-13), el malo (fol. 15r, 13-15), el dañador (fol. 15r, 16-18), el que tiene olvidado a *Allah (fol. 15r, 18-20), los siervos de Allah (fol. 15r, 20-22), el purificado en el servicio de *Allah (fol. 15v, 1-3), el sabio (fol. 15v, 3-5), el escaso (fol. 15v, 5-8), el miedoso (fol. 15v, 8-9), el sufriente (fol. 15v, 10-12), los amigos (fol. 15v, 13-14), el falso (fol. 15v, 15-16), el descreído (fol. 15v, 16-17), el «desafuçiado» (fol. 15v, 17-19), el temeroso (fol. 15v, 19-21), el aborrecido (fol. 16r, 1-3), el que honra al rico por su riqueza (fol. 16r, 3-5), «el que come lo vedado e non cata de donde le viene su arrisque» (fol. 16r, 6-7), «la cabeça de la onrra es dexar los pecados e desobediencias e apartarse de lo vedado» (fol. 16r, 8-9), el temeroso se guarda de todo lo que harramó *Allah (fol. 16r, 10), el verdadero (fol. 16r, 11), el mentiroso (fol. 16r,

la raíz del temor (fol. 16r, 14), el mesurado, el sufriente, el amigo, el barragán (fol. 16r, 15-17), el amigo, el enemigo (fol. 16r, 17-22).

Entre los personajes bíblicos figuran Gybryl 'Gabriel' (fol. 13v, 14), Haron 'Arón' (fol. 13v, 17), Muça 'Moisés' (fol. 13v, 17).

Estos personajes bíblicos muchas veces figuran en las tradiciones o hadices musulmanes, como se puede apreciar en el pasaje:

«Ya Aly, tú eres conmigo, como era Haron con Muça, salvo que después de my non ay anaby, y yo te castigo oy con esta alguacía a la qual, sy guardares y conplyeres, bevirás loado i morrás con xahid y rebivarte *Allah el dya de Juyçio, alfaquí y sabyo», fol. 13v, 16-21

que encontramos en el capítulo IX de al-Bujārī¹⁰, pág. 607: «Des fastes de Ali-ben-Abou-Tâlib-El-Qorachi-El-Hâchimi-Abou-'l-Hasan». En la obra de concordancias de la tradición musulmana de A. J. Wensinck y J. P. Mensing¹¹, tomo IV, pág. 422, encontramos referencias a dicho pasaje en los siguientes autores: al-Bujārī, *Fadā il ashab al-nabī*, pág. 9; al-Tirmidī, *Manāqib*, pág. 20; Ibn Madya, *Muqaddama*, página 11; Ahmad b. Hanbal, págs. 1, 3, 32, 170, 177, 179, 182, 184, 185.

En cuanto al Gabriel, ár. Yibrīl, mencionado en el texto:

«Ya Aly, guarda esta alguacía, ca Gibryl me mostró y me castigó con ella, la salvación de *Allah sobre él», fol. 13 v, 14-16.

Es un personaje de gran relieve en el Antiguo Testamento, como señala J. Pedersen en EI, págs. 372-373, los nombres de los ángeles incluido el de Gabriel se utilizaron en papiros de magia. El Islam incorporó estas tradiciones bíblicas y la figura de Gabriel como el mensajero que lleva las revelaciones al Profeta, en el Kur'ān se le cita tres veces, II, 97, 98 y LXVI, 4.

En sus *Kisas al-anbiyá'*, Leyden 1922, al-Kisā'i señala que Yibrīl era el mensajero de Dios a todos los profetas. Desde Adán hasta Jesucristo, Yibrīl actúa como ayuda y guía de los principales personajes de la Biblia, así como del profeta coránico Sālih. La mayoría de los relatos procede de judíos conversos, Ka'b al-Ahbār y Wahb b. al-Munabbih.

También es bien sabido que todos los «pseudo-profetas» pretendieron haber sido inspirados por Yibrīl y fue un sujeto popular en historias graciosas o burlescas, como la de al-Mas'ūdī, *Murūy*, VII, páginas 52 y ss.

¹⁰ EL BOKHĀRI: *Les traditions islamiques*. Traduit de l'arabe avec notes et index par O. Houdas et W. Marçais, Paris, 1977.

¹¹ A. J. WENSINCK et J. P. MENSING, continués par J. BRUGMAN: *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden, 1967.

Noticias valiosas sobre el tema de E. Doutté, *Magie et religion*, Alger, 1908, págs. 159 y ss.

c) *Higiene*

En primer lugar figura la prohibición de beber vino:

«Ya Aly, guarde de beber el vyno, ca el bevedor del vyno será maldyto de gran maldyción el dya del juycio» (fol. 12r, 17-20).

Se prohíbe y se considera como motivo y causa de pobreza el realizar acciones que están dentro de los principios más esenciales de la higiene:

«Guarde de orynar en el agua lypia, que non corre, e de façer cámara de yuso de árbol que lleva fruta, e de vater la cal con trapo, e de echar el pyojo en tyerra, fasta que lo mates, porque esto façer eredar probeça» (fol. 13 r, 13-18).

d) *Medicina*

Entre los alimentos con efectos curativos y saludables contra las acciones de los demonios, que pueden ser símbolo de enfermedades, como ocurre en el *Misceláneo de Salomón de Ocaña*¹², se encuentra el aceite como alimento y como medicamento de uso externo:

«Ya Aly, come el aceyte y untate con ello y non se te acercará el axaytán» (fol. 12 v, 18-20).

La sal utilizada como desayuno es medicina para curar setenta enfermedades, entre las que cita la lepra o «albares», arabismo éste cuyo étimo árabe es *al-baras* 'albarazo o lepra blanca', Corominas, DCEL, I, pág. 83:

«Ya Aly, desayunate con la sal cada mañana, ca en ello ay meleçina para setenta enfermedades: la primera es la lepra, el albares» (fol. 12, 20-13r, 1-3).

El adulterio, además de su condena moral, puede ser causa de enfermedades, como la de apresurar la muerte:

«Ya Aly, guarde del açyne, porque ay en ello seys males, tres en este mundo, e tres en el otro mundo, las tres de este mundo son: que apresura la muerte e destruye el arryçique e desafucya la riqueza, e las tres del otro mundo son: la pena y la ira de *Allah y la turança en el fuego» (fol. 13v, 4-9).

e) *Presagios astrológicos*

Los presagios astrológicos están dentro de la Astrología Mundial,

¹² JOAQUINA ALBARRACÍN NAVARRO, FERNANDO GIRÓN IRUESTE y JUAN MARTÍNEZ RUIZ: *Medicina, farmacopea y magia*, en el «Misceláneo de Salomón». Texto árabe, glosas aljamiadas, traducción, estudio y glosario. En prensa. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Granada, con ayuda de la Excma. Diputación Provincial de Granada.

cuya finalidad es predecir, a partir de los movimientos celestes, los acontecimientos de tipo físico, tal como lluvias, o sequías, terremotos, estado de las cosechas, etc., y políticos: duración de las dinastías, guerras... Como señala Ana Labarta en su magistral estudio y edición del *Kitāb al-Kāmil*¹³ de Mūsà Ibn Nawbajt (vivió entre el 860 y el 940), «La idea de concebir la historia como un proceso cíclico en el que el retorno de los astros a unas posiciones similares provoca una serie de hechos semejantes —aunque no iguales— a los del ciclo precedente, y por tanto la posibilidad de escribir una historia interpretada a la luz de la astrología, parece ser de origen sasánida»... «Se atribuye su introducción en el mundo árabe a los primeros astrólogos de la época 'abbāsī', la mayoría de los cuales era de origen persa».

Esta concepción mágica astrológica aparece en el texto árabe titulado *Gāyat al-hakīm wa ahaqq al-natīyatayn bi -l-taqdīm*, mandado a traducir en 1256 por Alfonso X el Sabio, conocido con el nombre de *Picatrix*, en su versión latina¹⁴. Los talismanes moriscos están en la línea de los del *Picatrix*, otro tanto ocurre con los mudéjares de Ocaña. En aquéllos son instrucciones esquemáticas, prefabricadas, válidas para cualquier hora y día, siendo excepcionales los casos en que se precisa el día, en tanto que en los de Ocaña quedan reminiscencias de los requisitos astrológicos, como he señalado en el estudio del calendario agrícola, con presagios del trueno, en función del mes y de la fase creciente o menguante de la luna, contenido en el *Misceláneo de Ocaña*¹⁵.

Ahora en las alguacías de Ocaña descubro también la influencia astral en el momento de la concepción de la criatura: la Luna, Marte, Júpiter:

«Ya Aly, duerme en la noche del lunes con tu muger y será la cryatura leedora; en la noche del martes, será la criatura farta e contenta; e la noche del jueves, será la cryatura sabya, y el jueves, antes de adohar, será la cryatura sabya, que fará buenas obras e fuyrá el axaytán de él; la noche del vyernes, será la cryatura de buena vyda puramente y obedyente a *Allah; el dya del vyernes, será la cryatura en fi cabyllylah».

¹³ Edición y traducción por Ana Labarta, prólogo de Juan Vernet. Instituto Hispano-Arabe de Cultura, Madrid, 1982, pág. 37.

¹⁴ ANA LABARTA: *Ecós de la tradición mágica del «Picatrix» en textos moriscos*, en la obra *Textos y estudios sobre Astronomía española en el siglo XIII*, editada por Juan Vernet, Barcelona, 1981, págs. 101-109, véase especialmente páginas 101-103.

¹⁵ JOAQUINA ALBARRACÍN NAVARRO: *Reminiscencias de la «Uryūza fī datīl al-ra'd» en un monuscrito árabe de Ocaña (Toledo)*, en «Cuadernos de Historia del Islam», 8, Granada, 1977, págs. 113-123.

Como podemos apreciar, se ha verificado, en un sincretismo algo confuso, un intento de «islamización» de los presagios astrológicos preislámicos. Es curioso observar que se ha eliminado a Mercurio, el miércoles, y en cambio Júpiter, el jueves, tiene dos actuaciones: durante la noche y antes de adohar, o sea al mediodía. El viernes, ya no se refiere a Venus, sino al día de precepto islámico, *al-yamā'*, y tiene dos resultados propicios, uno en la noche, otro durante el día, éste nacerá en gracia de Dios, *fi sabil Allāh*.

Otro rasgo de islamización, respecto al nacimiento de la criatura, es el de pronunciar en sus oídos las palabras *ahdan*, en la oreja derecha y *alicama*, en la oreja izquierda. Como es sabido, *ahdan*, en ár. *'idān* 'pregón, llamada a la oración, que se hace fuera de las mezquitas'. En cuanto a *alicama*, ár. *al-'iqāma* 'pregón interior, que se hace en las mezquitas, con el fin de llamar los fieles a la oración', palabras ambas recogidas por Gayangos¹⁶.

2.2. Las alguacías de Ocaña, como la mayoría de los textos aljamiados o romanceados mudéjares, están esmaltadas de palabras árabes escritas con caracteres latinos y flexionadas con morfemas nominales y verbales de la lengua española, así *açala* 'oración', del ár. *al-salā*, fol. 11v, 9, aparece también con las formas *açalas*, fol. 14v, 9, y *açalaes*, fol. 14 v, 13; *haçadejero*, fol. 13v, 22-23 'el que se postra durante la oración', forma derivada romance del ár. *saya da* 'postrar, humillar el cuerpo durante la oración', figura *acaxdar* en Gayangos, pág. 427; *harramó*, fol. 16r. 10, 14 'prohibió', 'vedó', del ár. *harram*, el verbo *haramar* y *harramar* en Gayangos, pág. 442. Esta flexión romance de las palabras árabes se ofrece también en el judeoespañol¹⁷.

Para facilidad de consulta de los textos de las alguacías, ofrezco a continuación los arabismos en ellas contenidos:

açadaca, fol. 15r, 12; *acadacas*, 15v, 15, ár. *sadaqa* 'limosna', 'donativo', 'manda piadosa', figuran las formas *açadaca* y *azadaque* en Gayangos, pág. 427.

açajda, fol. 14r, 1 'postración del cuerpo durante la oración' del ár. *saya da*, Gayangos, *assachda*, pág. 436, y *açaxda*, pág. 427.

açala, fol. 11v, 9; 12v, 1; 14r, 2; *açal*, 14r, 17; *açalas*, 14v, 9; *açalaes*, 14v, 13 'oración', del ár. *al-salā*, Ribera, Asín, pág. 310, *açalá* 'azalá'.

¹⁶ PASCUAL DE GAYANGOS: *Leyes de Moros castellanas del siglo XIV*, en «Memorial Histórico Español», V, Madrid, 1853, *Glosario*, págs. 427-449 y especialmente pág. 443, *idzán*, *idzén*: «pregón, convocación a la azala que se hace fuera de las mezquitas». En pág. 433, *alicama*: «pregón interior que se hace en las mezquitas con el fin de llamar los fieles a la oración».

- açaque*, fol. 15v, 5 'diezmo', 'limosna decimal', del ár. *al-zakwa*, Gayangos, 437, *azaque*, *azaqui* y *açaque*, pág. 427.
- açora*, fol. 11v, 14, 18 'Sura, capítulo del Corán', del ár. *al-sūra*, Gayangos, pág. 428, *açora*.
- acyne*, fol. 13v, 4 'adulterio', 'pecado de adulterio', del ár. *al-zinā'*.
- adohar*, fol. 12r, 10 'la hora del mediodía', ár. *al-zuhur*, en Gayangos, *aduhar* y *addohar*, pág. 428.
- agera*, fol. 16r, 17 'audacia, bravura, valor', del ár. *yarā'*.
- ahdan*, fol. 12r, 15 'pregón, convocación a la oración o azala, que se hace fuera de las mezquitas, del ár. 'adān, en Gayangos, página 443, *idzán*, *idzén*.
- albares*, fol. 13v, 2-3, 'lepra blanca', Corominas, DCELC, I, pág. 83, se documenta en español ya en 1251, *albarraz* y la forma *albaraz* en la *General Estoria*. En Gayangos, 429, *albaraz*, ár. *albaras* 'lepra', Freytag, pág. 108, tomo I.
- alfaquí*, fol. 13v, 21; 14r, 2 'jurisconsulto', versado en leyes musulmanes, ár. *al-faqīh*.
- alguaçya*, fol. 11r, 15; 11v, 4-5; 13v, 14, 18 'consejos', 'recomendación', ár. *al-wasya*, en Ribera, Asín, pág. 311, *alguacia* 'el encargo'.
- alhayran*, fol. 12v, 5, «morrá con un dolor que es llamado alhayran», en ár. 'aqrab *al-hīrān* 'scorpio, hiemis'.
- alicama*, fol. 12r, 16 'pregón interior que se hace en las mezquitas con el fin de llamar a los fieles a la oración', ár. *al-'iqāma*, en Gayangos, pág. 533, *alicama*.
- aljama*, fol. 14v, 10, 'reunión, ayuntamiento' 'mezquita principal', del ár. *al-yam'*, en Gayangos, pág. 430, *alchama*, *alchamaa*, *al-xamaa*.
- aljana*, fol. 11r, 17; 13v, 4 'paraíso', ár. *al-yanna*, en Gayangos, página 430, *alchanna*, *alchena*, págs. 434, *aljanna*, *aljenna*.
- almocyba*, fol. 14r, 10; 15r, 12 'desgracia, calamidad', ár. *al-musiba*, Gayangos, pág. 435, *almoosiba*.
- anaby*, fol. 13v, 18, 'profeta', ár. *al-nabī*, pág. 435, *annabi*, en Gayangos; Ribera, Asín, pág. 313.
- arrahcas*, fol. 14r, 1 'inclinación del cuerpo hacia adelante, hasta tocar las rodillas con las palmas de las manos', postura que se hace durante la azala, del ár. *rak'a*, en Gayangos, pág. 436, *arraca*, *arracaa*.
- arrisque*, fol. 12v, 6; *arryçique*, fol. 13v, 7; *arrisque*, 16r, 7 'don, sustento, alimento que envía Dios', Gayangos, pág. 436, *arrizque*; Ribera, Asín, pág. 313, *arrizque*.

- axaytan*, fol. 12r, 17; 13r, 20 'el diablo', 'Satanás', ár. *al-saytān*, en Gayangos, pág. 437, *axaithan*.
- asaque*, fol. 11v, 9; véase *açaque*.
- çaleh*, fol. 14v, 20 'hombre virtuoso, bueno y de santa vida', ár. *sālih*, en Gayangos, pág. 438, *çalhe*, *çalihe*.
- col hua*, fol. 11v, 14, es el comienzo de la sura 36 del Corán, que dice: *qul huwa Allāh āhidum*... 'di es Allāh único»...
- f i çabylylah*, fol. 12r, 14 'en gracia de Allāh', en ár. *fī sabīl Allāh*.
- Gybryl*, fol. 13v, 14 Gabriel, ár. *Yibrīlo Yabrā'il* en hebreo *Gabrī'ēl* 'hombre de Dios', EL², pág. 372.
- haçahdedero*, 13v, 22-23 'el que se postra durante la oración', del ár. *sayada* 'postrar, humillar el cuerpo durante la azala', véase *açajda*.
- halel*, fol. 14r, 6; 14v, 8; 15r, 5; 15v, 17 'lo lícito, lo permitido'; es lo contrario de *haram*; del ár. *halīl*; Gayangos, pág. 442, *halél*, *halīl*, *halyl*; Ribera, Asín, pág. 315, *halelex* 'lícitas, permitidas por la ley'.
- haram*, fol. 14r, 7, 19; 15r, 6; 15v, 17 'ilícito, nefando, lo que la ley y la religión prohíben', del ár. *harām*, Gayangos, pág. 442, *haram*.
- Harón*, fol. 16v, 17 'Aron, hermano de Moisés', ár. *Harūn*.
- harramó*, 16r, 10, 14 'prohibió', 'vedó', del verbo ár. *harram*, Gayangos, pág. 442, *haramar* y *harramar*.
- Mohamad*, fol. 11r, 16 'Muhammad, el Profeta'.
- Muça*, fol. 13v, 17 'Moisés, hermano de Harūn', ár. *Mūsā*.
- muçlimes*, fol. 12v, 11 'musulmanes', del ár. *muslimīn*, Gayangos, pág. 445, *muçlamin*.
- naby*, fol. 11r, 17 'profeta', véase *anaby*.
- raby*, fol. 11r, 17 'mi señor', del ár. *rabbī*.
- xahid*, fol. 13 v, 20 'el que atestigua y confiesa la unidad de Dios (la fe musulmana)', ár. *sāhid*, en Ribera, Asín, pág. 316, *xahidex* 'testigos verídicos de la revelación divina hecha al Profeta'.

En cuanto a las palabras árabes escritas en su grafía árabe, además de Allāh, que se repite continuamente, encontramos 'en nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso'; 'di es Allāh único', comienzo de la sura 36 del Corán; *ya sin*, comienzo de la sura 112 del Corán.

2.3. Entre los arcaísmos del habla toledana del siglo XIV, figuran los siguientes que merecen un estudio especial, pero que en esta ocasión sólo se enumerarán con su significado actual:

- aballado*, fol. 12v, 12 'rebajado', 'humillado'.
acolantrarse, fol. 14v, 14 'plegarse'.
adoba, fol. 14v, 21 'enmienda, arregla, corrige'.
albricia, fol. 16r, 21 'regalo', 'buena noticia'.
alçará, fol. 12v, 6 'levantará'.
ansy, fol. 13r, 1 'así'.
ca, fol. 13v, 14; 16r, 18 'porque' del lat. QUIA, documentado ya en el siglo x.
castigó, fol. 11r, 15; 13v, 15; 14r, 14 *castigo*; 11v, 3 *castigos* con el significado de 'preceptos', 'consejos' y 'aconsejar'.
cata, fol. 16r, 7 've', 'examina', 'mira'.
dabdo, fol. 14v, 2 'favor', 'donación'.
debdo, fol. 14v, 2-3 'daño', 'deuda', 'castigo'.
desafuça, fol. 13v, 8 'quitar las esperanzas'; fol. 15v, 18 *desafusiase*.
detarda, fol. 14r, 17 'retrasa'.
dubda, fol. 15v, 16 'duda'.
enfya, fol. 11v, 13; 14r, 14 'confía'.
enguarada, fol. 12r, 2, 4 'libertada', 'manumitida'.
ensangostar, fol. 12v, 18 'estrechará'.
falsajurar, fol. 15v, 15 'jurar en falso'.
farta, fol. 12r, 8; *fartará*, fol. 12v, 14, del verbo 'hartar'.
fuesa, fol. 12v, 16, 17, 18 'fosa, tumba'.
fuyrá, fol. 12r, 11 'huirá'.
gualardón, fol. 12v, 10 'galardón'.
guarte, fol. 12r, 17, 20; 13r, 12, 13; 13v, 3, 4 'guárdate'.
jura promesa, fol. 11v, 12 'juramento'.
leymiento, fol. 11v, 15 'lectura'.
medioso, fol. 15v, 8 'miedoso'.
mençojero, fol. 13v, 3; *mençojeros*, fol. 13v, 4 'mentiroso'.
menoscabador, fol. 13r, 8; *menoscabarse*, fol. 13r, 11 'causar mengua o descrédito en la honra o en la fama'.
mesturar, fol. 15r, 4 'denunciar', 'delatar, descubrir o revelar'.
mesurado, fol. 14r, 1 'mirado', 'templado', 'moderado'.
meytad, fol. 15r, 5 'mitad'.
morrá, fol. 12v, 12, 13, 15; 'morirá'; *morrás*, fol. 13v, 20 'morirás'.
myntosas, fol. 15r, 19 'mentirosas'.
omne, fol. 16r, 18 'hombre'.
porná, fol. 12v, 19 'pondrá'.

profaça, fol. 14r, 9 'censurar o decir mal de una persona', 'acusar', 'reconvenir', 'echar en cara'.

rebivarte, fol. 13v, 20 'avivarte', 'reavivarte'.

rogarya, fol. 12v, 8 'rogativa'.

saña, fol. 16r, 15 'furor', 'enojo'; *sañoso*, fol. 16r, 11.

turança, fol. 13v, 9 'duración'.

vagaros, fol. 14r, 15 'vagaroso'.

varagán, fol. 16r, 17 'esforzado', 'valiente'.

vater, fol. 13r, 16 'batir'.

3. Las alguacías de Ocaña son un ejemplo más del sincretismo religioso cultural, de la convivencia de las Tres Culturas en el marco histórico del Toledo medieval, su temática: religión, moralidad, medicina, presagios astrológicos, es una muestra bien patente de ello.

La influencia astral en el momento de concepción de una criatura muestra cómo la tradición mudéjar toledana conservaba aún reminiscencias de aquella concepción de la historia como proceso cíclico en el que, el retorno de los astros a unas posiciones similares, provocará una serie de hechos semejantes, aunque no iguales, concepción de origen persa, introducida en el mundo árabe por los primeros astrólogos de la época 'abbāsī. El texto árabe *Gāyat al-hakīm*, mandado a traducir por Alfonso X El Sabio, iba a dejar honda huella en el pensamiento medieval toledano.

Desde un punto de vista lingüístico las alguacías de Ocaña nos han ofrecido una valiosa representación del habla mudéjar toledana, en su doble vertiente: palabras árabes flexionadas con morfemas nominales y verbales de la lengua romance toledana y palabras de origen latino en sus formas arcaicas medievales.

El contenido temático y las fuentes religiosas y literarias que descubren las alguacías, son una muestra bien patente del libre ejercicio de la religión, leyes, usos y costumbres, en el Toledo medieval, de acuerdo con los fueros y capitulaciones de Toledo, Zaragoza, Tudela, Tortosa y de otras ciudades, donde convivieron las Tres Culturas.

II. DOCUMENTOS

Manuscrito mudéjar de Ocaña (Toledo).

Siglo XIV, papel algodón grueso.

Folios 11r-17v.

f. 11r ¹¹

*Bismi Allāh al-rahman al-rahim.

¹² Que quiere deçyr estas palabras, en el nombre de ¹³ *Allah, el pyadoso de las gentes, el pyadoso ¹⁴ de los creyentes.

¹⁵ Esta es alguaçya aquella con que castigó el ¹⁶ Profeta Mohamad, la salvacyon de *Allah sea ¹⁷ sobre el fijo de su tyo Aly naby, raby. f. 11v.

¹ E dyxo Aly pagese *Allah de él castygome el men-² sajero de *Allah, la salvación de *Allah sea sobre él e ³ la salvacyon conplyda con castygos e los ⁴ quales me dyxo, ya Aly, aprende esta algua—⁵ çya e obra con ella e non cesará de estar en ⁶ byen mientras aprendyeres e con ella ⁷ obrares.

⁸ Ya Aly, en el creyente ay tres señales: facer a-⁹ çalá e ayunar e pagar asaque, ya Aly, en el ¹⁰ falso malo enqubyerto ay tres señales ¹¹ quando raçona myente e quando promete falsa ¹² falsa e quebrara la jura promesa, e quando ¹³ en él se enfya, engaña; ya Aly, lee muchas ¹⁴ veces açora de «col hua: *quel huwa Allah ahad ¹⁵ ca por su leymyento te será dycho: ¹⁶ «Aloado, aloador *Allah, levatate, entra ¹⁷ en el aljana, ya Aly, y le(e) munchas veces el ¹⁸ açora de *ya “sin, ca en su leymyento ay ¹⁹ dyes bendycyones al fanb(r)yento que la leyere ²⁰, será farto, el sedyento será dado a beber, ²¹ el moço por casar será casado, y al que sea para (f. 12r) ¹ moryr, será alyviado sobre los enbryagamyentos ² de la muerte; el que la leyere será enguarada de ³ *Allah fasta la noche, el que la leyere en la noche ⁴ será enguarda de *Allah fasta la mañana. Ya Aly, dy ⁵ la verdad aunque sea amarga, ya Aly, duerme en ⁶ la noche del lunes con tu muger y será la crya-⁷ tura leedora, en la noche del martes será la ⁸ cryatura farta e contenta, e la noche del jueves ⁹ será la cryatura sabya, y el jueves, antes de ¹⁰ adohar, será la cryatura sabya, que fará ¹¹ buenas obras e fuyrá el axaytán de él, la noche ¹² del vyernes será la cryatura de buena vyda ¹³ puramente y obydyente a *Allah, el dya del vyernes ¹⁴ será la cryatura en buena ventura y morrá ¹⁵ cryatura en fiçabilylah. Ya Aly, quando te nacyere fyjo, dyle el ahdan a la oreja derecha, ¹⁶ e el alycama, a la oreja ysquierda, e con esto ¹⁷ non lo dañará el axaytán. Ya Aly, guarte ¹⁸ de veber del vyno, ca el bevedor del vyno será ¹⁹ maldyto de gran maldyción el dya del ²⁰ juycio. Ya Aly, guarte de dexar el a- (f. 12v) ¹ açala porque el que la dexa será tentado de quince ² tentacyones malas, seys en este mundo, e tres quando ³ muryere e tres en su fuesa, e tres quando pareciere ⁴ ante *Allah el dya del juyco; e la una de las syete ⁵ que le acaecyeren en su vyda que alçara *Allah la bendicion ⁶ de su arrysque, la segunda quitará *Allah la bendición ⁷ de su vyda, la terçera agravyará *Allah sobre ⁸ su señoryo, la quarta non oyrá *Allah su rrogarya, ⁹ la quarta el byen que fará non le dará *Allah ¹⁰ gualardón por ello, la sesta non tyene parte en la ¹¹ ley de los muçli- mes; e las tres que le acaecerán ¹² quando muryere: la primera es que

morrá aballado,¹³ la segunda que morrá sedyento, que aunque le dye-
ren¹⁴ los ryos del mundo, non le fartará, la terçera que¹⁵ morrá con
un dolor que es llamado alhayran y las¹⁶ tres que le acaecieren en la
fuesa es la primera que¹⁷ escureçerá *Allah sobre él la fuesa, e la
segunda¹⁸ que le ensangostará *Allah sobre él la fuesa, la ter-¹⁹ çera
que porná *Allah con él dos culebros, el uno que²⁰ coma de su cabeça,
el otro que coma de sus (f. 13r)¹ carnes, de sus pyés, e valla ansy
comyendo² fasta que se ayunte en el medyo de él, aquella será³ su
pena fasta el dya del juyçio. Las tres⁴ que le acaecieren quando
pareçerá ante *Allah, la⁵ prymera que non le fablará *Allah, la se-
gunda, que⁶ non le myrará *Allah y la terçera es que traerá⁷ en su
frente tres renglones de fuego que⁸ dyrá en el uno: «O(h) menoscaba-
dor de los de.⁹ rechos de *Allah», dirá en el segundo: «O(h) apropya-
dor¹⁰ con la saña de *Allah», e dyrá en el tercero: «Ansy como¹¹ me-
noscabare los derechos de Allah, asy te des-¹² pide oy de la pyadad
de *llah»; ya Aly, guarde¹³ del ryqueça porque mata el coraçón, e
guarde¹⁴ de orynar en el agua lynpya, que non corre, e¹⁵ de façer
cámara deyuso de árbol que lleva¹⁶ fruta e de vater la cal con trapo, e
de echar¹⁷ el pyojo en tyerra fasta que lo matés, porque¹⁸ esto façe
eredar probeça. Ya Aly, come¹⁹ el aceyte y untate con ello y non se te
acercará²⁰ ell axaytán. Ya Aly, desayunate con la sal (f. 13v)¹ cada
mañana, ca en ello ay meleçyna para setenta² enfermedades: la pri-
mera es la lepra, el a-³ lbares. Ya Aly, guarde del mençojero, porque
en el⁴ aljana non ay mençojeros. Ya Aly, guarde del açyne,⁵ porque
ay en ello seys males, tres en este mundo,⁶ e tres, en el otro mundo,
las tres de este mundo son:⁷ que apresurara la muerte e destruye el
arryçique⁸ e desafuçya la riqueza, e las tres del otro mundo⁹ son:
la pena y la yra de *Allah y la turança en el fuego¹⁰. Ya Aly, quando
vyere el enemigo, dy tres veçes:¹¹ *Allah akbar.

¹² E dy *Allah es mi Señor y más grande de lo que el¹³ myedo y
recelo, y con esto nunca te podrá dañar¹⁴. Ya Aly, guarda esta al-
guaçya, ca Gybryl me¹⁵ mostró y me castigó con ella, la salvacyon
de¹⁶ *Allah sea sobre él. Dixo: ya, Aly, tú eres conmigo, como¹⁷ era
Harón con Muça, salvo que después de my non¹⁸ ay anaby, y yo te
castigo oy con esta alguaçya¹⁹ a la qual, sy guardares y conplyeres,
bevirás lo-²⁰ ado i morrás con xahid y rebivarte *Allah el dya²¹ de
juyçio, alfaqui y sabyo. Ya Aly, en el haça²² hadejero ay tres señales,
las quales son que non (f. 14r)¹ façe conplydas sus arrahcas, y sus
açajdas con el² alfaqui, e peca en el açala a solas nombra *Allah ante
la³ gente y olvidalo quando está solo. Ya Aly, el que es⁴ adobador
se parece en tres cosas, sojudgar a los⁵ menores con regurydad, y
come el algo de las⁶ gentes, y no cata de donde le vyene, de halel o
de⁷ haram. Ya Aly, el enbydyoso se parece en tres⁸ señales: loa a las
gentes, quando está con ellas y⁹ dyçe mal de ellas, en ausencia, y

profaça al-¹⁰ mocyba con angostura, quando le vyene ¹¹. Ya Aly, el mal creyente, al falso encubyerto se ¹² parece en tres cosas: usa la mentira en su ¹³ raçonar, quebranta la promesa que promete y engaña ¹⁴ al que en él se enfya y no le aprovecha el castygo ¹⁵. Ya, Aly, el peresoso, se parece en tres cosas vagaros ¹⁶ en la obydencya de *Allah, fasta que pierde y fallece ¹⁷ e detarda el açal fasta que detarda y pasa ¹⁸ la ora. Ya, Aly, el arrepentido se parece en tres co-¹⁹ sas: apa(r)tase de lo haram, es cobdiçioso de buscar ²⁰ el saber, es su enticyon de non dexar al pecador ²¹ jamás. Ya Aly, el sabyo se parece en tres cosas en ²² dar poco por el mundo, y sobrellevar las malas ²³ costumbres de las gentes y sufrir las (f. 14v)¹ fortaleças. Ya Aly, el mesurado ay en él tres seña-² les: façer buen dabdo a quien le façe mal deb-³ do, y da a quien no le da y non façe rogarya nin ⁴ clamor sobre el que le façe synrraçón. Ya Aly, el ⁵ loco se parece en tres cosas, menospreciar los ⁶ mandamyentos de *Allah y danifyca a los syervos ⁷ de *Allah. Ya, Aly, el byenaventurado se parece ⁸ en tres cosas, tomar su mantenimyento de halel ⁹, posarse cabo los buenos y sabyos, y segyr las ¹⁰ cynco açalas con aljama. Ya Aly, el malaven-¹¹ turado se parece en tres cosas, tomar su manteny-¹² myento de mala parte y façer mal a las gentes, ¹³ non façer las cinco açalaes. Ya Aly, el bueno ¹⁴ se parece en tres cosas, acolantarse a la obediencya ¹⁵ de *Allah y procurar el byen para la gente de *Allah y ¹⁶ ama las cosas de que se contenta *Allah. Ya Aly ¹⁷, el malo se parece en tres cosas, façer mal a ¹⁸ las gentes de *Allah y façer mal a las que façen ¹⁹ byen y danificar a los syervos de *Allah. Ya Aly ²⁰, el çaleh se parece en tres cosas ²¹, adoba lo que es entre él y *Allah façyendo ²² buenas obras, y quiere y ama para la gente, lo que (f. 15r)¹ quiere y ama para sy mismo. Ya Aly, el temeroso se ² parece en tres cosas, guardarse de posarse en el ³ lugar sospechoso y guardase de mentyr y de ⁴ maldeçyr y mesturar e dexa la meytad de lo ⁵ halel por miedo de lo haram. Ya Aly, el pecador ⁶, se parece en tres cosas, trascordar los ⁷ juegos y plaçeres olvidase. Ya Aly, el duro se ⁸ parece en tres cosas, non apyada al flaco, nin ⁹ se contenta con lo poco, nin le aprovecha el castygo ¹⁰. Ya Aly, el verdadero se parece en tres cosas: en-¹¹ cubre el servicyo que syrve al criador, y encubre el ¹² açadaca, y encubre su almocyba que es mal que ¹³ syente en su façyenda, en su cuerpo. Ya Aly, el malo ¹⁴ se paresçe en tres cosas: ama el mal, de los siervos de *Allah e parta-¹⁵ se del buen camino.

¹⁶ Ya Aly, el dañador se paresçe en tres señales, es desobediente ¹⁷ al criador, e daña a sus *vecinos*, e tiene en sy muchas mal-¹⁸ dades. Ya Aly, el que tyene olvidado a *Allah se paresçe en tres ¹⁹ cosas: fabla mucho, e jura muchas juras myntosas e ²⁰ descubre a los *vecinos*. Ya Aly, los siervos de *Allah se parecen ²¹ en tres cosas: aborrecen al malo y aborrecen a los parientes de ²² la voluntad por amor de *Allah e alegran la fabla ante (f. 15v)¹ las manos de *Allah. Ya Aly, el purificado

en el servicio² de *Allah se paresçe en tres cosas, aborresçe los onores de³ las gentes e aborreçe el mucho hablar. Ya Aly, el sabio se paresçe⁴ en tres cosas, dar pasada e perdonar después que a lugar para bengar.⁵ se e pagar el açaque, e gasta el algo en dar açadacas. Ya Aly⁶, las señales del escaso son tres: miedo de perderse e despide al⁷ que demanda e enbialo vaçio, non façe bien a la gente, nin a⁸ su alma. Ya Aly, parescese el medioso (sic) en tres cosas: mucho espan-⁹ tamiento del corazón, e mucho espantamiento e miedo. Ya Aly¹⁰, paresçese en tres cosas el sufriente, sofre los trabajos en servi-¹¹ cio de *Allah e guardase de las desobediencias de *Allah e apa-¹² cencia que socorre sobre él la ordenancia de *Allah. Ya Aly, paren-¹³ se los amigos en tres cosas: que pongan su cuerpo sin tu cuerpo¹⁴, y su algo sin tu algo, e su persona syn tu persona. Ya Aly, paresçese¹⁵ el falso en tres cosas: falsajura y engaña a las gentes y¹⁶ da falso *testimonio*. Ya Aly, el descreydo se paresçe en tres cosas: dubda en¹⁷ la ley de *Allah e façe hallel lo haran. Ya Aly, el desafusiado se pa-¹⁸ rece en tres cosas: aseguresse del mal de *Allah, e desafusiase de la pi-¹⁹ adat de *Allah. Ya Aly, el temeroso se paresçe en tres señales, toma te-²⁰ mor y myedo del nombramiento de *Allah, e teme la pena de *Allah, e es vergon-²¹ çoso ante las manos de *Allah. Ya Aly, el peor de las gentes es el que tyene (f. 16r)¹ larga su vida, e su obra mala. Ya Aly, el aborreçido de *Allah es el que es te-² mido e onrrado de las gentes por miedo de su mal, e peor es que está el³ ome solo e veda su ayuda, e non honrra a su guésped, peor es que éste⁴ el que honrra al rrico por su riqueza e menospreçia por su menester e e façe⁵ franqueça el grande con el ryco, e non façe franqueça de un pedaço⁶ con el pobre. Ya Aly, de los peores de las gentes es el que come lo vedado e⁷ non cata de donde le viene su arrisque. Ya Aly parescese él e su voluntad⁸ buena ante *Allah el que a mala honrra de *Allah. Ya Aly, la cabeça de la onrra es⁹ dexar los pecados e desobediencias e apartarse de lo vedado. Ya Aly¹⁰, paresçese el temeroso en guardarse de todo lo que harramó *Allah. Ya Aly la se-¹¹ ñal del verdadero es que usa la verdat aunque está sañoso en la ora del... Ya¹² Aly, paresçese el mentiroso en tres cosas, acércase a la gente con mentiras, e¹³ pone sospecha en lo que non sabe, e fabla adivinanças en lo que non sabe¹⁴. Ya Aly, la rrays del temor es guardarse de lo que harramó *Allah. Ya Aly¹⁵, no se paresçe el mesurado syno en la ora de la saña, nyn el çufriente¹⁶ sy non en la ora de la tentaçion, nyn el amigo sy non en la ora que es me-¹⁷ nester, nin el varagán syn en la agera. Ya Aly, toma muchos amygos en¹⁸ servicio de *Allah, ca el omne syn amygos es como la mano syn los dedos e syn¹⁹ la derecha, e mil amygos en *servicio* de *Allah es poco, e un enemygo²⁰ es mucho. Ya Aly, guarte del enemygo e sábeta que en el amygo ay²¹ gracia en este mundo, e albricia, e en el otro

mundo aunque... la ²² persona sucia en la rrogarya de su amygo ante *Allah el dya (f. 16v) (en blanco).

Observación. El libro manuscrito de alguacías de caña continúa a partir del fol. 17r con otra serie de alguacías que serán objeto de un especial estudio.

EL CONCEPTO REAL DEL ISLAM EN EL MARCO JURIDICO DE LA CONVIVENCIA DE LAS TRES CULTURAS

SAID AL-ASHMAWY

Presidente de la Audiencia de El Cairo

España tiene una especial situación en la Historia. Es el único país de Occidente en el que han existido las tres culturas en el pasado y aún existe en los tiempos actuales como una fuerza única. Toledo era considerada como la capital religiosa de España. Las tres culturas, aquí, se unieron de singular manera. España en general y Toledo en particular conllevan tres deberes hacia las tres culturas y sus humanidades a través de estos congresos, y en igual forma debemos nosotros constituir una sólida base y establecer un nuevo movimiento, no sólo para nuestras tres culturas, sino también en beneficio de toda la humanidad para nuestras generaciones actuales y las generaciones futuras.

La principal ayuda en nuestro Congreso es hallar un marco jurídico para las tres culturas. Para la composición de aquel marco se puede empezar por muchos aspectos. Permítaseme iniciarlo con la religión.

Hoy en día las religiones se hallan en muy crítica situación. Ello es consecuencia de muchas circunstancias. En primer lugar, hay poderosas olas de ateísmo respaldadas por autoridades políticas. La finalidad es destruir la religión y abolir la fe en Dios. Segundo: en la nueva generación se abandonan las antiguas interpretaciones de religión, pidiendo una nueva y convincente interpretación. Tercero: hay fuertes tendencias extremas en todos los lugares del mundo como resultado de una falsa interpolación de religión y un falso nacionalismo. El cuarto y más importante elemento negativo es que las gen-

tes religiosas y los intelectuales en cada sector no cooperan para buscar una meta común. Principalmente buscan las diferencias entre ellos y sus doctrinas. Por estas razones nuestros congresos suponen un importante peldaño para crear un movimiento humanístico y una comprensiva base para la colaboración y la convivencia entre todos los estamentos, doctrinas y vías de las tres culturas: Islamismo, Cristianismo y Judaísmo.

Tal momento de cooperación y convivencia debería ser alcanzado a través del campo jurídico.

El Antiguo Testamento en el Judaísmo (la Torah) empieza con los Diez Mandamientos: aunque son disposiciones legales, no obstante no serían suficientes para organizar todas las actividades de la comunidad. En razón de ello los rabinos ofrecen muchas interpretaciones y nuevas disposiciones para hacer frente a estas variadas actividades. Estas reglas y sus interpretaciones son consideradas como parte de la religión en el Talmud, el cual para el pueblo judío es tan sagrado como la Torah. Por este motivo no es fácil un sistema jurídico de cooperación con otras leyes o aceptar otros sistemas.

En el Cristianismo Jesucristo nunca habló sobre política o sobre la ley. Pero la Iglesia, después de El, se vio obligada a regular y controlar las actividades del hombre. Estas leyes son consideradas como leyes sagradas. Por lo tanto, es muy difícil para ellos admitir o cooperar con otros sistemas de leyes.

En el Islam hay muchas disposiciones de carácter jurídico en el Corán y la tradición del Profeta. Las escuelas mahometanas han interpretado estas leyes y creado otras con las que constituyen la jurisprudencia, erróneamente denominada leyes islámicas (*Shariá*), y considerada como parte de la religión, la cual hizo de ello un sistema aislado y será muy difícil cooperar con otras leyes o aceptar otro sistema.

Ahora bien, los tres sistemas jurídicos, el Islámico, el Cristiano y el Judaico, son sistemas muy cerrados. Ello particularmente debido a las falsas interpretaciones que nos han hecho creer cómo la verdad y la verdad tiene una sola faceta y no muchas facetas. Y particularmente debido a la incorrecta interpretación que nos transmitió la fe por medio de la palabra, y no solamente la palabra. Hay muchos claros ejemplos de que la realidad tiene muchas facetas.

Ejemplo sobre las variadas facetas de la realidad es la ley del ojo por ojo y diente por diente. Ello es considerado como ley revelada en la Torah, y aceptado en el Código de Hamuravi, dieciséis siglos antes de Cristo y mucho tiempo antes de Moisés. La misma ley fue incluida en las leyes de Atenas. Ello significa que la revelación tiene distinto

significado para cada una y no sólo por nuestras culturas, que la revelación es adaptable a cada pueblo, y que la mente puede alcanzar certeras y correctas reglas o ideas, las cuales pueden ser reveladas más tarde.

El otro ejemplo es que los pueblos en este escenario de la historia tengan cautela y cuidado solamente en las palabras, en la palabra del Shariá en el Islam, y en la palabra de la Torah en el Judaísmo.

La Shariá es la voz árabe que puede ser traducida como la ley coránica. De ninguna forma la palabra Shariá significa ley. En la terminología coránica y la lengua árabe significa el sendero, es decir, el camino parecido a lo que es el método. Y así fue por primera vez utilizado en la significación original del Corán. Cuando fue extendido por los profetas tuvo el sentido de Jurisprudencia. Así, pues, para la mentalidad islámica significa todo el sistema islámico y el pueblo cree que este es el significado real de la Shariá, pero nada sobre el verdadero sentido.

La misma circunstancia acontece ante la palabra de la Torah. La Torah significa el camino de la vocación y consejo. Entonces ello era usado como la expresión de reglas jurídicas de la Torah. Así, pues, su significado fue extendido como expresión de las nuevas leyes interpretadas según los rabinos. Las gentes creen en las palabras, y difieren sobre las palabras que no tengan una precisa definición, y sin mantener la fe fuera de la palabra.

Bien; el resultado de todo esto es que cada sistema jurídico en las tres culturas es considerado respectivamente como un sistema absoluto de la revelación, lo que les lleva al rechazo en el reconocimiento de otros sistemas, los cuales se hallan o consideran desde un punto de vista relativo considerándolo no revelado o falseado.

¿Cómo podríamos o deberíamos encontrar el marco de una constitución para la convivencia en un sistema jurídico para las tres culturas que fuera considerado sagrado y categórico para la fe de cada cultura?

El sentido real del Islam es considerar que de las tres religiones es solamente una la revelada por Dios a todos los maestros, mensajeros y profetas a través de toda la historia para cada pueblo de todo el mundo. Esta religión es simplemente tener fe en Dios y ser correcto en la conducta. Todos los fieles en toda la historia y en todo el mundo constituyen una sola comunidad: «aquellos que creen, en los cuales fue revelado por medio de y hacia Mahoma, y aquellos que son judíos, y los cristianos, todos los cuales creen en Dios y en el último día, y procedan correctamente en torno a estas leyes tienen asegurado su recompensa con su Señor y no deben temer nada y no serán afligidos» (Corán, sura 2; 62).

Así, pues, el concepto real del Islam es que todos tenemos una religión y todos constituimos una comunidad en la fe. Pero cada maestro, mensajero y profeta tienen su propia Shariá, sendero, método o vía para enseñar a su pueblo la fe y correcta disposición en orden a su condición o entendimiento, cultura y costumbres. En el Corán hay un verso que dice: Dios dé a sus mensajeros, maestros y profetas una religión, pero cada uno de nosotros debemos disponer de nuestro propio Shariá: sendero, método o vía (sura, 4; 84).

En orden a estos significados deberíamos considerar unas bases comunes para judíos, cristianos e islámicos: la Verdadera Religión la encontraremos sencillamente en tener fe en Dios y en una correcta conducta personal. Lo que marca diferencias son el sendero, el método o la vía para la interpretación en cada cultura de sus fieles. Entonces, debemos considerarnos nosotros mismos como fieles de una religión y considerar las interpretaciones y la jurisprudencia como los esfuerzos de un hombre para darse cuenta de su fe y fomentar las humanidades: las diferencias entre lugar, tiempo, costumbre, pensamiento, educación y cultura. Estas interpretaciones integran en cada uno y no abolirse unos a otros. Lo categórico y decisivo es una combinación de todas las vías, interpretaciones y cultura. Actualmente necesitamos diferenciar entre la ampliación de la mentalidad del hombre y multiplicar su creatividad. En la clarificación de estos conceptos y en esta sola vía es donde podemos establecer una ordenación jurídica de convivencia para las tres culturas: así como para otras culturas.

Una fe (religión), muchos senderos, varias interpretaciones, leyes cambiantes y una adaptable jurisprudencia que pueda adaptarse a las actividades del hombre sin alterarle o dañar su espíritu, su inteligencia, o mentalidad, actividades, libertad y ambición. Ello será el auténtico marco jurídico y el sendero y la verdad para la unión de la humanidad.

CARACTERISTICAS EN LA CONVIVENCIA DE JUDIOS Y MUSULMANES DURANTE LA EDAD MEDIA

ALI ATTIA

Universidad de Ein Shams (El Cairo)

Los países musulmanes han sido siempre considerados como santuario para los judíos. Ellos encontraban siempre refugio en aquellas naciones cuando se hallaban en estado de infortunio o con problemas políticos o religiosos. Tal fue el caso después de la destrucción del Segundo Templo por los romanos; después, también sus problemas con las Cruzadas, así como con su expulsión de España. Una buena prueba de ello es el descubrimiento en El Cairo de la *genizá* del Fustat y en los inmensos trabajos académicos de investigación llevados a cabo a lo largo de centenares de miles de documentos que fueron descubiertos en sus cámaras. Estos documentos han sido estudiados por los eruditos, pero desgraciadamente fue muy poca la atención dedicada a ello por los profesores musulmanes. Recientemente un tardío interés por estos datos de la *genizá* fue desarrollado en Egipto.

El éxito de las conclusiones del profesor S. D. Goitein en la reconstrucción de la vida cotidiana de las comunidades judías durante la Edad Media depende de los documentos de la *genizá*, lo que prueba su importancia. Debido a los fuertes lazos entre los judíos andaluces y egipcios, manuscritos sobre religión y de carácter seglar que habían sido escritos en España hallaban su camino hacia la *genizá* que contiene fragmentos documentales ya desde el siglo x.

Tan antiguamente como el hecho de remontarse al siglo VII: en la pequeña ciudad egipcia del Fustat había seis iglesias y tres sinagogas. Esto fue debido principalmente a la tolerancia del Islam, y porque la cultura islámica causó un gran impacto en la cultura hebrea. Es cierto que hubo incidentes de persecuciones y una hostil legislación

y discriminación social contra los judíos, pero fue mucho menos bajo el Islam comparado con lo que sucedía a los judíos en la Europa cristiana.

Esta pacífica convivencia entre estas dos religiones fue posible ya que en lo material y espiritual participaban en comunidad al convivir en una tierra común. También fue debido inmensamente a la tolerancia del Islam y porque la cultura islámica, como dije en principio, causó gran impacto en la cultura hebrea. Ellos participaban también en la creencia en la revelación divina, y en el premio o recompensa y en el castigo.

Además, una política administrativa islámica que fue determinante por consideraciones prácticas, la cual condujo a la tolerancia a pesar de que Maimónides dijo a este respecto que ello fue bajo el Islam que, gentes como Hasday ibn Shaprut y Yossif Gattawi desempeñaron puestos oficiales, el primero en Andalucía y el segundo en Egipto.

Fue en la España musulmana cuando la cultura hebrea alcanzó su Era Dorada y brilló con el más duradero esplendor. Los principios de la Era islámica en España significó para los judíos el final de unos siglos de esclavitud física y persecuciones religiosas. La mayoría de los judíos vivieron en ciudades, las cuales eran centro de cultura. Esta fue la razón por la que ampliamente se extendió el interés por la cultura entre ellos. El centro español para el cultivo del aprendizaje de los judíos no fue solamente uno, ya que otros fueron establecidos en Bagdad, Palestina y Egipto. Produjeron estudiosos tales como Maimónides, Halevi, Ben Ezra, Al-Harizi Sa'adya Gaón, Ha-Nagid y muchos otros que enriquecieron la vida intelectual de los hebreos.

Fue bajo el Islam cuando a los judíos y a otros grupos religiosos les fue permitido desarrollar, así como realizar sus propios negocios y asuntos. Tal política condujo a la aparición de títulos como Nagid y Rosh Golah o el líder de quien sirvió como un jefe comunal y autoridad religiosa sobre los judíos en Egipto y Palestina bajo tres sucesivas dinastías islámicas, Fatimíes (969-1171), Ayyubíes (1171-1250) y Mamelucos (1250-1517).

Una estrecha afinidad entre judaísmo e islamismo puede ser observada en el dominio y aspecto de los deberes religiosos tales como el culto y el ritual, así como en importantes ramas de la ley. La razón es que ambas están basadas y centradas en un libro en el que se recoge y dicta los deberes entre el hombre y Dios por una parte, y entre hombre y hombre por otra.

Bajo el Islam los judíos adoptaron no solamente las normas de vida de los islámicos, sino también el idioma árabe que lo utilizaban en su mayoría en las discusiones de todos los aspectos en los asuntos

judíos. Ello servía también como el más adecuado vehículo para la religión y el pensamiento laico de los escritores hebreos. El saber hebreo utilizó también en orden a obtener una mejor consideración con las civilizaciones clásicas.

Ello, en efecto, fue debido a la influencia islámica en la poesía hebrea y en la prosa literaria que pasó por un intenso desarrollo desde principios del siglo x.

Nuevas formas literarias y también nuevos temas fueron usados por los escritores judíos, así como un elaborado plan de normas que fue también introducido.

En el campo de los estudios teológicos judíos, el Antiguo Testamento fue traducido al árabe. Comentadores hebreos de las Escrituras fueron influenciados por los argumentos de la lógica racionalista de escritores musulmanes. Mientras Sa'adya Gaón, en su concepto de Dios y leyes religiosas fue influenciado por el Mutazila y los Mutakallimum, Maimónides lo fue por Al-Farabi y Ibn Sinna. Además, una nueva secta de judaísmo revelado contra el Gaonim, los pensadores, académicos, el Talmud y la tradición hebrea en general. Ellos mismos se llamaron caraitas porque creían solamente en la Biblia. Los caraitas adoptaron muchas tradiciones islámicas y fueron considerados incluso por los rabinos como extranjeros.

En el campo de la medicina hubo armonía y colaboración entre islámicos, judíos y cristianos en el interés de la ciencia. Médicos árabes y judíos fueron capaces de incrementar el compendio de conocimientos sobre medicina del pasado y extender las fronteras de la medicina y de la farmacología. El famoso Maimónides escribió muchos tratados sobre medicina y fue la principal guía médica durante el período de Saladino y sus hijos.

Las normas de los judíos para establecer una fuerte comuna y un buen sistema comercial no puede ser indagado en la sociedad musulmana en la cual ellos estaban integrados. Muchos de ellos fueron también banqueros, prestamistas y artesanos.

CONVIVENCIA DE MOROS Y CRISTIANOS EN ASCÓ

CARMEL BIARNÈS I BIARNÈS
Ascó (Tarragona)

La localización de nuevos documentos referentes a la convivencia de moros y cristianos en la villa de Ascó da nueva luz al caso insólito de la comunidad mahometana de esta población.

Así, pequeño lugar de doscientas casas moriscas y treinta cristianas¹, sito en el valle del Ebro catalán, planteó tales problemas para asegurar la supervivencia morisca que incluso los mismos reyes les otorgaron privilegios en exclusiva.

El último descubrimiento es de un documento original existente en el Archivo de la Corona de Aragón de Barcelona, C. r. 3556, f. 155 v., escrito en latín y que la señora Josefina Font Bayell, medievalista y secretaria archivera tuvo la gentileza de traducir del latín al catalán, cuya copia adjunto como garantía científica, por carecer de servidor untítulos acreditativos.

TRADUCCIÓ DEL LLATÍ AL CATALÀ

1509 maig 22. Valladolid

A. C. A., C. r. 3556, f. 155 v.

Ferran, per la gràcia de Déu, rei d'Aragó, de les Dues Sicílies, de Jerusalem, de València, de Mallorca, de Sardenya i de Còrsega, comte de Barcelona, duc d'Atenes i de Neopàtria, comte del Rosselló i de la Cerdanya, marquès d'Oristany i de la Gòcia. A l'insigne, noble, reve-

¹ «Costumbres de los pueblos de Ascó, Benisanet y Miravet» de 1580. Archivo Histórico de la Ciudad de Barcelona.

rend, magnífic conseller, dilecte i fidel nostre, Jaume de Luna, lloctinent general nostre en el Principat de Catalunya, canceller i regent la nostra cancelleria i vice-gerent del nostre governador general o regent aquest càrrec, i als altres membres del nostre consell reial, residents en l'esmentat principat i diputats; i també al veguer de Tortosa i als altres oficials nostres als quals pertoqui, salut i dilecció. La conversió dels moros en la ribera de l'Ebre, del Principat de Catalunya, cooperant a la gràcia de l'Esperit Sant, esdevinguda fa poc, colpeix les nostre orelles agradosament i és digne, per tant, pels preceptes de la fe ortodoxa que amb gran caritat seguim, i ningú no dubti que és el principal fonament de la llei evangèlica, per tal que els restants moros que s'han de convertir pel testimoni d'una llei tan gran i de la doctrina cristiana i per les obres, siguin conduïts al veritable camí del pelegrinatge humà, principalment en les coses que han demanat justament que pensem que tenim el deure d'acomplir. Veritablement, per part del conjunt d'homes convertits fa poc, abans moros, de la preceptoria d'Ascó, de líorde de la milícia de Sant Joan de Jerusalem, de la castellania d'Emposta, ha estat exposat amb reverència a la nostra majestat de quina manera tots i cada un dels qui abans eren moros i ara són cristians tenen i posseeixen per propi, a perpetuïtat, i sense reconeixement de cap altre domini directe, algunes terres o possessions situades en els termes dels esmentats llocs i qu són dintre dels seus límits; per les quals terres, abans, quan encara pertanyien a la secta mahometana, prestaven algunes servituds i drets a la susdita preceptoria, drets que els cristians vells de cap manera solien prestar, és a dir, algunes servituds personals i algunes i diverses parts dels fruits i dels esplets segons la qualitat, consistència i finor de les terres que ells cultiven i especialment de la setena part de les olives, de les aplegades segons l'antic costum i hàbit observat en aquesta preceptoria pel que fa als sarraïns. I perquè ells ens han humilment suplicat que ens dignessim proveir i manar que no siguin obligats o ho puguin ser, a pagar o prestar altre cosa que el deume i la primícia de tots els fruits i esplents que ells cullen en dites terres i possessions i en altres que posseeixen, talment como els cristians de la susdita castellania acostumen a fer-ho i a prestar-ho. Així, nos, admesa benignament aquesta súplica, hem considerat que cal posar-hi remei i a vosaltres, amb coneixement i deliberació, diem, manem i ordenem que si les coses són tal com han estat dites més amunt, que els conversos són obligats i constrets, no deixeu ni permeteu que en llurs terres o possessions pròpies, en les quals no reconeixen ni són obligats a reconèixer un domini directe de la persona o preceptor de la preceptoria, i per tant a donar part dels fruits o esplets que hi cullen si no es tracta del deume i de la primícia esmen-

tades o altres càrregues reals que els cristians vells són obligats a fer i a prestar a la citada castellania; discernim, establim i declarem que aquesta conversos, per les servituds i altres drets personals que prestaren en altre temps o solien prestar quan eren sarraïns i altres càrregues reals per llurs terres i possessions pròpies que ells, com ha esta dit, posseeixen, de cap manera podran ser obligats a pagar-ho si no és el cas de la prestació o pagament del deume i primícia, i no cap altre servitud real o personal que solien prestar els sarraïns per raó de la secta mahometana que ja han deixat i ara, com que han passat a un estat i condició millor també els costums han de ser més bons. I, perquè el preceptor de la susdita preceptoria ha pretès que totes les propietats, arbres i possessions dites són de la «mensa» o sigui del patrimoni de la preceptoria i religió, per aquest cas, discernim i declarem que per les propietats, arbres i possessions de la «mensa» o patrimoni de la preceptoria, facin i prestin els mateixos drets i rèdits que els cristians de naixement de dita preceptoria solen fer i prestar, i la nostra intenció no és altre, és a dir, que els conversos esmentats no siguin gravats ni perjudicats indegudament. Així doncs Nos, sobre totes i cadascuna de les coses dites amb aquelles que hi incideixen, en depenen o n'ergeixen, i en totes i cada una de les coses que pertocquen respectivament als vostres càrrecs o als de qualsevol dels vostres que estan en lloc vostre, us encarreguem que ho observeu i no ho contradiguen per cap raó o causa si estimeu la nostra gràcia i voleu evitar la multa de mil florins d'or d'Aragó. Donada a la villa de Valladolid el dia 22 del mes de maig de l'any del Senyor de mil cinc-cents nou... Postdata: Per aquesta nostra provisió no entenem perjudicar el preceptor de la preceptoria d'Ascó o bé els privilegis de la susdita religió per que fa a la percepció dels delmes i primícies que han de pagar els nous conversos, sinó que pels privilegis dits o bé altres que els pertanyin de dret, volem que siguin pagats al preceptor i a ningú més. Data com més amunt. = Jo el rei. = El senyor rei ho ha manat a mi Hug d'Urries. Vista pe rAgustí, vice-tresorer, i pel conservador general.

El documento está fechado en Valladolid el 22 de mayo de 1509, firmado por el rey Fernando de Aragón, conocido posteriormente como «El Católico».

Después de una relación de sus títulos y posesiones reales, saluda a Jaime de Luna, su lugarteniente general en el Principado de Cataluña y a los otros miembros del Consejo real, así como al «veguer» de Tortosa y demás oficiales.

Seguidamente entra en materia haciendo referencia a la conversión de los moriscos de la ribera del Ebro acaecida recientemente, mostrando por ello gran satisfacción con frases tan expresivas como:

«nostras per grate pulsavit aures», = repercute agradablemente en nuestros oídos.

A continuación menciona a los restantes moros que se han de convertir y que ya le han formulado unas peticiones a cambio de dejar su fe en Alá. Peticiones que el rey está totalmente convencido de estar obligado a concederles.

Dada la importancia histórica del document, ofrecemos la traducción de esta parte tan esencial:

—«Verdaderamente, por parte del conjunto de hombres convertidos recientemente, antes moros, de la preceptoría de Ascó, de la orden de la milicia de San Juan de Jerusalén, de la Castellanía de Amposta, se ha presentado con reverencia ante Nuestra majestad de que manera a todos y cada uno de los que antes eran moros y ahora son cristianos tienen y poseen por derecho propio, a perpetuidad, y sin conocimiento de otro dominio directo, algunas tierras o posesiones situadas dentro del término del mencionado lugar y que están situadas dentro del término del mencionado lugar y que están situadas dentro de sus límites; por cuyas tierras, antes, cuando aún pertenecían a la secta mahometana, prestaban algunos servicios y derechos a la susodicha preceptoría, derechos que los cristianos viejos de ninguna manera solían prestar, es decir, algunos servicios personales y ciertas y diversas partes de frutos y cereales según la cantidad, consistencia o calidad de las tierras² que ellos cultivaban y en especial la séptima parte de las aceitunas, de las recogidas según antigua costumbre y uso observado en esta preceptoría por los sarracenos. Y porque ellos nos han suplicado humildemente que nos dignáramos proveer y mandar que no sean obligados o lo puedan ser, a pagar o prestar otra cosa que el diezmo y la primicia de todos los frutos y granos que ellos recogen en dichas tierras y posesiones y en otros que poseen, igual que lo hacen los cristianos viejos de la mencionada castellanía acostumbran a hacer y entregar. Así, Nos, admitida benignamente esta súplica, hemos considerado que es preciso remediar y os decimos a vosotros, que con conocimiento y deliberación, mandamos y ordenamos que si las cosas son tal como han estado expuestas más arriba, que los conversos solamente están obligados y constreñidos, no dejad ni permitid que en sus tierras o posesiones propias, en las cuales no reconocen ni están obligados a reconocer un dominio directo de la persona o preceptor de la preceptoría, y por tanto a dar parte de los frutos y granos que en ellas cosechan si no es el diezmo y la primicia dichas u otras cargas reales que los cristianos viejos están obligados a hacer

² En documentos posteriores se localiza esta distribución de tierras: aluvión, huerta, secano. Unas, muy fértiles; otras, productivas, y otras, de escasa producción si no llovía.

y prestar a la citada castellanía; discernimos, establecemos y declaramos que estos conversos, por los servicios y otros derechos personales que prestaron en otro tiempo o solían prestar cuando eran sarracenos y otras cargas reales por sus tierras y posesiones propias que ellos, como se ha dicho poseen, de ninguna manera se les pueda obligar a pagar, si no es el caso de la prestación o pago del diezmo y primicia, y no otro servicio real o personal que solían prestar los sarracenos por razón de la secta mahometana que ya han dejado y ahora, por haber pasado a un estado y condición mejor también las costumbres han de ser más buenas. Y, porque el preceptor de dicha preceptoría ha pretendido que todas las propiedades, árboles y posesiones mencionadas son de la «mensa» o sea del patrimonio de la preceptoría y religión, por esto, discernimos y declaramos que por las propiedades, árboles y posesiones de la «mensa» o patrimonio de la preceptoría, hagan y presten los mismos derechos y réditos que los cristianos de nacimiento de dicha preceptoría acostumbran a hacer y a prestar, y nuestra intención no es otra, es decir, que los conversos mencionados no se vean gravados ni perjudicados indebidamente.

Así, pues, Nos, sobre todas y cada una de las cosas dichas con aquellos que inciden, dependen o sobresalen, y en todas y cada una de las cosas que pertenecen respetuosamente a vuestros cargos o a los de cualquier de los vuestros que ocupa vuestro lugar, os encargamos que lo observéis y no lo contradigáis por ninguna razón o causa si amáis nuestra gracia y queréis evitar la multa de mil florines³ de oro de Aragón».

La posdata real justifica esa reducción de impuestos en beneficio de los moriscos convertidos, pero insinúa indirectamente el prejuicio que ocasionará a la preceptoría de San Juan de Jerusalén de Ascó y quiere justificarlo indicando que solamente ella cobrará los diezmos y primicias.

Esta orden real, a pesar de la multa impuesta de mil florines, fue totalmente rehusada por el Comendador de Ascó, Fray Don Martín de Lanuza, quien recurrió ante la Real Audiencia del Principado de Cataluña.

³ Florín: moneda en uso desde el s. XIII al XVI, cuyo valor oscilaba entre los once y los diecisiete sueldos. Según documentos de Ascó, sabemos que: un real = dos sueldos; un sueldo = doce dineros; una libra = diez reales o veinte sueldos, y un florín = de once a diecisiete sueldos. Como referencia del castigo de mil florines impuesto por el rey: un maestro en aquel tiempo cobraba 60 libras al año, o sea, 1.200 sueldos; un médico tenía 16 libras anuales por visitar ocho enfermos diariamente; si había más enfermos, le pagaban dos sueldos por visita, y si pasaban de seis las visitas, después a un sueldo por cada una.

Los moros de Ascó, con privilegios especiales concedidos por el conde de Barcelona Ramón Berenguer IV el día de la reconquista o rendición, cara a la conservación de su religión, lengua, leyes y costumbres, tributaban al Comendador:

La quinta parte de los frutos cosechados en la huerta.

La séptima parte de los frutos de las tierras de secano.

La cuarta parte de las uvas y vendimias.

La séptima parte de las aceitunas.

La cuarta parte de la «mensa» o tierras del comendador.

Diez o doce sueldos anuales por la «sofra», o prestación personal.

Y los de Vinebre, lugar dependiente de Ascó, por derecho de «sofra» entregaban una gallina anual por casa el día de Navidad.

La sentencia de la Real Audiencia fue favorable a la Orden de San Juan de Jerusalén y contraria a la orden del rey.

Los sanjuanistas no pretendían la conversión de los mahometanos, sus vasallos, por fuerza, y mucho menos comprándola con perjuicio de sus ingresos.

Para llegar a un entendimiento pacífico entre ambas partes litigantes, por un lado estaba Fray Don Martín de Lamuza, Comendador de Ascó, y por la otra los moros Juan Alfadel y Rodrigo Mugeyt, jurados. Guillermo Alnafia, Baltasar Aboamiz, Juan Farop, Miguel Spinell, Matías Motoliu, Juan Abencomeix —antiguo alfaquí—, Antonio Carim, Guillermo Motoliu, Juan Capo y Juan Abencomeix —alias Príncipe—, todos del Consejo Secreto. Y Gabriel Farrajot, Juan Albalenos, Miguel Motoliu, Ludovico Algordell, Juan Abencomeix —hijo de la viuda Torrones—, Juan Abencomeix —alias Onera—, Juan Ferrer, Francisco Aboamiz, Juan Abencomei —hijo de Ossen—, Galceran Gemenot, Juan Mesa, Francisco Abenamen, Gabriel Azafar, Antonio Agustín y Juan Abencomeix —hijo de Juri—, del Consejo Secreto. Por parte de Vinebre Gabriel Amasit, jurado, y Bertomen Rosselló.

Se convocó a Fray Luis Costam, abad de Alcolea, a Guillem de Castellvell de Flix y a Juan Gareu de Gandesa, como árbitros y testigos.

Leída ante todos la sentencia de la Real Audiencia y para evitar la emigración de los moriscos, dada su penuria y necesidad hasta el extremo de no poder pagar los derechos acostumbrados, entre todos acordaron rebajar los impuestos de la siguiente manera:

El quinto de la huerta al sexto.

El sexto de las tierras de secano al octavo.

El cuarto de las uvas y vendimias al sexto.

Se conservó el cuarto de la «mensa» por ser propiedades de la Encomienda.

Referente al «obse», tierras que por donación perpetua eran propiedad de la Mezquita y no se podían vender, destinadas al sostenimiento de la misma y al socorro de los pobres, se dividió el beneficio en dos partes:

— una para la capilla construida por dicho comendador en la antigua mezquita.

— otra administrada por los jurados moriscos cristianos nuevos para dar limosnas a los pobres.

El Comendador absolvió del pago de los diez o doce sueldos anuales por habitante, tributo de la «sofra» o prestación personal a los de Ascó, y a los de Vinebre de la gallina anual por casa que le entregaban por Navidad, tributo por el derecho de posesión de cluecas y cría de pollitos.

A todos cuantos tenían tierras francas se les exigió la presentación de documentos o títulos acreditativos y a los que carecían de ellos se dejó a la determinación de los comisarios de la Orden.

Y así, todos de común acuerdo firmaron el documento en Ascó el día 15 de marzo de 1514⁴, evitando un seguro enfrentamiento entre moriscos y cristianos, promovido por la orden del rey Fernando el Católico.

Mas la pretendida conversión forzosa no se llevó a cabo. Simularon.

Casi cien años después, el 1580, por «el justo miedo de ser expulsados» los síndicos de la Universidad de Ascó, de Benisanet y de Miravet, castillos y villas de la Orden de San Juan, expusieron su condición cristiana con un largo repertorio de prácticas públicas y dádivas para el embellecimiento y engrandecimiento de las respectivas iglesias (Ascó, «un retablo y un sagrario que ha costado más de mil y ducientos ducados»), así como el no vestir a la morisca ni hablar la lengua árabe, según consta en las «Costumbres de los pueblos de Ascó, Benisanet y Miravet»⁵.

Pero su conversión no era sincera; conservaban en su interior la creencia mahometana, transmitida de padres a hijos y se guardaban muy mucho de beber vino y comer cerdo.

Por eso fueron expulsados en 1610, quedando solamente once familias de las doscientas moriscas que tenía Ascó.

⁴ OO. MM. Cap. 637, n. 47 (1). Escrito en catalán. Sus medidas son de 80×75 centímetros.

⁵ A. C. B. localizado por J. Siuranete de la Palma de Ebro.

Destruída la mezquita y convertida en granero del Señor Comendador⁶, su lugar secreto de reunión era la azotea de «Ca Estisora».

Fue allí donde por intuición de una señora autodidacta que estuvo en Marruecos y relacionó «el minarete con cosas de moros», donde localicé la Carta de Población de la Villa de Ascó, después de la expulsión de los Moriscos.

Motivo de mi investigación sobre este apartado histórico que tanto afecta al pasado de mi pueblo.

⁶ 1605, 10 de octubre. «Fray Dom Pedro Jaureche y Arbicú, al hacer el inventario de los bienes de la Encomienda de Ascó, dice: Ytem. Mas tiene un granero llamado la Mezquita», A. H. N. Leg. 185.1.

CONVIVENCIA ENTRE LAS TRES CULTURAS EN EL MUNDO ISLAMICO ACTUAL

C. BOLULLO

Escuela Oficial de Idiomas. Madrid

El tema de la convivencia de las Tres Culturas es un tema amplio y de suma importancia y merece ser tratado por expertos en dicha materia. Por mi parte, lo que intento aportar, es mi experiencia personal por haber convivido durante muchos años en países árabes y donde he podido comprobar que dicha convivencia sigue existiendo.

Después de los traídos y llevados «derechos humanos», y del uso y abuso de la palabra convivencia, cuyas pruebas estamos viviendo todos los días y cuando parece que dichos derechos humanos están reservados sólo y exclusivamente para los poderosos y el politiquero de partidos y bloques, interesante sería echar una mirada atrás en la historia de nuestra civilización y ver cómo la convivencia de las Tres Culturas fue una realidad provechosa para el mundo entero.

Mi aportación personal en este Congreso se centra en mi larga experiencia debido a haber nacido en un país árabe y donde judíos, musulmanes y cristianos nos considerábamos como hermanos en las escuelas, en las universidades y en el trabajo. ¡Qué alegría se siente! cuando el amigo musulmán nos llama Al Ah fulan, o sea el hermano fulano. Dicho comportamiento de hermandad es digno de tenerse muy en cuenta cuando lo comparamos con los países occidentales y sobre todo en algunos países anglosajones donde encontramos individuos que se tapan la cara con un periódico fingiendo leer para no saludar al vecino y a cualquier otra persona que pasa a su lado.

Bueno es comprobar y sacar las consecuencias pertinentes en la actualidad en los países islámicos y observar cómo la convivencia en-

tre las Tres Culturas sigue existiendo a pesar de la situación mundial actual y siempre que no se halle envenenada por el odio de partidos y sectas o por intereses internacionales de países poderosos.

Qué gran lección dieron las Tres Culturas cuando supieron convivir y colaborar juntas en provecho de la humanidad entera y de la cultura, contribuyendo y forjando, de manera positiva, a la formación de nuestra civilización actual.

Incluso en nuestros días se nos da un gran ejemplo de amor al prójimo en los países musulmanes cuando contemplamos a la gente sencilla compartir su comida con el individuo de al lado sin preguntar quién es, ni de dónde viene.

MIRADA RETROSPECTIVA BAJO EL PUNTO DE LA CONTRIBUCIÓN CULTURAL DE LOS ÁRABES

La presencia de los árabes en el Mediterráneo llevó consigo un intercambio de ideas y culturas. Al conquistar Alejandría tuvieron a su alcance la Biblioteca de los Ptolomeos, donde se hallaban 6.000 manuscritos que trataban sobre astronomía y matemáticas, pasando de esta forma a ser herederos de la cultura antigua y llegar a conocer a los filósofos de la cultura griega. Montaron academias, universidades y escuelas y llegaron a enseñar matemáticas, medicina y química.

Las universidades de Córdoba, Toledo y Granada fueron célebres en el campo de la medicina, anatomía, cirugía, química y óptica, todo ello debido a la estrecha colaboración y convivencia entre cristianos, musulmanes y judíos.

En el siglo XII la reputación de la Escuela de Toledo atraía a intelectuales de todos los países de Occidente. El triunfo del Islam en España fue consecuencia decisiva para la cultura Europea sin dicha influencia Europa no sería la adelantada de nuestra civilización.

Gracias a la convivencia de las Tres Culturas, la lengua hebrea encontró un clima propicio a su florecimiento en la España musulmana, donde se hizo célebre el filósofo Maimónides, nacido en Córdoba, quien escribió obras famosas en árabe y en hebreo. Los judíos seguían estudiando los libros árabes y con un gran interés los traducían al hebreo.

El mismo efecto que se produjo entre los judíos se produjo en la literatura arábigo-española. Entre los cristianos, vecinos en continuo trato, ya fuera guerrero ya pacífico, no se podía desconocer la organización política, administrativa, religiosa y comercial del andaluz. La superior civilización de los musulmanes había de impresionar a los cristianos y por natural tendencia éstos había que intentar imitarlos.

Con la ocupación de Toledo en 1085, los Reyes Católicos tratan

de elevar el nivel cultural de su pueblo, así vemos surgir en Toledo la Escuela de Traductores, siendo uno de los principales colaboradores Domingo Gundisalvo y en ella se vierten al latín las obras maestras de filósofos árabes y hebreos. En dicha escuela se estudia y comenta por los árabes la enciclopedia griega que pasó luego a las escuelas europeas. Un ejemplo lo tenemos con Dante Alighieri, que aprovechó la literatura escatológica musulmana en la creación de su obra inmortal la «Divina Comedia».

Al mismo tiempo, se establece una escuela de estudios superiores donde se congregan los hombres más sabios de las tres religiones profesadas en la península. De este modo, el pueblo árabe formado por pastores nómadas, sin precedentes filosóficos, en el período anteislámico de su historia, copió de Grecia casi toda su civilización y su ciencia, que luego traspasó a Europa.

En cuanto a la raza hebrea, fue admitida en la sociedad musulmana durante la conquista de España por los árabes. Asimismo entre los cristianos, los judíos fueron mirados con recelo al principio, pero luego su espíritu maleable y el carácter insinuante de mercaderes inteligentes hicieron que los cristianos les tomaran en consideración y al mismo tiempo los apreciaran.

Todo ello dio origen a unos fueros que protegían la raza hebrea en España. Sin embargo, hay que destacar que los judíos castellano-navarros, aragoneses y catalanes no se distinguieron, en general, como cultivadores de las letras.

LOS PRECEPTOS DEMOCRÁTICOS EN LA TRADICIÓN ISLÁMICA

De las Tres Culturas en su aspecto de convivencia y colaboración intelectual entre judíos, cristianos y musulmanes podríamos sacar como consecuencia un cierto aspecto de comportamiento democrático. No podemos confundir el concepto de democracia con una sola forma muy específica de gobierno, cuando en realidad la participación del pueblo en la toma de decisiones asume características muy variadas en todo el mundo sin llegar a contradecirse con la idea esencial de la democracia.

El espíritu democrático deja de manifestarse en el mundo musulmán cuando pierde su fundamento en la psicología del individuo desde el instante en que éste pierde definitivamente el sentido de su propio valor de los demás. Pero de una manera general esta empresa tendrá éxito en la medida en que proceda a una nueva evaluación del hombre en su propia conciencia, a fin de colocarlo por encima del déspota y del esclavo.

Puede que el Islam sea capaz de replantear esta evaluación en los

países donde la tradición social ha sido formada por la noción coránica.

El carácter sagrado de esta democracia

Debe reconocerse que lo que podríamos llamar, utilizando la terminología actual, el espíritu democrático del Islam, lleva esencialmente un carácter sagrado. La Historia ha demostrado la eficacia de los principios cuando son de esta naturaleza. Hay indudablemente un renacimiento del espíritu democrático en ciertos países musulmanes. Una nueva empresa de democratización ha comenzado en algunos de ellos, donde pueden constatarse resultados alentadores.

El florecimiento del Islam en el Medio Oriente trajo aparejado consigo una visión abierta de la sociedad, basada en la valoración y el respeto de todos los hombres en contraposición a la esclavitud y el absolutismo que caracterizaba al período previo a su aparición. El Islam y la Democracia designan, cada uno por su lado, demasiadas cosas a la vez. El Islam, tal como lo indica el Corán, es la fe en Dios exclusivamente; la práctica de la oración; el pago del diezmo y el cumplimiento del ayuno. En esta concepción simplificada es claro que el término Islam (abandono a la voluntad de Dios) designa un conjunto de deberes del hombre para con Dios, mientras que la Democracia designa un conjunto de derechos. De este modo se llega a una antítesis donde un término parece la negativa del otro, negación que se traduce durante la Revolución Francesa, en la célebre divisa ni Dios ni Maestro.

Toda empresa de democratización, sobre todo en su origen, debe considerarse como una empresa de educación a escala de la totalidad de la población y sobre un plan general psicológico, moral, social y político.

La democracia no es, pues, según la definición etimológica de la palabra, una simple transmisión del poder a las masas, a un pueblo proclamado soberano en virtud de un texto constitucional. Si existe una tradición democrática islámica, ésta no ha de buscarse en la letra de un texto constitucional, sino más bien en el espíritu del Islam.

El Islam es una puesta en marcha del individuo de la sociedad que lo compone hacia la realización de un ideal democrático. El Islam concede al hombre un valor que trasciende todo valor político o social. Es Dios mismo quien lo otorga en el Corán cuando dice: Hemos honrado al hombre»; con ello se constituye una especie de preámbulo que da a esta constitución un carácter que está ausente en todos los otros tipos democráticos.

La concepción democrática islámica que ve en el hombre la presencia de Dios contrasta con las otras concepciones que ven en el

mismo la presencia de la humanidad y de la sociedad. Por un lado; un tipo democrático sagrado y, por otro, un tipo laico. Debemos preguntarnos, pues, si una democracia laica puede asegurar a los individuos los derechos políticos y las garantías sociales.

La democracia debe ser un sistema con dos vertientes: debe ser política y social a la vez. La autoridad que otorgan los votos a un individuo para gobernar no puede considerarse democrática cuando éste deja a su pueblo abandonado y muerto de hambre.

No se puede considerar la democracia en el Islam en la época actual en la que la tradición musulmana se halla en un estado contradictorio. Habría que hacerlo en la época en que esta tradición musulmana se constituyó, o sea, durante la vida del Profeta y bajo los cuatro primeros califas.

El poder musulmán se puede considerar democrático por su origen y por su acción, como acabamos de ver. Posee todas las características de una democracia política, que otorga al individuo una responsabilidad en la constitución del poder y todas las garantías contra su ejercicio abusivo.

El Islam contemporáneo

Hoy día gracias a la nueva coyuntura mundial, las relaciones entre los árabes y el Occidente están cambiando: se diría que evolucionan hacia un reconocimiento mutuo. Se puede ver con escepticismo la marcha de tal giro, sobre todo, cuando se trate de un cambio provocado en gran parte por el interés económico.

Sin embargo, más allá del interés económico, cabe esperar el surgimiento de otro interés por la cultura y los aspectos humanos de dichos países.

Esto plantea problemas de índole práctico y teórico a los mismos árabes, que ya no pueden definirse en relación a su pasado, sino con respecto a los actuales cambios del mundo.

Parece ser que los árabes en la actualidad en su interpretación de sí mismos han sido víctimas del monopolio de un cierto saber universitario que, en algunos casos, los ha conducido a «mitologizar» su pasado más aún de lo que ya tendían a hacerlo; sin embargo, el tiempo ha hablado y se considera que el orientalismo no debe existir como tal, sino considerarse como una raza oriental de las ciencias sociales y en la que occidentales y orientales pueden encontrarse.

Los derechos de los AHL AL ZIMMA (los no-islámicos) en un estado islámico actual

Antes de empezar a exponer los derechos de los no-musulmanes en un Estado Islámico hay que tener en cuenta que el Estado Islámico

es, en realidad, un estado ideológico que difiere en su esencia de un estado democrático nacional. Debido a esta diferencia específica resulta, en lo que respecta al tema que nos ocupa, imprescindible tener en cuenta para comprenderlo lo siguiente:

1. El Estado Islámico moderno clasifica a los residentes en su territorio en dos categorías: una que cree en los principios sobre los cuales el estado ha sido fundado, es decir a los musulmanes, y otra que comprende a los que no creen, es decir, a los no-musulmanes. El Estado Nacional clasifica también a sus residentes en dos categorías: los descendientes de la clase fundadora del Estado y a aquellos que dirigen los destinos de la nación, siendo la otra categoría la considerada como la de los no-asociados.

2. En un Estado Islámico el gobierno se compone principalmente de aquellos que creen en sus principios islámicos. Sin embargo, el gobierno también autoriza a los no-creyentes para que formen parte del mismo, siempre que reúnan las condiciones necesarias para ello.

3. El Estado Nacional declara que todos sus ciudadanos pertenecen a una sola nación y se establece para ellos unos derechos de igualdad.

4. El Estado Musulmán concede a los no-musulmanes la totalidad de los derechos de la Ley canónica del Islam que éste establece a favor de los musulmanes sin que nadie pueda privarles de dichos derechos.

La cultura árabe en España

La rapidísima preponderancia que lograron los árabes en España con su cultura, que fue aceptada sin reserva por los naturales del país en forma tal que el Obispo Alvaro de Córdoba manifestó lo siguiente:

«Muchos de mis correligionarios leen las poesías y cuentos de los árabes y estudian celosamente los escritos de los teólogos y filósofos musulmanes, no para refutarlos, sino para aprender cómo han de expresarse en lengua árabe con más elegancia y corrección. Todos los jóvenes cristianos que se hacen notables para su talento sólo saben la lengua árabe y la literatura de los árabes; leen y estudian celosamente libros árabigos y proclaman que es digna de admiración esta cultura.»

Como escribe el sabio historiador Sánchez Albornoz, «Pocos acontecimientos de la historia han sido más fecundos en consecuencias decisivas para el hacer de Europa que el triunfo y el arraigo del Islam en España. Volvió ésta a ser lo que había sido muchas veces encrucijada de caminos y de culturas. En ella el Islam recibió el im-

pacto de Occidente, y el Occidente fue sacudido con violencia desde ella por la marejada del Islam, el Islam proyectó a través de ella su cultura hacia Occidente, y de la pugna entre Occidente y el Islam nació la singular España, sin cuyas singularidades la Europa no sería como es».

Y para terminar con esta breve intervención mía en este Segundo Congreso de las Tres Culturas en la Ciudad Imperial de Toledo, vaya mi sincero agradecimiento a las ilustres personalidades de dicho Congreso que han tenido a bien escuchar mi modesta intervención y al excelentísimo señor Alcalde de Toledo y a su ilustre Comité Organizador. ¡Ojalá! la convivencia y colaboración de las Tres Culturas en España sirvan de aliciente para que la convivencia, la justicia y la paz vuelvan a reinar en el mundo entero.

VERSOS EN ALJAMIA HEBRAICO-ARABE DE SELOMOH IBN GABIROL

MARÍA JOSÉ CANO
Universidad de Granada

Es bien sabida la honda influencia que, a partir del siglo x de nuestra era, tuvo la métrica y la poesía árabe en general sobre la hebrea. Ya en su temática, ya en su técnica, y fundamentalmente en esta última los poetas hispano-hebreos crearon en al-Andalus un nuevo «Siglo de Oro» de la poesía hebrea, con unas características muy significativas y diferenciadas de lo que hasta entonces esta poesía había sido y de lo que en adelante habría de ser.

Aunque en la España musulmana este renacimiento de la lírica hebrea es obvio que tan sólo perduró hasta finales del siglo xv, su influencia como tal —sobre todo la métrica cuántica reincorporada del modelo árabe— se extendió por otros confines, tales como Egipto, el Yemen o Arabia Feliz, la Mesopotamia, Norte de Africa e Imperio Otomano, llegando incluso al Sur de Francia e Italia, hasta bien entrado el siglo xix.

Según los testimonios que nos aportan prestigiosos investigadores en la materia, no era infrecuente el uso escrito del aljamiado hebraico-árabe entre los judíos españoles. Así parece demostrarlo el hecho de la existencia de un buen número de actas de transacciones comerciales, y otros escritos similares redactados básicamente en árabe vulgar¹.

¹ D. ROMANO: «Un texto en aljamía hebraico árabe (Elche, 1314)», *Sefarad*, XXIX (1969), 313-318. J. MIRET y M. SCHWAB: «Documents sur les juifs catalans aux XI^e, XII^e et XIII^e siècles», *REJ*, LXVIII (1914), 178. J. M.^a MILLÁS: «Es-

Parece ser que no puede pensarse en este fenómeno como algo aislado y extraño a la realidad cultural y cotidiana de los hebreos hispanos. Nada nuevo aportamos al afirmar que la práctica totalidad de los judíos peninsulares hablaba árabe y lo usaba como lengua coloquial. Por tanto, no sería extraño pensar que, si bien en menor medida los literatos hebreos acudían a la lengua árabe en ocasiones para plasmar fragmentos, ya en prosa, ya en verso, de estilo directo, coloquial y con giros de uso diario. Mediante los pequeños fragmentos que nos ocupan queremos contribuir a abundar en esta hipótesis, amén del posible interés filológico de los mismos.

Ya apunta Stern² la existencia de poetas hebreos que utilizan la lengua árabe para sus menesteres literarios y en este sentido destaca a dos de los más insignes poetas cortesanos de los siglos XI-XII en al-Andalus: Semu'el ibn Nagrella ha-Nagid, alto dignatario en la corte del reino zirí de Granada, y Abû Ayyûb Selomoh ibn al-Mu'slim, dignatario de la corte almorávide, algunos de cuyos fragmentos fueron recogidos por antólogos árabes.

A pesar de que el propio Stern³ califica de «importante lección histórica» el hecho de que estos trozos escritos en árabe se deban a las plumas de los autores de las características de los antes mencionados y no de otros tales como Selomoh ibn Gabirol, hemos de decir en su descargo que nuestro poeta no fue del todo ignorado por los árabes contemporáneos o posteriores a él, quizá debido en parte a su interés por las corrientes filosóficas árabes en boga⁴. Este es el caso del autor árabe Al-Mundir ibn Sâ'id, Al-tulaitutî.

critos mozárabes de hebreos toledanos», en GONZÁLEZ PALENCIA: *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, III, Madrid, 1928, 561-595. Id.: «Documentos hebraicos del archivo del Pilar de Zaragoza», *BRAH*, XCVI (1930), 669-684. Idem y J. BUSQUETS: «Albaranes mallorquines en aljamía hebraico árabe», *Sefarad*, IV (1944), 275-286. F. BAER: *Die Juden im christlichen Spanien*, vol. I: *Aragonien und Navarra*, Berlín, 1929, 25-26. J. BOSH VILÁ: «Escritos oscenses en aljamía hebraicoárabe», en *Homenaje a Millás Vallicrosa*, I, Barcelona, 1954, 183-214. J. M.^a MILLÁS VALLICROSA: «Un manuscrit hebraic-valencià», *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, IV (1925), 341-57.

² STERN, S. M.: «Arabic Poems by Spanish-Hebrew Poets», *Romanica et Occidentalia* (1963), 254-263.

³ *Op. cit.*

⁴ Al-Mundir ibn Sâ'id, conocido como Al-Andalusî y Al-Tulaitutî, nació en Almería en año 420 de la Hegira (1029) y vivió en Toledo hasta su muerte acaecida en el año 462 (1069), donde ejerció la profesión de qadî. Este autor lo menciona en su obra *Kitâb tabaqât al-ummân*. Reproducimos a continuación sus palabras, según la edición publicada en 1912 en Beyrouth por Cheikho, página 89: «Era de entre ellos quien es de interés en algunas de las ciencias filosóficas Sulaymân b. Yahya, conocido por ibn Yabarwal, habitante de Zaragoza. Era apasionado del arte de la elocuencia (lógica), sutil de mente, de aspecto

Lo que en este momento más nos interesa de Ibn Gabirol es cómo dentro de su vasta producción poética de tipo secular llega a utilizar la lengua árabe como vehículo de expresión en determinados versos, a veces sólo pequeños fragmentos, versos que aluden muy directamente a la realidad circundante o escritos en un alarde de coloquialismo inusitado, como ya dijimos y que a continuación pasamos a ver.

Tratamos seguidamente todos los fragmentos de versos aljamiados que aparecen en el diwan de Selomoh ibn Gabirol.

No se altera en ningún caso la grafía hebrea, aunque exenta de matices y signos auxiliares, a excepción del «sadda», que se transcribe tal cual.

El «hamza», que no existe en hebreo, no se transcribe.

Hay ciertas dudas sobre la paternidad de algunos de estos poemas, dudas anotadas tanto por Stern⁵, como por Schirmann⁶, que indicaremos en el estudio de cada fragmento.

סכראן יא עיאר / ואין אלטריק אלי דאר אלכמאר

سکران یا عیار / واین الطریق الی دار الکمار

¡Escucha borracho! // ¿Dónde está el camino hacia la casa del tabernero?⁷

Metro: Poema estófico (sir 'ezor)

Rima: mar

ayim	'îr	mîm	sar	alû
ayim	'îr	mîm	sar	alû
ayim	'îr	mîm	sar	alû
mar	mar	mar	mar	mar

El texto aljamiado aparece al final de un poema perteneciente al género de los panegíricos, dedicado al un tal príncipe Yishaq. Es una frase puesta en boca de los consagrados del pueblo de Israel:

«Los consagrados para siempre, sus votos anulan a causa de la alegría, y como borrachos, sus veces elevan reclamando vino»:

hermoso y muy tímido. Murió después de los treinta años, cerca del año 450/1058/4818.»

⁵ STERN, S. M.: *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, Oxford, 1974, 128.

⁶ BRODY-SCHIRMANN: *Solomo Ibn Gabirol. Secular Poetry*, Jerusalem, 1974.

⁷ BRODY-SCHIRMANN: *Op. cit.*, pág. 163, poema n.º 247, verso 21. Lo clasifica como dudoso. E. ROMERO: *Selomo ibn Gabirol. Poesía Secular*, Madrid, 1978, página 155, poema n.º 247. Este autor traduce:

«Escucha, borracho de pie vacilante:

להפּה עלי קום גֵּרֹו / להפּה עלי מא חל בי
 להפּה עלי מכחי בהם / ועלי עטים חנשבי
 להפּה עלי זמאן אבי / קר טאל פיה העזבי
 להפּה עלי סקע אלדי / צאק פיה מטלבי
 בקיח פיה מפרדא / חחי אסתכד חגֵּרבי
 חל אלזפא מקאלחי / אלה יעלם מדהבי

* لهفة على ما حل بي

لهفة على قوم جدّ و * لم يشعر وماربي

لهفة على مكشي بهم * وعلى عظيم تنجبي

لهفة على زمان أبي * قد طال فيه تعجبي

لهفة على نفع الذي * ضاف فيه مطلبي

بقيت فيه مجردا * حتى استبدّ تجرّبي

حل الحفاء مقالتي * الله يعلم مذهبي

¡Ay, de mí!, ¿por qué me has engañado?

¡Ay, de los que tienen fortuna y no comprenden mis ideas!

¡Ay, que he estado sentado entre ellos y muy unido a ellos!

¡Ay, del Destino porfiado, grande es mi espanto por él!

¡Ay, de mi mundo, en el que quedan cortados mis deseos!

Me he quedado solo en él, prefiero andar errante entre extraños.

La crueldad ha hecho salir mi poema. ¡Dios conoce mi camino!

Metro: Ha-salem.

Rima: bî.

Este segundo texto aljamiado que aquí presentamos, como el anterior, es el final de un poema, en este caso un poema de queja, es-

Hacia el tabernero ¿cuál es el camino?»

STERN: *Op. cit.*, pág. 36, al hablar de los tipos de personas en cuyas bocas son puestas las jarchas, menciona a los borrachos, así lo dice Ibn Sanā al-Mulk en su preceptiva, y como ejemplo incluye la jarcha incluida en una muwassaha atribuida a Ibn Gabirol, concretamente el fragmento que nos ocupa:

«They lift their voice, asking for drink like drunkards:

Drunk (I am), you rogue; which is the way to the house
of the wine-merchant?»

Otro ejemplo similar, nota STERN, es el de la jarcha recogida por al-Sustari, perteneciente a una muwassaha anterior:

«Who will lead me to the house of the wine-merchant
in the Street of the Chistians?»...

STERN, en la misma obra, pág. 116, la clasifica entre las jarchas perdidas.

crita a raíz de su supuesta salida de Al-Andalus⁸. El texto comprende el segundo hemistiquio del verso 44 y los seis restantes versos completos. En este segundo caso no se rompe la continuidad del poema, el verso 44 tiene en sí un sentido completo:

«Estoy aquí, apresado entre toros;»

בחלא פי עין רמחני באסהאם / ...
 לא אסחבטיח כלאמהא פדעוהא / ...
 פברח תנוב בדלהא וחבסמח / ...
 לא תנסין מודה עלקהא / ...

بحلا في عين رمحتني باسهاام / ...
 لما استبطيت كلامها / ...
 فبرحت تنوب بدلاها وتبسمت / ...
 لا تنسين مודה علقها / ...

Bahla en un ojo me arrojó flechas ...
 cuando se retrasaban sus palabras, yo llamé?...
 Apareció sustituyendo a la luna nueva y sonrió...

 No olvides el amor que me afecta, ...
 Metro: ha-salem
 Rima: mî

⁸ Es creencia generalizada que nunca llegó Ibn Gabirol a realizar su deseo de salir de Al-Andalus, falleciendo antes de realizarse ésta en Valencia. BRODY-SCHIRMANN: *Op. cit.*, págs. 12-3, poema n.º 13, versos 44-50. E. ROMERO: *Op. cit.*, página 47, poema n.º 8. Traduce:

¡Ay de quienes no entienden mis designios ocultos!
 ¡ay!, que estuve asentado con ellos, y hacia ellos
 me allegué en demasía.
 ¡Ay del hado rebelde y cómo me conturba!
 ¡ay!, que el mundo es angosto para abarcar mis ansias.
 Me ha quedado en la tierra tan solo, que prefiero
 entre ajenos andar nomadeando.
 Ha caído en mi canto la aspereza
 y sólo Dios conoce mi sendero.

Poema amoroso

En este tercer caso el texto aljamiado se presenta íntimamente ligado al texto hebreo, aparece formando los primeros hemistiquios de los tres primeros versos y del quinto. El segundo fragmento del verso segundo, forma una frase con el segundo hemistiquio del verso primero escrita en hebreo.

Este pequeño poema amoroso, lo incluiremos completo por ser prácticamente imposible de separar el texto aljamiado del hebreo⁹:

«*Bahla en un ojo me arrojó flechas*» ¿Quién me subirá desde el pozo de su boca y a quién *cuando se retrasaban sus palabras, yo llamé?*
¡Ea, amada mía, compadécete de tu víctima!

Apareció sustituyendo a la luna nueva y sonrió. Gritaré de júbilo, pues me ha llamado por el nombre de «Amado mío».

¿Con qué te he matado? Contesta, te ruego que contestes. Ocultarás mi sangre para no avergonzarte.

No olvides el amor que me afecta, recuerda el amor y cumple tu promesa.

עלי חלכאר מן אהוי ביאנה

الى تذكار من اهوى بيانه

A la memoria de aquel cuya venida deseo.

Metro: Ha-merubeh.

Rima: nāh.

El texto aljamiado parece ser el título de una canción árabe muy divulgada en la época de nuestro poeta, como queda indicado en el contexto del poema.

Consultadas diferentes fuentes¹⁰, no nos ha sido posible identificarla con ninguna jarya reseñada o canto conocido. Como en los dos primeros casos caros presentados, es el final del poema, en este caso *poema amoroso*.

«y canta para mí, amado mío, en árabe.»

⁹ El texto aljamiado va subrayado. BRODY-SCHIRMANN: *Op. cit.*, pág. 179, poema n.º 267, versos 1-3, 5.

¹⁰ BRODY-SCHIRMANN: *Op. cit.*, pág. 62, poema n.º 110, verso 7. E. ROMERO: Poema n.º 136, pág. 421. SOLA-SOLÉ, J. M.: *Corpus de la poesía mozárabe. Las Hargas andalusies*, Barcelona, 1973.

SOLEMNIDADES, RITOS Y COSTUMBRES DE LOS JUDAIZANTES DE MOLINA DE ARAGON A FINES DE LA EDAD MEDIA

ENRIQUE CANTERA MONTENEGRO
UNED. Madrid

Esta comunicación está en la línea de varios trabajos aparecidos con anterioridad, dedicados al estudio de los ritos, ceremonias y costumbres de los judíos españoles en la Edad Media¹. El interés que dichos trabajos encierran queda fuera de toda duda, pues a través de ellos podemos apreciar no sólo el grado de cumplimiento y observancia de la ley judía por parte de los hebreos españoles, sino también ciertos rasgos peculiares propios de las comunidades hispanas, así como diversas costumbres y prácticas que no tenían su origen en la ley judía, sino que caían en el campo de la superstición popular, tan ligada con harta frecuencia a la religión y a todos los aspectos de la actividad social e individual.

Nuestro campo de investigación lo hemos centrado en Molina de Aragón, población que a lo largo del medievo conoció la presencia de una importante comunidad hebrea, estudiada parcialmente por Cantera y Carrete en su trabajo sobre las juderías de la provincia de

¹ Así, entre otros, RAMÓN SANTA MARÍA: «Ritos y costumbres de los hebreos españoles», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XII (1893), págs. 181-188; PILAR LEÓN TELLO: «Costumbres, fiestas y ritos de los judíos toledanos a fines del siglo xv», en *Actas del Simposio «Toledo Judaico» (Toledo, abril de 1972)*, Toledo, 1973 (véase vol. II, págs. 67-90). Asimismo, por su íntima relación con los judíos españoles del Medievo, merece ser destacado el interesante y ameno trabajo de MICHAEL MOLHO: *Usos y costumbres de los Sefardíes de Salónica*, Madrid-Barcelona, C. S. I. C., 1950.

Guadalajara². Para ello, hemos tomado como base los procesos inquisitoriales seguidos desde fines del siglo xv hasta mediados de la siguiente centuria contra diversos vecinos de Molina de Aragón acusados de judaizantes, procesos que se guardan en el Archivo Histórico Nacional de Madrid³. Asimismo, y como fruto de la intensa actividad desplegada por el Tribunal de la Inquisición de Cuenca-Sigüenza, del que dependía Molina, se conserva buen número de procesos seguidos contra judaizantes vecinos de esta villa en el Archivo Diocesano de Cuenca, a los que no hacemos referencia aquí por falta material de espacio, pero que esperamos dar a conocer en breve.

En todos estos procesos inquisitoriales, a través de las confesiones de los propios acusados, del escrito de acusación del fiscal o de los testimonios de los testigos del fiscal, salen a la luz numerosos detalles de las prácticas de los judíos y judaizantes hispanos de la época, que nosotros vamos a dar a conocer en el caso concreto de Molina, siguiendo muy de cerca dichos procesos inquisitoriales. Como tendremos ocasión de comprobar, la mayor parte de estas prácticas se sustentaban en preceptos bíblicos y eran de carácter general; a ellas se vienen a sumar otras varias que tenían su origen en la tradición o en la superstición, y que eran de carácter propiamente hispano o sefardí. Pero todo ello lo veremos de forma detallada.

Durante las primeras décadas siguientes a las persecuciones de 1391 aumentó de forma muy considerable el número de conversiones de judíos al cristianismo. Apaciguados los ánimos, disminuyó un tanto la ola de conversiones, para, finalmente, y con motivo del edicto de expulsión general del 31 de marzo de 1492, volver a hacerse masivas. Pero ya desde los primeros momentos he hizo patente un movimiento de reacción entre los cristianos nuevos. No sólo los judíos convertidos auténticamente a la fuerza, sino también los hijos y nietos de los que habían apostatado de forma libre y voluntaria hacían todo lo posible por vivir con arreglo a la ley judía. Así, «los conversos iban en secreto a reunirse con sus hermanos judíos para celebrar con ellos sus fiestas, asistir a la sinagoga, escuchar sermones y discutir sobre materias de fe. Se cuidaban muy mucho de trabajar en sábado, observaban las prescripciones judías relativas al luto, así como las dietéticas, y ayunaban el día de Yom Kippur (y las mujeres también en el Ayuno de Ester). Tenían oracionales judíos y también maestros y maritarifes propios; enviaban a la sinagoga aceite para las lámparas y recibían de sus amigos judíos escritos que fortalecían su ánimo en la

² FRANCISCO CANTERA BURGOS y CARLOS CARRETE PARRONDO: «Las juderías medievales en la provincia de Guadalajara», *Sefarad*, XXXIII (1973), págs. 259-265.

³ Archivo Histórico Nacional (en adelante AHN), Inquisición, leg. 1930, números 1 a 34.

espera del consuelo y la Redención»⁴. Por este motivo, los conversos «eran para los cristianos gente sospechosa y odiada. Los cristianos sabían que muchísimos conversos habían recibido el cristianismo a la fuerza y que continuaban viviendo como judíos en creencias y en prácticas todo cuanto les era posible y hasta donde alcanzaba su conocimiento del judaísmo...»⁵.

Fue precisamente el vigilar por la autenticidad de las conversiones de judíos al cristianismo uno de los motivos que impulsó al establecimiento de la Inquisición en España al estilo moderno, en virtud de una bula de Sixto IV del 1 de noviembre de 1478. Desde los primeros momentos, los inquisidores dispusieron de varias relaciones donde se recogían las principales ceremonias practicadas por los judíos⁶. Según Michael Molho existían «37 signos descubridores de los marranos que judaizaban a escondidas y tenían aún vínculos de unión con el judaísmo y las tradiciones judías»⁷. Estos «signos» son machaconamente expuestos por el fiscal en los diversos procesos inquisitoriales, en su intento de probar la culpabilidad del acusado. Así, en el proceso seguido en 1497 contra Isabel Rodríguez, difunta, mujer de Fernando Gallego, vecina de Molina, es acusada de que siendo cristiana «hizo e guardo ritos e çerimonias de la ley de los judios en observança de la ley de Moysen, en menospreçio de nuestra santa fe catolica ley evangelica, que la Madre Santa Yglesia de Roma tiene, guarda e predica. Espeçialmente digo que la suso dicha ayuno muchas e diversas vezes el Ayuno Mayor de los judios, no comiendo hasta la noche, salidas las estrellas, çenando carne, poniendo manteles limpios, estando descalça los tales dias. Holgaba los dias del dicho Ayuno Mayor, demandaba perdon a sus mayores y daba a sus menores, a costunbre e modo judaico. Guardaba los viernes en las noches y los sabados siguientes, no haziendo cosa alguna en ellos. Ençendia los dichos viernes en las noches candiles con muchas mechas, no los apagaba hasta que ellos de suyo se apagaban, a modo e costunbre de los judios. Induzia e enseñaba a otras personas a que ayunasen el Ayuno Mayor de los judios. Quando alguno yba o partia camino, la suso dicha le daba e echaba la bendiçion judaica, commo los judios lo solian e acostunbraban hazer. Vañava a las mugeres que estaban con su tienpo, e las apartaba de sus maridos durante el tal tienpo. Derramaba e manda-

⁴ YITZHAK BAER: *Historia de los Judíos en la España Cristiana*, Madrid, 1981, 2 vols. (véase vol. II, pág. 525).

⁵ YITZHAK BAER: *Op. cit.*, II, 526.

⁶ Una de ellas, perteneciente al Tribunal de Valencia, y que se conserva en el AHN, Inquis., leg. 799, fols. 133-135 y 138-142, ha sido publicada por RAMÓN SANTA MARÍA: *Op. cit.* Otra, cuya publicación haremos inmediatamente, se encuentra en el AHN, Inquis., lib. 1254, fols. 153-172.

⁷ MICHAEL MOLHO: *Op. cit.*, pág. 174.

ba derramar el agua de su casa quando alguno moria en el barrio. Sacaba la landrezilla de la pierna, e las venas, e gordura, e sevo. Vestia los sabados camisas e tocas linpias por onrrar e solepnizar los dichos sabados»⁸.

Si hemos de creer a Amador de los Ríos, con motivo de las persecuciones de 1391 gran parte de la comunidad judía de Molina se convirtió al cristianismo⁹. Por este motivo, en el siglo xv la población judeoconversa debió ser particularmente numerosa en esta villa, de lo que son fiel reflejo los más de 120 expedientes inquisitoriales contra conversos judaizantes vecinos de Molina, conservados en el Archivo Histórico Nacional de Madrid y en el Diocesano de Cuenca, según dijimos anteriormente. Y de la existencia de dichos expedientes inquisitoriales se deduce otra interesante conclusión: que un importante sector de la población judeoconversa seguía cumpliendo con los ritos y ceremonias judaicas. Este hecho lo tenemos abundantemente documentado. Así, Juana Fernández, mujer de Juan Fernández Hierro, difunta vecina de Molina, fue acusada de que «venian muchos conversos a su casa a hazer las çerimonias de la ley de Moysen commo en sinoga»¹⁰. Teresa de Flores, testigo del fiscal en el proceso contra Pedro Fernández Hierro, vecino de Molina, declara que haría aproximadamente treinta años (hacia 1466-1467 según nuestros cálculos) «que vido este testigo commo en casa de Juan Ferrandez Fierro Cohen e doña Juana, su muger, se ayuntavan muchos conversos vezinos de la dicha villa, ... e rezavan todos con gran bolliçio a puerta çerrada. Los viernes en la noche e aquellas noches tenian en la dicha casa unas lanparas, e los dichos sabados holgavan»¹¹. Para el fiel cumplimiento de la ley mosaica, los conversos acudían con frecuencia al consejo y enseñanza de los judíos; en este mismo proceso inquisitorial, Luis Zuazo de Molina declara que haría unos 20 años (hacia 1476-1477) que vio cómo Pedro Fernández Hierro «e otras personas, defunctos, ayunavan el Ayuno Mayor de los judios. Preguntado commo sabe quel suso dicho ayunaba el dicho Ayuno Mayor, dixo que porque sabe quel suso dicho e otras personas yvan a don Mose Aben Xuxen, judio, que bivia en la dicha villa, e le preguntava quando hera el dicho Ayuno. E el dicho judio ge lo dezya. E quando el dicho judio no estava en la villa, yvan el suso dicho con las otras personas a lo preguntar a Juan Ferrandez Greson, el qual ge lo dezya, porque tenia muchos libros en ebrayco»¹².

⁸ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 28, fol. 4r-v.

⁹ JOSÉ AMADOR DE LOS RÍOS: *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Madrid, 1975, 3 vols. (véase vol. II, pág. 401).

¹⁰ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 25.

¹¹ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 26.

¹² *Ibidem*.

En algunas ocasiones los conversos se acercaban secretamente a la sinagoga, para allí orar a Adonay. En este sentido, es el proceso seguido contra Juan Fernández Greson, difunto vecino de Molina, doña Olalla declara como testigo del fiscal que el acusado «yva cada mañana a Castil de Judios, que fue antiguamente synoga de judios, e que non sabe este testigo lo que alli se hazia»¹³.

En definitiva, el número de judaizantes debía ser elevado en Molina, y la causa por la que judaizaban, diversa. En 1492 Pedro Bernal, vecino de Molina, es acusado por el fiscal de la Inquisición de la siguiente manera: «Yten, queriendo magnifestar que syenpre tenia la erronia de sus antepasados en tener afiçion a la ley de Moysen, hablando con çierta persona, que era christiano viejo, dixoll «Y vos, si os tornasedes agora moro o judio, no os quedaria algo de christiano». E aquella persona le respondió si quedaria. E el dicho Pero Bernal respondió: «Pues ansy hazemos nosotros, y aun por estas faziendas encargamos las conçiencias, mostrando mas afiçion a la fazienda que al anima commo gentil»¹⁴. Distinto es el motivo alegado por Aldonza Fernández, vecina también de Molina, quien después de su confesión del 18 de agosto de 1492 fue preguntada por los señores inquisidores «sy tovo pensamiento algund tienpo de salvarse en la ley de Moysen. Dixo que no, ni sabia que cosa hera». Ante esta respuesta, fue preguntada nuevamente «que pues por que hazia los delitos que tiene confesados. Dixo que al prinçipio era pequeña e non sabia lo que hazia, e llorava porque non le davan pan. E despues de casada, porque lo vey a fazer a una tia suya, que se llamava Juana Ferrandez, muger de Juan Ferrandez Yerro»¹⁵. Así pues, la tradición recibida por línea paterna y el fuerte arraigo de dicha tradición en la conciencia de los judeoconversos —de forma muy particular entre las mujeres, como es la norma— es el principal motivo que inducía a éstos a seguir en secreto la ley de Moisés, pese a los peligros y riesgos que ello conllevaba.

No vamos a extendernos ya más en estas ideas de carácter general, por lo que pasamos inmediatamente al análisis detallado de las solemnidades, ritos y ceremonias guardadas por los judaizantes vecinos de Molina de Aragón, en función de sus propias confesiones y de las declaraciones del fiscal en los procesos inquisitoriales seguidos contra ellos.

1. SABADO-SABBĀT

La fiesta del sábado es, sin lugar a dudas, la más común entre

¹³ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 14.

¹⁴ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 7.

¹⁵ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 13.

los hebreos. La observancia del sábado es de institución divina y pertenece al culto antiguo¹⁶, pero fueron más tarde los escribas, fariseos y rabinos quienes le dieron el carácter con que aparece en la historia el sábado judío.

Debido a que el calendario religioso judío es lunar, el día comienza con la puesta del sol. Así pues, el sábado se extiende desde la puesta del sol en la tarde del viernes, hasta la puesta del sol en el propio sábado. Según la costumbre, los viernes por la noche los judíos encendían candiles, para de este modo honrar la festividad del sábado: Teresa de Flores, testigo del fiscal en el proceso contra Juan Fernández Greson, vecino de Molina, afirma que el acusado se reunía con otros conversos y, todos juntos, «encendian candiles los viernes en la noche, e que guardavan el dicho viernes en la noche e los sabados, e tenian allí encendidas lanparillas, e rezavan allí con gran bolliçio a puerta çerrada, e holgavan allí los dichos sabados»¹⁷. Según el precepto, dichos candiles debían arder toda la noche y no podían ser apagados hasta que ellos se apagaban por sí mismos: Juana Fernández la Brisela, vecina de Molina, confiesa «que asymismo los viernes en la noche, estando en casa de su madre seyendo pequeña, de hedad de syete años, encendia candiles los viernes en las noches. E que ardian toda la noche hasta que ellos se apagavan. Y que asymismo lo hazian todos los que bevian en aquel barrio»¹⁸.

Para cumplir con el precepto sabático, los judíos cesaban en todo trabajo los viernes antes de la puesta del sol; se lavaban y se cambiaban de ropa, ya que la limpieza va íntimamente ligada entre los judíos a las prácticas religiosas. «Estas reglas de limpieza han sido objeto desde la Edad Media de importantes decisiones rabínicas, escrupulosamente observadas por el pueblo, hasta tal punto que, para el tribunal de la Inquisición, el hecho de lavarse y mundarse el viernes por la tarde constituía una prueba de judaísmo»¹⁹. Así, Isabel, mujer de Martín García, vecina de Concha²⁰, declara que Elvira Núñez, mujer de Juan Rodríguez, vecina de Molina, «se vestia camisa linpia e se tocava e se vestia una saya prieta de las fiestas el sabado»²¹. Particularmente interesante es la confesión que ante los seño-

¹⁶ El precepto del sábado se halla en todas las colecciones legales: en el decálogo (Ex XX, 8-11; Deut V, 12-16), en el código de la Alianza (Ex XXIII, 12), en el llamado código ritual (Ex XXXII, 34), en la ley de santidad (Lev XXIII, 3, y XXVI, 2), y en el código sacerdotal (Ex XXXI, 12-17, y XXXV, 1-3; Núm XXVIII, 9-10; Gén II, 2-3; Ex XVI, 5 y 22-30; Núm XV, 32-36).

¹⁷ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 14.

¹⁸ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 21.

¹⁹ MICHAEL MOLHO: *Op. cit.*, págs. 207-208.

²⁰ Pequeña población situada al noroeste de Molina de Aragón.

²¹ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 24.

res inquisidores realiza Juana Fernández la Brisela, quien afirma «que las que bebían en el Castil de Judíos²² venían cada sábado compuestas a ver las de abaxo. Y que su madre deste testigo dezía: «mirad quales vienen estas judías compuestas»²³. A través de esta declaración se hace patente el carácter festivo que el sábado encerraba para judíos y judeoconversos; en este día cesaba toda su actividad y se reunían unos u otros debido a que habitaban en sectores diferentes de la ciudad, aunque con sumo cuidado en no rebasar el «confín del sabbat», es decir la distancia máxima que un judío puede recorrer en este día.

El descanso en el sábado constituía para los inquisidores otra prueba irrefutable de judaísmo: en la ya tantas veces aludida confesión de Juana Fernández la Brisela se dice «que seyendo muchacha, quella y todos los muchachos holgavan porque venía el viernes en la noche, porque holgavan e atavian la casa e holgavan, y dezía su madre deste testigo que hera sabado entrante. Y eso mismo fazían todos los que bevían en aquella calle de que tyene dicho»²⁴. Asimismo, Isabel Rodríguez, vecina de Molina, es acusada por Mayor, mujer de Juan Hurtado, alcaide viejo en Cobeta²⁵, diciendo que «vio commo la dicha Ysabel los viernes en las noches no fazía cosa alguna»²⁶. La misma Isabel Rodríguez es también acusada por Teresa, mujer de Esteban García, vecina de Tortuera²⁷, de «que en los sabados no hilava, y se tocava tocas linpias»²⁸.

Debido a que los judíos no pueden cocinar ni encender fuego el sábado, preparaban desde el viernes a mediodía un guiso, especie de olla, conocido como «hamín» (= caliente) y más popularmente como «adafina», que se comería al día siguiente. Una vez preparado, y antes de la puesta del sol del viernes, lo colocaban en un anafe y lo cubrían con rescoldos y brasas, a fin de que se mantuviera caliente. Este guiso estaba compuesto, básicamente, por carne, garbanzos y legumbres diversas, verduras, huevos y especias²⁹.

²² Con el nombre de «Castil de Judíos» se designa en los documentos medievales al recinto ocupado por la judería de Molina de Aragón. Dicho recinto estaba situado en la parte más alta de la población, al final de las calles llamadas en la actualidad de don Tomás Muesa y de Abajo, en la falda del cerro del castillo.

²³ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 21.

²⁴ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 21.

²⁵ Pequeña población situada al oeste de Molina de Aragón.

²⁶ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 28.

²⁷ Pequeña población situada al norte de Molina de Aragón.

²⁸ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 28.

²⁹ A raíz del descubrimiento de América, la patata, producto traído del Nuevo Continente, se convirtió en otro de los componentes esenciales de la «adafina», pero, lógicamente, en la época medieval no se conocía.

También en el caso concreto de Molina tenemos documentada la preparación de la «adafina». Juan Fernández de Mansilla, vecino de Alcoroches³⁰, declara ante el Tribunal de la Inquisición de Cuenca-Sigüenza que un viernes posó en casa de Catalina García y Pedro Manuel el viejo, vecinos de Molina, «e aquella noche vio este testigo commo los suso dichos tenian dos ollas muy atapadas al fuego, pero que non sabe lo que tenian. E que otro día, sabado, este testigo se levanto e vio commo los suso dichos se estovieron en la cama hasta grand rato del día, e que era çerca de mediodia quando se levantaron. E quando se levantaron vio este testigo commo los suso dichos se vistieron e ataviaron de sus camisas linpias e tocas»³¹.

Más interesante en relación con la composición de la «adafina» es la acusación que el fiscal presentó contra Mari Fernández, mujer de Pedro de Cetina, vecina de Molina. En ella, entre otras cosas, se dice que la acusada «guisava olla de carne con garvanços y especias, espínacas, del viernes para el sabado». En otras ocasiones preparaba el guiso «con açelgas e con bretones³², segund hera el tienpo»³³.

Pero, además de los sábados, los judíos, y los judaizantes en su caso, celebraban otras diversas festividades, a las que nos vamos a referir a continuación.

2. OTRAS FESTIVIDADES JUDÍAS

Sin lugar a dudas, la máxima solemnidad del calendario judío la constituye el día del YOM KIPPUR, «Día del Gran Ayuno» o «Día del Gran Perdón». Esta fiesta, instituida por un mandamiento de Dios a Moisés³⁴, tiene como finalidad la obtención del perdón de Dios y del prójimo. Se celebra el día 10 del mes de «Tisrí» (septiembre/octubre), y viene a poner fin al ciclo de diez días de arrepentimiento que se inicia con el «Ros ha-Saná» o Año Nuevo judío. Según el mandato divino, en este día se debe guardar un ayuno riguroso, así como abstenerse de cualquier trabajo, dedicándolo por entero a la oración y a la meditación.

Son muy numerosas las noticias que encontramos en la documentación referidas al día del Yom Kippur, y a su celebración por parte de los judaizantes de Molina. Vamos a ver tan sólo las más interesantes.

En el proceso inquisitorial seguido contra Juan Fernández Greson, vecino de Molina, figura entre los testigos del fiscal Yoçe Pachel el

³⁰ Pequeña población situada al sur de Molina de Aragón.

³¹ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 15.

³² Variedad de la col.

³³ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 29.

³⁴ Lev XXIII, 27-32; Núm XXIX, 7-11.

viejo, mudéjar vecino de Molina, quien declara que haría unos 35 años (hacia 1460) «que vido este testigo desde una ventana de su tio Abrayn Pachel commo en casa de Juan Gallego, vezino de la dicha villa, estava don Mose Aben Xuxen, arrendador, que posava alli de continuo. E este testigo vio ayunar el Ayuno Mayor al dicho judio, e con el a Juan Ferrandez Greson e a otras personas, cuyos nombres dixo, a los quales vio ayunar el dicho Ayuno Mayor, e estar descalços en la posada del dicho judio. E vio commo estovieron alli todo el Dia Mayor justamente fasta la noche, salida el estrella, que vido este testigo a Ysaque, judio, criado del dicho don Mose, commo tanio un cornezuelo tres vezes, e vio commo los suso dichos hizieron todos oraçion, e despues de fecha çenaron alli todos»³⁵.

Ante la imposibilidad de acudir a la sinagoga se reunían en una casa particular, y allí, descalzos, pasaban el día ayunando y orando. Es curiosa la alusión que se hace al tañido de un cuerno; muy probablemente se refiere al «Sōfār» o trompeta hecha de cuerno de carnero, que los judíos hacen resonar en el curso de algunos oficios solemnes, especialmente los días de «Yom Kippur» y «Ros ha-Saná».

El día del Yom Kippur, al igual que el sábado, debe recibirse con la mayor limpieza corporal posible, por lo que era costumbre bañarse el día anterior. Así, Isabel Rodríguez, vecina de Molina, declara en el proceso seguido contra Juana Rodríguez, vecina de dicha villa, «que un dia antes del Ayuno le hazian bañar la dicha Juana Ramirez e su suegra Ysabel Rodriguez»³⁶.

Según la costumbre, en este día los judíos se piden perdón unos a otros, disculpándose de este modo las injurias que se tenían hechas. Por la confesión hecha por Juan Fernández la Brisela ante el Tribunal de la Inquisición sabemos que todos los que residían en su barrio ayunaban este día. Más tarde declara que la mujer de Pedro González «le demando aquel dia perdon, y quella le dixo: «que os he fecho yo que me demandays perdon». Dixo que porque hera Dia Mayor de los judios, que hera costumbre, y quella ayunava, y quella le dixo: «Señora, Dios os perdone, que yo os perdono». Fue preguntada commo sabe que todos estos ayunavan el Dia Mayor. Dixo que porque los vey a todos yr a fazer oraçion al corralejo a casa de Juan Sanchez del Corral... Preguntada commo sabia que hera Ayuno Mayor de los judios, dixo que porque hera publico que no çenavan fasta la noche, y que lo tenian ya por uso a cada año, commo feria, en aquella villa. Y questo publicamente pasava, que non se les dava nada»³⁷.

³⁵ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 14.

³⁶ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 19.

³⁷ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 21.

Entre familiares, los de menor jerarquía debían solicitar el perdón de los mayores, otorgándoles éstos su bendición: Inés Bernal, vecina de Milmarcos³⁸, declara en el proceso contra Juana Rodríguez, que en el día de Ayuno Mayor solicitaba perdón a su tía Juana Ramírez, «e que ella le dezia: «Dios te bendiga», e que no la santiguava»³⁹.

Al ponerse el sol concluía el ayuno, y entonces cenaban según la costumbre judía. Así, en un proceso inquisitorial seguido al tiempo contra varios vecinos de Molina, el fiscal les acusa de que «ayunaron muchas e diversas vezes el Ayuno Mayor de los judíos, non comiendo hasta la noche, salidas las estrellas, çenando carne, poniendo mantel-les limpios, a modo e costunbre de los judíos»⁴⁰.

Cinco días después del Yom Kippur se inicia la fiesta de SUKKŌT, conocida popularmente como «Pascua de las Cabañuelas» o «Fiesta de los Tabernáculos». Esta fiesta tiene por objeto conmemorar la protección divina que recibió el pueblo de Israel durante los 40 años de estancia en el desierto, tras la huida de Egipto. Tiene lugar en el mes de «Tisrí» (septiembre/octubre), y dura siete días (del 15 al 21) aunque posteriormente se añadió un octavo día (Levítico, cap. XXIII, 36; Números, cap. XXIX, 35); durante todo este tiempo los judíos deben habitar el mayor tiempo posible en una «sukká» o cabaña de ramas y hojas, según ordena el Levítico⁴¹.

Los judaizantes de Molina se reunían también para la celebración de esta festividad: Belvis, mudéjar vecino de Molina, declaró en el proceso inquisitorial seguido contra Juan Fernández Greson, vecino también de Molina, que «estando en esta dicha villa don Mose Aben Xuxen, judio, vio commo el dicho don Mose hazia cabañuelas en casa de Juan Gallego, vezino de la dicha villa, e Ysaque, judio, criado del dicho don Mose, tañia un cornezuelo guarneçido de plata⁴². E que vido commo venia al sonido del dicho cuerno Juan Ferrandez Greson, defunto, e otras personas, cuyos nonbres dixo, los quales todos vio este testigo commo venian alli e entravan en las cabañuelas». Preguntado por los inquisidores si vio que los que allí se reunían rezaran o hicieran alguna ceremonia de judíos, contestó «que vio e oyo commo murmuravan, pero que no les entendio lo que dezian, porque este testigo estava lexos. E que non les vio hazer otra cosa alguna». Más tarde señala que el día que el procesado «se juntava en casa de Juan

³⁸ Pequeña población situada al norte de Molina de Aragón, muy cerca del límite con la provincia de Zaragoza.

³⁹ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 19.

⁴⁰ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 12.

⁴¹ Lev XXIII, 41-43.

⁴² Se refiere probablemente al «Sófar», como dijimos anteriormente.

Gallego era el día de Cabañuelas, pero quel día de Axora⁴³ se juntavan los suso dichos en casa de Ferrand Martinez el rico. Preguntado si veyá que los suso dichos estoviesen todo el día en las dichas cabañuelas, dixo que no, sy que estavan un rato por la mañana e se yvan a comer, e despues a la tarde bolvian otro rato. Preguntado sy quando bolvian a la tarde sy tornavan a tañer el dicho cuerno e venian al sonido del, dixo que sy. Preguntado sy veyá que tomasen la palma e la mano, o fiziesen alguna çerimonia o comiesen en las dichas cabañuelas, dixo que veyá tomar la dicha palma, pero que no sabe quien la tomava»⁴⁴. Esta alusión que se hace a la «palma», creemos que se refiere a una de las ceremonias que, según ordena el Levítico⁴⁵, debían celebrarse con motivo de la festividad de Sukkōt. Consistía en coger con las manos palmas de palmera y ramas da sauce y de árboles frondosos, y mientras decían bendiciones realizar determinados movimientos con dichas ramas hacia arriba y hacia abajo⁴⁶.

Finalmente, sabemos también que Juan Bernal, vecino de Molina, fue acusado también de judaizante, a causa de que «entro en cabañuelas en tienpo de las Pascuas de los judios, guardando las dichas fiestas a modo e costunbre de los judios»⁴⁷.

Asimismo tenemos alguna noticia acerca de la celebración por parte de los judaizantes de Molina de la PÉSAH o Pascua judía. Esta festividad, que se inicia el día 15 del mes de «Nisán» (marzo/abril) y dura ocho días, conmemora la liberación de los hebreos de la esclavitud de Egipto en tiempos de Moisés. Durante la Pascua los judíos deben abstenerse de comer pan con levadura⁴⁸, en recuerdo de la salida de Egipto; este pan ázimo o sin levadura es conocido popularmente como «pan cenceño», motivo por el que esta festividad se conoce también como «Pascua del pan cenceño».

En un proceso inquisitorial que se siguió al tiempo contra varios vecinos de Molina de Aragón, el fiscal les acusa de que «masavan pan çenceño en sus casas por las Pascuas de los judios»⁴⁹. Mari Fernán-

⁴³ Axora = A Çará (la Angustia). Como se indica en el mismo proceso inquisitorial, el día de Axora es el día del Yom Kippur, o «Día Mayor de los judios».

⁴⁴ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 14.

⁴⁵ Lev XXIII, 40.

⁴⁶ Sin duda se debe esta ceremonia a que en Israel la fiesta de Sukkōt coincidía con la recolección. Según ordena el Levítico, recogidos los frutos de la tierra, los judíos debían celebrar una fiesta en la que tomarían frutos de árboles esplendorosos, palmas de palmera y ramas de árboles frondosos del torrente, y se regocijarían ante Adonay durante siete días (Lev XXIII, 40).

⁴⁷ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 3.

⁴⁸ Así se ordena en el Ex XII, 15-20; XXIII, 15; XXXIV, 18; en Lev XXIII, 6; en Deut XVI, 3-4 y 8; y en Núm XXVIII, 17.

⁴⁹ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 12.

dez, testigo del fiscal en el proceso seguido contra Juana Rodríguez, vecina de Molina, declara que en alguna ocasión había visto a la acusada «hazer pan zenzeño e comerlo. E queste testigo le preguntava que por que amasava e comia aquel pan tan seco. E que la suso dicha le dixo que porque hera bueno para la cabeçça»⁵⁰.

Aunque no poseemos datos en concreto acerca de la celebración por parte de los judaizantes de Molina de Aragón de otras festividades judías, sí sabemos de forma indirecta que guardaban otros diversos ayunos. Así, Isabel Rodríguez, vecina de Molina, declara que Juana Rodríguez, vecina de esta misma población, «avia ayunado el Ayuno Mayor muchas vezes, e otros ayunos de judios»⁵¹.

Un dato más concreto nos ofrece el proceso inquisitorial contra Inés Bernal, vecina de Milmarcos⁵²; en él David Vellido, judío de Almazán, fue presentado como testigo por el fiscal y declaró «que avra veynte e quatro años (hacia 1471), poco mas o menos, questando este testigo la hermana de Ferrand Verde e hermana del abbad del dicho lugar, la qual tenía el dicho abbad en su casa por mujer de servicio, que quando era *el ayuno de la Casa Santa*. E este testigo ge lo dixo. E que la suso dicha dixo a este testigo que avia quatro o çinco dias que ayunava, por no le errar»⁵³. El ayuno de la «Casa Santa» se trata del de TISÁ BE-'AB, que se celebra el día 9 del mes de «'Ab» (julio/agosto) en conmemoración de la segunda destrucción del Templo de Jerusalén por los romanos; es un día de luto para los judíos, en el que han de guardar un riguroso ayuno.

Asimismo, en el proceso inquisitorial contra Pedro Fernández Hierro, Antona, mujer de Iñigo Fernández, declara como testigo del fiscal que haría 35 años (hacia 1461-1462) vio al acusado y a Aldonza Fernández, su mujer, «una vez, que cree que hera verano, commo los suso dichos ayunaron un dia todo fasta la noche, e despues a la noche çenaron carne»⁵⁴. Con este dato de que era verano nos atrevemos a asegurar que se está refiriendo también a la festividad de Tis'á be-'Ab.

Hemos encontrado también algunas noticias sobre ciertos ayunos guardados por los judaizantes de Molina por motivos diversos, y que no obedecían a ningún precepto bíblico, sino a devoción particular. Así, por ejemplo, Isabel Núñez, vecina de Molina, es acusada por Gonzalo Bernal de que «ayunava quando su marido era ydo camino, por-

⁵⁰ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 19. Desconocemos si la causa alegada por la acusada responde meramente a una disculpa, o a una creencia popular, aunque, ciertamente, nos inclinamos por la primera posibilidad.

⁵¹ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 19.

⁵² Véase nota 38.

⁵³ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 2.

⁵⁴ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 26.

que Dios le truxese con bien»⁵⁵. Del mismo modo, Juan González, vecina de Rueda⁵⁶, acusa a Isabel Rodríguez, vecina de Molina, declarando que había visto «comme la dicha Ysabel fizo ayuno algunos jueves, no comiendo en todo el dia hasta la noche. E a la noche le vio çenar carne...»⁵⁷. En este sentido, parece que era costumbre de los judíos españoles guardar ayuno algunos días de entre semana, especialmente los lunes y los jueves⁵⁸, lo que respondía a una antigua práctica de los fariseos y sus discípulos (Lucas, cap. XVIII, 12).

Finalmente, y como dato curioso, sabemos que Pedro Bernal comía «de las frutas de los dichos moros, e de los carneros que suelen matar por sus *Pascuas del Carnero*»⁵⁹. La Pascua del Carnero se inicia el día 10 de «*Dū-l-hiyya*», y se celebra durante cuatro días.

No tenemos ninguna noticia acerca de otras festividades judías, tales como ROS HA-SANÁ o Año Nuevo, HANŪKÁ o Fiesta de la Dedicación del Templo, PURIM o fiesta en memoria de la reina Esther, SABUŌT o Pentecostés, o TU-BI-SBAT o fiesta de las frutas, aunque es seguro que los judaizantes de Molina las celebrarían con la misma devoción.

3. ORACIONES

Fuera de forma colectiva, fuera de forma individual, los judeoconversos de Molina de Aragón acudían con frecuencia a oraciones judías para dirigirse a Adonay. En este sentido, Pedro Fernández Hierro, vecino de esta población, es acusado por el fiscal en el proceso que se le siguió, entre otras cosas, de que «juntavase en días prohibidos en conventiculos reprovados, donde se juntavan muchas personas, y rezaban alli oraçiones reprovadas de judios...»⁶⁰.

Para guiarse en sus oraciones, eran varios los judeoconversos de Molina que gozaban de libros judíos, algunos en hebreo, aspecto éste que creemos encierra también un indudable interés: Juan Gallego, testigo del fiscal en el proceso de Juan Fernández Greson, declara que el acusado «tenia libros judiegos, e rezava por ellos. E que lo mismo vido rezar a otras personas, cuyos nonbres dixo»⁶¹. Pedro Bernal, ya citado varias veces, fue también acusado de que «al tienpo que vino la Inquisiçion a Calatayud, ascondidamente, quemo çiertos libros

⁵⁵ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 9.

⁵⁶ Es Rueda de la Sierra, pequeña población situada a unos 10 Km. al norte de Molina de Aragón.

⁵⁷ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 28.

⁵⁸ Véase RAMÓN SANTA MARÍA: *Op. cit.*, pág. 183 (epígrafe «Ayuno de la Reyna Ester»).

⁵⁹ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 7.

⁶⁰ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 26.

⁶¹ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 14.

ebraycos»⁶². El mismo Pedro Bernal, en la confesión que hizo ante el Tribunal del Santo Oficio, dijo: «E vi ansymismo leer en un GENESY a mi hermano Hernan Verde e a otros, pero yo no ley en el, pero escuchava commo los otros e sy çerimonia»⁶³. Elvira Núñez declara «que muchas vezes vio leer en una brivia en romance a Pero Ferrandez Fierro»⁶⁴. Y a todos estos datos habría que unir el hallazgo realizado en 1649, cuando se arruinó una de las antiguas casas del que fuera en otro tiempo barrio judío; en uno de los postes, taladrado, fue encontrado un pergamino que contenía dos capítulos de la Biblia en 21 renglones en caracteres hebreos, sin signos diacríticos⁶⁵.

No obstante, la mayor parte de las noticias que poseemos acerca de las oraciones de los judaizantes, deducidas de las deposiciones de los testigos y de las acusaciones del fiscal en distintos procesos inquisitoriales, son ambiguas, pues ambiguas son las explicaciones de los testigos: Pedro Alvarez del Castillo declara «que yendo un día camino, vio yr rezando a Pero Bernal el viejo, defunto. Y este testigo non le oyo dezir palabra ninguna en latyn nin en romançe. E que a su parecer deste testigo lo que rezava hera en ebrayco, porque sy latin fuera el lo entendiera bien»⁶⁶. Juan de la Puente afirma también haber visto a Juan Bernal rezando oraciones de judíos; preguntado por los señores inquisidores «commo sabe que era aquella oraçion de judios, dixo que porque no era el Paternoster, ni el Avemaria, ni oraçion de la Yglesia de las que el sabia...»⁶⁷.

Sí coinciden los testigos en lo que se refiere a las actitudes que acompañaban a la oración. Normalmente rezaban de pie, alzando y bajando la cabeza: Juan de la Puente declara haber visto a Pedro Bernal rezando oraciones de judíos, y que sabía que estas oraciones eran de judíos «porque le vio y oyo dezir la dicha oraçion rezio, e alçando y abaxando la cabeça, e de aquella manera lo vio hazer a unos judios en la synoga de Medinaçeli»⁶⁸. Pero en otras ocasiones rezaban de rodillas, o incluso postrados en el suelo, como todavía se hace entre los musulmanes en la actualidad. Juan Sánchez, testigo del fiscal en el proceso seguido contra Pedro Bernal, declara que en cierta ocasión comentó al acusado que se decía públicamente que su mujer había sido procesada por ayunar, «e porque rezava cada dia quando

⁶² AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 7.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 26.

⁶⁵ ANSELMO ARENAS LÓPEZ: *Origen del M. I. Señorío de Molina. El Cid y Don Manrique*, Madrid, 1928.

⁶⁶ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 4.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 4.

se acostava e se levantava, las rodillas hincadas»⁶⁹. En el mismo proceso inquisitorial, Juan Pato, vecino de Pastrana, testifica que oyó decir a dos labradores que una vez que fueron a ver a la familia de los Bernal, no encontrando a nadie en la casa, uno de ellos «avia subido por la escalera arriba, e viera fasta veynte personas e mas estar en una camara soterranea, todos echados de bruçes e candiles ençendidos, e que no sabian que hazian alli». Preguntado en qué época del año había sucedido esto dijo «que cree quera en el mes de setiembre. Preguntado en que día era, dixo que un jueves»⁷⁰. Por nuestra parte, creemos que debía ser el día del Yom Kippur, y que estarían rezando colectivamente.

La misma entonación al rezar era para los acusadores un signo distintivo de los judíos y judaizantes. Así, Juan Verde, clérigo, declara que en cierta ocasión vio a Pedro Bernal que «yva rezando oraciones judiegas, cavalgando ençima de un asno. Y quando rezava las dichas oraçiones le veyra que meldava⁷¹ commo judio. Y otra vez en el dicho tiempo, yendo asy mismo con el dicho Pero Bernal ha Castilnuevo⁷², aldea de la dicha villa, le vio rezar las dichas oraçiones en ebrayco, e meldar commo judio, yendo pr el camino»⁷³.

Entre las oraciones que sabemos con certeza que eran rezadas por los judaizantes de Molina figura el SEMÁ' ISRA'EL (= Escucha Israel), vocablo con el que se inicia la oración más importante de la religión judía, que recoge los principios fundamentales de la fe mosaica. Todo judío debe recitar esta oración dos veces al día, por la mañana y por la tarde, y su origen se encuentra en el Pentateuco⁷⁴. Mari Sánchez declara que en cierta ocasión oyó decir a Constanza Rodríguez, vecina de Molina, «Sema Isçerael Adonay»⁷⁵. Otros diversos testigos afirman también haber oído a la procesada dicho vocablo, por lo que el fiscal, en su escrito de acusación, dice que Constanza Rodríguez rezaba muchas veces el «Sema de Esrael».

Asimismo encontramos referencias a otras varias oraciones hebreas, difícilmente identificables. En el escrito de acusación que el fiscal presentó contra Pedro Bernal, vecino de Molina, se dice entre otras cosas: «... rezo muchas oraçiones judaycas e reprovadas por la Santa Madre Yglesia, especialmente una que dizen los judios: «Ben-

⁶⁹ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 7.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Palabra antigua que significa «leer» o «rezar». Deriva de la palabra hebrea «lamod» (= aprender, enseñar).

⁷² Pequeña población situada a unos 3 ó 4 km. al sur de Molina.

⁷³ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 4.

⁷⁴ Deut VI, 4-9: «Escucha, Israel: Adonay es nuestro Dios, Adonay es único»; XI, 13-21; y Núm XV, 37-41.

⁷⁵ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 22.

dito sea Dios que no me hizo christiano, y Bendito sea Dios que no me hizo asno, y Bendito sea Dios que no me hizo puerco, e çetera». E al cabo dezía: «Adonay, Adonay». Según el fiscal, esta oración se encuentra al principio del «Çedur»⁷⁶. Andrés Martínez, vecino de Cubillejo⁷⁷, declara que haría unos 20 años (hacia 1476) que fue a Torre-mocha⁷⁸, y posó en casa de Juan Fernández, quien le dio una cama en la que dormía Pedro Bernal el viejo, vecino de Molina, a quien vio cómo «de noche rezaba una oraçion que dezya: «Bendito sea *el Dio* que no me fizó puerco. Bendito sea *el Dio* que no me fizó asno». Preguntado por los señores inquisidores cuántas veces había visto esto, «dixo que lo vio tres vezes, porque este testigo dormía en la cama donde dormía el dicho Pero Bernal. E en las mañanas madrugava a coser, e este testigo se quedava en la cama. E quando le oyo rezar la primera vez la dicha oraçion, las otras mañanas este testigo ron-cava e hazie que dormía sobre aviso para oyr rezar al dicho Pero Bernal la dicha oraçion, segund dicho tiene. E que no se acuerda sy sabadeava o no, porque quando lo suso dicho pasava era escuro, antes que amanesciese»⁷⁹. Estas oraciones son la SAHARIT u oración matutina y la 'ARABIT u oración vespertina.

En el mismo proceso inquisitorial contra Pedro Bernal el viejo, el fiscal le acusa de que «rezaba oraçiones de judios, alçando e abaxando la cabeça», y que «en fin de las dichas oraçiones dezía: «Adonay, Adonay»⁸⁰ y «Cados, Cados»⁸¹. También Juana González declara que cuando estaba hilando por la noche oía a Mari Díaz la Burgueña, vecina de Molina, «dezir una oraçion de judios, en que dezía: «Adonay, Adonay, Cados, Cados, Orados, Orados, Huecos, Huecos»⁸².

Catalina Sánchez, vecina de «Castellar»⁸³, declara haber visto a Pedro Ramírez y a sus hijos, vecinos de Molina, «comme reçavan una oraçion a una ventana, que dezía: «Padre mio verdadero, guardame... E que antes que reçase la dicha oraçion se lavava las manos»⁸⁴.

Catalina Alvarez, mujer de Francisco de Valladolid, vecina de Mo-

⁷⁶ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 7. Es de destacar el manifiesto ataque contra la religión cristiana. «Çedur» se refiere a «Sidur» = Devocionario.

⁷⁷ Cubillejo del Sitio o Cubillejo de la Sierra, pequeñas poblaciones situadas al NE. de Molina de Aragón.

⁷⁸ Pequeña población situada al sur de Molina de Aragón.

⁷⁹ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 4. Es de destacar la utilización de la forma singular «*el Dio*», muy frecuente entre los judíos españoles que evitaban con todo cuidado usar la aparente forma plural «*Dios*».

⁸⁰ Literalmente, «Mi Señor». Es uno de los títulos del Dios de Israel.

⁸¹ Cados = Qadós (= Santo). AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 4.

⁸² AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 12.

⁸³ Debe referirse a Castelar de la Muela, población situada a unos 10 km. al este de Molina de Aragón.

⁸⁴ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 19.

lina, afirma que en cierta ocasión que estaba con Mari Alvarez, mujer de Pedro de Cazorla, vecina de Molina, le «oyo dezir una oraçion que dize: «Prinduzara a su hijo el querido. El quiçara venia destremeçido. Quando lo veras el hani⁸⁵ a la tu puerta, nil digas mal ni des mala respuesta. Con Dios seras aconpañado. Enguezera mata la guirnalda». E queste testigo preguntava a la suso dicha que que queria dezir esto, y que le respondia: «que la limosna mata el pecado, y que ningund pobre viniese a su puerta que no le diese algo»⁸⁶.

En la sentencia dictada en el proceso inquisitorial seguido contra Isabel Rodríguez, vecina de Molina, entre otras cosas se dice que la acusada «quando sus fijos yvan camino les dava la BENAYA, ques oraçion de judíos». Creemos que se refiere a la bendición judía, que, según la costumbre, daban los hebreos a aquéllos que iban a ponerse en camino. Esta bendición consistía en colocar la mano encima de la cabeza, bajándola por la cara. Según la tradición, era la bendición que dio Jacob a sus nietos Manasés y Efraín, hijos de José, según se relata en el Génesis, en el testamento de Jacob (Génesis, cap. XLVIII). La bendición podía también transmitirse por la palabra (Génesis, cap. XXVII, 28-29) o por un regalo (Génesis, cap. XXXIII, 11).

También los judíos y los judaizantes tenían por costumbre bendecir la mesa cuando iban a comer, pero a esto nos referiremos en el apartado siguiente.

En otras ocasiones los judaizantes leían distintos pasajes de la Biblia, especialmente los Salmos, por los que tenían gran devoción, u otras oraciones diversas. En la confesión que realizó Pedro Bernal ante el Tribunal de la Inquisición se dice: «E se que mi tio Pero Bernal rezava en ebrayco. E yo le dezia: «tio, por que rezays asy». E dezya que eran los salmos prinçipales, pero a mi no me paresçia bien. E vi ansymismo leer en un Genesy a mi hermano Hernan Verde e a otros, pero yo no ley en el, pero escuchava commo los otros e sy çerimonia». Más tarde fue preguntado «sy ha leydo en algund Salterio romançeado o en Genesi o en una obra de Rabi Santo⁸⁷. Dixo que en el Genesi nunca leyo, e que ha leydo e oydo algunas vezes las coplas de Rabi Santo. E ansymismo ha leydo los syete Salmos penitenciales, e otras oraçiones en romance, pero que tenían Gloria Patri. E las otras oraçiones eran de christianos»⁸⁸. El mismo Pedro Bernal el viejo es acusado por su nieto Antonio Bernal de que «rezava en ebray-

⁸⁵ Hani = 'aní (= pobre).

⁸⁶ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 12.

⁸⁷ Quizá se refiera al poeta Rabí Sem Tov ben Yishaq Arduziel, es decir, Don Santob de Carrión, autor de poemas en hebreo y en castellano, y cuyos *Proverbios Morales* fueron conocidos por los judíos españoles hasta la época de la expulsión.

⁸⁸ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 7.

co, no sabe este testigo que rezava, mas de quanto oyo dezir que heran los syete Salmos, e que avia pedido liçençia para ello a Juan Garçia de la Cuesta, su cura»⁸⁹.

4. PRESCRIPCIONES ALIMENTICIAS

Conocidas son las numerosas prescripciones alimenticias que impone la religión judía⁹⁰, basadas tanto en principios religiosos como higiénicos, y que son rigurosamente acatadas por los hebreos practicantes. En este apartado vamos a recoger algunas de las prescripciones y ritos que en relación con la alimentación hemos hallado en la documentación sobre los judaizantes de Molina de Aragón.

Cualquier cuadrúpedo, para ser considerado animal puro, debe estar dotado de pezuñas hendidas y rumiar; la falta de una de estas condiciones lo convierte en impuro. Así, el cerdo, aunque tiene pezuñas hendidas, debido a no ser rumiante es animal impuro⁹¹. De aquí procede la aversión de los judíos al cerdo, pues como dijo Adonay a Moisés y a Aarón: «No comeréis su carne ni tocaréis su cadáver: serán impuros para vosotros»⁹². El animal impuro contamina todo lo que les rodea, tanto las vasijas como las mesas donde se depositen y los vestidos que los toquen. Por este motivo Catalina García, vecina de Molina, «no toma manteca de puerco en las manos, ni quiere tocar a cosa que con ella se guise»⁹³. Asimismo, Pedro Fernández Hierro, vecino de Molina, es acusado de que «nunca queria comer toçino sy alguno le conbidava»⁹⁴.

Pero, además de ser de animal puro, la carne debía reunir otra serie de requisitos para ser considerada «kaser», es decir alimento apto para el consumo: el animal debe ser perfectamente sano, degollado conforme al rito judío, y la carne ser preparada de acuerdo a las leyes rabínicas.

En Molina de Aragón parece que a finales del siglo xv existía una sola carnicería para cristianos, judíos y mudéjares, en la que cada uno sacrificaría a los animales con arreglo a sus ritos y costumbres particulares. Al menos esto es lo que parece deducirse de la confesión que el 18 de agosto de 1492 hizo Aldonza Fernández, vecina de Molina, ante el Tribunal del Santo Oficio: «Yten he comido carne de judios e moros, porque en la carneçeria de los christianos, por mandado de las justiciãs, los judios arrendadores o fisycos degollavan carneros,

⁸⁹ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 4.

⁹⁰ Se recogen en el capítulo XI del Lev.

⁹¹ Lev XI, 7.

⁹² Lev XI, 8.

⁹³ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 15.

⁹⁴ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 26.

e lo que sobraba conpravan todos que se açercavan. E asy mismo acahesçia de los moros, *que toda la carneçeria era una*⁹⁵. En el mismo sentido puede interpretarse la confesión de Pedro Bernal ante el Tribunal de la Inquisición: «E otrosy he comido carne de moros e de judios, porque publicamente la degollavan judios e moros en la carneçeria de los christianos, e la pesavan a todos, por mandado de la justiçia e regimiento»⁹⁶.

En otras ocasiones, especialmente cuando se trataba de aves, éstas eran degolladas en las mismas casas, siguiendo también el rito judío. El degollamiento de las aves daba lugar a otra ceremonia, consistente en que la sangre era cubierta con tierra, según ordena el Levítico⁹⁷. Así, Antona Fernández, ama de Iñigo de Molina, declara que haría unos cinco años (hacia 1492) fue a ver a una hija suya que trabajaba a sueldo en casa de Inés García, y «subio arriba a la cocina a ayudar a la dicha su hija e a Agueda, moça de casa, que esta agora casada en Cobeta⁹⁸, a colgar çierta çeçina por ruego de la dicha Ynes Garçia, y que vio una caponera con muchos capones. Y este testigo dixo: «muchos capones teneys». Y la dicha Aguera respondiò: «Ès asi para los viernes». Y este testigo dixo: «andad en ora mala, no digays tal, por Dios». Y la dicha Agueda respondiò: «pues aqui viene el reçeptor o capacho a degollarlos a manera de judíos»⁹⁹. Asimismo, maestro Abrayn, médico de Sigüenza, acusa a García González de la Huerta, clérigo, vecino de Molina, de que un día de Cuaresma «fue a comer con este testigo, y comio a su mesa de su carne y aves degolladas por mano de judios y con su çerimonia...»¹⁰⁰. Finalmente, Pedro Bernal, vecino de esta misma villa, confiesa que cree «que viniendo algunos fisycos judios a curar a mi hermano Hernan Verde, que degollarian aves o cabritos, e comeria de la tal carne»¹⁰¹.

Después de degollado el animal, la carne debía ser preparada con arreglo a las normas rabínicas. Según un mandato divino¹⁰², ningún judío puede comer sangre, por lo que cuando la carne es cocida debe ser previamente salada y remojada a fin de que quede totalmente seca de sangre, requisito que se hace innecesario cuando la carne se asa.

Asimismo los judíos, en memoria de la lucha de Jacob con el An-

⁹⁵ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 13.

⁹⁶ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 7.

⁹⁷ Lev XVII, 13-14.

⁹⁸ Véase nota 25.

⁹⁹ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 31.

¹⁰⁰ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 12.

¹⁰¹ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 7.

¹⁰² Lev XVII, 10-14, y cap. XIX, 26; Gén IX, 4.

gel¹⁰³, no comen el nervio ciático que se halla en la articulación del muslo, ni la grasa a él pegada; dicho nervio es el conocido como «landrezilla» o «quidanase» (= nervio oculto). Del mismo modo, quitan y no comen las grasas y sebos de la carne, lo que responde al hecho de que el pueblo de Israel tenía por costumbre hacer sacrificio a Dios de las grasas, echando un poco de sebo al fuego¹⁰⁴. De todo esto encontramos noticias entre los judaizantes de Molina de Aragón: Antona, mujer de Iñigo Fernández, declara que haría unos 35 años (hacia 1461-1462) vivió por espacio de seis o siete años en casa de Pedro Fernández Hierro y de su mujer, observando en varias ocasiones como «la dicha Aldonça Ferrandez purgava la carne. E este testigo le sacava la landrezilla por su mandado...» Preguntada por los señores inquisidores «comme sacavan la landrezilla, dixo que fendian la pierna por medio y sacavan la landrezilla»¹⁰⁵. Teresa, mujer de Esteban García, vecina de Tortuera¹⁰⁶, afirma haber visto a Isabel Rodríguez, vecina de Molina, «comme quando avia de comer pierna, antes que la guardase, la abría y sacava la landrezilla y el sevo...» En una declaración posterior dice «que no se acuerda sy la dicha landrezilla la sacava la dicha Ysabel Rodriguez antes que echase la pierna en la olla o despues de cozida...»¹⁰⁷. Aunque el procurador defensor de Isabel Rodríguez intentó exculpar el delito achacado a su defendida, diciendo que el haber hecho esto no sería indicativo de judaizar porque «muchas personas catholicas sacan la landrezilla por vana opinion y acaso ynopynado»¹⁰⁸, el Tribunal del Santo Oficio condenó finalmente a la acusada. Juan Sánchez declara que Constanza Rodríguez «quando trayan carne de la pierna, la desvenava con las manos»¹⁰⁹. Y finalmente, doña Teresa, vecina de Molina, «dixo que sabe que Juan Bernal e su madre, defuntos, vezinos de la dicha villa, quitaron los sebillos de la carne, e que quando matavan alguna ave le sacavan una cuerda del pescueço»¹¹⁰.

En cuanto a los animales que viven e nel agua, son considerados impuros todos los que no tienen aletas ni escamas¹¹¹. En este sentido, en el proceso seguido contra Aldonza Fernández, mujer de Juan Bernal, el procurador defensor pregunta a los testigos de abono, entre otras cosas, «si saben, e çetera, que la dicha Aldonça Ferrandez comie-

¹⁰³ Se relata en el capítulo XXII del Gén.

¹⁰⁴ Así se ordena en Lev III, 3-4 y 9; VII, 22-25.

¹⁰⁵ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 26.

¹⁰⁶ Véase nota 27.

¹⁰⁷ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 28.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 22.

¹¹⁰ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 3.

¹¹¹ Lev XI, 9-12.

se toçino, *pulpo e anguilla*, e las otras cosas vedadas a los judios»¹¹².

En algunas ocasiones, y esto como dato curioso, los judaizantes acudían a celebraciones de mudéjares, comiendo los alimentos preparados por ellos según sus ritos y costumbres propias. Mari Fernández, mujer de Pedro de Cetina, confesó ante el Tribunal del Santo Oficio «que comio carne degollada de moros, en especial una espalda, y fue a una boda de moros, y baylo y tomo fruta»¹¹³. Pedro Bernal, por su parte, confiesa que siendo de doceañes de edad había comido «en el Almuna, un lugar del reyno de Aragon¹¹⁴... de las frutas de los dichos moros, e de los carneros que suelen matar por sus Pascuas del Carnero...»¹¹⁵.

Los judaizantes, a imitación de los judíos, tenían por costumbre bendecir la mesa al acabar de comer. Esta bendición o BERAKAH consiste en una breve acción de gracias que todo judío piadoso pronuncia cada vez que participa en alguna cosa agradable: un bello espectáculo, una buena comida. La bendición de la mesa comienza con la fórmula «Bendigamos a Aquel que avemos comido de lo suyo e con su bien bibimos», a lo que los presentes respondían «Bendito sea Aquel que hemos comido de lo suyo e con su bien bivimos». Juana Fernández la Brisela, vecina de Molina, confesó ante el Tribunal de la Inquisición que cuando era joven, «quando se levantava su padre de comer le dezia a este testigo y a otros sus hermanos le hazia dezir el Pater Noster. Y que su madre, quando se açercaba alli al acabar de comer, les dezia: «Bendito Aquel que comemos que lo suyo. Bendito El. Bendita su memoracion, a por con syglo y syenpre»¹¹⁶. Los sábados y los días de Pascua cubrían la mesa con manteles limpios después de comer, antes de pronunciar la «Berakah». Entonces colocaban una taza de vino sobre la mesa, decían la bendición, y a continuación pronunciaban la bendición del vino. Así, Alvaro de Quiroz, vecino de Cubillejo de la Sierra¹¹⁷, declara que en cierta ocasión fue invitado a comer por Pascual Bernal, vecino de Molina« e que al fin fizo a este testigo beber delante. E despues que este testigo ovo bevido, el dicho Pascual Bernal tomo una taça de vino en las manos e dizo sobrella çiertas palabras, las quales paresçieron a este testigo judiegas, porque este testigo non las entendía, e porque las avia visto dezir a algunos judios de su tierra. E despues que ovo

¹¹² AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 16.

¹¹³ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 29.

¹¹⁴ Creemos que debe referirse a La Almunia de Doña Godina, en la provincia de Zaragoza.

¹¹⁵ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 7.

¹¹⁶ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 21.

¹¹⁷ Pequeña población situada al NE. de Molina de Aragón.

dicho las dichas palabras, bevio un poco del dicho vino, e dio a Ysabel Nuñez, su mujer, defunta, la qual bevio del dicho vino, e Juan Plazer, su yerno, e un rebaño de hijos e hijas pequeñitos que tenian. E al fin, lo que sobre del dicho vino torno el dicho Pascual Bernal a beberlo»¹¹⁸. Como consecuencia de ello, en el proceso inquisitorial que se siguió contra la sobredicha Isabel Núñez, ésta fue acusada por el fiscal de que «bevia del vino de la *beraha*»¹¹⁹. Finalmente, maestre Abrayn, judío vecino de Sigüenza, acusa a García González de la Huerta, clérigo vecino de Molina, de que un día que comieron juntos éste «*bevio de su vino caser y estovo a su bendición...*»¹²⁰.

5. OTRAS CEREMONIAS DIVERSAS

En los procesos inquisitoriales seguidos contra los judaizantes vecinos de Molina encontramos también noticias referentes a otras diversas prácticas y ceremonias, de las que nos vamos a ocupar a continuación.

Una de las más corrientes consistía en enviar los viernes por la tarde aceite y cera a la sinagoga, a fin de que ardiera durante toda la noche del viernes y el sábado, como honra de este día. En este sentido, durante el proceso contra Aldonza Fernández, vecina de Molina, los inquisidores preguntaron a la acusada si en alguna ocasión había enviado «azeyte e çera para la sinoga»¹²¹.

Cuando nacía algún niño era circuncidado, según prescribe la ley judía, y le raían y le lavaban la crisma después de ser bautizado según el rito cristiano. Después de la confesión que hizo Pedro Bernal ante el Tribunal del Santo Oficio, «fue preguntado si ha çircunçidado algund fijo, o sy ha estado a çircunçision de algund christiano», así como «sy ha raydo o fecho raer la crisma alguna criatura despues de bautizada»¹²².

Antes de su boda la mujer judía debe bañarse por completo, con arreglo a un ritual establecido, para de este modo acceder totalmente purificada al matrimonio. Isabel Rodríguez, mujer de Garci Gallego de Padi:a, acusa a su suegra, llamada del mismo modo, diciendo que «quando este testigo se caso, la dicha su suegra la vaño»¹²³, lo que suponía un signo inequívoco de judaísmo. Asimismo, doña Catalina, mujer de Gonzalo García, vecina de Molina, confesó ante los señores inquisidores haberse bañado antes de su boda. Su abogado, tratando

¹¹⁸ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 9.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 12.

¹²¹ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 13.

¹²² AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 7.

¹²³ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 28.

de disculpar este hecho, da una explicación muy interesante en relación con la higiene en aquella época (fines del siglo xv). Así, afirma que su defendida «no lo hizo con yntençion de judayzar. Digo que pudo ser que se vañase e non con mala yntençion, porque antygualmente, y aun oy en algunas partes, se usavan mucho los vaños, e acostunbravan los christianos vañarse en çiertos tienpos. Y commo aquel tienpo que ella se caso estuviese costunbre que se vañavan el tienpo del casamiento, asy se vaño ella, pero non por judaygar»¹²⁴.

En la sentencia contra la sobredicha Isabel Rodríguez se dice: «... E vañava las novias la noche de su boda, e fazia la *tebila* a modo judayco»¹²⁵. Esto nos permite enlazar con otra ceremonia de similar significación, consistente en el baño completo o *TEBILAH* que toda mujer judía debe tomar una vez al mes después de contraer la impureza como consecuencia de la menstruación (Levítico, cap. XV, 19-24). En el mismo proceso de Isabel Rodríguez el fiscal, en su escrito de acusación, dice que la procesada «vañaba a las mujeres que estaban con su tienpo, e las apartaba de sus maridos durante el tal tienpo»¹²⁶. Este apartamiento, de siete días de duración, era conocido como *NIDDA* (= arredramiento, apartamiento), y según se dice en la ya mencionada relación de los ritos y ceremonias de los judíos conservada en el Archivo Histórico Nacional¹²⁷, había sido ordenado por Dios a los hombres «quando ellas estavan con sus purgaçiones. E esto deçian los sabios que avia mandado Dios por la salud y linpieça de los hombres, e porque los hijos que obiessen fuesen mas sanos e mas dispuestos, e aun mas cuerdos e rreposado, porque deçian ellos que los hijos que se engendravan estando las mugeres con su purgaçion heran «mançerim», que en rromançe quiere deçir «horneçinos», que quasi dicat hechos en forniçio, no conforme a la lei del matrimonio. E así, quando alguno moço hera trabieso y muy desbergonçado, el que lo queria corregir llamavale en su lengua «manzer barha nidda», que en romance quiere deçir «fornezino, hijo de la que no fue arredrada». E para queste apartamiento de entre marido y muger fuese muy guardado, e que non toviesen açeso el uno con el otro, pusieron e ordenaron muchos ritos, como aca haçen una varbacana para guardar la çerca mas, o un seto o balladar para mejor guardar».

Tenemos bastantes datos más en lo que se refiere a los ritos y ceremonias de los judaizantes en relación con la muerte. Cuando una persona moría, el cadáver debía ser cuidadosamente lavado y amortajado, conforme a unos usos y prácticas consagrados por la tradición.

¹²⁴ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 23.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ AHN, Inquis., lib. 1254, fols. 153-172.

Mientras se procedía al aseo del cadáver se preparaba la mortaja, compuesta de calzones y camisa limpia de lienzo nuevo, y una capa plegada, o, según indican los documentos en otras ocasiones, hecha con «manteles». En la cabecera se colocaba una almohadilla de tierra virgen.

Juana Fernández la Brisela, vecina de Molina, confesó haber bañado «algunos muertos, e que los amortajava con calçones e almohadilla»¹²⁸. También Juan Gallego, vecino de esta misma población, declaró que sabía que Diego Fernández, morisco, había bañado «a Juan Diaz de Çafra, con otros conversos, al tiempo que murio el dicho Juan de Çafra. E lo amortajaron con calçones, lo qual hera costunbre en la dicha villa»¹²⁹. Inés Bernal, vecina de Milmarcos¹³⁰, confesó «e dixo aver bañado defuntos, amortajandolos con manteles, y poniendoles almohadilla»¹³¹.

Según otra costumbre, debía colocarse en la boca o en la mano del difunto una moneda o un grano de oro, plata, aljófar, u otra cosa de valor. En el proceso inquisitorial contra Diego Fernández, vecino de Molina, Antón García declaró que sabía «comme estando muerto Juan, morisco, fijo de Diego Fernandez, morisco, defunto, no quiso enterrarle ni consintyo que se enterrase fasta que metyo en dicho Diego Fernandez, morisco, por su mano un grano de plata al dicho Juan, morisco, su fijo»¹³². También Aldonza Fernández, en la confesión que hizo el 18 de agosto de 1492, entre otras cosas dijo: «... e muchas vezes heche en la boca e mano de difuntos dineros o jaqueses...»¹³³.

Era también costumbre entre los judíos y judaizantes españoles del medievo, costumbre que se ha mantenido hasta la actualidad en todas las juderías sefardíes de Oriente, vaciar todos los depósitos de agua que había en la casa de una persona que fallecía; esto mismo hacían también todos los vecinos próximos a la casa del difunto. El origen de esta costumbre se encuentra en la creencia de que el «angel de la muerte»¹³⁴, después de llevar a cabo su letal acción, limpia su espada mortífera en las aguas que encuentra a su alcance. Así, doña Catalina, mujer de Gonzalo García, vecina de Molina, fue acusada de que «quando alguno se moria en su casa o en terçera casa de la suya

¹²⁸ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 21.

¹²⁹ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 30.

¹³⁰ Véase nota 38.

¹³¹ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 2.

¹³² AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 30.

¹³³ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 13.

¹³⁴ El «Ma'alak ha-máwet».

derramaba el agua de los cantaros, porque el hueco¹³⁵ que avia ferido aquel anima no veniese a vañar alli su españa»¹³⁶. Del mismo modo, Isabel Núñez fue también acusada por el fiscal de que «quando alguno moria derramava e mandava derramar el agua de los cantaros a terçera casa, diziendo que alli se venia a vañar el anima del defunto»¹³⁷.

El duelo duraba siete días, durante los cuales la familia más allegada, padres, hijos y hermanos, no podían dedicarse a ningún trabajo. A excepción del sábado, debían permanecer sentados en el suelo el mayor tiempo posible, calzando alpargatas, vistiendo de negro, y tomando una comida frugal, consistente fundamentalmente en huevos cocidos, pescado y pan (el «cohuerzo»). Según dice Michael Molho³³⁸, esta costumbre de la comida después de la inhumación estaba extendida entre los pueblos de la antigüedad. El huevo tenía entre estos mismos pueblos una simbología muy definida, ya que su forma oval representaba para ellos la inconstancia de la suerte. Por su parte, los rabinos opinaban que simbolizaba, por su forma completamente cerrada, el silencio que debía guardar el enlutado, quien no debe lamentarse de la voluntad divina¹³⁹.

Pedro Bernal, vecino de Molina, en su confesión de culpabilidad afirma haber «comido asimismo en mortuorios, e a las vezes comer pescado e congrio, e huevos, e otras vezes carne, commo se acostumbra en la villa e tierra». Finalmente, el fiscal le acusa de que «comio en mortuorios pescado e huevos a modo judayco»¹⁴⁰. También Isabel Núñez, mujer de Pascual Bernal, fue acusada por el fiscal de que «quando murio su marido estovo IX dias tras puerta, a modo judayco, y en todo el año que traxo luto por su marido lo endechaba, diciendo «guayas, guayas». En este mismo proceso Juana de la Vega, testigo del fiscal, declaró que cuando murió Pascual Bernal «vio tras la puerta de su casa nueve dias a Ysabel Nuñez, muger del suso dicho... Preguntada sy la vio comer alli tras la puerta, dixo que sy, e que cree que comia huevos. E que sabe asymismo commo la dicha Ysabel Nuñez todo el tiempo que traxo luto endeclarava al dicho su marido e diziendo «guayas, guayas»¹⁴¹.

Esto nos permite enlazar con otro aspecto no menos interesante, como es el de la manifestación ostensible del dolor por un difunto.

¹³⁵ Palabra antigua derivada del latín «orcus». Significa «infierno», «demonio» o «muerte». Aquí se refiere al «Angel de la muerte».

¹³⁶ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 23.

¹³⁷ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 9.

¹³⁸ MICHAEL MOLHO: *Op. cit.*, págs. 188-189.

¹³⁹ Lam III, 27.

¹⁴⁰ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 7.

¹⁴¹ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 9.

Desde la más remota antigüedad existe la costumbre de alquilar plañideras para llorar a un muerto; las elegías que éstas recitaban llorando delante del cadáver, no sólo eran consideradas como una parte esencial del duelo, sino también como una satisfacción para el difunto, quien, al decir de la creencia popular, escuchaba las alabanzas y lamentos pronunciados en su honor. Estos cantos fúnebres habían sido compuestos por el pueblo, y se transmitían de generación en generación. En España estuvo muy extendida entre los judíos la institución de las plañideras, así como la costumbre de recitar elegías a los difuntos.

En el caso concreto de Molina de Aragón no tenemos noticias ni datos documentados acerca de la actuación de plañideras profesionales, pero sí de la costumbre de recitar elegías o endechas a los difuntos. Juan Rubio, vecino de Concha ¹⁴², declara que vio y oyó a Elvira Núñez, vecina de Molina, «estando filando al torno, cantar endechas. E despues que las avia cantado, veyo este testigo commo dezia la suso dicha, llorando, «guayas, guayas». Otro testigo del fiscal en el proceso contra Elvira Núñez, Diego Martínez, dijo que «en la villa de Molina, en la yglesia de Sant Bartolome, vido commo truxeron a la dicha yglesia un defunto, fijo de una hermana de Alvaro de la Muela de Traspalacio, que se llamava Elvira, vezina de la villa de Molina, a la qual vido en la dicha yglesia que endechaba e cantava sobre el dicho defunto, el qual yva vestido e ataviado commo sy le llevaran a desposar ¹⁴³. Y Thomas Ruyz, clerigo de la dicha villa de Molina, rinio con la suso dicha porque dezia los dichos cantares e endechas, e que sy no callava que se demudaria las vestimentas con que dezia misa» ¹⁴⁴. Fernando Cortés, vecino de Molina, declara en el mismo proceso que cuando murió la mujer de Garci Alvarez, hermana de Alvaro de la Muela, vecina de Molina, «estando para llevarla a la yglesia, puesta en una casa, oyo e vio commo Elvira, hermana de la suso dicha, endechaba, cantando un cantar que dezia: «Sacalda a fuera a la fermosura, buena sea su ventura». E dezia luego: «guayas, guayas» ¹⁴⁵. Aldonza Fernández, ya citada varias veces, en la confesión que realizó el 18 de agosto de 1492 dijo, entre otras cosas: «Yten digo mi culpa: que comi estando en mortuorios, e ayude a llorar e cantar a modo

¹⁴² Véase nota 20.

¹⁴³ Así se amortajaba a los jóvenes que morían sin haber contraído matrimonio. En este sentido, en la confesión que hizo ante el Tribunal del Santo Oficio, Aldonza Fernández se acusa de que «tanbien se me murio una fija desposada, que se llamava Catalina, e vestila commo solia andar, e asy la mande enterrar, lo que fize con mala entencion, emitando a los rictos e çerimonias judaycas» (AHN, Inquis., leg. 19330, n.º 13).

¹⁴⁴ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 24 y n.º 12.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

de endechas en muchos mortuorios, especialmente en muerte de mi marido e hijos e hijas...»¹⁴⁶. Finalmente, Juana Fernández la Brisela confiesa «que al tiempo que murio un su fijo, que lo saco cantando a la calleja. E que asimismo, al tiempo que su nuera se desposó, lloraba esta confesante por su fijo que era finado, e dezía muchos cantares»¹⁴⁷.

6. SUPERSTICIONES Y PRÁCTICAS MÁGICAS

Sontienen algunos que la superstición y la magia son tan antiguas como la religión, ya que ésta, «como todos los aspectos de la actividad social e individual, tenía que estar fuertemente empapada de magia, es decir de la creencia en la posibilidad que el hombre tiene de obrar forzando a los poderes invisibles, dioses, demonios, espíritu, alma de las cosas, etc.»¹⁴⁸.

A pesar de que tanto la magia como la adivinación y la superstición fueron continuamente combatidas por Moisés¹⁴⁹, los Profetas¹⁵⁰ y varios reyes¹⁵¹, los judíos, al igual que los demás pueblos civilizados de la Antigüedad, continuaron recurriendo a las prácticas gágicas y a la predicción del futuro, especialmente en los momentos de incertidumbre. Durante la Edad Media los judíos copiaron gran número de creencias de los pueblos con los que convivían, e incluso algunos tratados religiosos medievales recomiendan determinadas prácticas mágicas para la curación de algunas enfermedades. Así pues, la superstición y la magia ocupan también un importante lugar entre las costumbres y ceremonias de los judíos. Por nuestra parte, vamos tan sólo a referirnos a las prácticas mágicas que hemos hallado entre los judaizantes vecinos de Molina.

Una de estas prácticas es el sortilegio «de las gotillas», que tenía por finalidad la curación de una persona enferma. Consistía en echar un poco de agua en una escudilla, pronunciando al mismo tiempo el nombre del enfermo; después se vertían en esta escudilla unas gotas de aceite, cera, pez o plomo fundido al fuego (en ocasiones echaban en la escudilla granos de trigo, cebada, oro, plata, aljófara, corales o ámbar, en número de cinco a nueve), y se colocaba encima de la cabeza del enfermo. En la mezcla del aceite con el agua, o en la eferescencia que producía el plomo, la curandera adivinaba la causa del mal. Más tarde colocaba la escudilla en otras partes del cuerpo, al tiempo que invocaba la misericordia de los Patriarcas y de varios san-

¹⁴⁶ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 13.

¹⁴⁷ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 21.

¹⁴⁸ MICHAEL MOLHO: *Op. cit.*, pág. 273.

¹⁴⁹ Deut XVIII, 9-14.

¹⁵⁰ Is III, 18-23; Jer XXVII, 9; Mal III, 5.

¹⁵¹ I Sam XXVIII, 3; II Re XXIII, 24.

tos milagrosos. Finalmente se hacía desaparecer la escudilla con su contenido, con lo que desaparecería también el mal del enfermo¹⁵². Otro procedimiento similar es el que recogen algunos procesos inquisitoriales; según éste, la adivina «tomaba una escudilla de agua y echaba ciertas gotas de aceite, y decía ciertas palabras, callándolas, y después vertía el agua y las gotillas, y lamía la frente de la criatura con las gotillas y escupía en el suelo cuatro o cinco veces, y después tornaba a echar agua en la escudilla con las gotillas, y decía las palabras, y tornaba a verter la escudilla, y tornaba tres, cuatro o cinco veces a lamer la frente y escupir en el suelo, y así lo hacía nueve veces, y la última echaba en la escudilla aceite, sal, granos de culantro seco, y tomaba un ascua encendida, la ponía en el suelo, y la escudilla con la boca ayuso con las cosas dichas»¹⁵³.

Entre los judaizantes de Molina de Aragón encontramos numerosas alusiones al sortilegio de las «gotillas». Así, Elvira Núñez, vecina de Cifuentes, declara que vio «catar la çinta, e echar las gotyllas, e catar por ojo, a Catalina Garçia», vecina de Molina¹⁵⁴. Juana Rodríguez, vecina también de esta población, fue acusada de que «hizo y creyo muchos sortilegyos, quitando la creencia de Nuestro Señor Ihesu Christo, echando gotillas de plomo e azeyte a sus hijos e a otras muchas personas»¹⁵⁵. Juana Rodríguez fue también acusada por su sobrino Pedro Bernal, quien en la confesión que hizo ante el Tribunal de la Inquisición dijo: «E se ansymismo que Juana Rodríguez, hermana de la dicha mi madre, echava gotyllas de azeyte e plomo, e dezia no se que palabras»¹⁵⁶. También Juana Suárez declara que Constanza Rodríguez «estando enferma reçebia las gotyllas»¹⁵⁷.

En otras ocasiones lo que se intentaba era alejar a las brujas, para lo que existían diversos procedimientos. La ya tantas veces citada Aldonza Fernández confesó lo siguiente: «E otrosy mande echar las gotillas, plomo e medir la çinta a mis fijos. Por miedo de las bruxas ponía en la cuna de los niños bragas e trevedes¹⁵⁸ çerca de la camara, e ruda¹⁵⁹, e ervatum¹⁶⁰, e un asador, porque me dezian que era bueno,

¹⁵² MICHAEL MOLHO: *Op. cit.*, págs. 277-278.

¹⁵³ Archivo Diocesano de Cuenca, C., leg. 30, n.º 515, y C., leg. 30, n.º 528. SEBASTIÁN CIRAC ESTOPAÑAN: *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*, Madrid, 1942. Véase pág. 92.

¹⁵⁴ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 15.

¹⁵⁵ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 20.

¹⁵⁶ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 7 y n.º 12.

¹⁵⁷ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 22.

¹⁵⁸ El trébede consiste en un aro o triángulo de hierro con tres pies, que sirve para poner al fuego sartenes o asadores.

¹⁵⁹ Planta perenne, de olor fuerte y desagradable, usada en medicina.

¹⁶⁰ El ervato o servato es una planta herbácea, cuyo fruto se usa en medicina.

e que non vernian bruxas»¹⁶¹. La expresión «medir la çinta» o «catar por ojo la çinta», como también se usa, creemos que se refiere a que uno de los procedimientos para «desaojar» o quitar el mal de ojo consistía en medir el cinto o una agujeta de las calzas del enfermo¹⁶². Los males y las enfermedades se achacaban con frecuencia al mal de ojo, por lo que existían diversos procedimientos para «desaojar», además del que acabamos de ver. El vira Núñez, vecina de Cifuentes, confesó haber visto «desaojar» en Molina, según unos procedimientos que seguían los judaizantes de dicha villa. Uno de ellos consistía en poner vestidos en la boca de un cántaro cuando lloraba algún niño, diciendo «Atapo planto»¹⁶³.

Para la curación de enfermedades se utilizaban también otras muchas prácticas mágicas. Así, Mari Fernández, vecina de Molina, confesó que tenía un niño de siete años, que desde el año siguiente a nacer «ni ve ni muere..., y que puede aver quatro años, poco mas o menos, que le aconsejaron otras mugeres que lo destrocasse en çierta forma, sacandolo a las viñas, fecho alla un hoyo con çierta solepñidad»¹⁶⁴.

Asimismo existían diversos procedimientos para lograr la reconciliación entre los novios o entre matrimonios. En este sentido sabemos que una judía de Molina de Aragón, cuyo nombre desconocemos, puso en un falso peto del jubón de su marido un hueso de muerto, conjurándolo para que pusiese «concordia, paz e amor entre ella e su marido»¹⁶⁵.

Finalmente, algunos judaizantes de Molina poseían también imágenes o amuletos, a las que consideraban sagradas y con la posibilidad de hacer milagros, rindiéndoles culto de adoración. Pedro Bernal, vecino de Molina, una vez que hubo confesado sus delitos ante los inquisidores, «fue preguntado sy ha tenido algund simulacro¹⁶⁶ o alguna madragula¹⁶⁷ al qual adorase e dixese: «Tu eres mi Dios, tu me das el bien que tengo». Dixo que no, e quel tovo enpeñado un coral

¹⁶¹ SEBASTIÁN CIRAC: *Op. cit.*, pág. 92.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ Archivo Diocesano de Cuenca, C., leg. 25, n.º 454, y C., leg. 83, n.º 1194. SEBASTIÁN CIRAC: *Op. cit.*, págs. 90-91.

¹⁶⁴ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 29.

¹⁶⁵ Archivo Diocesano de Cuenca, C., leg. 21, n.º 386. SEBASTIÁN CIRAC: *Op. cit.*, páginas 158-159.

¹⁶⁶ Imagen hecha a semejanza de una cosa o persona, especialmente sagrada.

¹⁶⁷ La mandrágula o mandrágora es una planta herbácea con fruto amarillo de aroma agradable, usado en medicina como narcótico, y acerca de cuyas propiedades corrían en la antigüedad muchas fábulas (en Oriente es considerado todavía en la actualidad como afrodisíaco, y capaz de devolver la fertilidad a la mujer estéril: Gén XXX, 14-16).

engastado en plata e con una çinta de seda amarilla, sobre el qual le davan medio florin la muger de Garçi Gutierrez. El qual dicho corral le furtaaron de una arca en Huevalos, e echaron fama que era mandragula»¹⁶⁸. Gil Martínez declaró en el proceso contra el referido Pedro Bernal, que el acusado y Fernando Verde, también vecino de Molina, «sacavan una mandragula e la ponian en la mesa, e la adoravan, e dezian: «Tu eres mi Dios, e tu eres mi señor, e tu me das los bienes que yo tengo, e a ti los agradezco». E despues desto dicho la besavan en el rabo»¹⁶⁹. Asimismo, Martín Fernández, fraile, declara que haría unos 17 años (hacia 1479), yendo a Daimiel, «vio e oyo este testigo a un onbre, cuyo nombre non sabe, que era de Pardos¹⁷⁰, que se avia hecho pobre despues que vendio una mandragula a Pero Bernal el viejo, vezino de Molina, la qual avia vendido porque sus confesores le echavan cargo»¹⁷¹.

Esto es, en definitiva, cuanto hemos obtenido de la documentación estudiada. El tema nos parece de un gran interés y utilidad para el estudio de la historia del judaísmo en la España medieval, por lo que tenemos la esperanza de que surjan más trabajos en esta línea. Si el nuestro sirve para animar a ello nos daremos por ampliamente satisfechos.

¹⁶⁸ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 7.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ Pequeña población situada al NO. de Molina de Aragón.

¹⁷¹ AHN, Inquis., leg. 1930, n.º 4.

LA FIGURA DEL CADÍ EN LOS TEXTOS JURIDICOS MALIKIES

ALFONSO CARMONA GONZÁLEZ
Universidad de Murcia

En las fuentes jurídicas de los primeros siglos del Islam, la figura del juez islámico, o cadí, no es objeto de gran atención. Incluso parece que el cargo, en toda su complejidad, no se institucionalizó hasta entrado el s. II/H. En el *Muwatta'* no encontramos, a este respecto, más que dos párrafos que «exhortan a juzgar con justicia (*bi-l-haqq*)»; en la *Mudawwana* las referencias a la figura del juez son algo más numerosas. Cuando el cargo de juez fue ganando en importancia, hasta convertirse en uno de los más influyentes puestos políticos, la literatura a él dedicada empezó a ser voluminosa. Para esta comunicación me he servido de las informaciones que, sobre esta materia, nos aporta la literatura jurídica andalusí de la época post-califal*.

Al reunir estos datos sobre el cadiazgo, mi deseo es contribuir, desde el arabismo, al estudio comparativo del oficio de juez en una y otra de las dos civilizaciones de la España de los siglos XI al XIII. Pero, debo advertir que, por el momento, sólo he manejado textos jurídicos, que, como es lógico, tienden a transmitir la doctrina respecto de lo que debe ser el ejercicio de la función judicial, y no la práctica real y concreta en aquéllos, difiriera ésta mucho o poco de lo

* Esta comunicación pretende sólo aportar algunos materiales —que podrían ser útiles en este Congreso, sobre todo en la perspectiva comparativista a que aludo a continuación— sacados de un trabajo de investigación en curso.

Presento este texto sin notas (pese a la meticulosidad que en ese aspecto caracteriza al arabismo) como texto que ha sido escrito para ser leído. Notas y bibliografía aparecerán, pues, cuando se publique el resultado de la investigación, de la que ahora ofrezco un anticipo.

que enseñaba la doctrina. Este trabajo habrá, pues, de ser completado con una búsqueda de más datos por otros tipos de fuentes.

El oficio de juez es designado unas veces con la palabra *qādī* (de donde nuestros arabismos «cadí» y «alcalde»), y otras con el término *hākīm*. Cuando se habla de la función judicial en términos generales, ambas palabras pueden considerarse sinónimas e intercambiables. Sin embargo, en la organización judicial de al-Andalus, *qādī* designaba al juez principal, mientras el término *hākīm* se reservaba para una magistratura inferior a la del cadí: juez de competencia limitada, que podía tener muy variadas atribuciones. En mi comunicación emplearé los vocablos «cadí» y «juez» para designar toda persona investida del poder de jurisdicción, sin distinguir entre *qādī* y *hākīm*.

En las cuestiones relativas al cadiazgo distingo tres grandes apartados:

- I. Las que atañen a la propia institución en sí.
- II. Los requisitos y cualidades para poder ser nombrado juez.
- III. La conducta del cadí dentro y fuera del tribunal.

I

En Islam, al igual que sucede en otras grandes civilizaciones, el poder de jurisdicción corresponde a la autoridad. Pero en la sociedad islámica medieval apenas se dio la tendencia a unir en la misma persona las funciones judicial y administrativa, aunque nunca se dejase de afirmar que quien tenía poder para nombrar jueces también lo tenía para ejercer dicha función.

Al estar organizada la Comunidad islámica como un Estado de base teocrática, las diferencias teóricas con respecto a las otras grandes organizaciones sociales imprimieron en muchos aspectos un carácter peculiar a los fundamentos mismos del poder judicial. El califa —y, para el caso, todo poder «legítimo» en Islam es asimilable al del califa— recoge la misma autoridad socio-política que tuvo Mahoma, es decir también el poder judicial junto con el administrativo. Por lo que el juez es un delegado de la autoridad para ejercer una parte de sus competencias, en la medida en que quien tiene el poder no las puede ejercer personalmente en todo momento. Ahora bien, esta delegación de funciones no tiene como fin la gestión de los intereses personales del califa o autoridad asimilable, y, por lo tanto, el cadí no cesa automáticamente a la muerte de quien lo nombró, aunque lógicamente podrá ser destituido por su sucesor.

Como el poder de jurisdicción sólo reside en la autoridad, sus delegados no podrán, a su vez, delegar en otros ese poder, a no ser que hubieren sido autorizados a ello. Pero, una excepción a esta regla

(excepción admitida por todos los autores menos por Sahnūn) es la del juez que habiendo caído enfermo, teniendo que ausentarse o estando a cargo de un territorio demasiado extenso, está obligado a nombrar un sustituto cuya manera de solucionar los pleitos no difiera de la suya. A mi modo de ver, para explicar esta aparente excepción hay que tener en cuenta que el *cadí* es el responsable de asegurar un servicio público al que la Comunidad musulmana tiene derecho, y que, por otra parte, esta sustitución no es una delegación de poderes en términos absolutos, considerándose que el responsable último de las sentencias emitidas por el sustituto es el juez titular.

La autoridad, al delegar sus funciones judiciales, lo hace en la medida que crea oportuna: y así, puede ser sólo componente en determinadas materias, indicadas en el documento de investidura, o para determinados tipos de procesos, o ser nombrado sólo para resolver un determinado litigio, o actuar sólo en determinados días; así pues, podrán coincidir varios jueces para un mismo territorio sin que ello implique primacía de unos sobre otros.

(Un problema delicado que se presenta a los alfaquíes es la postura a adoptar frente a la violación del principio según el cual sólo la autoridad califal puede legítimamente nombrar jueces (entiéndase también cualquier otra autoridad que no dependiera de nadie, o quien hubiera sido expresamente autorizado a ello por la autoridad superior). Mientras una parte de los hombres de leyes defendieron este principio, bien por exigencias teóricas, bien por frenar ansias de poder de jefes militares y caudillos; otra parte, de los que un buen exponente de Ibn Abī Zamanīn, aceptaban que la facultad de jurisdicción fuera, de algún modo, inherente a todos aquellos que poseyeran lo que los romanos llamaban el *imperium*, sin necesidad de un acto formal y expreso de concesión de esa potestad. A este respecto, recuerdan que Mālik afirmó la licitud de las sentencias de las autoridades de alta mar, dando a entender que no necesitaban para ello permiso expreso de la autoridad superior, sino que tan sólo había que tener en cuenta que no había posibilidad de más autoridad que la de ellos en esas aguas.

Para mitigar de alguna manera los posibles abusos de poder, recuerdan los tratadistas que esa potestad de administrar justicia tiene una importante limitación: serán rechazables sus sentencias si en ellas hubiera ilegalidad manifiesta, es decir algo que fuera contra los principios de carácter religioso, base del Estado islámico.

Ahora bien, las competencias judiciales que a veces se reservaban estos mandos intermedios no indican que en el mundo islámico medieval se diera un estado de cosas comparable a la justicia privada que los señores del mundo feudal tenían concedida, y que implicaba

tribunales propios e inmunidad, en ese aspecto, frente a la autoridad regia. La justicia del Estado islámico llegaba hasta donde se extendía su poder, radicando la potestad jurisdiccional solamente en el Estado.

El hecho de que el cadí fuera un delegado del Jefe de la Comunidad, supone su control por parte de esta autoridad y su permanente revocabilidad. Además la sociedad islámica parece que se consideró casi siempre con derecho a ejercer, como tal, esa fiscalización de la labor judicial, aunque lógicamente a través de los poderes públicos. En la obra de al-Jusanī encontramos varios ejemplos de quejas elevadas contra un juez que obligaban a la autoridad a nombrar una comisión investigadora o a designar un juez especial. Y es muy significativo que los manuales de Derecho escritos por hombres del estamento judicial traten de limitar ese control popular, advirtiendo al soberano, por ejemplo, de que no debía procesar a un juez bajo la acusación de parcialidad, a no ser que su fama fuera escandalosa y estuviera considerado como persona depravada (*fāsiq, fāyir*); de otro modo, recuerdan estos alfaquíes, admitir cualquier denuncia contra la labor de un cadí supondría una afrente contra él y dañaría su reputación.

El cadí islámico es titular de una magistratura religiosa, encargado de aplicar y, en su caso, interpretar no una ley de los hombres, sino una ley revelada, bien es verdad que completada con siglos de jurisprudencia de los alfaquíes, obligados, de todos modos, a basar toda nueva norma en los principios jurídicos contenidos en las fuentes de carácter religioso.

Otro rasgo característico de esta judicatura es la no competencia, por lo general, en asuntos criminales, y sí, principalmente, en asuntos civiles o incluso religiosos. Puede resultar también peculiar su competencia en esferas no esencialmente litigiosas: administración de los bienes de huérfanos, ausentes e incapacitados; administración de las fundaciones pías; asesoramiento de la autoridad, etc.

Digamos también que el cadí no es un juez público en el sentido de que a su jurisdicción deban acogerse todos los habitantes de un territorio, sino que sólo es el juez de la Comunidad musulmana. Los litigios en que ambas partes sean miembros de otra comunidad, es decir, de otra religión, serán decididos por sus propios jueces y conforme a sus propias leyes. En el caso de los mozárabes, su *qādī l-nasārà*, llamado en latín *Censor*, juzgaba aplicando el *Liber iudiciorum* o *Fuero Juzgo*, es decir, con arreglo a las leyes visigodas. Pero, como es de suponer, los litigios entre musulmanes y otros, se dirimían ante el cadí y según el Derecho musulmán.

II

No deja de ser impresionante el conjunto de tradiciones o hadices, anécdotas más o menos auténticas y proverbios que presentaban la carrera judicial como especialmente temible, debiendo ser evitada por todos los medios posibles, ya que peligraba, ejerciéndola, la vida eterna. Lo que, a mi parecer, significa, no sólo un estado de ánimo por parte de la sociedad islámica, contrario a unos jueces vanales, sumisos el poder o ignorantes, sino también un intento de estimular, mediante el temor del castigo eterno, a un cumplimiento estricto de las exigencias éticas de la función judicial. Conocido es el hadiz que dice: «De cada tres jueces, dos ven al Infierno y el otro al Paraíso. El que está en el Paraíso es un hombre que conocía la Ley y juzgaba de acuerdo con ella. Y, de los dos que están en el Infierno, uno conocía la Ley, pero no la aplicaba, y el otro dirimía los litigios de la gente sin tener un conocimiento cabal de las leyes». Siglos después, alguien pudo decir: «¡Eso era antes! ¡Eso era antes! ¡Ahora todos van al Infierno!».

O aquellas otras palabras del Profeta: «Hazte cuenta de que quien accede al *cadiazgo* se ha degollado, y no con un cuchillo».

Estas inquietantes perspectivas desanimaron a más de un varón piadoso, preocupado por su vida eterna. Son decenas los casos que he encontrado de personas que se obstinaron en no aceptar tal encargo, muchos de ellos huyendo o escondiéndose. Alguno llegó a decir: «Si me dieran a elegir entre el *cadiazgo* y que me cortasen el cuello, escogería esto último». Cuando el tunecino Sahnūn empezó a ejercer de juez, un amigo andalusí le increpó diciendo: «¡Por Dios! Hubiéramos preferido verte en un ataúd, antes que en este tribunal».

Pero, el buen musulmán que supiera que él era el único en su comarca que podía hacerse cargo del *cadiazgo*, debía aceptar, pues en tal caso tenía estricta obligación de hacerlo.

Para poder ser juez, una persona debe tener una serie de requisitos indispensables, por una parte, y, por otra, una serie de cualidades sin las cuales no será buen juez. Los primeros son siete, según al-Mawardī:

- sexo masculino y mayoría de edad (entiéndase pubertad);
- que esté en su sano juicio (*'agl*);
- libre, no esclavo;
- musulmán;
- buena reputación (*'adāla*);
- integridad física para el cargo, lo que supone no ser ni ciego ni sordo;

— conocimiento de la ciencia jurídica.

Para algunos estas siete condiciones no son igualmente indispensables: las cinco primeras entrañarían la nulidad del nombramiento, en caso de faltar; las otras dos son condiciones esenciales para el desempeño de la función, pero su ausencia no invalida el nombramiento, aunque sí hace necesaria la destitución del cadí y la anulación de sus veredictos, según la opinión mantenida por Averroes. Por el contrario, Ibn Habīb opina que no es absolutamente necesaria la ciencia jurídica para el desempeño de la labor judicial, pues si fuera inteligente (*'āqil*) —segunda de las condiciones enumeradas arriba— podrá preguntar e informarse de lo que no sepa. Lo que significaba para el poder manos libres para el nombramiento como juez de cualquier persona de su confianza.

Por lo que se refiere a las cualidades que preferiblemente deben adornar la personalidad del cadí, se aducen decenas de listas. Al mismo 'Umar b. 'Abd al-'Azīz se le atribuyen por lo menos cuatro. Estas son las cualidades más citadas:

- Dominio de sí mismo (*hilm*) y clemencia (*rahma*);
- costumbre de pedir el asesoramiento de los doctos;
- temor de Dios (*wara'*);
- honradez y ausencia de codicia;
- energía y firmeza (*sarāma, salāba*);
- viva inteligencia;
- capacidad de podersele confiar la guarda y gestión de bienes ajenos (*amāna*);
- imparcialidad;
- situación económica desahogada: nadie puede ocupar el cadiazgo teniendo deudas.

III

La literatura jurídica, al hablar del juez, pone buen cuidado en la defensa de intereses estamentales y de condiciones de trabajo, debido a que normalmente eran gente de la profesión quienes escribían tales manuales. Y así, a veces se concede gran importancia al tema de la compensación económica por el trabajo de juez. En principio, el ejercicio de la labor judicial, dado su carácter religioso, es gratuito. Sin embargo, muy pocos han considerado esa gratuidad de forma absoluta. La misma *Sunna* prevé que los cargos públicos deben tener una remuneración. Lo que sucede es que el desempeño de esta tarea no es asimilable al trabajo asalariado, o alquiler de servicios, ni mucho menos al trabajo a destajo, o alquiler de obras. Es decir, el titular del

cargo no podía fijar un precio a sus funciones. Por eso, una de las condiciones deseables para el nombramiento de juez era el tener unos medios de vida suficientes. De hecho, este cargo se ejerció a veces de forma gratuita.

En la práctica, el Jefe de la Comunidad asignaba una cantidad fija al cadí, según expresa recomendación de los tratadistas de Derecho que hacían ver que esta asignación lo era a título de *rizq*, palabra que significa «medios de asegurar la subsistencia», y era teóricamente conocida como indemnización o dietas, y no como contraprestación por la prestación de unos servicios al Estado. Recomendaban también esos autores que estos «medios de vida» fueran desahogados, incluyendo el pago a servidores y personal subalterno, además de un presupuesto para gastos de oficina (hojas donde exponer las sentencias, lámparas para estudiar de noche los casos, etc.).

También insisten dichas fuentes en que el juez debe tener un horario de trabajo acorde con su dignidad: ni rígido ni excesivo, ya que el magistrado no es ni un esclavo (*mamlūk*) ni un asalariado (*ayīr*); y que en cuanto sienta fatiga debe suspender las audiencias. También para cuidar su imagen de dignidad, se le recomienda no distraerse conversando durante la audiencia, ni gastar bromas con la gente, ni tratar familiarmente a sus subalternos, aconsejándosele incluso un cierto rigor al dirigirse a ellos, tanto en público como en privado.

Pero, aunque se insista en que debe tener unas condiciones de trabajo cómoda, también se le recuerda que el juez lo es las 24 horas del día y todos los días del año, debiendo atender en cualquier momento determinados asuntos que, de no actuarse inmediatamente, llegarían a ser irreversibles, irrevocables (*fawāt*).

Una cuestión en la que también se contraponen tendencias puristas y doctrinarias frente a otras más realistas o menos exigentes, es la de los regalos al cadí. Para algunos, el juez no debe admitir regalos ni siquiera de sus parientes más cercanos, ni de amigos con quienes intercambiaba antes de su investidura. La otra postura (Jalīl, por ejemplo) excluye de la prohibición a parientes cercanos, e incluso admite que podría ser lícito aceptar regalos de quien antes de su nombramiento tenía costumbre de hacérselos. En alguna ocasión las diversas copias de un mismo manuscrito expresan una u otra de estas dos posturas.

En este mismo sentido, al juez se le prohíbe pedir a la gente, ni siquiera en calidad de préstamo, lo que pudiera necesitar para cubrir sus necesidades, o bien utensilios o bestias de carga, como tampoco debe contratar préstamos (*salaf*), ni entrar en negocios de comandita (*qirād*), etc.

Por otra parte, al cadí se le aconseja no tener muchos amigos, ni permitir que la gente se familiarice con él. No deben ser numerosos los que frecuenten su caso, ni ser grande su séquito cuando se desplace. No debe aceptar invitaciones a banquetes o fiestas, salvo con ocasión de una boda, ya que en este caso la asistencia es una obligación religiosa para todo musulmán que está invitado, dado que el banquete es un medio de dar publicidad al matrimonio.

Ya hemos aludido antes a que el juez tiene en Derecho musulmán toda una serie de competencias no jurisdiccionales, como, por ejemplo, la custodia, en calidad de depósitos accidentales, del patrimonio de los ausentes. Pues bien, la utilización de tales cantidades estaba legalmente prohibida, y constituía una de las grandes responsabilidades del oficio de juez. En defensa de la buena imagen del estamento judicial, los tratadistas de *fiqh* insisten en el respeto de tal prohibición, así como en el correcto empleo de otros bienes cuya gestión le estaba confiada.

Por lo que se refiere a la actitud del cadí en el desarrollo del proceso, además de tener en cuenta todas las normas procesales, cuya enumeración no viene al caso aquí, la regla de oro es escuchar con atención a ambas partes, tratando de entender sus razones, dando las mismas oportunidades de exponerlas a una y a otra, incluso —y esto puede parecer muy significativo— «si uno de los dos litigantes es judío o cristiano».

LAS JUDAIZANTES DE CUENCA PROCESADAS POR LA INQUISICION EN 1490

CARLOS CARRETE PARRONDO
Universidad Pontificia de Salamanca

El año 1490 es una fecha convencional para el estudio de la actuación del Tribunal de la Inquisición de Cuenca contra los judaizantes de su distrito: ya había transcurrido algún tiempo desde el comienzo de su actividad y, faltando más de un año para la firma del edicto de expulsión general de los judíos, aún no habían finalizado las acusaciones contra los supuestamente judaizantes —vivos o difuntos— de la capital. Veamos un panorama de los procesos que de aquel año se conservan, incoados a mujeres acusadas de prácticas judaicas. Su examen ofrecerá la posibilidad de presentar algunas reflexiones.

1. Juana Martínez¹, mujer de Lope Martínez, difunta, acusada de encender «candiles los viernes en las noches² y guardávalos³, y guardava eso mismo los sábados...; echava las pelillas en el fuego...⁴;

¹ Archivo Diocesano de Cuenca [= ADCuenca], Inquisición, leg. 5, núm. 98.

² Para su normativa vid. S. GANZFRIED: *Qissur Sulhán 'Aruk*, París, 1961, I, 421-8, y Jerusalem 5731 [= 1970/1], págs. 204-7.

³ E. d. celebraba el inicio del *Sabbat*.

⁴ Es el rito de la *hal'lah*; al comienzo se recita: «Bendito seas Tú, Adonay, Dios nuestro, Rey del universo, porque nos ha santificado por sus mandamientos y nos ha ordenado apartar la *hal'lah*.» Vid. las normas rituales en S. GANZFRIED: *Qissur Sulhán 'Aruk* (1961), 204-6, y (5731) 100-1, y extensa explicación en H. ALBECK (ed.): *Sissah sidré Misnah*, Jerusalem, 1958, I, 271-3. La documentación inquisitorial presenta algunas variantes del ritual. He aquí una, cronológica y topográficamente cercana: en 1489 Elvira Sánchez, vecina de Castillo de Garcimuñoz (Cuenca), es acusada de pronunciar la siguiente oración durante esta ceremonia: «Bendito seáys, Adonay, que nos encomendastes haser sacrificio de la masa» (ADCuenca, Inquis., leg. 35, núm. 595, estudiado por Y. MORENO

comía carne en quaresma...⁵; ayunava el Día Mayor⁶, y dava de lo suyo e demandava de lo ajeno limosna para azeite a la sygnoga...⁷; rezava oraciones judaicas...; derramava el agua quando alguno fallésçia⁸, e aún estava tres días después que non comía carne por manera de tristura e cohuerço...⁹; las vñas que cortava guardávalas todas, disiendo que las quería para echar en su sepultura...¹⁰; mandó que quando fallésçiese non le amortaje ninguno, synon sus hijos, por que la amortajasen a manera o con cerimonia de judíos...; non dexava yr a confesar a sus criadas porque non dixesen estas cosas y ceremonias que fasía». La sentencia se pronuncia el 11 de noviembre de 1491: excomunión mayor, pérdida y confiscación de bienes¹¹, quema de

KOCH: 'La comunidad judaizante de Castillo de Garcimuñoz: 1489-1492', *Sefarad*, 38, 1977, 357, y vid. ADCuenca, Inquis., leg. 35, núm. 589).

⁵ Acusación muy frecuente en los procesos inquisitoriales.

⁶ O *Yom Kippur* ('Día de la Expiación'), de acuerdo con Lev 23, 23-32, Talmud Babilí, *Yomá*, 8, 4. Vid., entre otros ejemplos, C. CARRETE PARRONDO: 'Mesianismo e Inquisición en las juderías de Castilla la Nueva', *Helmantica*, 31/95, 1980, 255.

⁷ En aquel año ya no existía sinagoga en Cuenca, desaparecida, al parecer, durante los disturbios antijudíos de 1391. Vid. *qinah* anónima sobre estos sucesos en H. SCHIRMANN: 'Qinot 'al ha-gezerot be-'Eres Yisra'el, 'Afriqah, Sefarad, 'Asqenaz we-Sarfat', *Qóbes 'al yad*, 3 (Jerusalem, 5699/1938-9), 67; Biblioteca Nacional de Madrid [= BNMadrid], ms. 13.072, fol. 161r; T. MUÑOZ Y SOLIVA: *Historia de la Muy N. é I. Ciudad de Cuenca, y del territorio de su provincia y obispado desde los tiempos primitivos hasta la edad presente*, Cuenca, 1867, II, 61-2; Archivo Municipal de Cuenca [= AMCuenca], leg. 4, núm. 3, y Libro becerro, fols. 243r-252v; leg. 187, núm. 3, fol. 52r; leg. 190, núm. 3, fols. 43v. Acaso se refiera a la que existía en la próxima localidad de Huete, ampliamente documentada: ADCuenca, Inquis., leg. 3, núms. 50, 52 y 59; leg. 4, núms. 63, 65 y 74; leg. 5, núm. 119; leg. 7, núms. 137, 151 y 159; leg. 11, núm. 228; leg. 32, número 556, etc.

⁸ La costumbre no era exclusiva del judaísmo: también la practicaban los musulmanes.

⁹ Del latín *confortiare*; 'confuerzo' es un banquete fúnebre. El *Diccionario etimológico español e hispánico* de V. García de Diego, Madrid, 1956, pág. 173a, hace derivar el vocablo de 'cohorzar' (cfr. *Ibidem*, 692a). Vid., entre otros, H. BEINART: *Anusim be-Din ha-'Inqiwizisiah*, Tel-Aviv, 1965, pág. 224 (hay edic. inglesa: *Conversos on trial. The Inquisition in Ciudad Real*, Jerusalem, 1981, y española, Barcelona, 1984).

¹⁰ Cfr. v. gr., H. BEINART: *Anusim be-Din ha-'Inqiwizisiah*, 221 y n. 174.

¹¹ Vid. N. EYMERICH: *Manual de Inquisidores para uso de las Inquisiciones de España y Portugal*, Barcelona, 1974, pág. 72, y cfr. Archivo General de Simancas, Inquis., lib. 3, fol. 22 (30 de septiembre de 1509); fol. 42 (22 de diciembre de 1509); lib. 933 (año 1502); *ibidem*, Patronato Real, leg. 100, fol. 37; BNMadrid, ms. 7.084, y H. CH. LEA: *A History of the Inquisition of Spain*, New York, 1904, I, 184 (hay traducción española, Madrid, 1983).

huesos¹², inhábiles sus descendientes, por vía materna, hasta la segunda generación¹³.

2. Constanza del Castillo¹⁴, mujer de Juan Sánchez de Ocaña, difunta, acusada de que «purgava la carne con sal y quitávale el sebo a la landresilla¹⁵ y echava palillos de masa en el fuego»¹⁶; guardaba los sábados; no comía tocino, liebre, conejo ni «pescado liso»¹⁷; ordenó que «quando falliesiese la labasen como a judía...; ponía la mano llana a sus hijos en la cabeça syn los santiguar¹⁸, como lo hasen los judíos»; guardaba ayunos judíos y comía carne sacrificada por judíos¹⁹. Sentencia de 29 de junio de 1492: excomunión mayor, confiscación de bienes, quema de huesos y se declara inhábiles a sus hijos y nietos²⁰.

3. Catalina de Avila²¹, mujer de Pedro de Castro, difunta. El 17 de marzo de 1490 el fiscal se dispone a presentar la acusación.

4. Catalina López²², mujer de Alvaro Sánchez, difunta, acusada de comer «pan cenzeño²³ verdaderamente amasado con ceremonia judaica, e por no comer la carne como christiana comíala degollada con mano de judíos²⁴; comía carne en quaresma; quitava la landresilla²⁵ y el sevo; preciávase de la lengua ebrayca, maldiziendo a sus mozos en ebraico, creyendo que tenían más verdad aquellas palabras que las que se acostunbrauan entre christianos²⁶; quando sospirava desía que

¹² Llevaba implícito la inhumación del cadáver. El 5 de julio de 1486 Inocencio VIII, en Roma, concedió a los inquisidores el poder de desenterrar y quemar cuerpos de herejes (Madrid, Archivo Histórico Nacional, Inquis., cód. I, número 34, y cfr. B. LLORCA: *Bulario pontificio de la Inquisición española en su período constitucional (1478-1525), según los fondos del Archivo Histórico Nacional de Madrid*, Roma, 1949, doc. 26, págs. 131-2.

¹³ Vid. N. EYMERICH: *Manual de Inquisidores para uso de las Inquisiciones de España y Portugal*, 76.

¹⁴ ADCuenca, Inquis., leg. 33, núm. 564.

¹⁵ Vid. legislación ritual en S. GANZFRIED: *Qissur Sulhán 'Aruk* (1966), I, 236-47 y (5731), 116-9.

¹⁶ Vid. *supra*, n. 4.

¹⁷ E. d. sin escamas. Sobre los alimentos vedados por el judaísmo, vid. S. GANZFRIED: *Qissur Sulhán 'Aruk* (1961), I, 262-3 y (5731) 129-34.

¹⁸ Frecuente acusación contra los judaizantes.

¹⁹ O *kaser*. Vid. Midrás a Lev 5, 6, y las opiniones de fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada, *Católica impugnación*, Barcelona, 1961, páginas 116-7 y 223.

²⁰ Vid. *supra*, nn. 11-13.

²¹ ADCuenca, Inquis., leg. 4, núm. 92. Incompleto.

²² ADCuenca, Inquis., leg. 5, núm. 110.

²³ O ácimo. Son las *massot* u obleas.

²⁴ Vid. *supra*, n. 19.

²⁵ Vid. *supra*, n. 15.

²⁶ Es frecuente encontrar situaciones parecidas en la documentación inquisitorial de la época. Aunque la lengua hebrea quedaba limitada para el culto li-

la valiese²⁷ Adonay, Dios biuo; y por se certificar de la pascua del Pan Çençeño²⁸ preguntava cuándo era para la honrar; ayunava el Día Mayor²⁹ fasta ser salida la estrella³⁰, la qual mirava quando salía por non errar en su Ley y cenava en los tales ayvnos huevos y carne, y rezava como judía, sabadeando e meldando³¹, escondiéndose de la gente christiana para lo haser, porque veyá ad plenum que guardava la Ley de Moysén. E avn eso mismo ayunava otros ayvnos judaicos que los judíos ayvnan entre el año³²; purgava la carne para su comer e guardava los sábados por mayor complimiento de la Ley de Moysén; banava muertos y estava en coguerco³³ segund lo hasen los judíos, y en sus necesydades non nonbrava a ningún santo nin santa de la Ley de gracia, porque non la creya, saluo desía: «Adonay, Adonay, adolésçete³⁴ de mí». Sentencia de 11 de noviembre de 1491: excomunió mayor, pérdida de bienes, quema de huesos e inhabilitación de sus descendientes hasta la segunda generación, por vía materna³⁵.

5. Violante³⁶, mujer de Francisco, platero³⁷, difunta, acusada de

túrgico y era empleada por personas de significada cultura, las expresiones familiares en hebreo fueron utilizadas tanto por judíos como por judeoconvertos. Vid. F. CANTERA BURGOS-C. CARRETE PARRONDO: *Las juderías medievales en la provincia de Guadalajara [= JprGuadalajara]*, Madrid, 1975, pág. 147, y Y. MORENO KOCH: 'La comunidad judaizante de Castillo de Garcimuñoz', 366-7.

²⁷ E. d. amparase o defendiese.

²⁸ O Pésah.

²⁹ Vid. *supra*, n. 6.

³⁰ Como indicación del comienzo de la festividad.

³¹ De acuerdo con el ritual judío, en continuo movimiento. Cfr. F. CANTERA BURGOS-C. CARRETE PARRONDO: 'La judería de Hita', *Sefarad*, 32, 1972, 269, y los mismos, *JprGuadalajara*, 173.

³² Tres propósitos diferentes pueden cumplirse en los ayunos judaicos: *tesubah* (arrepentimiento y expiación), *bakkasah* (petición especial o súplica) y *'abilah* (duelo). Entre los más importantes: *Yom ha-Kipur* (Día de la expiación), *Bahav* (ciclo de lunes, jueves y lunes siguientes a Pésah y *Sukkot*), *Sib'ah 'asar be-Tamuz* (17 de Tamuz), *Tis'ah be-'Av* (9 de 'Av), *Som Gedalyah* (al día siguiente de *Ro's ha-sanah* o Año Nuevo), *'Asarah be-Tébet* (10 de Tébet), *Ta'anit 'Ester* (en vísperas de *Purim*), *Ta'anit bekorim* (o ayuno de los primogénitos, en la víspera de Pésah), además de los privados y de los *ta'aniyot saddiqim* o en recuerdo de algunas personalidades del judaísmo.

³³ Vid. *supra*, n. 9.

³⁴ E. d. apiádate.

³⁵ Vid. *supra*, nn. 11-13.

³⁶ ADCuenca, Inquis., leg. 3, núm. 44.

³⁷ En ADCuenca, Inquis., leg. 5, núm. 104, se conserva el proceso (año 1491) contra Francisco López, platero, difunto, vecino de Cuenca. Tal vez sea el marido de Violante. Acusado de blasfemia y prácticas judaicas, el 11 de noviembre de 1491 es sentenciado a las penas usuales: excomunió mayor, pérdida y confiscación de bienes, quema de huesos y declaración de inhábiles a sus descendientes hasta la segunda generación. Sólo constan las acusaciones y sentencia. Contra un joyero, Gonzalo, también vecino de Cuenca, hay un proceso de 1490 (ADCuenca, Inquis., leg. 2, núm. 37).

encender candiles³⁸ los viernes por la tarde y guardar los sábados; cantar endechas³⁹ a los difuntos; comer huevos en cuaresma y ayunar el Día Mayor⁴⁰. Sentencia: excomunión mayor, pérdida y confiscación de bienes; si se encuentran sus huesos habrán de ser quemados, y sus descendientes son declarados inhábiles hasta la segunda generación por vía materna, y hasta la primera por vía paterna⁴¹.

6. Isabel Sánchez⁴², mujer de Simón de Murcia, acusada de hacer «hadas a los partos⁴³, hasiendo ally cyrymonias mucho reprovadas en la religión christiana...; ponía plata⁴⁴ en señal de herencia a defunto...; estava en cohuerço...⁴⁵, comiendo en el suelo como lo hasen los judios...; quando fallesció vn defunto puso ally, donde fallesció, vna escudilla de agua y vn pan y vn candil encendido, disiendo, como dixo, que el defunto avía de venir a comer aquello y a beuir con la luz del candil...; quando venía a misa, su oración al Santo Sacramento era y desía: 'Pan y vino veo y en la Ley de Moysén creo'⁴⁶.

Sentencia: excomunión mayor y pérdida de bienes; «le deuemos de relaxar o relaxamos a la justiciã e braço seglar»⁴⁷. El 11 de noviembre de 1491, en Cuenca, los inquisidores le entregan al corregidor

³⁸ Vid. *supra*, n. 2.

³⁹ M. ALVAR: *Endechas judeo-españolas*, Madrid, 1953, págs. 32-3, no cree que cantar endechas «fuera cosa de judíos». La opinión parece muy discutible. Cfr. A. CASTRO: *Hacia Cervantes*, Madrid, 1967, págs. 205 y 407; F. CANTERA BURGOS-C. CARRETE PARRONDO: 'La judería de Hita', 262; los mismos: *JprGuadalajara*, 174, y Y. MORENO KOCH: 'La comunidad judaizante de Castillo de Garcimuñoz', 356.

⁴⁰ Vid. *supra*, n. 6.

⁴¹ Vid. *supra*, nn. 11-13.

⁴² ADCuenca, Inquis., leg. 3, núm. 46.

⁴³ Sobre el 'fadamiento' vid. M. MOLHO: *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica*, Madrid, 1950, págs. 79-81. Era un rito muy empleado. Vid., entre otros, H. BEINART: 'Anusim be-Din ha-Inqiwizisiah', 222, y el mismo: *Records of the Trials of the Inquisition in Ciudad Real*, Jerusalem, 1974, I, 241, 457-8, y Jerusalem, 1977, II, 10.

⁴⁴ En la boca del cadáver, según costumbre judía. Vid. Y. MORENO KOCH: 'La comunidad judaizante de Castillo de Garcimuñoz', 355-6.

⁴⁵ Vid. *supra*, n. 9.

⁴⁶ El dicho, a modo de refrán, no lo encuentro documentado en los centenares de procesos que he examinado procedentes de los Tribunales de Toledo y de Cuenca-Sigüenza; tampoco está reflejado en los repertorios de refranes españoles y judeoespañoles que he consultado. No obstante su connotación irreverente y anticristiana, bien pudiera ser recogido, por su carácter popular, en futuras recopilaciones. Con similar intención, vid. ADCuenca, Inquis., leg. 4, número 63, proceso contra Juan de Molina (año 1491), vecino de Huete; y vid. también H. BEINART: *Records of the Trials of the Inquisition in Ciudad Real*, I, 323, y F. CANTERA BURGOS-C. CARRETE PARRONDO: *JprGuadalajara*, 27 y 54.

⁴⁷ Como es bien sabido, la ejecución de las sentencias pronunciadas por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición eran llevadas a efecto por la autoridad civil y no por la eclesiástica.

de la ciudad, en la Plaza Mayor⁴⁸, «e le requirieron se ouiese piadosa e beninamente con... Ysabel de Murçia, syn mutilación de miembro ni corruppimiento de sangre».

7. Isabel Alonso⁴⁹, mujer de Luis Alonso, difunta, acusada de comer carne en cuaresma; ayunar el Día Mayor⁵⁰; comer adafinas⁵¹ y pan cençeño⁵²; celebrar las pascuas judías y guardar los sábados.

Sentencia: excomuni3n mayor, pérdida y confiscaci3n de bienes, quema de huesos y se declara inhábiles a sus hijos⁵³.

8. Isabel Monteverde⁵⁴, mujer de Fernando de Lorca, acusada de ayunar el Día Mayor⁵⁵, «çenando hueuos e leche a la noche, pidiendo perd3n»; calificaba ese Ayuno como «bord3n⁵⁶ del alma»; tenía un pergamino escrito en hebreo⁵⁷; comía carne en cuaresma; quitaba el sebo a la carne; derramaba el agua cuando alguien fallecía⁵⁸ y «hasía hadas⁵⁹ al parto de sus hijos».

Sentencia: excomuni3n mayor, confiscaci3n de bienes y, cuando se la encuentre, será reflejada a la justicia seglar; de momento, en estatua. Sus descendientes, hasta la segunda generaci3n, serán inhábiles⁶⁰.

⁴⁸ Sobre el cadalso instalado en Cuenca, vid. AMCuenca, leg. 232, fols. 188-190. Los autos de fe, en Cuenca, se celebraban en el Campo de San Francisco.

⁴⁹ ADCuenca, Inquis., leg. 3, núm. 56.

⁵⁰ Vid. *supra*, n. 6.

⁵¹ La interpretaci3n de J. BENOLIEL: *Dialecto judeo-hispano-marroquí o ha-kittá* (reimp. Madrid, 1977), pág. 187, y adoptada por M. ALVAR: 'Cantos de boda judeo-españoles en Marruecos', *Clavileño*, 6/36 (1955), 12-55, es, según J. M.^a Millás Vallicrosa (*Sefarad*, 16, 1956, 192), inaceptable: compuesta de las voces caldeas *da afena* (= 'esto hemos cocinado'), es popular entre los judíos, pero sin duda fantástica. Deriva del árabe *dařina* (= 'enterrado' o 'cubierto'), porque, cocinada el viernes, se guarda con rescoldo o al horno para ser servido el *Sabbat* inmediato (vid. R. DOZY-W. ENGELMANN: *Glossaire des mots espagnoles et portugaises dérivés de l'arabe*, Leyden, 1869, pág. 43, y L. EGUILAZ Y YANGUAS: *Glosario etimológico de las palabras españolas de origen oriental*, Granada, 1886 [reimp. Madrid, 1977], págs. 40-2).

⁵² Vid. *supra*, n. 23.

⁵³ Vid. *supra*, nn. 11-13.

⁵⁴ ADCuenca, Inquis., leg. 2, núm. 28.

⁵⁵ Vid. *supra*, n. 6.

⁵⁶ O guía.

⁵⁷ Era frecuente que los judaizantes conservaran las llamadas 'nóminas' de carácter muy diverso: litúrgico e incluso cabalístico. Cfr. F. BAER: *Die Juden im christlichen Spanien*, Berlín, 1936, II, 455 ss., 466, 478, 512 ss. y 543-4, y H. BEINART: *Records of the Trials of the inquisition in Ciudad Real*, II, 87, 90 y 559.

⁵⁸ Vid. *supra*, n. 8.

⁵⁹ Vid. *supra*, n. 43.

⁶⁰ Vid. *supra*, nn. 11-13.

9. Catalina de la Parrilla⁶¹, mujer de Francisco de Montealegre, difunta, acusada de judaizante. El 17 de mayo de 1490 los inquisidores citan a sus hijos y sucesores.

10. Isabel de Madrid⁶², mujer de Alonso de Madrid⁶³, difunta, acusada de guardar los sábados, encender candiles⁶⁴ los viernes por la tarde; comer adafina⁶⁵ el sábado; cuando encendía los candiles exclamaba: «¡Válete, Adonay biuo!»; derramaba el agua cuando «alguno fallésia en su casa o en el barrio...⁶⁶; rezava oraciones judaicas en tal manera que no la entendía cosa alguna de lo que rezava, saluo quando desía «Muysén», que es más vsado entre la gente...⁶⁷; echava pelillas de masa en el fuego en remenbrança del sacrificio que antiguamente fasían los judíos a los sacerdotes...⁶⁸; desía que también se saluava el judío en su Ley como el christianno en la suya...⁶⁹; quebrantava la quaresma comiendo carne» y ayunaba el Día Mayor⁷⁰.

Se suspende la causa.

11. María González⁷¹, acusada de hacer «hadas⁷² quando nascían las criaturas, poniendo mesa y en ella tortas e otras cosas para que viniesen las tales hadas a sudar la criatura, fasiendo... grandes alegrías en aquellas hadas, teniendo y creyendo aquello por verdadero»; encendía candiles los viernes⁷³ y guardaba los sábados, y «quando alguno fallésçia echávale vn grano de plata en la boca⁷⁴, segund algunos judíos lo hasen por superstición judaica».

En 1491 el Tribunal pronuncia sentencia de absolución.

Las anteriores noticias, asépticas, presentadas de acuerdo con el contenido de la documentación inquisitorial, permiten algunas reflexiones. Conviene, sin embargo, recordar, que en la ciudad de Cuenca no había comunidad judía desde los trágicos sucesos del año 1391,

⁶¹ ADCuenca, Inquis., leg. 2, núm. 27. Incompleto.

⁶² ADCuenca, Inquis., leg. 2, núm. 23.

⁶³ Acusado en 1490 de que «oya liçión de judíos por se dotrinar y enseñar en la Ley de Moysén», además de ayunar en cuaresma, guardar el *Sabbat*, derramar agua cuando alguien fallecía, no comer tocino y ayunar el Día Mayor; pero la sentencia, dictada el 11 de noviembre de 1491, le absuelve (ADCuenca, Inquis., leg. 33, núm. 562).

⁶⁴ Vid. *supra*, n. 2.

⁶⁵ Vid. *supra*, n. 56.

⁶⁶ Vid. *supra*, n. 8.

⁶⁷ Nótese la vaguedad de la acusación.

⁶⁸ Vid. *supra*, n. 4.

⁶⁹ En otros procesos también se incluye al musulmán.

⁷⁰ Vid. *supra*, n. 6.

⁷¹ ADCuenca, Inquis., leg. 2, núm. 35.

⁷² Vid. *supra*, n. 43.

⁷³ Vid. *supra*, n. 2.

⁷⁴ Cfr. *supra*, proceso contra Isabel Sánchez (núm. 6).

aunque los médicos del concejo y del cabildo pertenecían a la próspera aljama de la cercana Huete.

De 1490 se conservan treinta y cinco expedientes inquisitoriales incoados contra otros tantos presuntos judaizantes conquenses: de ellos corresponden, como hemos visto, once a mujeres (siete condenadas, una absuelta y tres cuyo expediente se halla incompleto). Las anteriores cifras, sin embargo, pueden inducir a confusión: de las siete que recibieron condena, cinco fueron juzgadas ya difuntas, una se encontraba huida y otra fue, en efecto, relajada al brazo seglar. Y, además, con una particularidad no tan intrascendental: sólo se conservan las acusaciones, sin especificar tiempo ni lugar.

La ligereza en elaborar cuadros estadísticos, sin indicar detalles fundamentales, podría suponer que la aparente claridad gráfica encubriera un incompleto planteamiento cuyos resultados sólo colaborarían a entretejer aún más la ya por sí oscura actividad inquisitorial.

N. B.: D. Pérez Ramírez, eficaz director del ADCuenca, ha publicado un denso *Catálogo del Archivo de la Inquisición de Cuenca*, Madrid, 1982, con exacto estudio introductorio y útiles índices, que supera, con mucho, el ya valioso de S. Cirac Estopañán: *Registros de los documentos del Santo Oficio de Cuenca y Sigüenza*. T. I.: *Registro General de los procesos de delitos y de los expedientes de limpieza*, Cuenca-Barcelona, 1965.

ASPECTOS DE LA CONVIVENCIA JURIDICA DESDE EL PUNTO DE VISTA JUDIO EN LA ESPAÑA MEDIEVAL

FERNANDO DÍAZ ESTEBAN
Universidad de Barcelona

1. La situación jurídica anómala de una nación en Diáspora.—
2. Concepto que de los cristianos y de los musulmanes tenían los judíos.—3. *Dina' de-malkuta' dina'* y las fuentes propias del Derecho judío.—4. La autonomía jurídica judía en la España musulmana y en la cristiana y los tribunales no judíos.—5. La casuística: 5.1. Los judaizantes y los apóstatas desde el punto de vista judío.—5.2. La validez de las operaciones mercantiles y la usura.—5.3. El matrimonio judío: poligamia, monogamia y relaciones carnales.—5.4. Los mal-sines.

1. Convivencia es vivir en compañía de alguien y presuponer tres cosas: la primera, es el ánimo para seguir viviendo; la segunda, es dejar vivir al otro en cuya proximidad se está; y la tercera, es que a uno le dejen vivir como es. Estas tres circunstancias se dieron en la España medieval y por eso hoy podemos hablar de las Tres Culturas que convivieron en ella: judía, cristiana y musulmana.

La dispersión del pueblo judío por casi todo el mundo conocido durante el Imperio Romano, el Bizantino y por las tierras del Islam, va acompañada de una situación especial: no se trata de un pueblo disperso, con una etnia común, pero sin haber formado antes un Estado independiente y soberano, como puedan serlo otros pueblos también dispersos, como los gitanos, los armenios —en cierta medida—, los actuales árabe-palestinos, los curdos...; no se trata tampoco de una nación ocupada por un invasor y a él sometida, como sería Polo-

nia en el Imperio Ruso, Grecia bajo los turcos o Marruecos en la época de los Protectorados. No, la singularidad de la Diáspora judía radica en que es al mismo tiempo un pueblo disperso por países extranjeros y un territorio propio ocupado por invasores. Los judíos en la época de su independencia política habían constituido un Estado soberano, con sus jefes y reyes, su legislación propia, sus costumbres y su lengua, que representaba en el momento de sus sucesivos desmoronamientos del año 70 y del 135, una actividad histórica de más de mil años. El recuerdo de este pasado se mantiene durante y en la Diáspora y sirve para sostener la voluntad de seguir siendo el mismo pueblo y para no renunciar a volver algún día a su territorio histórico. Aun cuando materialmente no se pudiera cumplir, Nahmánides de Gerona considera, en pleno siglo XIII, que la obligación de reconquistar Tierra Santa sigue en pie, como subraya Yishaq Baer en su libro *Galut*¹. En la medida que le es posible por los cambios de los tiempos y de las circunstancias de cada lugar a donde ha ido a parar, el pueblo judío procura conservar los ordenamientos jurídicos propios, la autonomía jurídica que le da personalidad y que hunde sus raíces en su milenario pasado histórico.

Después de su catástrofe política, el pueblo judío tuvo, para sobrevivir como tal, que pasar de ser un Estado a ser una Iglesia, es decir, que la religión judía y no unas fronteras territoriales constituyó el ámbito de su identidad. (Por eso ahora, en que existen simultáneamente un Estado judío, Israel, y una Diáspora judía formada por judíos que no son súbditos de ese Estado, se plantean problemas teológicos y de orden jurídico muy difíciles de resolver, pero no podemos entrar en ellos porque son ajenos al tema que estamos tratando ahora).

El paso que hemos dicho de Estado a Iglesia fue fácil porque en el Oriente Próximo y en la esencia jurídica judía (y musulmana) no hay separación entre lo teológico y lo profano del Derecho. Hasta cierto punto, la nacionalidad no la da la raza o el origen, sino la religión. Sarton² y otros muchos recogen el hecho curioso de que cuando el disidente religioso 'Anan ben David no aceptó la decisión de los gaones de Babilonia de elegir como Exilarca o representante político de los judíos ante el Califa de Bagdad a su hermano Ananías y no a él, el califa lo consideró rebelde y lo metió en la cárcel. Allí conoció, el año 767, al que sería fundador de una de las escuelas jurídicas musulmanas, Abu Hanifa, que le aconsejó que pidiera ser re-

¹ YITZHAK F. BAER: *Galut*. Translated by Robert Warshow. New York-Schocken Library, 2, 1947, cap. VII.

² GEORGE SARTON: *Introduction to the History of Science*, volume I, Baltimore, Cornegie Institute of Washington, 1927, pág. 524.

conocido como representante de otro cuerpo de judíos, como si de otra religión se tratara, y, en efecto, fue reconocido como tal y puesto en libertad; con sus partidarios formó la secta judía conocida por *caraismo*, que al ser distinta de la de los rabinos, necesitaba un representante político propio.

Conservar la religión fue, pues, para los judíos conservar al mismo tiempo una serie de normas no estrictamente religiosas, elementos profanos éstos a los que podríamos llamar el Derecho Penal y el Derecho Civil de la nación judía. Menahem Elon señala, en su excelente síntesis en tres tomos del Derecho Hebreo³, cómo en algunos casos las autoridades jurídicas hispanohebreas hacían una distinción implícita entre lo religioso y lo judicial en determinadas cuestiones económicas: lo religioso sería el mandamiento «no robarás»; la práctica comercial sería lo jurídico. En todo caso, la parte moral y teológica pudo mantenerse y desarrollarse sin más cambios que los originados por su propia dinámica interna, por la natural influencia teológico-moral de otras religiones vecinas, y por las modas filosóficas prevalentes sucesivamente en los países donde la Diáspora judía había logrado crear dentro de sí grupos abiertos de intelectuales. Distinta es la situación de la parte profana del Derecho judío. Aquí, la falta de soberanía política limitaba y condicionaba la aplicación de las normas jurídicas propias. Pero aun así, en espera del momento favorable, se mantuvo su conservación teórica mediante su estudio y transmisión de maestro a discípulo. Es una situación jurídica que podríamos llamar «latente». Todos los actos jurídicos del pueblo judío en la Diáspora van destinados a mantener y a acrecentar la referencia original al ordenamiento jurídico-religioso de cuando el pueblo constituía un Estado soberano. Puede decirse que, en general, los judíos conservaron en España ampliamente la autonomía jurídica: completa, en lo que afectaba al régimen familiar; amplia, en diversos aspectos económicos; con ciertas limitaciones, en la organización interna y en lo penal.

2. En el funcionamiento jurídico judío en la Diáspora hay que tener en cuenta dos elementos fundamentales, aunque de desigual importancia. El primero, y primordial, es la coacción externa que supone el poder político de cada país, que limita o pone trabas de modo desigual a la autonomía jurídica judía; el segundo, que no se suele tener en cuenta, es la mayor o menor simpatía y el concepto que cada país producía en los judíos, lo que indudablemente hubo de refle-

³ MENACHEM ELON: *Ha-mispat ha-'ibri. Toledotaw, meqorotaw, iqronotaw* (Jewish Law. History, Sources, Principles), 3 vols., Jerusalem, 1973. The Magnes Press, The Hebrew University (en hebreo). Excelente libro, donde se pueden hallar los temas que nos interesan y su bibliografía, pág. 167.

jarse en la aplicación de la norma judía de una forma más flexible o más severa en relación con los habitantes del país. Sin embargo, por el paso de Estado a Iglesia, la teoría judía no se refiere a países, sino a religiones. Se trata con cristianos o con musulmanes, y raramente con paganos.

El concepto íntimo que de los cristianos tenían los judíos era de desprecio y de temor. La legislación, por tanto, se aplica procurando tener el menor trato posible con «ellos» y al mismo tiempo no despetar sus iras. Durante la Edad Media, los cristianos eran considerados como idólatras y politeístas, puesto que tienen imágenes en sus iglesias y además adoran como Dios a Jesús de Nazaret. En su obra apologética judía, el *Kuzari*, Yehudah ha-Levi reconoce que los cristianos quieren ser los herederos del Antiguo Testamento Hebreo, pero han añadido elementos irracionales, como la encarnación y nacimiento de una mujer virgen del Mesías-Dios, y el dogma de la Trinidad⁴. Ya desde la época bizantina los poetas hebreos utilizan para designar a los cristianos el nombre emblemático de «Edom» y como los idumeos era un pueblo de la época bíblica poco amistoso con Israel, el llamar a los cristianos «Edom» era, en realidad, insultarlos.

Aunque no de aplicación exclusiva a los cristianos, la piedad religiosa judía —como la de cada religión— era muy desfavorable para los de otras religiones. Rabi 'Amram Gaón escribe⁵ desde Sura, en Mesopotamia, a los judíos españoles en el siglo IX y les insta a la observancia de las bendiciones que el cabo del día ha de recitar todo buen judío. Una de ellas es «Bendito sea el que no me hizo gentil (= no judío)» y Amram Gaón recuerda que el Talmud la conecta con Isaías 40,17: «Todos los pueblos gentiles son como nada ante El (Dios)». En un grupo formado por 18 bendiciones se incluyó una nueva, titulada *birkat ha-minim* «bendición (eufemismo por «maldición») de los herejes» que por su posible aplicación a los cristianos y sentirse éstos aludidos, ha sido causa de innúmeros sinsabores para el pueblo judío. Su texto procede de la época romana⁶ y fue difundido

⁴ J. M. MILLAS VALLICROSA: *Yehudah ha-Levi como poeta y apologista*, Madrid, 1947, págs. 91 ss.

⁵ DAVID HEDEGARD: *Seder R. Amram Gaon. Part I. Hebrew text... translation with notes and introduction*, Lund, 1951; TRYGGVE KRONHOLM: *Seder R. Amram Gaon. Part II Text... translation and introduction*, Lund, 1974, con algunas observaciones al texto íntegro hebreo que había publicado D. Goldschmidt en 1971 en Jerusalén.

⁶ GEDALIAH ALON: *The Jews in their land in the talmudic age (70640 C. E.)*. Translated and edited by Gershon Levi. Vol. I, Jerusalem, 1980. The Magnes Press, The Hebr. Univ., págs. 288 ss., dedica atención a los posibles designados como *minim* y la introducción y texto de esta oración.

en el *Séder* o ciclo litúrgico del citado 'Amram Gaón y dice así⁷: «Para los apóstatas no hay esperanza y los herejes al instante sean exterminados y todos los enemigos de tu pueblo rápidamente sean eliminados. El reino de la infamia rápidamente sea desarraigado y quebrado, y hazlo humillar en nuestros días. Bendito Seas Señor, que rompes a los malvados y humillas a los infames».

En el mundo venidero, en opinión de Abraham bar Hiyya' de Barcelona⁸, solamente los judíos serán redimidos, cuando venga el Mesías, pero Yehudah ha-Leví ya admitió que algunos no judíos podrían salvarse.

A pesar de lo anterior, este concepto negativo (los judíos, por su parte, tenían que soportar la terrible acusación de deicidas) se hallaba en la práctica temperado por el contacto personal con las gentes del país, muchas veces amistoso, especialmente en España, donde el carácter abierto favorece la convivencia. Además, la tradición judía tiene una consideración amable hacia los no judíos que son buenas personas.

Respecto de los musulmanes, también les afectaba el desprecio general hacia los no judíos. Para ellos, los poetas hebreos empleaban el nombre emblemático de «Boab», pueblo tradicionalmente enemigo del Israel bíblico. Yehudah ha-Leví reconoce, en su *Kuzari*⁹, en la religión musulmana una gran semejanza con la judía (Dios único, sin imágenes), pero no admite, como es natural, la divinidad del Corán, basada en la perfección de su lengua árabe, que no tiene valor para los que hablan otra lengua, y que carece, además, de los grandes milagros obrados por Dios en presencia de multitudes.

En general, y de manera que podemos considerar constante, los judíos han sentido siempre una mayor simpatía y afinidad por los musulmanes que por los cristianos. Esta preferencia se justifica históricamente, porque tanto en el Imperio Bizantino como en la última fase de la España visigoda, los invasores musulmanes vinieron a aliviar situaciones penosas para los judíos impuestas por los cristianos. Yehudah ha-Leví admitía, a pesar de todo, que tanto los cristianos como los musulmanes intentaban servir a Dios y que su raíz la tenían en la religión hebrea, aunque se habían equivocado y descarriado.

3. A la situación específica de nación dispersa y sin soberanía política, los juristas judíos hicieron frente mediante el aforismo talmúdico *dina' de-malkuta'*, *dina'*, es decir, «la ley del reino, es ley», cuyo corolario es que hay que acatar la ley del país donde se vive.

⁷ En la edición de Goldschmidt citada en nota (5) es el párrafo n.º 39.

⁸ Y. BAER: *Galut*, cap. V.

⁹ MILLAS: *Y. ha-Leví*, págs. 93 ss.

Como pugnaba con el concepto de autonomía jurídica, algunos sabios de la época medieval, como ha señalado Menahem Elon¹⁰, quisieron justificar este precepto, dado que en el Talmud el 'amora' Rabí Semu'el no le había buscado ningún precedente bíblico. Unos, pretendían la justificación porque la Biblia nos presenta a los reyes hebreos estableciendo castigos e impuestos; otros, acudieron al pasaje talmúdico (Gittin 9,2) donde se alude a la tradición de los «Preceptos de los hijos de Noé», especie de ley o derecho natural común a toda la humanidad; también se acudió al pasaje talmúdico (Sanhedrín 20 b) donde de la ley natural se deduce el derecho que los reyes tienen a dictar leyes. Rabí Nissim Girondí es más pragmático: si no se obedeciera al rey del país, éste podría decir «os expulsó de mi país», cosa que un rey de Israel no le podría decir a los judíos si viviera en Israel.

Maimónides, entre otros, hace la distinción de «ley del reino» de «ley del rey». Por la primera se entiende el ordenamiento jurídico del país, conforme con su historia y tradiciones; la segunda, es el capricho del rey y, por tanto, la tiranía, que cae fuera del aforismo legal *dina' de-malkuta' dina'*. Se consideraba tiranía la expulsión de todos los judíos del país cuando solamente dos o tres de ellos habían delinquido.

La precisión de qué materias caían dentro del aforismo *dina' de-malkuta' dina'* y cuáles no, ocupó a los expertos judíos en Derecho. Se consideraba que correspondía al rey materias tales como la construcción de caminos y la fijación de los impuestos, pero no las referentes al matrimonio o el divorcio, que en opinión de Rasi no tienen carácter universal y son diversos en las costumbres de cada pueblo; tampoco se aceptaba la competencia del rey en los asuntos de judío a judío, que habían de resolverse según la ley judía.

Algunos de los sabios jurisperitos judíos eran también buenos conocedores del derecho no judío (Nahmánides, Selomoh ben 'Adrit, Nissim Girondí) y en algunos puntos concretos lo consideraban más apropiado a casos determinados que el judío, como es sabido y Menahem Elon subraya.

El principio de *dina' de-malkuta' dina'* estaba limitado por los tratadistas, y en especial por Simeón ben Sétah Durán, cuando afectaba al principio del 'issur o prohibición¹¹. Es el caso del juez que siente amor u odio por alguno de los litigantes, que en el Derecho judío tiene prohibido juzgar el pleito y debe abstenerse de juzgar aun cuando el rey le nombrara expresamente juez. Otro de los puntos de po-

¹⁰ M. ELON: *Ha-mispat.*, pág. 51.

¹¹ *Ibidem*, págs. 167-171.

sibles conflictos era el ordenamiento económico, que podría caer dentro de la prohibición «no robarás». Ya hemos visto que es aquí donde Menahem Elón cree encontrar el inicio de la distinción de «lo religioso» y «lo jurídico profano» entre los tratadistas judíos.

4. Como es natural en una situación de dispersión o Diáspora, la autonomía jurídica judía podía plantear casos de solución distinta a un mismo problema, según el criterio particular de cada comunidad judía, e incluso estar en discrepancia con las autoridades del país.

Uno de los puntos más debatidos era el de la actitud que debía tomarse cuando un judío en vez de acudir al tribunal judío presentaba su caso ante un tribunal no judío. El principio general era que un judío no debía presentar su caso ante un tribunal no judío. Maimónides (Hilkot Sanhedrin 26,7) lo consideraba como una profanación, aun en el caso de que sus leyes fueran coincidentes con las judías. Rabí Tarfón había dicho: «Está dicho en la Biblia: *Estos son los juicios que pondrás ante ellos* (Exodo 21,1); *ante ellos*, es decir, el pueblo de Israel, y no *ante los gentiles*». De aquí los sabios del Talmud deducían que no solamente el Derecho de los pueblos gentiles (= no judíos) era distinto de la *Halakah* o Derecho judío, sino que incluso legítimamente se infería que no estaba permitido acudir a sus tribunales.

Pero la vida está llena de complicaciones y ya en el siglo IX Rabí Paltai Gaón tiene que admitir, tras rebuscar en el Talmud hasta encontrar un pasaje justificativo, que se puede acudir a un tribunal no judío cuando el demandado se niega a presentarse ante el tribunal judío y hay peligro de que escape a la justicia. Para Nahmánides de Gerona (siglo XIII) había que dejar a salvo previamente el principio de la autonomía jurídica judía y solamente después de haber sido presentada la querrela ante un tribunal judío y con el permiso de éste se podía acudir a uno no judío¹².

Los asuntos de dinero, *mamona'* en la terminología jurídica judía (del hebreo *mamón* «dinero»), constituían los asuntos aptos para acudir al tribunal no judío: bienes inmobiliarios o sedentes, pago de documentos de deuda, pago de impuestos. A ellos había que añadir los que las leyes del país se había reservado para sí, como los delitos de agresiones y heridas. Se llegó a permitir también el que si los dos litigantes estaban de acuerdo en ello se presentaran a un tribunal no judío (de los '*obede 'abodah zarah* literalmente «los adoradores de la idolatría»); solamente se les ponía como condición por algunos jurisperitos el que hubiera al menos dos testigos idóneos judíos presentes.

¹² ELÓN: *Ha-mispat.*, págs. 13 ss.

Ya Baer¹³ ha señalado que la creciente personalidad jurídica de los municipios españoles veía en las atribuciones de los tribunales judíos un menoscabo de la propia jurisdicción. Poco a poco se van sustrayendo competencias a los tribunales judíos: en 1377 se especifica por el rey de Aragón que las sentencias de pena de muerte, amputación de miembros y juicios entre judío y cristiano se sustraen al tribunal judío de Barcelona; igualmente, los delitos referentes a la ordenanza del mercado pasan a la jurisdicción del *mustaçaf*, un funcionario municipal. Los casos de fornicación de judío con cristiana y de judío con judía así como el de los *malsines* o difamadores quedaban dentro del tribunal judío.

En bastantes ocasiones, cuando el asunto salía de los tribunales judíos y pasaba a las autoridades cristianas, éstas antes de dictar sentencia se asesoraban con judíos reputados como buenos conocedores de la ley judía. Como dicen las *taqanot* (ordenanzas) de las aljamas de Castilla de 1432, tras reconocer la rectitud y ciencia de los jueces cristianos: «non an usado en nuestros derechos e leis pora que sean bien certificados enellos...». Y además, el rey había mandado «a las sus justicias e oidores que non así entrometan en los pleitos que entre los judíos unos con otros hubieren...¹⁴.

5.1. Hasta el siglo VI el judaísmo tuvo espíritu misionero, pero desde el siglo VII se desaconseja el querer atraer a los gentiles al judaísmo. Naturalmente, no se podía rechazar al que espontáneamente venía, aunque a nadie se llamara, pero su aceptación estaba rodeada de numerosas precauciones.

Abraham Neuman¹⁵ ha recogido los peligros que los conversos al judaísmo arrostraban, y no solamente ellos, sino también quienes les ayudaban a hacerse judíos. La caótica situación del Derecho medieval hacía que unas veces se castigara con la pena de muerte y otras con multas y destierros. En todo caso se aprovechaba la ocasión para sacar dinero a la aljama donde la conversión al judaísmo se había producido mediante la imposición de una multa. En 1235 en Aragón y en 1252 en Castilla, se prohíbe la conversión de moros en judíos o de judíos en musulmanes. Mucho antes, los Códigos de Teodosio y de Justiniano habían impedido las actividades proselitistas judías, y a imitación de Bizancio, lo mismo había sucedido en la España visigoda.

Con todo, el afán proselitista judío, especialmente entre sus esclava-

¹³ YITZHAK BAER: *Historia de los judíos en la España cristiana*. Traducida del hebreo por José Luis Lacave, 2 vols., Madrid-Altalena Editores, S. A., 1981, página 356.

¹⁴ BAER: *Historia*, págs. 518-519.

¹⁵ ABRAHAM NEUMAN: *The Jews in Spain. Their social, political and cultural life during the Middle Ages*, Philadelphia, 1944, 2 vols.

vos paganos o musulmanes, no se extinguió por completo. En tiempos de Selomoh ben 'Adret (siglo XIII-XIV) una mujer dejó en su testamento que un esclavo suyo debía ser manumitido; si se hacía judío, gratis, si no, mediante el pago de 200 sueldos.

El caso contrario, es decir, el del judío que se hace cristiano, no se produce en gran cantidad desde la época visigoda hasta finales del siglo XIV. En España se daba la paradoja de que las autoridades cristianas, de acuerdo con el derecho judío, desheredaban y confiscaban los bienes del nuevo cristiano, que quedaban para el fisco. A. Nueman ha señalado esta paradoja de los cristianos españoles, cuando en el resto del mundo cristiano el neófito que había abandonado el judaísmo era bien recibido. Con Jaime I, en 1242, España dejó de ser caso aislado y los conversos pueden conservar sus bienes e incluso si pesaban acusaciones de delitos contra ellos, la conversión les podía librar de los castigos.

La situación del converso dentro de su familia judía, con la que seguía viviendo, era de rechazo, como si se hubiera muerto, y su familia podía quedar afectada de una especie de baldón que significaba, a veces, la ruptura de los compromisos matrimoniales.

Como ha estudiado Moisés Orfali Leví¹⁶, la doctrina judía parte siempre del supuesto de que el que deja el judaísmo no es sincero, sino que se ha visto forzado a ello, de ahí el que al converso al cristianismo se le llame 'anus, «forzado» (plural 'anusim); no se perdía la esperanza de que volviera a la fe de sus padres, y como señala Orfali, se le aplica el aforismo «Israel, aunque pecó, Israel es». Los numerosos problemas que los conversos planteaban a la sociedad judía (¿qué hacer con sus mujeres, con sus hijos, con sus bienes?) van teniendo una solución más o menos severa según el talante de cada rabino, el perito legal, pero siempre se deja un portillo entreabierto para que puedan volver.

5.2. Las operaciones de compra-venta, donaciones, préstamos, etcétera, están sujetas a ciertos formalismos técnicos por la ley judía medieval. En primer lugar, ha de haber, al menos, dos testigos idóneos que firmen el documento o contrato escrito y den fe de la realidad de su contenido. El manual de formularios apropiados que circuló más ampliamente fue el *Séfer ha-Setarot* de Rabí Yehudah Barseloni (el de Barcelona), donde se encuentran la redacción de las fórmulas introductorias, centrales y finales apropiadas a cada tipo de

¹⁶ MOISES ORFALI LEVI: *Los Conversos españoles en la literatura rabinica. Problemas jurídicos y opiniones legales durante los siglos XII-XVI*, Salamanca, 1982.

operación documentable¹⁷. Los documentos hebreos eran reconocidos como legales y válidos por las autoridades cristianas si se habían cumplido las formalidades exigidas por el Derecho judío. Había cristianos que en sus operaciones mercantiles con los judíos se sentían más seguros si éstos les firmaban o redactaban el contrato en hebreo¹⁸; son frecuentes —relativamente— los resúmenes en hebreo al final de documentos redactados en latín o romance. Un documento excepcional es el descubierto por Leon A. Feldman¹⁹; está escrito en lengua catalana, pero en su redacción se sigue punto por punto el texto habitual de los documentos redactados en hebreo.

El punto de fricción entre judíos y cristianos era la práctica del préstamo con interés y de la usura²⁰. Los cristianos, debido a su herencia judía, tenían prohibido prestar dinero con interés; los judíos, desde los tiempos bíblicos, tenían prohibido prestar con interés a otro judío. La ley judía no distingue entre interés y usura; el Talmud dice: «El que presta a interés es como el que derrama sangre». Las necesidades del desarrollo económico llevaron a una solución en la que tanto para los judíos como para los cristianos quedaban a salvo sus principios: el cristiano podía pedir dinero con interés a no cristianos —los judíos— y los judíos podrían prestar con interés a los no judíos y también pedirles dinero con interés. Las ficciones jurídicas a que se prestaba esta permisión fueron múltiples: un judío para prestar a otro con interés —cosa prohibida— podía buscarse un intermediario cristiano (o musulmán). Los préstamos estaban sujetos a un interés del 20 al 33 por 100 anual²¹ y su titularidad podía ser objeto de donación, herencia, compraventa o confiscación. En ningún caso se permitía que el interés superara al principal ni el interés compuesto, aunque hay pruebas de que no siempre se cumplió tal prohibición; los cristianos tenían limitada la usura a un 12 por 100. El año sabático según el Derecho bíblico imponía la anulación de las deudas, pero en la época grecorromana se ideó el *prosbul* o transferencia al Tribunal de los derechos del acreedor; como el Tribunal era un órgano colectivo y no un individuo, los efectos del año sabático quedaban anulados. La práctica del *prosbul* y el ejercicio del año sabático en este aspecto quedaron olvidados durante la Edad Media.

¹⁷ S. J. HALBERSTAM: *Sepher Haschetaroth. Dokumentenbuch von R. Jehuda ben Barsilai aus Barcelona*, Berlín, 1898, reimpr., Jerusalem, 1967 (en hebreo).

¹⁸ FERNANDO DÍAZ ESTEBAN: «Documentos latinohebreos del Archivo de la Iglesia de Santa María del Mar, de Barcelona», *Boletín Asociac. Española de Orientalistas*, IX (1973), 151-172, espec. 154.

¹⁹ LEON A. FELDMAN: *R. Nissim ben Reuben Gerondi: The RaN: His life and Times*; UDIM, 11-12, págs. 257-268, esp., págs. 262 ss.

²⁰ NEUMAN: *The Jews*, vol. I, 163, 192 ss.

²¹ *Ibidem*, I, 200 ss.

5.3. La poligamia fue el estado matrimonial tradicional de los judíos. No planteaba ningún problema jurídico en los países musulmanes, donde es práctica general, pero entre los cristianos, monógamos, esta singularidad judía afectaba a los moralistas y a los juristas judíos. Como es sabido, acabó imponiéndose el punto de vista del judeofrancés Rabí Gersom, rabino de Francia, que prohibía la poligamia. Cuando un amo judío se enamoraba de una esclava no judía podía manumitirla, convertirla al judaísmo y casarse con ella. Otra solución era hacerla su concubina. El concubinato, que estaba aceptado por la Iglesia y en la sociedad cristiana, tenía entre los judíos la justificación de que aparece en la Biblia. El Talmud no resuelve el caso con claridad, pero se dedujo que una concubina es una mujer con la cual hay promesa matrimonial y se cohabita con ella, pero a la que no se le da la *ketubah* o contrato matrimonial ni se ha realizado con ella la ceremonia de casamiento propiamente dicho, por lo cual no es esposa legítima y legalmente plena. Precisamente en Toledo sucedió el caso, que recuerda Neuman²², de un judío que convirtió a su esclava mora al judaísmo, la manumitió y la hizo su *piléges*, concubina, rechazando los argumentos de quienes le pedían que completara el proceso y la convirtiera en su esposa.

Distinto del concubinato es la simple cohabitación con una querida; caía dentro del ámbito de la moral y la familia de la mujer podía pedir la anulación de la relación amo-criada si la había; la mujer en este caso podía dejar al hombre cuando quisiera. Este peligro de abuso del amo con la criada, junto con el del proselitismo judío, era una de las razones que impulsaban a las autoridades cristianas eclesásticas a prohibir una y otra vez el que hubiera en las casas judías criadas o nodrizas cristianas. La repetición de la prohibición a lo largo de los siglos y la propia documentación que nos ha llegado, confirman que no se cumplía. En el caso de las nodrizas, Alfonso X también prohibió en las casas cristianas a las nodrizas judías, pero no se le hizo mucho caso.

Para los casos de fornicación de judío con cristiana o de judío con judía, los tribunales judíos conservaron su jurisdicción, como ya hemos dicho. Para hacer la explicación está en que los judíos al ser pocos, se conocían muy bien entre sí y podían calibrar mejor la calidad moral de los testigos y llevar, en un asunto tan delicado, en secreto el proceso. Neuman²³ recuerda el caso de un judío de Barcelona que en 1023 fue encontrado culpable de adulterio con una cristiana; tuvo suerte y solamente sufrió la confiscación de sus bienes; un año después se hizo cristiano. Distinta suerte corrió tres siglos

²² *Ibidem*, II, 207 ss.

²³ *Ibidem*, II, 324.

después una judía viuda y rica que tenía relaciones secretas con uno de los cristianos influyentes de Trujillo. Haim Beinart²⁴ ha exhumado el escándalo de esta guapa judía, llamada doña Vellida, que no se pudo ocultar por haber jurado uno de sus hijos por el rey Fernando (el Católico) que no volvería a poner los pies en casa de su madre, con lo cual el escándalo se hizo público. Fue multada y desterrada y cuando volvió a Trujillo a poner sus cosas en orden y a cobrar sus deudas, las autoridades municipales le confiscaron todo y la ahorcaron; otro hijo reclamó sus derechos de herencia y dirigió su reclamación a la Corte, pero antes de transcurrir un año se publicó el Edicto de Expulsión y nos hemos quedado sin saber qué con testarían los Reyes Católicos.

4. El *malsín* era el judío que acusaba a otro judío o a toda la comunidad ante tribunales no judíos y los difamaba, poniendo así en peligro la seguridad jurídica y aún física de otros judíos. Los tribunales judíos castigaban la *malsindad* (término acertadamente acuñado por Lacave para traducir el hebreo *malsinut*) con la muerte. Las autoridades cristianas una vez conocida la sentencia la ejecutaban²⁵, previo pago de cierta cantidad. Baer ha señalado el peligro que suponía el abuso de esta acusación y cómo las propias autoridades judías, ya en 1390, reservaron la decisión de pena de muerte a un solo Rabino en todo el reino de Castilla. En las «Ordenanzas» de 1432 ya citadas, se reclamó el tradicional derecho de los tribunales judíos a juzgar a los malsines.

²⁴ HAIM BEINART: *Trujillo. A Jewish community in Extremadura on the eve of the Expulsion from Spain*, Jerusalem, 1980, págs. 20 ss.

²⁵ BAER: *Historia*, I, 185, atribuye a los musulmanes la autorización de la pena de muerte para los malsines judíos; de la España musulmana pasaría a la cristiana.

LOS POEMAS DE EGIPTO DE YEHUDAH HA-LEVI

AVIVA DORÓN

Universidad de Tel-Aviv

Entre la abundante creación de Yehudah ha-Leví es de particular interés el conjunto de poemas que el poeta dedicó a Egipto. Al estudiar estos poemas es posible reconocer la influencia de la poesía andaluza, así como el sello de la herencia judía y expresiones de carácter netamente lírico.

En estos poemas podemos encontrar los siguientes elementos: a) la conmoción del poeta en su encuentro con Egipto, la sensación del «yo, aquí, y ahora» que experimenta el poeta en un país nuevo (o alternativamente la sensación de bienestar que expresa al tiempo de estar en un país que le gusta)¹; b) formas poéticas típicas de poemas de alabanza a Andalucía «Fadail»², y c) expresiones que suscitan asociaciones relacionadas con el recuerdo colectivo nacional judío.

Quien conoce la poesía de Yehudah ha-Leví sabe que él logra combinar magníficamente motivos conocidos de la poesía árabe clásica y de la poesía que se desarrolló en Andalucía, junto a estratos de significación que llegan al texto mediante alusiones a fuentes hebreas. Esta combinación de culturas caracteriza a toda la poesía hebraico-

¹ Muchos de los poemas (unos 40) fueron dedicados a sus amigos de Egipto, en ellos expresa explícitamente el bienestar que experimentó durante el año que vivió en Egipto, en su compañía (ver los trabajos de Goldheim, Iahalom y Katz).

² Desde las cartas de alabanza a Andalucía y los escritos geográficos (en los prólogos), siguiendo con el género literario «Fadail», que surgió en Andalucía, frente a las alabanzas de los centros orientales de Bagdad y Damasco.

española y Yehudah ha-Leví consigue entrelazar estos elementos creando un tejido original y completo.

El estudio de los poemas de Egipto interesa, puesto que viene a confirmar esta característica de la obra de Yehudah ha-Leví y *agrega a estos elementos la expresión de una vivencia personal y concreta; siendo ésta una combinación específica de su obra poética.*

En tres conjuntos de poemas se puede reconocer esta característica: «Cantos a Sión», «Cantos al mar» y «Cantos a Egipto». En los «Cantos a Sión» expresa el poeta sentimientos nacionales y religiosos que surgen de un recuerdo colectivo y son traducidos al ámbito emocional personal: la nostalgia histórica, casi abstracta, del pueblo por la tierra de Israel, que han sido expresados en forma esquemática en la poesía sacra hebrea, cobran en la obra de Yehudah ha-Leví un carácter personal e intimista. El poeta no encuentra reposo en el lugar en que se encuentra («mi corazón en el Oriente y yo en el fin del Occidente...»), la nostalgia por la tierra de Israel se transforma en una necesidad real de trasladarse allí y describe a Sión mediante imágenes sensuales inspiradas en poemas eróticos seculares³.

En los «Cantos al mar» aparecen expresiones de una vivencia personal, «yo aquí y ahora», acompañadas por descripciones de terror y espanto ante las olas del mar tempestuoso (esta estructura recibe un influjo de los motivos convencionales de los poemas árabes de queja). Junto a esto aparecen expresiones de plegaria y gratitud a Dios (una estructura típica de la poesía sacra: el poeta describe su angustia y se dirige a Dios pidiendo liberación).

El tercer conjunto es el que nos ocupa en particular, «los cantos a Egipto». Se percibe en estos poemas que el poeta se encuentra a medio camino entre su amada patria concreta que abandona y la tierra que es la meta de su vida, esa patria histórica e ideal del poema «Pueden los cadáveres» «Y temió... dejar España... (6,5) cabalgar las naves (7), cumplir juramentos (18)... a Canaán (20)».

El material poético refleja esta situación intermedia; aparecen también motivos andaluces típicos y en especial (no es casual) alabanzas a Andalucía, a Palestina y a Egipto.

Es ésta una interesante combinación de nostalgia por la patria concreta (España, donde nació), admiración por el lugar donde se encuentra (Egipto) y disposición espiritual combinada con una autoestimulación en dirección a sus anhelos y a la meta de su viaje (Palestina).

³ Para más detalles ver A. DORÓN: «Los cantos de Sión en el marco de la literatura andaluza», *Helmántica* (en prensa).

He aquí algunas observaciones con respecto al poema «Contempla ciudades y abiertas murallas» que vienen a ilustrar lo arriba mencionado. En este poema aparecen los siguientes motivos:

a) Fuertes emociones, entusiasmo por ese lugar digno de honra «Honra a Egipto»⁴.

b) Maravilla ante el hecho de encontrarse —el «yo aquí y ahora»— en el lugar donde los hijos de Israel vivieron con magnificencia años ha: «contempla ciudades y abiertas murallas / que fueron de Israel patrimonio» (1,2).

c) «Yo aquí y ahora» en el mismo lugar donde el Espíritu Santo mostró su poder: «por calles que el Espíritu ha recorrido / buscando la sangre del pacto en dinteles» (5,6).

d) «Yo aquí y ahora» en el lugar que era la cuna de la nacionalidad judío-religiosa, es decir, de aquí salió un pueblo de esclavos hacia su liberación y se convirtió en el pueblo de la Torah, la Biblia en hebreo. «Y allá fueron tallados los del pacto divino / y allá fueron los grandes del pueblo de Dios esculpidos» (9-10).

La dimensión retórica. La abundancia de sentimientos se manifiesta en exhortaciones a un interlocutor general retórico: «contempla», «ve», «honra» (3).

Un fenómeno poético caracterizando el tipo de poesía lírica de gran expresión emocional.

Es interesante la dinámica de esta retórica a través de la continuidad del texto: el poeta comienza en presente expresando emociones de tal intensidad que exigen ser compartidas: «contempla».

En una segunda etapa la emoción crece en intensidad como consecuencia de la memoria colectiva que actúa sobre el poeta: en ese mismo lugar donde se encuentra, sucedieron acontecimientos de importancia máxima para el pueblo judío. Dios intervino inequívocamente en el devenir histórico, redimió al pueblo llevándolo de la esclavitud a la libertad y le dio la «Torah Biblia» al salir de Egipto.

La formulación retórica refleja el desarrollo de la vivencia emocional después de haber combinado los sentimientos del encuentro concreto y personal con el lugar geográfico y los recuerdos de la historia nacional, el poeta diferencia entre pasado y presente por medio de la palabra «allá».

El poema que comenzó con palabras que destacan el ahora («contempla...») finaliza con la expresión «allá». Y estando el poeta en el mismo punto geográfico, esta expresión no puede sino referirse al

⁴ Un famoso ejemplo en la poesía israelí moderna es el poema de Haim Guri «aquí yacen nuestros cuerpos».

tiempo, a un distanciamiento histórico. El poeta expresa una doble sensación de «ahora» y «entonces», de «aquí» y de «allá»; el presente se entremezcla con el pasado. Y todo sucede mientras el poeta piensa en el futuro, puesto que está en camino hacia Tierra de Israel. Estos son algunos de los puntos de interés en este poema.

En el marco de esta conferencia no será posible tratar todos los poemas a Egipto que, pese a tener todos la misma base y similares características, se diferencian en la formulación particular de cada uno. Por eso vamos a tratar algunos puntos en relación con el poema central del conjunto: «Gloria a Egipto entre las ciudades».

El eje central de este poema es la alabanza a Egipto estilo «alabanza al lugar» que se desarrolló como género literario «al Fadail».

a) Aparecen en el poema alabanzas relacionadas con las cualidades geográficas del lugar, exactamente como en las odas a Andalucía. Alaba el agua de sus ríos, y el lugar en general, llegando a equiparar al país con lo mejor posible: El Paraíso.

«Y sus ríos como los ríos del Paraíso» (19).

«Y su buena tierra preciada hasta en Edén» (20).

b) Iehuda Halevi combina a la perfección las cualidades geográficas del lugar con las cualidades históricas del mismo, es decir que Egipto es alabado porque allí se manifestó el poder del Dios de Israel. En todas estas estrofas aparece *un término que denota el lugar* junto con una cualidad histórica:

«Y *allá* manifestóse el honor de Dios
en un pilar de fuego y nube» (7,8) o

«el *Espíritu* se encaminó hacia *allá*» (23)

«y un altar al Señor en ella había» (15).

Egipto es alabado por ser el lugar donde se consolida el pueblo de Israel como pueblo elegido y pueblo de la Torah, y por haber nacido allí los líderes del pueblo: Moisés y Aharon.

«Y *allá* fue plantada la vid selecta
sus racimos reliquias» (4,3)

«Y *allá* nacieron enviados de Dios» (5).

Paradójicamente se alaba a Egipto, por un lado, el haber sido un lugar donde el pueblo judío vivió en tranquilidad y magnificencia, y por otro lado, se le recuerda como un lugar relacionado con la redención. No se menciona, en cambio, la época de la esclavitud ni las presiones ejercidas sobre el pueblo de Israel en Egipto, situación de la que se originaría la liberación del pueblo. Es interesante observar que lo mismo ocurre en la Biblia; no se guarda mal recuerdo de Egipto (fuera de la misma narración bíblica). La Biblia recuerda con

agradecimiento el hecho de que el pueblo de Israel viviera en Egipto. «Recuerda que extranjero has sido en Egipto».

Iehuda Halevi no difiere de las fuentes hebreas en su postura de veneración respecto a Egipto. En el caso de las Sagradas Escrituras se habla de los *hombres, los egipcios*, nuestro poeta se refiere en cambio al *lugar* (Egipto), al parecer influenciado por la poesía árabe andaluza. En el poema «Gloria a Egipto entre las ciudades» es notable la combinación entre las alabanzas al lugar geográfico y las que cobran sentido a través de la memoria histórica nacional. Egipto como el lugar donde se desarrolló el pueblo y donde fueron vistas las «pruebas y ejemplos» del Dios de Israel.

Junto a las alabanzas a Egipto, que son el eje principal del poema, aparecen alabanzas a Tierra de Israel, Sión.

«allá la Torah, allá la grandeza
allá la justicia, allá la caridad» (26, 27).

Parece como si el poeta temiera dejarse llevar por su entusiasmo hacia Egipto, por eso se recuerda a sí mismo que, el Espíritu del Señor estuvo en Egipto como si fuera «un huésped» (24), mientras que en Sion permaneció tal que «ciudadano».

«Y con Jerusalem y Sión fue tal que ciudadano» (25).

A nivel retórico el poema abunda en nombres de lugares concretos y palabras que indican lugar, como: «allá», «en ella», «lugar». Los nombres de lugares y las palabras que indican ubicación, son 26 en un poema de 40 líneas, siendo la mayoría: «allá» y «allí».

La mayor parte del poema se refiere a Egipto, aunque en la línea 25 las palabras que señalan lugar comienzan a referirse a Sión.

Como se ha mencionado, parece que el poeta se reafirma en la meta de su viaje; dice así acerca de Egipto:

«su buena tierra preciada hasta en Edén
la recorrimos y así es ella, aunque mi corazón
rechaza a quien se rinde con ligereza» (20, 22).

Es decir, que el poeta no desea dejarse seducir por los encantos del lugar y como consecuencia demorarse en Egipto demasiado tiempo. El poema refleja una relación tan positiva con Egipto que el poeta debe estimularse a sí mismo para poder continuar el viaje para el que salió de España e incluso se alude a ciertas discusiones con quienes intentaban impedirle continuar.

Esta situación se menciona en el poema «pueden los cadáveres» desde la estrofa 21 adelante:

«y porque se burlarán de mi los pedantes» (35).

Situación que recuerda la firme postura del poeta ante quienes

intentaron impedir su salida de España, tal como lo expresa el poema «Tus palabras con mirra»⁵.

Como hemos dicho anteriormente, se alaba a Egipto empleando descripciones concretas, así como las alusiones a acontecimientos históricos nacionales y religiosos; las alabanzas se refieren a hechos que es posible señalar y detallar, a diferencia de las alabanzas de Sión, que se refieren a cualidades abstractas y eternas, como corresponde a un ideal:

«allá la Torah, allá la grandeza
allá la justicia y allá la caridad» (26, 27).

Una formulación similar a una alusión a eventos históricos significa: esto es un asunto de principio; por ejemplo:

«y allá será cada hombre remunerado por sus actos» (28).

Conclusiones

Hemos intentado mostrar el método poético particular de lehuda Halevi a través de algunos ejemplos de los «Cantos a Egipto», método que se caracteriza por la combinación de los siguientes elementos⁶:

1. Expresión de una vivencia concreta del poeta al encontrarse éste en un lugar de alta significación emocional —el sentimiento de «yo, aquí y ahora», en relación con el lugar (ver «ciudades»).

⁵ En los poemas de Egipto se encuentran alusiones a los «Cantos de Sión», fenómeno literario de gran interés. Un ejemplo: en el poema «Pueden los cadáveres» parece que el poeta hace un profundo examen de conciencia; aparecen allí materiales poéticos en paralelismo con motivos que se encuentran en los «Poemas de Sión», como «En mi corazón y en mis ojos 49, 3, 4, 36, 42». Todos esos materiales tienen estrecho paralelismo con expresiones similares del poema «Sión, no me preguntas?» o «Represiones de mis adversarios (21)» o «Cuántas veces disputaré con ellos...? (23)», «Riñe con los parientes y escoge la vida errante» (9) tiene un paralelo exacto en el poema «Tus palabras con mirra...» o «Está bien que el hombre sea feliz?» (27, 28) recuerda el poema introspectivo «perseguirás la juventud»; peculiar a este poema es «pedir perdón en el cementerio» (37).

⁶ En los poemas de Egipto estos elementos aparecen yuxtapuestos mezclados el uno con el otro o combinados y concentrados en forma particularmente interesante. Un ejemplo de esto sería: «Y allá fue plantada vid electa/sus racimos reliquias» (3, 4). Siendo la vid una metáfora acerca del pueblo de Israel desde el estrato connotativo bíblico, esta metáfora se hace imagen y desde el punto de vista descriptivo se invierten las funciones de vehículo en la metáfora (de acuerdo a la definición de Richards).

En el centro de la imagen se encuentra la vid y sus racimos, siendo el elemento descriptivo selecta para vid y reliquia para racimos.

La tierra que produce tal vid es excelente, y aquí se inserta la característica de las odas al lugar (Fadail), en un cuadro cargado de connotaciones bíblicas. Otro ejemplo es la expresión «Gloria a Egipto», con la que comienza el poema, expresión típica del «Fadail» (alabanza al lugar) y que asimismo tiene asociaciones bíblicas: «Gloria a David», «Gloria al Señor», etc.

2. El uso de fórmulas convencionales propias del «al Fadail» (Gloria a Egipto, sus ríos, Paraíso, etc.).

3. Una expresión de la memoria colectiva nacional histórica («y allá manifestóse el honor de Dios»).

4. Expresión lírica de sentimientos personales procedentes de una memoria colectiva. Sentimientos generales que se trasladan al sistema emocional del individuo; y de la sensación al plano de las decisiones personales (amor a Sión —nostalgia personal que causa el acto individual que suele traer como consecuencia polémicas con su medio ambiente).

La expresión lírica se muestra cuando los paisajes de Egipto forman parte de éste como elemento pictórico. Por ejemplo, la comparación en la imagen:

«y los surcos de sus lágrimas como los surcos del Nilo» (16).

En los poemas de Egipto es posible encontrar uno de los reflejos más interesantes del encuentro cultural que tuvo lugar en España. Es esta la reflexión lírica y colorida de un gran artista, que consiguió combinar en su obra vivencias personales con influencias culturales; expresar la intensidad de sus sentimientos mediante materiales literarios de su época y entorno, envuelto todo en aromas de tradiciones ricas y antiguas.

LA CONVIVENCIA DE CRISTIANOS VIEJOS Y NUEVOS
EN BAZA Y SU TIERRA.
PROBLEMAS DE MANTENIMIENTOS
(Carne, pescado y otros productos)

MANUEL ESPINAR MORENO
Universidad de Granada

I. INTRODUCCIÓN

Las tierras de Baza y su comarca, con la formación del reino nazarí de Granada, adquieren un gran desarrollo. *Madina Bastha* era el centro económico, político, cultural, religioso, etc., de una serie de núcleos de población más pequeños o alquerías, que forman uno de los distritos más interesantes y a la vez peor estudiados. Los lugares de Benamaurel, Caniles, Castelléjar, Castril, Cúllar, Freila, Galera, Huéscar, Orce, Tirieza, Vélez Blanco, Vélez Rubio y Zújar, con sus correspondientes castillos y torres vigías, logran una unidad territorial apetecida por los cristianos, dada su importancia estratégica ante Granada, puesto que, además, es el centro y cuña entre Jaén, Murcia y Almería ¹.

¹ La importancia de la comarca se pone de manifiesto en los estudios realizados sobre el reino nazarí de Granada y en otros sobre el amplio dominio de los musulmanes en España. Cfr. MAGAÑA VISBAL, L.: *Baza histórica*, Baza, 1978, tomo I, dedica varios capítulos a la cuestión especialmente desde el capítulo VI hasta el XXI; LAFUENTE ALCÁNTARA, M.: *Historia de Granada, comprendiendo la de las cuatro provincias, Almería, Jaén. Granada y Málaga, desde remotos tiempos hasta nuestros días*, Granada, 1843-1846, 4 vols.; ARTE, R.: *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, Paris, 1973; TORRES DELGADO, C.: *El antiguo reino nazarí de Granada (1232-1340)*, Granada, 1974;

El propio Fernando III trocó al arzobispo don Rodrigo Ximénez de Rada y a sus sucesores toledanos la tierra bastetana a cambio de una serie de castillos, propicios para su acción repobladora y conquistadora, pensando que sería fácil tomar esta ciudad a los musulmanes. Intentos no faltaron e incluso se llegó a conseguir, en breves espacios de tiempo, pero recuperada de nuevo por los granadinos siguió ligada al reino hasta su toma definitiva por los Reyes Católicos. Las luchas internas por el poder en Granada fueron aprovechadas por los castellanos. Declarada la guerra, los Reyes Católicos, poco a poco, se fueron apoderando de las zonas limítrofes del reino musulmán hasta la campaña de 1489, que les llevó al cerco de Baza y a su posterior capitulación, el 28 de noviembre. Firmada entre el príncipe Cid Yahía Alnayar y los monarcas de Castilla. Fueron poco generosas las concesiones hasta que el 4 de diciembre entraron los cristianos en la ciudad². Tras su ocupación militar siguieron entregándose Guadix, Almería y las poblaciones de sus comarcas.

Comenzó la organización y repoblación de las tierras sometidas, donde se mantienen muchos musulmanes, y se inicia un período de convivencia cristiano-mudéjar siempre al amparo de las capitulaciones. Concertadas la mayoría de las veces, de forma particular, con cada uno de los núcleos de población más importantes. Política de acuerdos que siguió vigente hasta la toma de la capital nazarí³ y aún

Idem: *Bases para el estudio de la economía del reino nazarí*, Granada, 1972; MUNZER, J.: *Viaje por España y Portugal en 1494 y 1495*, en «B. R. A. H.», LXXXIV (1924), 32-120 y 197-280, ed. de Julio Puyol; SIMONET, F. J.: *Descripción del reino de Granada bajo la dominación de los naseritas, sacada de los autores árabes y seguida del texto inédito de Mahomed ebn Aljathib*, Madrid, 1860 (2.ª ed., reimpr., 1979); LADERO QUESADA, M. A.: *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*, Gredos, Madrid, 1979. En todas ellas se recoge abundante bibliografía.

² MAGAÑA: *Baza...* Ob. cit., págs. 334-335; LADERO QUESADA, M. A.: *Milicia y economía en la Guerra de Granada: el cerco de Baza*, Valladolid, 1964; Idem: *España en 1492*, Ed. Hernando, Madrid, 1978, abundante bibliografía por capítulos; GARCÍA ARENAL, M.: *Los moriscos*, Biblioteca de Visionarios, Heterodoxos y Marginados, Madrid, 1975; MÁRMOL CARVAJAL, L. DEL: *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada*, Biblioteca de Autores Españoles, XXI, vol. I de Historiadores de sucesos particulares, Madrid, 1946 (ed. original: Impr. Sancha, Madrid; 1797), págs. 147-150; recoge las capitulaciones; GARRIDO ATIENZA, M.: *Las capitulaciones para la entrega de Granada*, Granada, 1910; MORENO CASADO, J.: *Las capitulaciones de Granada en su aspecto jurídico*, Granada, 1949; LADERO QUESADA, M. A.: *Castilla y la conquista del reino de Granada*, Valladolid, 1967; CARRIAZO, J. DE MATA: *Historia de la guerra de Granada*, en «Historia de España», dir. por Ramón Menéndez Pidal, Madrid, 1968, XVII-1.

³ Cfr. nota anterior y además GALLEGO BURIN, A., y GAMIR SANDOVAL, A.: *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix (1554)*, Granada, 1968.

como veremos hasta principios del XVI. En el documento firmado, favorable a los vencidos, se les garantizaba el ejercicio de su religión, ley, lengua y costumbres, pero al poco tiempo comenzaron a no respetarlas los cristianos. Un análisis de la situación nos demuestra cómo no existió tiempo para la convivencia, ni ocasión para consolidar un régimen de equilibrio. Los mudéjares en su intento de hacer frente al proceso de aculturación propiciado por los castellanos, perdieron la esperanza y llegaron a la conspiración y rebeldía, pensaron que la proximidad del norte de Africa les permitiría la restauración del reino musulmán poco tiempo antes perdido⁴.

Al principio, según las capitulaciones, se les respetan los oficios religiosos, derecho, usos y costumbres, aunque los cristianos se reservan la administración y gobierno de la tierra conquistada. Ello dio lugar a dos comunidades paralelas en cuanto a su estructura de trabajo, vida social, religiosa, económica, cultural, artística... que acabará, como afirma Braudel, en un conflicto de civilizaciones. Aunque las autoridades cristianas tienen atribuciones fundamentales para mantener el orden, respetan a los musulmanes su organización dado que son una mayoría en muchas de las poblaciones y zonas rurales. En el gobierno de Granada tienen parte, como se demuestra por las reales cédulas de 25 de mayo de 1492, donde se nombran los alamines y los alarifes⁵.

Los dirigentes castellanos esperaron a que, de forma continuada, la población musulmana, privada de sus dirigentes más destacados, fuera abandonando el territorio⁶. Cuando esto sucedió, se comenzó a apartar a los mudéjares de los puestos de gobierno de la ciudad de Granada e incluso de los específicos de su comunidad. Todo ello originó en 1494 los primeros intentos de rebelión. Ante ello llegaron medidas restrictivas y muchos de ellos tuvieron que emigrar al norte de Africa⁷.

A partir de estos hechos, que sirvieron como motivo primordial, la política castellana cambia; en 1495 se organizó el nuevo municipio donde los regidores cristianos eran mayoría en detrimento de los vencidos, y en un corto espacio de tiempo se transforma casi todo lo estipulado en las capitulaciones, culminando prácticamente en 1498, al apartar a los musulmanes a lugares o barrios de las ciudades, además de expedir una serie de documentos que prohibían y perfilaban

⁴ GALLEGO BURIN, A., y GAMIR...: *Los moriscos*, pág. 13 y ss.

⁵ *Ibidem*, pág. 15.

⁶ MUNZER, J.: *Viaje... Ob. cit.*, y *Colección de documentos inéditos*, XI (Madrid, 1847, ed. Salvá y Sainz de Baranda), págs. 491-492.

⁷ MUNZER: *Viaje... Ob. cit.*, págs. 48-49.

las relaciones entre ambas comunidades, hasta que se llegó a un claro enfrentamiento.

Las principales disposiciones se centran en que no se les venda vino, no arrendarles casas para las bodas, quitarles la costumbre, hasta ahora respetada, de que comieran carne sólo degollada por ellos, que dejaran el uso de los baños, que utilizaran parteras cristianas con preferencia a las musulmanas, etc., y sobre todo se comienza de nuevo la división tajante entre ambos grupos al estipular que los mantenimientos y provisiones que se venden en las alhóndigas los puedan adquirir cada uno en la suya, cristianos por un lado y musulmanes por otro.

La búsqueda de la unidad religiosa, que eliminaría los ritos y las creencias, propiciada por Cisneros, partidario de conseguir que los vencidos se sometieran a la ley de los vencedores, llevó a la protesta masiva y a la rebelión de las Alpujarras, Baza, Huescar y otros territorios⁸. Acción que quedó de nuevo zanjada al firmarse nuevas capitulaciones en 1500-1501, en las que, a pesar de las concesiones dadas a los moriscos, se comienza a cortar una trayectoria cultural, y legalizaba de hecho la política restrictiva castellana, enfrentamiento velado que llegaría hasta la expulsión definitiva.

II. BAZA MORISCA. PROBLEMAS DE CONVIVENCIA Y PROCESO DE ACULTURACIÓN

La comarca castellana no quedó fuera de la política propiciada por los cristianos. Dentro del programa de aculturación, los castellanos insisten, una y otra vez, en el problema del vino, comidas específicas y forma de prepararlas, alimentos como el cerdo, carnes, pescados..., que llegó a ser uno de los principales temas de la legislación musulmana, cristiana y judía durante la Edad Media, alcanzando un desarrollo claro en cada una de sus compilaciones de la ley⁹.

En las capitulaciones de Granada existía una cláusula referida a la importancia de las carnicerías, lo que nos lleva a ver cómo el mu-

⁸ GALLEGO..., y GAMIR...: Los moriscos... *Ob. cit.*, pág. 17 y ss.

⁹ Sobre el consumo de la carne por los musulmanes, cristianos y judíos se hace una legislación especial desde la fundación de sus religiones, que se repite constantemente en cada uno de los tratados de la ley. Para ver algunas de estas disposiciones sobre los musulmanes, cfr. GARCÍA GÓMEZ, E., y LEVI-PROVENÇAL, E.: *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn Abdun*, Biblioteca de temas sevillanos, Sevilla, 1981; *Tratados de legislación musulmana. 1.º Leyes de Moros del siglo XIV. 2.º Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la ley y cunna, por don Ice de Gebir, alfaquí mayor y mufti de la aljama de Segovia. Año de 1462*, en «Memorial Histórico Español», V (Madrid, 1853); CHALMETA, P.: *El señor del zoco en España*, Madrid, 1973.

sulmán respetaba y defendía lo estipulado desde antiguo por sus leyes y arranca a los monarcas castellanos «Que las carnicerías de los cristianos estarán apartadas de las de los moros, y no se mezclarán los bastimentos de los unos con los de los otros; y si alguno lo hiciere, será por ello castigado»¹⁰. Siempre existen argumentos para atacar al contrario; así un historiador de la Iglesia granadina decía que la conversión de los moriscos había sido ficticia: «Eran christianos aparentes y moros verdaderos... abusaban del buen tratamiento suspirando por las ollas de Exypto, por su oveja y cabra, por su zala y zambras»¹¹. Sin embargo, donde le ponen como pretexto importante «... en nombre de unas ancianas obligadas a comer cerdo y carne no sacrificada con ritual»¹².

Pero antes que los sublevados actuaran en la tierra de Baza, los Reyes, en su preocupación de repoblar la ciudad y alquerías, concedieron el Fuero nuevo en 1494; en él aparece toda una legislación que especifica cómo debe de gobernarse el territorio¹³; respecto a las carnicerías las coloca fuera del casco urbano «Otro si hordenamos que aya relox e ospital e carnesçerías e matadero de las carnes, fuera de la çibdad»¹⁴. Algunos oficios y productos de mantenimiento se registrarán por su correspondiente ordenanza, como es el caso de los cereros, mantenimientos, carnicerías, pescaderías, etc., y las penas impuestas a los infractores serán para los propios de la ciudad¹⁵, se exige limpieza en las carnicerías y pescaderías¹⁶. Pero todas estas recomendaciones plasmadas en las leyes se emiten para la comunidad cristiana, mientras que los mudéjares creemos que mantienen muchos de sus usos y costumbres tradicionales, sin hacer caso a lo estipulado. Antes de la conversión general los monarcas emiten un documento, en Granada el 18 de agosto de 1501, para que los habitantes de Baza gocen de la exención de alcabala en las primeras ventas «... que sean francos, libres y exentos que agora e para sienpre jamas de alcabala de todas e qualesquier cosas que vendieren en la dicha ciudad y sus arrabales, de la primera venta, de lo que en cualquier manera cogieren y hubieren los vecinos de la ciudad de Baza y sus arrabales, de su labranza y crianza y de toda la carne muerta que se vendiere y pesare en las carnicerías de la dicha ciudad y sus arrabales por cualquier personas que lo vendan a peso o a ojo, fresco o salado, y quier ven-

¹⁰ GARCÍA ARENAL, M.: *Los moriscos*, pág. 28.

¹¹ *Ibidem*, pág. 30, recoge el testimonio de Bermúdez de Pedraza.

¹² *Ibidem*, pág. 34.

¹³ MORENO CASADO, J.: *Fuero de Baza, estudio y transcripción*, Granada, 1968.

¹⁴ *Ibidem*, pág. 66.

¹⁵ *Ibidem*, pág. 68.

¹⁶ *Ibidem*, pág. 69.

dan las cosas de la dicha labranza por granado o por menudo, excepto que las colambres y sebos de los ganados que se vendieren en las dichas carnicerías o fuera dellas»¹⁷.

Refuerzan los monarcas el papel rector de la ciudad dentro de la comarca y le anexionan el 1 de septiembre las villas de Zújar y Freila, hacen lo mismo con las de Caniles, Benamaurel, Cúllar, Mecaél y Laroja el 20 de noviembre. Las justicias comenzaron a confeccionar ordenanzas para el gobierno y buena marcha de los asuntos de estas poblaciones y sus términos.

Una forma de acabar con los intentos independentistas de los moriscos fue el mantener algunos de ellos al frente del gobierno de las ciudades, pero esta medida política no surtió efecto, puesto que los designados siempre fueron vistos como colaboradores de los cristianos y no llegaron a contar con el beneplácito que les hiciese auténticos representantes de sus correligionarios. Los bastetanos no perdonaron nunca a don Pedro de Granada, el Cid Yahía, la entrega de la ciudad, y muchos más ataques recibió este personaje de los granadinos que le achacaron siempre la colaboración con el Zagal, rey de Guadix, por lo que en las capitulaciones de Granada se excluyó a sus partidarios.

El 30 de septiembre de 1500 se firmaron nuevas capitulaciones con los musulmanes de la morería de Baza para acabar con la revuelta; en ellas se especifica que a los que abrazaran la fe de Cristo se les trataría como a los cristianos viejos; en cuanto a las carnicerías se concertó «Item que tengan sus carniceros e pescaderos como agora los tienen, matando las carnes segun e por la orden e manera que las matan los cristianos e no en otra manera»¹⁸; algo parecido se recoge en la capitulación de Huescar el 26 de febrero de 1501.

Pocas noticias tenemos sobre el problema de las carnes, pero indudablemente los cristianos nuevos no respetaron lo ordenado. De nuevo insisten las autoridades cristianas, y el 20 de junio de 1511 la reina doña Juana expide en Sevilla otra cédula; en ella les recuerda «que en el degollar de las carnes no tuviesen las ceremonias que solían tener en tiempo de moros, sino que las degollasen segun y como las degüellan los cristianos viejos»¹⁹, pues ha sido informada «que algunos de los nuevamente convertidos del dicho reino de Granada degüellan algunas veces las carnes como solían en tiempo de moros

¹⁷ MAGAÑA, L.: Baza... *Ob. cit.*, pág. 393.

¹⁸ GALLEGO BURIN y GAMIR: Los moriscos... *Ob. cit.*, págs. 165 y 168, además en el Archivo Municipal de Granada, Sección guerra, leg. 1930.

¹⁹ *Ibidem*, pág. 172 y ss.

y no las degüellan según e como los cristianos viejos»²⁰. Para evitar esto, se ordena que sean los cristianos viejos los carniceros, prohibiendo a los moriscos que lo hagan; en el caso de las alquerías donde no exista población de cristianos viejos que lo realice un morisco «sin ninguna de las ceremonias moriscas» y las autoridades procurarán que las carnicerías queden en manos de los cristianos viejos.

El 27 de julio de 1513 se perfila lo ordenado anteriormente, las aves y carne de caza se matarían y limpiarían en las casas, repitiendo que no se matasen con ceremonia morisca. En el caso de las carnicerías, si el carnicero es morisco, que «las mate en presencia del clérigo del lugar, con tanto que el carnicero del tal pueblo se presente ante el corregidor de su partido para que le den cédula con la horden que ha de tener en el matar de las dichas carnes, para que se mate sin cirimonia, e no se pueda hacer de otra manera, so las penas en la dicha Provision contenidas»²¹.

Los moriscos se quejaron ante los reyes y autoridades aduciendo los daños que les causaban estas medidas, pero se mantuvieron las prohibiciones y quedaba en manos de los clérigos del lugar la elección de las personas indicadas para realizar el sacrificio de las reses, en el caso de no existir carnicero cristiano viejo que lo hiciera²².

III. MANTENIMIENTOS: CARNE, PESCADO Y OTROS PRODUCTOS

La mayor parte de la población morisca de la zona que estudiamos se integró en la comunidad cristiana, al menos no crearon problemas a las autoridades. Todavía no podemos sacar unas conclusiones definitivas hasta que no exista suficiente número de documentos sobre el problema de la convivencia entre los dos grupos, cristianos viejos y nuevos. Los fondos del Archivo de Protocolos Notariales de Granada guardan noticias interesantes sobre el desarrollo de la vida diaria de los habitantes de la zona y sobre los pormenores de esta convivencia²³.

En este trabajo analizamos la cuestión de las carnicerías, el pescado, suministro de ganado, comercio de aceite, jabón y otros mantenimientos, siempre bajo la supervisión de las autoridades del lugar, que las arriendan a alguno de los habitantes o que obtienen la parte correspondiente de las rentas e impuestos, cedidos por la corona a

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibidem.*, págs. 180-182.

²² *Ibidem.*, pág. 193 y 213.

²³ Agradecemos a don Manuel Vallecillo Avila las facilidades para la consulta del archivo. En un futuro verán la luz algunos trabajos en colaboración con los doctores Joaquina Albarracín Navarro y Juan Martínez Ruiz.

los propios de estas poblaciones, como ocurre con las alcabalas y sisas que gravaban a los productos alimenticios.

1. *Las carnicerías*

El suministro de carne a los habitantes de estas poblaciones rurales, a juzgar por los arrendamientos que se efectuaron en Caniles el 27 de junio de 1512 y el 15 de abril de 1525, nos lleva a conocer cómo el cabildo de la alquería sacaba anualmente a subasta este «monopolio» a cambio de una renta, a ser posible elevada, que servía para los gastos de las justicias y del común de la villa, además de otras necesidades encaminadas a un mejor funcionamiento de la estructura urbana del lugar: calles, plazas, edificios públicos, etc.

En el documento firmado entre ambas partes, el cabildo, como arrendador, y las personas que más cantidad pagaban por la tenencia de las carnicerías, se especifican las condiciones del mismo: duración del contrato, tipo de carnes que venderían, precios y peso de las mismas, penas que se impondrían en caso de no cumplir lo estipulado, derechos del arrendatario, utilización de los pastos del común, etc.

En primer lugar, en cuanto a la duración del arrendamiento, en 1512, abarca una etapa de 10 meses «desde oy dia de la fecha de esta carta fasta el dia de Pascua de Resureçion primera venidera»²⁴. Pero en 1525 se extiende ya a un año completo «por tienpo de un año conplido primero syguiente que començara a correr e se a de contar desde oy dia de la fecha»²⁵.

El escrito es expedido por un escribano público, Diego de Ahedo, en ambos casos. Para su redacción cuenta con el asentimiento de los contratantes y el de las personas que aparecen como fiadores. En el primer caso, Geronimo Çahan y Francisco Jadi respaldan a Ruy Diaz Magzil y se comprometen ante el escribano, todos de común acuerdo, a hacer frente a las penas impuestas si no cumplen con lo estipulado «todos tres juntamente de mancomun e a boz de uno e cada uno dellos por sy por el todo renunçiendo como renunçiaron las leyes de duobus reis devëndid e el autentica presente de fide jusoribus obligaron sus personas e vienes muebles e rayzes, avidos e por aver»²⁶. Igual ocurre con el otro arrendatario, Juan Magzil y su fiador Lorenzo Carmona Seroní, que tras aceptar las cláusulas del documento «otorgaron e dixeron que el dicho Juan Magzil, como prencipal obligado y en quien se remataron las carnesçerias de la villa de Canyles, y el dicho Lo-

²⁴ Apéndice documental número II.

²⁵ Apéndice documental número VII.

²⁶ Apéndice documental número II.

renço Seroni, como su fiador, de mancomun se obliga de dar carne en la dicha villa»²⁷.

La responsabilidad adquirida lleva a estos moriscos a guardar una serie de leyes, dictadas por la corana, y, además, a cumplir con las ordenanzas de Baza y de su partido.

Las carnes usuales que consumen los habitantes de estas poblaciones son las de carnero, cabrito, macho cabrío castrado, cabra, oveja, vaca y buey. Las condiciones de ambos contratos se refieren al número de cabezas sacrificadas semanalmente, precio y peso de la misma según calidad, competencias de las autoridades y multas que se pueden imponer cuando se incumpla la legislación general o con lo que dictaminan las ordenanzas.

En cuanto a la carne de carnero, en 1512, Ruy Diaz Magzil y sus fiadores se comprometieron a proporcionar 3 carneros cada semana, desde junio a la fiesta de Carnestolendas o de Carnaval. A partir de esta fecha se vendería menos, puesto que a partir del miércoles de ceniza, los cristianos tienen la obligación del ayuno y de la abstinencia. El peso se hará en la carnicería con un precio estipulado por la autoridad, 11 onzas de carne por 3 maravedís. En 1525 Juan Magzil y Lorenzo Seroni matarán semanalmente 2 carneros «uno el domingo e el otro el miercoles»²⁸. El precio será de 24 maravedís el arrelde²⁹, con la condición de «que sea buena carne a vista del alcalde y regidores»³⁰. Las autoridades en el caso que falte suministro pueden comprar y pesar toda la necesaria para los clientes y cuando haya enfermos que la necesiten «que si sucediere neçesidad para enfermos o para otras personas que se maten mas carneros quel se obligado mandandogele el dicho alcalde e regidores de los matar»³¹, si incumple pagará los daños, 600 maravedís según las ordenanzas, dinero que se destina a las obras de la villa de Caniles.

Mayor aceptación y venta tenía la carne de cabrito y macho cabrío, en 1512 exigen al carnicero que disponga diariamente de ella «yten se obligo de matar a pesar cabron castrado todos los dias de carne desde oy dia hasta el dia de Carnestolendas primero venidero, todo lo que fuere menester syn que falte en ningun tiempo»³². Los precios son de 13 onzas por 3 maravedís, y en 1525, de 20 maravedís el arrelde. Tendrá dos tiendas y si falta pagará 600 maravedís para las obras de Caniles según las Ordenanzas de Baza. También sucede lo mismo

²⁷ Apénd. doc. núm. VII.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ El arrelde vale para este período 25 maravedís y pesa 4 libras de 16 onzas.

³⁰ Apénd. doc. núm. VII.

³¹ *Ibidem*.

con la carne de cabra y de oveja, 14 onzas por 3 maravedís y en 1525 a 16 maraverís el arrelde, se le castigará con los 600 maravedís si falta suministro.

En cuanto a la carne de buey y de vaca, se expedirá según necesidades de los compradores, pero el concejo exige «abasto todo lo que fuere menester, so pena que la conpren y maten a su costa»³³. La venderá sin hueso por 3 maravedís las 12 onzas y en 1525 por 12 maravedís el arrelde. Pagará la misma sanción si le falta. En este tipo de carnes se tendrá en cuenta la calidad y procurará que sea buena «y antes que la mate sea obligado a la mostrar al alcande y regidores e la vean y sy no fuere de matar y le dixeren que no la mate que lo haga como gelo mandaren, so la pena suso dicha»³⁴.

No pagará multa cuando tenga suministro de cada una de ellas en cualquiera de las tiendas, pues el comprador puede obtener la que desee, pero si no es así pagará los 600 maravedís al concejo.

El concejo de la villa tiene, a su vez, otras obligaciones que cumplir con los arrendatarios. Se les concede a éstos que puedan tener cierto ganado pastando en los terrenos comunales del lugar. Ruy Díaz dispone de permiso para 150 animales, siempre procurando no hacer daño a las cosechas de los vecinos. Más tarde, en 1525, se permite a Juan Magzil poseer 100 cabezas y en ocasiones mayor número en el pasto «y mas fasta treynta cabeças que sean de matar cada semana en todas las quales no puede aver ni ayan mas de hasta doze cabeças paridas o preñadas e que no hagan daño én pan ni vino ni en arboles ni en otra linaza ni semilla alguna salvo solamente paçera la yerba»³⁵. Si no lo hace así pagará los daños causados a los dueños de las fincas y una multa de 600 maravedís al concejo.

Se prohíbe a otras personas que maten y vendan carne para los habitantes de Caniles «vezino o forastero», ni pesaran o comercializaran en secreto ni públicamente con este género. Si alguno lo hace pagará 600 maravedís al carnicero. Tampoco se puede vender ganado sin avisar a los que tienen las carnicerías y todos los que quieran hacerlo tienen la obligación de comunicarlo, así se concede prioridad a los carniceros para adquirir la carne «e sy alguno lo sacare syn gelo hazer saver que pague»³⁶. Las multas se fijan en 600 maravedís en 1512 y en 5.000 maravedís en 1525, dato que nos lleva a pensar que los pastores de Caniles y dueños de ganado no tenían en cuenta

³² Apénd. doc. núm. II.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Apénd. doc. núm. VII.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Apénd. doc. núm. II.

lo ordenando y que el concejo tuvo que subir la cuantía de la sanción.

En junio de 1512 aparecen representando al concejo Juan García Alhagi, alcalde; Pablo Alcalay, alguacil, y los regidores Bernaldino el Curaxi, Juan Luzero, Pedro Almayzor y Luis Abulfat, quienes se comprometieron a guardar y cumplir el contrato. Actuaron como testigos Gerónimo de Quirós, regidor de Baza; Bartolomé Cruzado, vecino de Baza, y Diego Abulabiz, vecino de Caniles. Ninguno de ellos pudo firmar el documento «porque los suso dichos no savian escrevir en castellano»³⁷. A petición de ambas partes firmó Gerónimo de Quirós, que hizo de intérprete a las autoridades y a los arrendatarios ante el escribano³⁸. En 1525 aparece como alcalde Juan Enrríquez y los regidores Diego Pérez Abulabiz y Andrés Alhatab. Actuaron como testigos Antón Fienas, Diego de Ahedo el Mozo y Juan de Baeza el Mozo. Sólo firmó el alcalde, porque los demás no sabían escribir; creemos que sólo lo hacían en árabe.

2. *Suministro de carne a las carnicerías*

Toda la carne tiene que ser adquirida por los carniceros como los de Caniles, que la pueden comprar a cualquier vecino de la localidad como decía el contrato firmado con el concejo, tenían prioridad para tomar algún ganado que se fuese a vender y si no lo quería el dueño podía venderlo a otra persona del lugar o forastero. En Baza ocurre de distinta forma, un documento del 25 de octubre de 1520 nos aclara cómo el concejo se encarga de controlar este comercio y de proveer de carne a las carnicerías. Las autoridades conciertan con una o varias personas que se encargan de comprar el ganado necesario, en el contrato se especifica el número, precio y a quién corresponde pagar los derechos y tributos que se originan en las transacciones.

Francisco Martínez de Beas, vecino de Baza, se presenta ante la justicia de la ciudad para llevar 600 carneros al concejo «e dixo que a el le están registrados por los dichos señores, justiçia e regimiento desta çibdad, e porque las carneçerias esten vien proveydas e basteçidas»³⁹. Al principio no tiene obligación contraída y puede renunciar a este trabajo, pero a partir de la firma del documento, se tiene que hacer cargo de traer este número de cabezas de ganado lanar «quinientos dellos castrados y los çiento por castrar». Comenzará cuando Alvaro de Alcaraz acabe de pesar los que tiene concertados. Se pesará a 25 maravedís el arrelde. El concejo garantiza a cambio

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Apénd. doc. núm. VI.

que nadie pueda vender carneros aunque sea a menor precio. Otra de las condiciones es que se le presten 40 dineros de oro para poder empezar a adquirir los animales, cantidad que recuperarán las autoridades a medida que se pesen las primeras reses en las carnicerías. Actúa como fiador Juan Martínez de Segura, su hermano, y se obligaron a cumplir lo acordado. Otra de las ventajas es que puede gozar de los pastos del común igual que les ocurre a los carniceros de Camiles.

3. *Otros productos*

Aunque las tierras de la comarca bastetana eran bastante fértiles y sus habitantes obtenían productos del campo, y carnes de aves de corral, etc., no por ello dejan de adquirir otras materias primas indispensables para su alimentación. Los artículos que destacan, además de las carnes, son: pescado, tocino, animales de monte, aves, aceite, jabón, etc., que se venden en la plaza, mesones, tabernas y mercados de la alquería o en uno de sus barrios.

En cuanto al pescado, se proporciona a los consumidores de dos clases: fresco y seco. Conocemos las personas relacionadas con el suministro y cobro de la alcabala de la venta del pescado seco. El 21 de abril de 1512, Rodrigo Barroso, vecino de Baza, firma un documento con Juan Conil y Gonzalo de Baeza, «arrendadores de la renta del alcavala del pescado del cuerpo desta çibdad»⁴⁰; pagará a ellos 20.000 maravedís al año. Le conceden absoluta libertad en la compra y venta del producto «de todo e qualesquier pescado quel dicho Rodrigo Barroso ha traydo e traxere para vender»⁴¹. Sólo se le prohíbe comerciar con el pescado fresco «de mar e de rio», que no entra en la iguala concertada. Otra condición es que no pueden exigirle explicaciones ni cuentas a Barroso «no puedan pedir ni demandar ni pidan ni demanden al dicho Rodrigo Barroso cuenta ni razon del pescado que ha traydo e traxere a vender a esta dicha çibdad para vender e ha vendido e vendiere este dicho presente año, ni fee. ni testimonio, ni razon alguna de donde o a que preçio lo ha conprado o conprare, ni otras penas, ni calunias, ni achaques, ni otra cosa que en ello aya, ni el dicho Rodrigo Barroso sea obligado a la dar de cosa alguna»⁴².

El concejo de Baza tiene una tienda donde se suele vender el pescado seco, arrendada también a Barroso, no sabemos la cantidad que paga por ella. La dejará cuando se cumpla el contrato «y el estanco que el dicho Rodrigo Barroso que agora tiene desta dicha çibdad que se cunple antes que se cunpla el tienpo quel ha de gozar de la dicha

⁴⁰ Apénd. doc. núm. I.

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Ibidem.*

yguala no lo tomare para adelante y lo tomare otra persona alguna»⁴³. Sin embargo, la alcabala del pescado seco será cobrada por Barroso durante todo el año incluyendo la del que se venda en la tienda, en manos de otra persona.

Las rentas de la alcabala del pescado las entregará Barroso a Conil y Bieza en dos plazos. El primero a finales del mes de mayo, dará 10.000 maravedís, y todos los gastos que se originen de su incumplimiento los pagará él. Poco después, el 2 de octubre, Barroso firma un nuevo documento con Juan Conil, donde de nuevo cede y traspasa los derechos de la alcabala a Conil «que yo he e tengo contra qualquier persona asy vezinos desta çibdad como forasteros que ovieren vendido e vendieren pescado en esta çibdad desde primero dia del mes de agosto que agora paso asta en fin de dizienbre»⁴⁴. Se incluye en esta concertación la alcabala del aceite, en manos de Barroso anteriormente, y Conil entregará 2.000 maravedís a Barroso a finales de enero de 1513, además de otras concesiones como que el pescado vendido hasta la fecha y 4 arrobas de pescado seco que le quedaban a Barroso por vender no pagarán alcabala. El estanco pasa a Juan Conil y todos los derechos para el cobro de los impuestos «para que lo podais cobrar como cosa vuestra propia»⁴⁵; firmaron el documento y se comprometieron a guardar lo estipulado por ambos, el que incumpla lo firmado pagará al otro los daños que se originen.

4. *Las rentas y los impuestos sobre los alimentos*

El rey y su representante, el concejo, como órgano rector de cada una de las poblaciones, se encarga de administrar los recursos, de los que sabemos algo por gravar a los productos alimenticios. Casi siempre las autoridades ceden en arrendamiento a una o varias personas el derecho a cobrar estos impuestos o nombran a un encargado para ello. Estos los reciben de las comunidades, y a su vez, los subarriendan a otros mediante la ganancia de cierta cantidad. Las rentas y tributos que aparecen en los documentos son la alcabala y la sisa.

En primer lugar, sólo contamos con noticias sobre las alcabalas de ciertos productos⁴⁶. En 1512 aparecen como arrendadores de la del pescado Juan Conil y Gonzalo de Baeza, que traspasan a Barroso todos los derechos sobre la alcabala del pescado seco por 20.000 maravedís. Los entregará en dos plazos «se obligo de dar e pagar los

⁴³ *Ibidem.*

⁴⁴ Apénd. doc. núm. IV.

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ Para ver un estudio detallado sobre la alcabala, cfr. MOXO, S. DE: *La alcabala. Sus orígenes, concepto y naturaleza*, C. S. I. C., Madrid, s. a. Para Baza sólo contamos con pocas noticias sobre el tema.

dichos diez mill maravedis asi e de la dicha yguala a su alteza o a quien por su alteza los oviere de aver»⁴⁷. Los 10.000 primeros a finales de mayo y los otros a finales de diciembre. Pero Barroso los cedió de nuevo a Conil obteniendo una ganancia de 2.000 maravedis más la exención de la alcabala de lo vendido desde mayo a octubre y de 4 arrobas de pescado seco que le quedaban.

El 27 de junio de 1512, Ruy Díaz Magzil y Jerónimo Carmona Seroni se obligaron a pagar al concejo de Caniles la cantidad de 16.600 maravedis «los quales conosçieron deverles por razon que fue en ellos rematada la renta del alcavala de la plaça e viento e carneçeria de la dicha villa con el meson de Juan Carrillo»⁴⁸. Suma que entregarían cada cuatro meses.

En cuanto a la sisa, un documento de 1520 nos informa de las cantidades globales cobradas por el concejo de la ciudad de Baza, representado por el alcalde mayor Diego Delgadillo, por los regidores Gerónimo de Quirós y Cristóbal López de Hontiveros, y un representante de la ciudad, Fernando de Cuenca, contador y jurado. Reunidos para aclarar las cuentas de este impuesto, cuyo cobro quedó en manos de Pedro Alvarez durante el 1519. Examinado el libro del cobrador, se nos especifican los artículos y las cantidades obtenidas durante 32 semanas que duró el trabajo. Recogemos un estado de las mismas.

Vaca	12.716	maravedís
Carnero	12.075	»
Carnero	700	»
Cabrito y macho cabrío	9.061	»
Tocino	296	»
Carne de monte	414	»
Jabón	1.425	»
Collo	496	»
Aceite	3.695	»
Pescado fresco	2.148	»

Total: 43.026 maravedís

En la carne del carnero intervinieron dos cortadores: el primero Francisco Martínez, y el otro desconocido «el cortador valençiano». La que corresponde al macho cabrío la pesó Diego de Lara. Los 43.026 maravedis los recibió Pedro Alvarez «por comision y mandamiento de la dicha çibdad»⁴⁹. Dice que pagó a Alonso de Alcaraz en varias oca-

⁴⁷ Apénd. doc. núm. I.

⁴⁸ Apén. doc. núm. III.

⁴⁹ Apénd. doc. núm. V.

siones 37.575 maravedís y que le deben de salario 2.000 maravedís, por lo que el contador tiene en su haber 39.575 maravedís. Sin embargo, Pedro Alvarez tiene que abonar a la ciudad 3.451 maravedís «el qual los ha de pagar a la persona o personas y cada y cuando que la dicha çibdad lo mandare»⁵⁰. La razón que da para no entregar el dinero es que las justicias le asignaron 2.000 maravedís de salario por el trabajo «diziendo que duraria dos meses», pero se extendió a cerca de un año, por lo que pide que se le pague el tiempo y el trabajo invertido en este asunto «e que hasta tanto que lo hayan platicado el dicho salario que no le corra tratamiento para pagar el dicho alcançe»⁵¹.

Como conclusión podemos decir que los cristianos nuevos se encontraron con el problema de la aculturación, se fueron acomodando a la forma de vida de los castellanos. Pero perdieron muchos de sus usos y costumbres, como era el sacrificio de las carnes, que realizan bajo la vigilancia de los cristianos viejos.

En Baza y en Caniles vemos cómo algunos moriscos aparecen como arrendadores de las carnicerías, pero siempre se les exige que cumplan un contrato con una serie de cláusulas bajo el control del concejo. Y por otro lado algunos cristianos controlan las rentas e impuestos relacionados con el comercio de los alimentos, bastante intenso para una población como Caniles a principios del siglo XVI.

APÉNDICE DOCUMENTAL

I

1512, Abril 27. Baza.

Rodrigo Barroso, vecino de Baza, hace una iguala con Juan Conil y Gonzalo de Baeza, arrendadores de la renta del alcabala del pescado para que Barroso pueda vender todo el pescado que quiera por diez mil maravedís, exceptuando el pescado fresco de mar o río.

Archivo Protocolos Notariales de Granada. Libro de registro de escrituras y documentos de Baza, 1512-1513. Protocolo de Diego de Anedo. Libro I, fol. 144 r-v.

En la çibdad de Baça a veynte e siete dias del mes de Abril año del nascimiento de Nuestro Salvador Jhesu Chripto de mill e quinientos e doze años, este dia ante mi el escrivano publico e de los

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ibidem.*

testigos de yuso escriptos, Rodrigo Barroso, vezino desta dicha çibdad, ygualo con Juan Conil e con Gonçalo de Baeça, vezinos otrosy desta dicha çibdad, arrendadores de la renta del alcavala del pescado del cuerpo desta dicha çibdad este presente año de quinientos e doze años, toda el alcavala de todo e qualesquier pescado quel dicho Rodrigo Barroso ha traydo e traxere para vender e ha vendido e vendiere en esta dicha çibdad este dicho presente año de quinientos e doze años fasta en fin del mes de diziembre primero que viene eçebto del pescado fresco de mar e de rio que no entra en esta yguala por preçio de diez mill maravedis, con estas condiçiones syguientes.

Primeramente con condiçion que los dichos Gonçalo de Baeça e Juan Conil ni alguno dellos no puedan pedir ni demandar ni pidan ni demenden al dicho Rodrigo Barroso cuenta ni razon del pescado que ha traydo e traxere a vender a esta dicha çibdad para vender e ha vendido e vendiere este dicho presente año, ni fee, ni testimonio, ni razon alguna de donde o a que preçio lo ha conprado o conprare, ni otras penas, ni calumnias, ni achaques, ni otra cosa que en ello aya, ni el dicho Rodrigo Barroso sea obligado a la dar de cosa alguna ¹.

Y el estando que el dicho Rodrigo Barroso que agora tiene desta dicha çibdad que se cunple antes que se cunpla el tienpo quel ha de gozar de la dicha yguala no lo tomare para adelante y lo tomare otra persona alguna, que toda el alcavala del pescado que la persona que lo tomare otra qualquier persona vendiere en esta dicha çibdad desde el dia en que se cunple el dicho su estanco hasta en fin del dicho mes de diziembre primero que viene sea para el dicho Rodrigo Barroso por razon que el se yguala por toda la dicha alcavala deste dicho presente año hasta en fin del dicho mes de diziembre por los dichos diez mill maravedis eçebto del dicho pescado fresco.

E desta manera e con estas condiçiones el dicho Rodrigo Barroso se contrato e ygualo con los dichos Juan Conil e Gonçalo de Baeça e se obligo de dar e pagar los dichos diez mill maravedis asi e de la dicha yguala a su alteza o a quien por su alteza los oviere de aver para en fin del mes de mayo primero venidero deste dicho presente año de mill e quinientos e doze años como maravedis e aver de su alteza e de sus rentas reales, so pena de los pagar con el dobro por nonbre de ynteresses e que asy por no los pagar al dicho plazo algunas costas, daños e menoscabos e ynteresses a los dichos Juan Conil e Gonçalo de Baeça se recreçieren que el sea obligado a gelo pagar todo bien e conplidamente por manera que no les mengue ende cosa

¹ En el doc. tachado: otrosy con condiçion que por razon que el dicho de po Rodrigo Barroso ha de pagar los dichos diez mill maravedis por la dicha alcavala del dicho pescado.

alguna. Los dichos Juan Conil e Gonçalo de Baeça se obligaron destar e pasar por la dicha yguala e de guardar las dichas condiçiones e estar e pasar por ellas e por cada una dellas, e de no yr ni venir contra lo suso dicho ni contra parte dello en tiempo alguno ni por alguna manera. E para lo todo asy tener e guardar e cunplir e pasar e mantener e aver por firme obligaron amas las dichas partes obligaron sus personas e bienes muebles e rayzes avidos e por aver e dieron e otorgaron todo poder conplido a todas e qualesquier justiçias e juezes de su alteza a quien dello fuere pedido conplimiento de justiçia para que gelo fagan todo asy tener, guardar e cunplir e pagar e mentener e aver por firme segund dicho es executandolas o mandandolas executar en sus personas e en los dichos sus bienes bien asy como sy por sentençia definitiva de juez competente pasada en cosa juzgada e por ellos consentyda fuere contra ellos asy guiado en firmeza de lo qual renunçiaron todas e qualesquier leyes, derechos e ordenamientos e todas las otras cosas e cada una dellas asy en general como en espeçial que en contrario de lo suso dicho sea e ser pueda para que le no vala para yr ni venir contra lo que dicho es ni contra parte dello en juyzio ni fuera del, especialmente renunçiaron la ley en que diz que general renunçiaçion no vala. E firmaronlo de sus nombres en el registro, a lo qual fueron presentes por testigos Christoval de la Torre e Juan Perez de Pareja e Juan Descobar, escrivanos publicos de la dicha çibdad. Va escrito entre renglones o diz que ha vendido e o diz que ha traydo e o diz que ha vendido e o diz ha conprado e o diz e otrosy que e o diz dichos y en el mar e o diz dicho Rodrigo Barroso, e va testado treynta e quatro e dos letras que y van demas.

Juan Conil (*rúbrica*).

Gonçalo de Baeça (*rúbrica*).

Rodrigo Barroso (*rúbrica*).

II

1512, Junio 27. Baza.

Ruy Diaz Magzil, vecino de la villa de Caniles, arrienda las carnicerías de esta población y se compromete a proporcionar carne a los habitantes de acuerdo a las condiciones de las Ordenanzas de Baza y su tierra.

Archivo de Protocolos Notariales de Granada. Libro de registro de escrituras y documentos de Baza, 1512-1513. Protocolo de Diego de Ahedo. Libro I, fols. 404 r-405 r.

En la villa de Caniles jurediçion de la noble çibdad de Baça en

veynte y syete dias del mes de Junio año del Nasçimiento de Nuestro Salvador Jhesu Chripto de mill e quinientos e doze años este dia Ruy Diaz Magzil, vezino de la dicha villa de Caniles, se obligo de matar e pesar carne en las carneçerias de la dicha villa de Caniles desde oy dia de la fecha de esta carta fasta el dia de Pascua de Resureçion primera venidera en la manera e forma e con las condiçiones e so las penas que de yuso en esta carta se fara minçion e sea contenido.

1.—*Carnero*¹. Primeramente se obligo que matara desde aqui al dia de Carrastolendas primero venidero tres carneros en cada una semana e los pesara en la carneçeria a preçio de onze onças de carnero por tres maravedis, e que si no las matare e pesare en cada semana aquel alcalde y alguazil e regidores de la dicha villa los puedan comprar e pesar a su costa e sy daño en ello oviere quel sea obligado a lo pagar e mas que pague de pena lo contenido en las ordenanças de la çibdad de Baça que hablan en el caso quando falta carne a los obligados.

2.—Yten se obligo de matar e pesar cabron castrado avasto todos los dias de carne desde oy asta el dia de Carnestolendas primero venidero, todo lo que fuere menester syn que falte en ningund tienpo, so pena que se pueda comprar e pesar a su costa, e mas so la pena de la hordenança de Baça lo qual se obligo de pesar treze onças de cabron por tres maravedis.

3.—Yten se obligo de matar y pesar toda la carne que fuere menester para la dicha villa de cabra y oveja syn que falte ningund dia so pena que se conpre a su costa e mas se pague la pena conforme a la çibdad de Baça la que se obligo de pesar a presçio de catorze onças de la dicha carne por tres maravedis.

4.—Yten se obligo que matara carne de buey o baca todo este dicho tienpo abasto todo lo que fuere menester, so pena que la conpren y maten a su costa e mas la pena contenida en la ordenança de Baça lo qual se obligo de matar e pesar syn ningund hueso a presçio de doze onças de baca por tres maravedis.

5.—A las quales dichas carneçerias se obligo de conplir con las condiçiones syguientes. Con condiçion quel dicho Ruy Diaz Magzil pueda traer çiento y çinquenta caveças de ganado ervagando en todo el termino de la dicha villa con tanto que guarde pan e vino e fruta que no haga daño porque si daño hiziere lo ha de pagar.

6.—Yten con condiçion que si alguno oviere de sacar a vender ganado

¹ Aparece en el margen izquierdo del documento. Subrayamos para destacarlo.

fuera de la dicha villa sea obligado a gelo notificar e hazer saver al dicho Magzil para si lo quisiere por el tanto e sy alguno lo sacare syn gelo hazer saver que pague seisçientos maravedis de pena para el dicho Magzil.

7.—Yten con condiçion que ninguno en la dicha villa no pueda pasar ni vender carne muerta a ningund presçio salvo el dicho carniçero, so pena de seisçientos maravedis para el dicho carniçero.

8.—Otrosy se obligo el dicho Magzil que si en la Cuaresma primera venidera oviese enfermos e oviese nesçesidad de carnero quel se obligo de pesar todo el carnero que fuere menestr en la dicha cuaresma asta el dia de Pascua Florida primera venidera al dicho presçio de onze onças por tres maravedis, so la pena arriva contenida, digo que se obligo en lo que la cuaresma al presçio que se pesare en Baça en aquel tienpo.

E luego Juan Garçia Alhagi, alcalde, y Pablo Alcalay, alguazil, e Vernaldino el Curaxi, regidor, e Juan Luzero, regidor, e Pedro Almayçor, regidor e Luys Abulfat, regidor, vezinos de la dicha villa, resçi-bieron la dicha obligaçion del dicho Magzil e se obligaron de le aguardar bien y executar las dichas condiçiones e penas so poderlas pagar ellos, e para lo todo asy tener e guardar, conplir e pagar e aver por firme, los dichos alguazil y alcalde y regidores de la una parte e el dicho Ruy Diaz Magzil de la otra², el como preñçipal e Geronimo Çahan e Francisco Jadi, vezinos de la dicha villa de Caniles, como sus fiadores todos tres juntamente de mancomun e a boz de uno e cada uno dellos por sy por el todo³ renunciando como renunciaron las leyes de duobus reis devendid e el autentica presente de fide jusribus obligaron sus personas e vienes muebles y rayzes avidos e por aver e por esta carta dieron poder conplido a todas e qualesquier justiçias de los reynos e señorios de la reyna, nuestra señora, para que por todo rigor e remedio de derecho los constriñan e apremien a lo asy tener e guardar, conplir e pagar e aver por firme e executandola o mandandola executar en ellos mismos y en los dichos sus vienes e los vender e rematar en publica almoneda segund derecho e de los maravedis de su valor entreguen e fagan pago a la parte que dellos lo oviere de aver del preñçipal e costas e pena en ella yncurriendo vien asy juzgado e guiado por su juyzio e sentencia definitiva la qual por ellos fuese consentida e pasada en cosa juzgada sobre lo qual renunciaron todas e qualesquier leyes, fueros e derechos que en contra de lo contenido en esta carta sean, e todas ferias e mercados

² En el doc. tachado: obli.

³ Ibídem: obliga.

francos de conprar e vender e de pan e vino coger espeçialmente renunçiando la ley e derecho en que dize que renunçiacion de leyes fecha en general no vala. En fee de lo qual otorgaron esta carta en la manera suso dicha, la cual fue otorgada en las casas del cavildo de la dicha villa de Caniles en dia e mes y año suso dichos estando presentes por testigos Geronimo de Quiros, vezino y regidor de la dicha çibdad de Baça, e Bartolome Cruzado, vezino de Baça, e Diego Abulabiz, vezino de Caniles, e porque los suso dichos no savian escrevir en castellano lo firmo por amas partes e a su ruego en el registro el dicho Geronimo de Quiros. Ba escrito entre renglones o diz so pena de las pagar ellos, y en la margen o diz de sus vienes, bala, ban testados dos partes no le enpesca. Fue yntrepete el dicho Geronimo de Quiros, regidor, ba añadido en el capítulo de la carne de la cuaresma que sea obligado a lo pesar como se pesare en Baça en aquel tienpo porque asy paso.

Geronimo de Quiros (*rúbrica*).

III

1512, Junio 27. Caniles.

Ruy Diaz Magzil y Jeronimo de Carmona Seroni, vecinos de la villa de Caniles, se obligan a pagar al concejo y justicias de esta población 16.600 maravedís que debían de la renta del alcabala de la plaza, viento, carnicerías y mesón por el plazo de cuatro meses.

Archivo de Protocolos Notariales de Granada. Libro de registro de escrituras y documentos de Baza, 1512-1513. Protocolo de Diego de Ahedo. Libro I, fol. 405 v.

En la villa de Caniles juridiçion de la noble çibdad de Baça en veynte e syete dias del mes de junio año del nasçimiento de Nuestro Salvador Jhesu Chripto de mill e quinientos e doze años, este dia Ruy Diaz Magzil, vezino de la dicha villa de Caniles, como preñçipal arrendador, e Geronimo de Carmona Seroni, vezino de la dicha villa, como su fiador, amos a dos juntamente de mancomun e a boz de uno e cada uno dellos por sy e por el todo renunçiando las leyes de duobus reis devendid e el autentica presente de fide jusrubus, se obligaron por dar e pagar el conçejo, justiçias e regidores de la dicha villa de Caniles diez e seis mill y seisçientos maravedis de la moneda usual al tienpo de la paga, los quales conosçieron deverles por razon que fue en ellos rematada la renta del alcavala de la plaça e viento e carneria de la dicha villa con el meson de Juan Carrillo deste presente año de mill e quinientos e doze años que començo desde primero dia del mes de Henero que paso deste presente año fasta en fin de di-

ziembre deste dicho año de quinientos e doze años los quales dichos diez e seis ¹ mill y seisçientos maravedis se obligaron de pagar al dicho conçejo o a quien por el lo oviere de aver por los terçios del año de quatro en quatro meses lo que montare so pena del doblo con mas todas las costas, daños, yntereses y menoscabos que sobre ello se les recresçieren para lo qual asy tener e guardar, conplir e pagar e aver por firme, obligaron sus personas e venes muebles y rayzes avidos e por aver, e por esta carta dieron e otorgaron todo poder conplido a todas e qualesquier justiçias de los reynos e señorios de la reyna, nuestra señora, para que por todo rigor e remedio de derecho los constriñan e apremien a lo asy tener e guardar, conplir e pagar e aver por firme executandola o mandandola executar en ellos mismos e en los dichos sus vienes e los vender e rematar en publica almoneda segund dicho es e de los maravedis de su valor entreguen e fagan pago a los dichos conçejo, justiçias y regimiento de la dicha villa del prencipal e costas e penas del doblo en ella yncurriendo vien asy como sy por sentençia definitiva de juez competente pasada en cosa juzgada e por ellos consentida fuese contra ellos asy guiado sobre lo qual renunciaron todas e qualesquier leyes, fueron e derechos que en contra de lo contenido en esta carta sean e todas ferias e mercados francos de conprar e vender e de pan e vino coger especialmente renunciaron la ley e derecho en que dize que renunciacion de leyes fecha en general no vala, en fee de lo qual otorgaron esta carta de obligacion en la manera suso dicha, la qual fue otorgada en las casas de cavildo de la dicha villa en dia e mes e año suso dichos estando presentes por testigos Diego Abulabiz, vezino de la dicha villa de Caniles, e Bartolome Cruzado e Geronimo de Quiros, regidor, y vezinos de la dicha çibdad de Baça e porque los dichos Ruy Diaz Magzil e Geronimo de Carmona Seroni dixeron que no savian escrevir la firmo por ellos a su ruego en el registro el dicho Geronimo de Quiros. Ba testado o dezia dias del mes de Junio del dicho año no le enpesca.

Geronimo de Quiros (*rúbrica*).

IV

1512, Octubre 2. Baza.

Rodrigo Barroso, vecino de Baza, se iguala con Juan Conil, arrendador del alcabala del pescado y del aceite de la ciudad, deja sus derechos a Juan Conil desde agosto hasta diciembre a cambio de 2.000 maravedis.

¹ En el doc. tachado: días del mes de junio del dicho año.

Archivo Protocolos Notariales de Granada. Libro de registro de escrituras y documentos de Baza, 1512-1513. Protocolo de Diego de Ahedo. Libro I, fol. 288 r.

Sean quantos esta carta vieren como yo Rodrigo Barroso, vezino que soy de la noble çibdad de Baça otorgo e conosco e digo que por quanto yo me obe ygalado con Johan Conil e Gonçalo de Baeça, vezinos desta çibdad de Baça, como arendadores de la renta del pescado e azeyte desta çibdad de Baça este presente año de mill e quinientos e doze años, por toda el alcavala del pescado que se avia vendido e vendiese en esta çibdad de Baça este presente año de mill e quinientos e doze años por çierta contia de maravedis asy lo que yo avia vendido e vendiese en este año como lo que otras qualesquier personas asy vezinos desta çibdad como forasteros vendiesen para que yo pudiese cobrar e cobrase el alcavala dello para mi propio e segun que mas largamente se contiene en mi contrato que dello otorgamos ante escrivano publico desta carta. E agora yo soy conçertado con el dicho Juan Conil en esta manera, que todo el derecho que yo he e tengo contra qualquier personas asy vezinos desta çibdad como forasteros que ovieren vendido e vendieren pescado en esta çibdad desde primero dia del mes de agosto que agora paso esta en fin de dizienbre deste dicho año todo gelo çeda e traspase al dicho Juan Conil e le de mi poder para quel lo pueda cobrar para sy e como cosa suya propia por razon quel me ha de dar e pagar por ello dos mill maravedis pagados en fin del mes de Henero del año venidero de mill e quinientos e treze años, con tanto que todo el pescado que yo he vendido e mas quatro arrovas de pescado seco que me quedan por vender sea franco e por ello no pague alcavala alguna. Por ende por esta presente carta otorgo e conosco que hago çesyon e traspasaçion e çedo e traspaso en vos el dicho Juan Conil todo el derecho que yo he e tengo e podia aver e tener por virtud del dicho contrato que con vos e Gonçalo de Baeça hize contra qualquier personas asy vezinos desta çibdad como forasteros que ayan vendido o vendieren pescado en esta çibdad desde primero de agosto deste presente año de mill e quinientos e doze años asta en fin de diziembre primero venidero en lo qual entra el estanco desta çibdad e vos doy poder conplido para que lo podais cobrar como cosa vuestra propia. Esto por razon que vos quedais de me dar e pagar por razón de lo suso dicho dos mill maravedis pagados en fin del mes de henero primero venidero. E por esta carta me obligo de agora ni en tiempo alguno no yr ni venir contra esta dicha traspasaçion que asy vos hago, so pena de vos pagar todas las costas, daños, yntereses e menoscavos. E yo el dicho Juan Conil que presente estoy otorgo e conosco que resçivy e resçibo en

mi la dicha traspasacion en la manera suso dicha e por razon della me obligo de vos dar e pagar los dichos dos mill maravedis en dineros contados para en fin del mes de henero primero venidero, so pena que vos los de e pague con el doblo por nonbre de propio ynteres con mas todas las costas, daños, yntereses e menoscabos que sobre ello se vos recresçieren, para lo qual asy tener e guardar e conplir e pagar e aver por firme nos amas las partes obligamos nuestras personas e vienes muebles e rayzes avidos e por aver, e por esta carta damos e otorgamos todo poder conplido a todas e qualesquier justicias e juezes de los reynos e señorios de la reyna, nuestra señora, e para que por todo rigor e remedio de derecho nos constriñan e apremien a lo asy tener e guardar, conplir e pagar e aver por firme executandola o mandandola executar en nos mismos e en los dichos nuestros bienes e los vender e rematar en publica almoneda segun derecho e de los maravedis de su valor entreguen e hagan pago a la parte que de nos lo oviere de aver del preñcipal e costas e pena del doblo en ella yncurriendo vien asy como sy por sentençia definitiva de juez conpetente pasada en cosa juzgada e por nos consentida fuese contra nos asy guiado, en firmeza de lo qual renunçiamos todas e qualesquier leyes, fueros e derechos que en contra de lo contenido en esta carta sean e todas ferias e mercados francos de conprar e vender e de pan e vino coger especialmente renunçiamos la ley e derecho en que dize que renunçiaçion de leyes fecha en general no vala, en fee de lo qual otorgamos esta carta en la manera suso dicha, que fue hecha e otorgada en la dicha çibdad de Baça en dos dias del mes de otubre año del naçimiento de nuestro Salvador Jhesu Christo de mill e quinientos e doze años. Testigos que fueron presentes al otorgamiento della Alvar Perez e Alonso Garçia Syllero e Rodrigo de Baeça vezinos desta dicha çibdad, e por mas firmeza la firmaron de sus nombres los dichos Juan Conil e Rodrigo Barroso en el registro. Ba escrito entre renglones y en la marjen o diz por virtud del dicho contrato que con vos e Gonçalo de Baeça hize. Vala.

Rodrigo Barroso (*rúbrica*).

Juan Conil (*rúbrica*).

V

1520, Julio 13. Baza.

Las justicias de la ciudad de Baza se reúnen con Pedro Alvarez para cerrar las cuentas de la sisa de 1519, pagándole el dinero que le debían por encargarse de este asunto.

Archivo de Protocolos Notariales de Granada. Libro de registro de

escrituras y documentos de Baza, 1520. Protocolo de Diego Ahedo. Libro 8, fols. 836 r-837 r.

En la noble çibdad de Baça viernes treze dias del mes de Jullio año del nascimiento de Nuestro Salvador Jhesu Chripto de mill e quinientos e veynte años se juntaron en las casas del cabildo por acuerdo de çibdad los señores alcalde mayor el liçenciado Diego Delgadillo e Geronimo de Quiros e Christoval Lopez de Hontiveros, regidores, e Fernando de Cuenca, jurado e contador desta dicha çibdad para fenesçer la cuenta de la sysa del año pasado de mill e quinientos e diez e nueve años que començo desde sabado diez e seys dias del mes de Jullio del dicho año e fenesçio martes veynte e un dias del mes de Hebrero deste año de mill e quinientos e veynte años que fueron treynta e dos semanas en que paresçe por el libro de Pedro Alvares que tuvo cargo de cobrarla dicha sysa que monta en las cosas syguientes los maravedis que adelante dira en esta manera.

En las dichas treynta e dos semanas monto en la sysa de la vaca doze mill e seteçientos y diez e seys maravedis.

XII U DCCXVI.

En la sysa del carnero de las dichas treynta e dos semanas de lo que tuvo cargo e corte Francisco Martinez doze mill e setenta e çinco maravedis.

XII U LXXV

Del carnero que corto el cortador valençiano seteçientos maravedis.

DCC

En la sysa del cabron que peso Diego de Lara las dichas treynta e dos semanas nueve mill e sesenta e un maravedis.

IX U LXI

En el toçino que se peso el dicho tienpo monto dozientos y noventa y seys maravedis.

CCXCVI

XXXIII U DCCCXLVIII

En la sysa de la carne de monte que se peso en todo el dicho tienpo monto quatroçientos e catorze maravedis.

CCCCXIII.

Monto la sysa del xabon que se vendio todo el dicho tienpo mill e quatroçientos e veynte e çinco maravedis.

I U CCCC XXV

Monto en el collo que se peso todo el dicho tienpo quatroçientos e noventa e seys maravedis.

CCCCXCVI

En todo el azeite que se vendio en todo el dicho tienpo monto tres mill e seysçientos e noventa e çinco maravedis.

III U DCXCV

Monto en la sysa del pescado fresco que se vendieren el dicho tienpo dos mill e çiento e quarenta e ocho maravedis.

II U CXLVIII

Cargo

XLIII U XXVI

Asy que monta en los maravedis que ha avido de sysa en el dicho tienpo en la cabeça desta cuenta quando en las dichas cosas e mantenimientos de la dicha çibdad quarenta e tres mill y veynte e seys maravedis, los quales ha resçibido el dicho Pedro Alvares escrivano de cabildo por comisyon y mandamiento de la dicha çibdad y el dicho Pedro Alvares juro en forma devida de derecho que esto es asy verdad syn cabtela ninguna, y por tanto se le haze cargo de los dichos maravedis, y los maravedis que da por descargo que dio e pago al mayordomo Alonso de Alcaraz son los syguientes.

Dacta.

Que ha dado al dicho Alonso de Alcaraz, mayordomo de la çibdad treynta e syete mill e quinientos e setenta e çinco maravedis en çiertas vezes segund paresçe por ocho conosçimientos del dicho mayordomo.

XXXVII U DLXXV

Que ha de aver el dicho Pedro Alvares dos mill maravedis de su salario que le mando asentar la çibdad porque tuviese cargo de la dicha sysa.

II U

Asy que monta en los maravedis que el dicho Pedro Alvares ha dado al dicho mayordomo Alonso de Alcaraz y en lo que ovo de aver de su salario treynta e nueve mill e quinientos e setenta e çinco maravedis, los quales se les resçiben en cuenta de los maravedis que fueron a su cargo de la dicha sysa.

XXXIX U DLXXV

Alcance.

Asy que segun esta cuenta monta en el cargo mas que en la dacta tres mill e quatroçientos e

çinquenta e un maravedis de los quales se le haze alcançe al dicho Pedro Alvarez el qual los ha de pagar a la persona o personas y cada e quando que la dicha çibdad lo mandare y para çertinidad desto los dichos señores firmaron aqui sus nonbres y asy mismo lo firmo de su nonbre Pedro Alvares, la qual cuenta paso ante Diego de Ahedo, escrivano publico. Fecha en Baza a treze de Jullio de mill e quinientos e veynte años.

III U CCCCLI

El liçençiado Delgadillo (*rúbrica*). Geronimo de Quiros (*rúbrica*). Christoval Lopez (*rúbrica*). Pedro Alvares, escrivano de cabildo (*rúbrica*). Paso esta quenta por ante mi Diego de Ahedo (*rúbrica*).

E luego yncontinente el dicho Pedro Alvares dixo que ya sus merçedes saven como al tiempo que le mandaron que se encargase de tener la quenta y razon y cargo de la dicha sysa le señalaron dos mill maravedis de salario diziendo que duraria dos meses lo qual ha durado çerca de un año, por tanto que pide a sus merçedes manden acresçentarle el salario conforme al tiempo e trabajo e que hasta tanto que lo ayan platicado el dicho salario que no le corra tramiento para pagar el dicho alcançe.

VI

1520, Octubre 25. Baza.

Francisco Martínez de Beas, se compromete ante las autoridades de Baza a proporcionar seiscientos carneros para que las carnicerías tengan suficiente, nadie puede traer carne mientras no se acabe con los concertados.

Archivo de Protocolos Notariales de Granada. Libro de registro y escrituras de Baza, 1520. Protocolo de Diego de Ahedo. Libro I, fol. 920 r-v.

En la noble çibdad de Baça en veynte e çinco dias del mes de Otubre de mill e quinientos e veynte años los señores, justiçia e regimiento desta çibdad, conviene a saber, el magnifico señor don Pedro de Acuña, corregidor, y el liçençiado Luys Hernandez de Baeça, su lugarteniente, y el muy magnifico señor don Enrrique Enrriquez, Melchor de Luna, Gonçalo de Quiros y Andres de Torres, Alonso de Avalos, Christoval Lopez de Hontiveros, regidores desta çibdad, paresçio Francisco Martinez de Veas, vecino desta çibdad e dixo que a el le

están registrados por los dichos señores, justicia e regimiento desta çibdad e porque las carneçerias esten vien proveydas e basteçidas de carnero quel de su propia voluntad e syn mayores fuerças ni premativa ni otro ynduzimiento alguno se obliga de pesar seysçientos carneros en las carneçerias desta çibdad, los quinientos dellos castrados y los çiento por castrar, los quales se obligo de pesar en este año luego como acave de pesar Alvaro de Alcaraz los que tiene registrados, los quales pesara a presçio de veynte e çinco maravedis cada una arrelde de a quatro libras de a diez y seys onças la libra, e que si oviere syssa que se cargue sobre este presçio.

Con tal condiçion que desde el dya quel dicho Alvaro de Alcaraz acavare el dicho su registro ninguno no pueda pesar carnero ninguno ni por menor presçio ni por otra ninguna causa hasta que el aya acavado de pesar los dichos seysçientos carneros.

Yten con condiçion que los dichos señores le presten luego quarenta dineros de oro de que tiene nesçesidad e que de los primeros carneros que se pesaren de los dichos seysçientos carneros sus mercedes los mandan resçibir e pagarse de los dichos quarenta dineros que agora le prestan.

E para lo asy conplir todo asy los dichos seysçientos carneros al dicho presçio e segun de suso se declara como la paga de los dichos quarenta dineros en la manera suso dicha dio consygo por su fiador a Juan Martinez de Segura, su hermano, vezino desta çibdad, el qual dicho Francisco Martínez como preñçipal y el dicho Juan Martínez de Segura, su hermano, como su fiador e preñçipal pagador anbos a dos juntamente de mancomun e a boz de uno e cada uno dellos por el todo renunciando la ley de duobus reis devendi e el autentica presente de fide jutoribus, se obligaron que conpliran todo lo suso dicho para lo qual obligaron sus personas e todos sus bienes muebles e rayzes avidos e por aver para la execuçion dello dieron poder a las justicias de sus altezas vien asy como sy por sentençia definitiva de juez competente pasada en cosa juzgada e por ellos consentida fuese contra ellos o contra qualquier dellos asy guiado, en firmeza de lo qual renunciaron a todas e qualesquier leyes, fueros e derechos que contra de lo contenido en esta carta sean, especialmente renunciaron la ley e derecho en que dize que renunciacion de leyes fecha en general no vala. E firmaron lo de sus nombres, estando presentes por testigos Tomas de Caçorla e Perucho Artillero, vezinos desta çibdad, e Melchior Ximenez, estante en ella, la qual dicha obligacion no la cunplieren en la çibdad la cunpla de sus bienes que para ello tiene obligados. Testigos los dichos. Juan Martines (*rúbrica*). Francisco Martinez (*rúbrica*). E luego yncontinente los dichos señores, justicia e regimiento resçivieron la dicha postura e obligacion e le concedieron

las dichas condiciones e le prestan los dichos quarenta dineros luego con que de los primeros carneros quel pesare la çibdad se entregue en ellos. Testigos los suso dichos, e que conforme a las ordenanças desta çibdad pese e goze de las redoredas e pastos que el ganado de las carneçerias pueden gozar.

Liçençiado Pedro de Acuña (*rúbrica*).

Enrrique Enrriquez (*rúbrica*).

Melchior de Luna (*rúbrica*).

Gonçalo de Quiros (*rúbrica*).

Alonso Davalos (*rúbrica*).

Christoval Lopez (*rúbrica*).

VII

1525, Abril 15. Baza.

Juan Magzile y Lorenzo Seroni, vecinos de Caniles, arriendan las carnicerías de la villa y se comprometen a dar abasto a la población durante un año, siempre de acuerdo a las condiciones del concejo.

Archivo de Protocolos Notariales de Granada. Libro de registro de escrituras y documentos de Baza, 1525. Protocolo de Diego de Ahedo. Libro X, fols. 150 r-151 v.

En la noble çibdad de Baça en quinze dias del mes de Abril año del nascimiento de Nuestro Salvador Jhesu Chripto de mill e quinientos e veynete e çinco años, por ante mi Diego de Ahedo, escrivano publico, e testigos de yuso escriptos, paresçieron Juan Magzile, vezino de la villa de Caniles, como preñçipal obligado, e Lorenço Seroni, vezino otrosy de la dicha villa como su fiador e preñçipal conplidor, anbos a dos juntamente de mancomun e a boz de uno e cada uno dellos por el todo renunciando como renunciaron la ley de duobus rex debendi y el abtentica presente de fide jusoribus como de las otras leyes, fueros e derechos que hablan en favor de los que se obligan de mancomun, otorgaron e dixeron que el dicho Juan Magzil como preñçipal obligado y en quien se remataron las carneçerias de la villa de Canyles y el dicho Lorenço Seroni como su fiador de mancomun se obliga de dar carne en la dicha villa de Caniles por tienpo de un año conplido primero syguiente que començara a correr e se a de contar desde ¹ oy dia de la fecha desta carta hasta que conplido el

¹ En el doc. tachado: quince.

dicho año a los preçios e con las condiçiones y sygund e por la forma e manera syguientes.

1.—Primeramente quel dicho Juan Magzil sea abligado e por la presente se obligo de matar en todo este dicho año en la dicha villa de Caniles cada semana doss carneros, uno el domingo e otro el miercoles de cada semana, e lo pessara a preçio de veynte e quatro maravedis cada arrelde y que sea buena carne a vista del alcalde e regidores della, e que si sucediere neçesydad para enfermos o para otras personas que se maten mas carneros quel se obligado mandandogele el dicho alcalde e regidores de los matar, so pena que sy ansy no lo conpliere que por cada vez que faltare de lo conplir sea obligado a pagar sysçientos maravedis de pena para las obras de la dicha villa.

2.—Otro sy se abligaron que mataran e pesaran en dos tablas y en doss tiendas toda² la carne de cabron macho que fuere menester abasto para la dicha villa a presçio de veynte maravedis cada arrelde, so pena de en cada bez que le faltare e no lo toviere que sea obligado a pagar seysçientos maravedis de pena para las obras de la dicha villa.

3.—Otro sy que matara e pesara en las dichas dos tiendas e tablas toda la carne de cabra y oveja que fuere menester abasto para la dicha villa a preçio de diez e seys maravedis cada arrelde e que sea buena carne, so pena que si ansy no lo hiziere y alguna vez le faltare la dicha carne que sean obligados a pagar seysçientos maravedis de pena para las obras de la dicha villa.

4.—Otro sy se obligo que matara e pesara toda la carne de vaca que fuere menester para la dicha villa e preçio de doze maravedis cada arrelde syn hueso e que sea buena vaca y antes que la mate sea obligado a la mostrad al alcalde y regidores e la vean y sy no fuere de matar y le dixeren que no la mate que lo haga como gelo mandaren, so la pena suso dicha.

5.—Otro sy es condiçion que theniendo de cada una de las dichas carnes abasto en las dichas doss tiendas e tablas que aunque falte de alguna de las otras que no le puedan penar por ello pero sy le faltare de todas las dichas carnes que no tuvyses abasto que por cada vez sea obligado pagar los dichos seysçientos maravedis de pena.

6.—Yten que en la quaresma sea obligado a matar toda la carne que le mandaren y fuere menester por los creyentes de la dicha villa a los preçios suso dichos e so las penas de suso conthenidas, e que demas de pagar las dichas penas al conçejo pueda matar e pesar todas las

² *Ibíd*em: el macho.

dichas carnes abasto a los precios suso dichos y ellos sean obligados a pagar toda la perdida que en ello oviere.

7.—Yten³ es condición que en todo este tienpo ninguna otra persona en la dicha villa, vezino ni forastero, no pueda matar ni pesar ni resretrar en genero ni por menudo ninguna carne secreta ni publicamente, so pena de seysçientos maravedis por cada vez que la materen cada presona vezino o forastero, los quales sean para el dicho Juan Magzil.

8.—Yten es condición que durante este tienpo pueda tener en la redonda de la dicha villa çient cabeças de ganado y mas fasta treynta cabeças que sean de matar cada semana en todas las quales no pueda aver ni ayan mas de hasta doze cabeças paridas o preñadas e que no hagan daño en pan ni en vino ni en arboles ni en otra linaza ni semilla alguna salvo solamente paçera la yerba, so pena de pagar el daño al dueño y seysçientos maravedis de pana conforme a la hordenança de la çibdad.

9.—Yten que si algun vezino o morador de la dicha villa vendieren algun ganado a forasteros que el dicho Juan Magzil lo pueda tomar pues tanto y el tal vezino sea obligado a gelo hazer saber para que si lo quisiere tomar so pena que si no gelo hiziere saber sea obligado a le pagar çinco mill maravedis de pena para el dicho Juan Magzil.

E luego yncontinente Juan Enrriquez, alcalde de la dicha villa, y Diego Perez Abulabiz y Andres Alhatab, regidores de la dicha villa, y en nombre de todo el conçejo le concedieron e otorgaron todas las condiciones de suso contenidas e se obligaron de gelas hazer guardar e conplir y executar sygun e como de suso van declaradas contra todas las personas que en ellas yncurran, para lo qual todo que dicho es ansy thener e guardar e cunplir e pagar e aver por firme los dichos Juan Magzil e Lorenço Seroni de la una parte debaxo de la dicha mancomunidad obligaron sus personas e todos sus bienes muebles e rayzes avidos e por aver, e los dichos alcalde e regidores en nonbre del dicho conçejo obligaron sus personas e bienes e de todos los vezinos de la dicha villa muebles e rayzes avidos e por aver e por esta carta anbas las dichas partes dieron e otorgaron todo su poder conplido a todas e qualesquier justiçias e juezes de los reynos e señorios de sus magestades para que por todo el rigor e remate del derecho los constringan, conpelen a apremien a lo todo ansi thener e guardar e conplir e pagar e aver por firme e para las execuciones dello bien ansy como sy por sentençia definityva de juez competente pasada en cosa puzgada e por ellos consentida fuesè contra ellos o contra qual-

³ *Ibidem*: que.

quier dellos ansy servido. En firmeza de lo qual renunciaron todas e qualesquier leyes, fueron e derechos que en contra de lo conthenido en esta carta sea espeçialmente, renunciaron la ley e derecho en que dize que renunciacion de leyes fecha en general no vala.

En testimonio de lo qual otorgaron esta carta ante mi el dicho escrivano en dia e mes e año suso dichos, a lo qual fueron presentes por testigos Anton Fienas e Diego de Ahedo el Moço e Juan de Baeça el Moço, vezinos desta dicha çibdad, en el registro del qual el dicho Juan Enrriquez lo firmo por su nombre, e porque los dichos Juan Magzil e Lorenço Seroni e los dichos regidores dixeron que no sabian escrevir la firmo por ellos a su ruego el dicho Diego de Ahedo el Moço en el registro desta carta.

Por testigo Diego de Ahedo (*rúbrica*).

LEGISLACION DE LAS TRADICIONES MUSICALES DE LOS MORISCOS DEL REINO DE GRANADA

REYNALDO FERNÁNDEZ MANZANO
Granada

En el folklore y las tradiciones musicales españolas hay un período apasionante y decisivo en nuestra historia, por lo que conlleva de cambio y transformación de una cultura islámica a otra cristiana, que aun manteniendo sus más hondas raíces hispánicas, se vincula definitivamente y en su totalidad territorial, al orbe europeo. Para ello tenemos un símbolo: la ciudad de Granada. Y una fecha, 2 de enero de 1492 (aunque este proceso continuará a lo largo del siglo XVI). Así lo entendieron en los ambientes intelectuales y artísticos del viejo Continente.

Un equilibrio inestable de fuerzas, la Corona Catalano-Aragonesa en plena expansión por el Mediterráneo, con intereses en el Norte de Africa; Castilla a punto del descubrimiento del Nuevo Mundo, las fluctuantes alianzas de los monarcas del Magreb, el reino nazarí sumido en luchas internas por el poder político, y las graves tensiones sociales del siglo XV; la personalidad de don Fernando y doña Isabel la Católica; la coyuntura internacional y los progresos en logística militar aceleraron y culminaron la conquista del reino nazarí de Granada.

Todo ello trae consigo un caso poco frecuente en la Historia de la Música. La transformación de un mundo sonoro hispano-musulmán; por otro, el de la España renacentista. Siendo uno de los pocos procesos en el que el folklore y las tradiciones populares se transforman a golpe de leyes.

Se legisla y reglamenta la música de los moriscos, sus zombas y

leilas, pero al mismo tiempo se ponen las bases jurídicas del nuevo orden musical cristiano en Granada.

Evidentemente, el fenómeno se inserta en cuadros más amplios de la mera legislación, aunque las presentes líneas se centren en este punto.

Son muchas las noticias y documentos ya editados en obras dispersas de carácter histórico, que ahora se recogen y agrupan, junto a otros inéditos, para ofrecer un panorama claro y periodificado en lo que concierne al arte de los sonidos de los moriscos del reino de Granada.

La tradicional convivencia de las tres culturas peninsulares, islámica, judía y cristiana, que durante la Edad Media habían compuesto sus melodías codo con codo, laúd con fídula, experimentan ahora un proceso de cambio, en el que paulatinamente se transforman el folklore y las tradiciones musicales de la España islámica, refugiadas en el reino nazarí de Granada, en el universo sonoro de la Cristiandad peninsular, vinculado al Renacimiento y al mundo cultural europeo. La agrupación renacentista suplantará las melodías del reino nazarí.

Este proceso en modo alguno es brusco. Como veremos tras la conquista de Granada, el 2 de enero de 1492 hasta 1566, donde por acuerdo de la Junta de la Villa de Madrid sobre la reforma de las costumbres de los moriscos de Granada, se decreta: «Que no hiciesen zambras ni leilas con instrumentos ni cantares moriscos, en ninguna manera, aunque en ellos no contasen ni dixessen cosa contra la religión cristiana»¹, median setenta y cuatro años de experimentación, de búsqueda de fórmulas de convivencia, y recelos.

Los documentos permiten la siguiente división:

PRIMER PERÍODO, 1492-1529: LA ILUSIÓN DE LA CONVIVENCIA MUSICAL

Este período de una amplitud aproximada de treinta y siete a treinta y ocho años, ampliable hasta 1535, en el caso de Málaga, a cuarenta y tres años, casi medio siglo, se caracteriza por la ilusión de la convivencia.

Los Reyes Católicos tenían un pensamiento primordial, erigir en Granada iglesias y una catedral. Mucho antes de la conquista de esta

¹ MÁRMOL CARVAJAL, LUIS DEL: *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, Libro I, cap. XX. Ediciones: Málaga, ¿1600?, Archivo de la Alhambra. Signatura 2-347, 4 hojas + 245 folios + 3 hojas. Madrid, 1797, 2 vols. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1852. Dato musical recogido por LÓPEZ CALO, JOSÉ, en su obra *La Música en la Catedral de Granada en el siglo XVI*, Granada, 1963, vol. I, pág. 4.

ciudad, según las investigaciones del P. José López Calo², pidieron a Inocencio VIII la importante Bula que expidió el 4 de agosto de 1486, en la que «otorgaba amplia potestad al Cardenal de Toledo y al Arzobispo de Sevilla, para que cualquiera de los dos, o sus sucesores, por sí mismos o por otros, pudieran erigir e instituir la catedral, colegiadas y demás iglesias que juzgasen oportunas en las ciudades y villas del reino de Granada y que pudieran crear en ellas prebendas y beneficios eclesiásticos». «Reconquistada la ciudad de Granada, se debió trabajar muy activamente en la erección jurídica de la catedral, pues el 21 de mayo del mismo año 1492, en la fortaleza de la Alhambra, el Cardenal de Toledo D. Pedro González de Mendoza promulgaba la Bula de erección. La Catedral de Granada había nacido»³.

Estos documentos, «erección» y «consueta» (datada la copia definitiva de ésta en 1523-24, siendo el original muy anterior, probablemente de 1516)⁴, son fundamentales en la historia de la música de la catedral de Granada. Iglesias y Catedral que imitarían la estructura musical de sus homólogas en el resto de España, con capilla vocal y grupo de ministriles.

El 13 de septiembre de 1504, en Medina del Campo, por Real Cédula dispusieron los Reyes Católicos que «en la catedral de Granada y a la mano derecha de su capilla mayor, se construyese para sepultura de sus cuerpos otra capilla, que se llamaría de los Reyes y estaría bajo la advocación de los santos Juanes, Bautista y Evangelista, estableciendo para su servicio, trece capellanes perpétuos, uno de los cuales tendría el nombre de capellán mayor, a más de otros empleados y ministros subalternos, y ordenando que diariamente se dijese en ella tres misas por su alma y las de sus antecesores y sucesores, y se celebrasen tres aniversarios en las fechas de sus fallecimientos, y en el día de Todos los Santos, con la misma solemnidad con que se celebraban en Sevilla las misas y honras por el rey San Fernando...», según narra D. Antonio Gallego y Burín⁵.

Música polifónica, vocal, instrumental y canto llano o gregoriano, que desde el primer momento, tras la toma de Granada se hizo presente con la entonación solemne del «Te Deum laudamus»⁶.

² LÓPEZ CALO, JOSÉ: *La Música en la Catedral de Granada en el siglo XVI*, Granada, 1963, vol. I, págs. 6-20.

³ Obra citada en nota 2, vol. I, pág. 7.

⁴ Obra citada en nota 2, vol. I, págs. 14-16.

⁵ GALLEGO Y BURIN, ANTONIO: *La Capilla Real de Granada*, Madrid, 1952, página 19.

⁶ Este dato está reflejado en la mayoría de los cronistas. Entre ellos citemos al ANÓNIMO FRANCÉS: *La Prise de Grénade*; en los últimos años del siglo xv y principios del XVI. BERMUDEZ DE PEDRAZA: *Historia Eclesiástica de la ciudad de Granada*, Granada, 1638, III Parte, Cap. LI, folio 170; CASAS, BARTOLOMÉ DE LAS:

En la antigua Madraza, edificada por Yusuf I en 1349, se instaló a partir de 1500 la Casa de Cabildos.

Otro sueño era crear la Universidad. En 1526 Carlos V, por real cédula establece en Granada un Colegio de Lógica, Filosofía, Teología y Cánones. Aunque el nacimiento propiamente dicho de la Universidad granadina se da con la Bula que el Papa Clemente VII otorga el 14 de junio de 1531, datando sus primeras constituciones de 1542⁷. Universidad en la que también estaban presentes las enseñanzas musicales, como lo demuestra el capítulo XXV de su constitución.

La implantación de la música, acompañando a reyes, nobles, militares y repobladores, en la ciudad, la Iglesia y la Universidad, era un hecho. ¿Cuál era la situación de la música de los vencidos?

El 13 de febrero de 1492, apenas había transcurrido algo más de un mes de la conquista, los Reyes Católicos otorgan la «carta de merced del oficio de alcaide de las juglaras y juglares de Granada a favor de Ayaya Fisteli, conforme usaron tal cargo los alcaides nombrados por los reyes moros»⁸. Que comportaba la organización y fiscalización de la música morisca.

El respeto y el optimismo de este período se hace evidente en el deseo de «juglares e juglaras» de mejorar su situación. Tenemos a este respecto, el «requerimiento hecho por los jurados del Ayuntamiento de Granada para que no se cobrase el derecho morisco llamado «tarcón», que se llevaba por las zambras y desposorios», con fecha 27 de enero de 1517⁹. Derecho o impuesto que llevaba Fernando Morales, antes Ayaya Fisteli, como era costumbre en la época de la Granada

Historia de las Indias, Libro I, Cap. 78, Edic. A. Millares, Méjico, 1951, tomo I, página 334; MÁRMOL CARVAJAL, LUIS DEL: *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada*, Madrid, 1852, Libro I, Cap. XX; PÉREZ DE HITA, GINÉS: *Guerras civiles de Granada*, edición Blanchard-Demouge, Madrid, 1913-1915, vol. I, pág. 289; VALERA, DIEGO DE: *Crónica de los Reyes Católicos*, edición de Juan de la Mata Carriazo, Madrid, 1929, Cap. 87, pág. 269.

⁷ GALLEGO MORELL, ANTONIO: «La Universidad de Granada», fascículo n. 53 de *Temas de nuestra Andalucía* que edita la Caja General de Ahorros de Granada, Granada, 1981.

⁸ ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS, Registro General del Sello, 13 de febrero de 1492, Granada, folio 18.

⁹ ARCHIVO DEL AYUNTAMIENTO DE GRANADA, Libro de Cabildos desde 1516 hasta 1518, folio 101; «Requerimiento hecho por los jurados del Ayuntamiento de Granada para que no se cobrase el derecho morisco llamado tarcón, que se llevaba por las zambras, bodas y desposorios. 27 de enero de 1517.» Este dato se encuentra recogido en la obra de GALLEGO Y BURIN, ANTONIO, y GAMIR SANDOVAL, ALFONSO: *Los moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, edición por Darío Cabanelas Rodríguez, Granada, 1968, en su Apéndice Documental.

nazarí; y porque según ellos, habiendo cambiado la situación, no había lugar a mantener cargas antiguas.

El 11 de marzo de 1518 el Ayuntamiento decide que cuando muera Fernando Morales El Físteli, alcaide de «juglaras e juglares», se dé por extinguido el impuesto «tarcón» y el cargo que llevaba aparejado¹⁰. Dándolo por anulado el 4 de enero de 1519, al morir el dicho alcaide de la música¹¹.

El 13 de diciembre de 1495 decide el Ayuntamiento de Baza que los ministriles moros de los lugares de su tierra, acudan para acompañar la celebración del Corpus Christi. Igual resolución toma el mismo Ayuntamiento el 4 de noviembre de 1524, para acompañar el recibimiento del Jubileo¹². En Málaga, con fecha más tardía, de 7 de agosto de 1535, se requieren, como era habitual, a los músicos moriscos o zambrosos, para hacer un regocijo¹³.

Cuando a raíz de las prohibiciones de 1566 de interpretar esta música se queja Francisco Núñez Muley, en su famoso Memorial¹⁴, recuerda en su defensa los tiempos de convivencia e ilusión: «... en tiempos del señor arzobispo D. Hernando de Talavera, primero que

¹⁰ ARCHIVO DE LA CATEDRAL DE GRANADA, Legajo 2003. Indiferentes: «Merced hecha a la ciudad de Granada para que cuando muriese el cristiano nuevo Fernando Morales, el Físteli, cesase e consumiese el derecho que en tiempos de moros pagaban los juglares o zambrosos. 11 de marzo de 1518.» Dato recogido en el Apéndice documental de la obra antes citada de GALLEGU Y BURIN y GAMIR SANDOVAL.

¹¹ ARCHIVO DEL AYUNTAMIENTO DE GRANADA. Libro de Cabildos de 1518 hasta 1522. Folio 42: «Acuerdo del Ayuntamiento de Granada dando por extinguido el impuesto que se pagaba por las zambrosas. 4 de enero de 1519.» Dato recogido en el Apéndice documental de la obra antes mencionada de GALLEGU Y BURIN y GAMIR SANDOVAL.

¹² ARCHIVO DEL AYUNTAMIENTO DE BAZA. Registro de Cabildos, 31 de diciembre de 1495 (comenzó el domingo 12 de octubre de 1493): «Acuerdo del Ayuntamiento de Baza para que los ministriles moros de los lugares de su tierra fuesen a dicha ciudad para la celebración de la fiesta del Corpus Christi.» ARCHIVO DEL AYUNTAMIENTO DE BAZA. Cabildos de los años 1523, 1524 y de 1525: «Acuerdo del Ayuntamiento de Baza para que a esta ciudad fuesen los moradores de las villas de Zújar, Freila, Caniles y Benamaurel, al recibimiento del Jubileo y que con los de Caniles fuesen los que tenían cargo de su zambra. 4 de noviembre de 1524.» Dato recogido en el Apéndice documental de la obra antes citada de GALLEGU Y BURIN y GAMIR SANDOVAL.

¹³ ARCHIVO DEL AYUNTAMIENTO DE MÁLAGA, libro IX de Cabildos, folio 186: «Particular de un acuerdo del Ayuntamiento de Málaga para hacer un regocijo con las zambrosas de los lugares de su Axarquía y de su Hoya. 7 de agosto de 1535.» Dato recogido en la obra antes citada.

¹⁴ ARCHIVO DE LA ALHAMBRA, legajo 159: «Apuntamiento hecho en 1777 por el veedor y contador de la Alhambra D. Lorenzo de Prado de la súplica que hizo Francisco Núñez Muley para que se suspendiese la ejecución de la pragmática dada contra los moriscos en 1566.» Dato recogido en la obra antes citada.

fue nombrado por los Reyes Católicos en esta ciudad... permitió las dichas zambras, acompañando con sus instrumentos al Santísimo Sacramento de la procesión del Corpus Christi..., y que habiendo pasado el señor arzobispo a la visita de la villa de Ugijar, posando en la casa llamada Albarba, la dicha zambra le aguardaba a la puerta de su posada y luego que salía le tañín instrumentos yendo delante de su ilustrísima hasta llegar a la Iglesia, donde decía la Misa, estando los dichos instrumentos y zambras en el coro de los clérigos, en el tiempo que había de tañer los órganos, como no los había, tocaban los dichos instrumentos, diciendo en la Misa algunas palabras en arábigo, especialmente cuando decían Dominus vobiscum, decían ibaraficum, lo que había visto en el año 1502...».

Diversas prohibiciones pesaban sobre las costumbres de los moriscos, especialmente relativas a su religión, pero la música en este primer período gozó de un puesto de privilegio, integrándose incluso dentro de las mismas celebraciones litúrgicas, y mejorando su situación económica al verse libres de impuestos desde 1519.

SEGUNDO PERÍODO, 1530-1565: LOS RECELOS

Esta etapa de treinta y cinco a treinta y seis años se caracteriza por un paulatino empeoramiento del marco de convivencia musical. Es el período de los celos, de quien por no entender las palabras teme se dirijan contra él, aparte de otras causas socioeconómicas y culturales que empeñan las actitudes.

La Universidad de Granada se consolida, como veíamos en líneas anteriores, con la cédula de Clemente VII en 1531 y con las primeras constituciones de 1542.

La reina Isabel de Portugal, esposa del emperador Carlos V y I de España, fue una ardiente defensora de la música de los moriscos en contra del arzobispo de Granada, ilustrísimo Gaspar de Avalos. El arzobispo prohíbe las zambras, y la reina en «cédula para que el arzobispo de Granada informara de las razones que había para prohibir las zambras», con fecha 20 de junio de 1530, le pide explicaciones¹⁵.

La reina aduce que en 1526 se mandó que no se hiciesen ceremonias de moros en las zambras, pero que existe la licencia en ese reino de que se hagan dichas zambras, por lo que la prohibición del arzobispo causó gran descontento entre los convertidos, diciendo éstos, que si no había en ellas ningún insulto a la religión cristiana ni ceremonia morisca, no tenían por qué suprimirse.

¹⁵ ARCHIVO DE LA IGLESIA CATEDRAL DE GRANADA. Reales Cédulas. Libro II duplicado. Folio 30 v: «Cédula para que el arzobispo de Granada informase de las razones que había tenido para prohibir las zambras. 20 de junio de 1530. La Reina.» Dato recogido en la obra antes citada.

Las acusaciones que pesaban sobre la música de los moriscos granadinos se reflejan en la segunda cédula que la reina Isabel de Portugal envía el 10 de marzo de 1532 sobre «la música, canto y bailes de los nuevamente convertidos»¹⁶ al presidente y oidores de la Audiencia y Chancillería de Granada, éstas son: «cantan algunos cantos que nombran a Mahoma», «asimismo porque los gazis y harbis, que son esclavos y cautivos, hacían algunas zambras en las que había mucha deshonestidad (lo que) causaba gran vexación a la gente de bien y honrada». La reina intercede por las zambras diciendo que en las que no se realicen ceremonias moriscas, ni insultos a la fe, ni sean deshonestas, se permitan: «por ende, yo vos mando que veáis la orden que se dió acerca de lo susodicho estando el Emperador mi señor en esa ciudad, e las instrucciones que entonces se hizo por su mandato...».

Tras la conquista de Granada, y la dura política de conversión del cardenal Cisneros se sublevaron los moriscos del Albaicín, siendo el levantamiento aplacado en 1499. En 1502 los musulmanes del reino de Castilla, donde se incluía Granada, tuvieron que aceptar el dilema de conversión o expulsión; en 1526 se dio la misma orden en Aragón, fue en esta misma fecha cuando en las montañas de Espadan, los moriscos volvieron a sublevarse, siendo sofocada la rebelión con auxilio de contingentes alemanes. Surge a partir de esta fecha una política de tolerancia hacia las costumbres de los vencidos, incluso se ven exentos de la jurisdicción de la Inquisición durante cuarenta años. En esta línea se inserta la preocupación de la reina doña Isabel de Portugal, por la música de los moriscos.

En 1559 se revisan todos los títulos de propiedad de los moriscos, a la vez que crece la amenaza turca en el Mediterráneo occidental y las acciones de piratería por parte de Berbería. En 1558 es atacada Berja por parte de los piratas musulmanes; en 1559, los turcos argelinos atacan el castillo de Fuengirola; en 1560 los corsarios aparecen en Castil de Ferro y se llevan los habitantes de Notaes. En 1565 es cuando se realiza la acción más espectacular, los corsarios de Tetuán batieron a las tropas regulares españolas atacando Orgiva, mientras que los turcos se hacen presentes en el Mediterráneo occidental poniendo cerco a Malta en 1565¹⁷.

Todo esto, como es lógico, acentúa el clima de tensión y recelos.

¹⁶ Cédulas, Provisiones, Visitas y Ordenanzas de la Audiencia de Granada, Granada, 1551, folio 102 v: «Cédula sobre las músicas, cantos y bailes de los nuevamente convertidos. 10 de marzo de 1532. La Reina.» Dato recogido en la obra antes citada.

¹⁷ LYNCH, JOHN: *España bajo los Austrias*, Barcelona, 1970 (original en inglés de 1965). Se ha consultado la 3.ª edición, Barcelona, 1975, vol. I, páginas 269-294.

Son muchos los moriscos que deciden embarcar con rumbo al Norte de Africa. Así tenemos documentos de 1559 y 1563 en el Archivo de la Alhambra ¹⁸, donde se da noticia de los bienes muebles que se dejaban abandonados o se confiscaban, entre ellos encontramos unos atabales moriscos, y un «laúd morisco, viejo, quebrado», preludeo simbólico de lo que sucedería tres años más tarde con la música de la cual el laúd es emblema.

TERCER PERÍODO, 1566-1570: EL FINAL. SUPLANTACIÓN DE LAS TRADICIONES POPULARES Y FOLKLÓRICAS DEL REINO NAZARÍ DE GRANADA POR LA MÚSICA Y LAS TRADICIONES POPULARES CRISTIANAS.

En 1566 el inquisidor general Diego de Espinosa, preparó, junto con Felipe II, un edicto que imponía varias prohibiciones a los moriscos.

El 1 de enero de 1567, y para preparar el aniversario de la entrada de los Reyes Católicos en Granada en 1492, Pedro de Deza es nombrado, ex profeso, presidente de la Audiencia de Granada; promulgó el edicto y comenzó a ponerlo en práctica ¹⁹. Entre otras muchas prohibiciones del mismo, acordado en la villa de Madrid sobre las reformas de las costumbres de los moriscos de Granada, a nosotros nos interesa la referente a la música: «y que no hiciesen zambras ni leilas, con instrumentos ni cantares moriscos en ninguna manera, aunque en ellas no cantasen ni dixesen cosa contra la religión cristiana ni sospechosa de ella» ²⁰. Los moriscos de Granada intentaron negociar durante un año. Su procurador Jorge de Baeza fue a Madrid para protestar ante Felipe II, mientras que su hombre de estado de más prestigio, Francisco Núñez Muley, presentaba un memorándum a Deza.

En lo que se refiere a la prohibición sobre la música e instrumentos de los moriscos, Núñez Muley hace una inteligentísima defensa ²¹, recordando que en ella no había nada de ceremonia morisca, aduciendo que era costumbre de reinos y provincias: «certificando lo expresado de que los instrumentos de este reino no eran como los de

¹⁸ ARCHIVO DE LA ALHAMBRA. Año 1559. Lobras y Nechite. Bienes secuestrados. L. 34-51, folio 9 r, línea 32. «Unos atabales moriscos.» Año 1563. Pataura. L. 9-7, folio 2 r, línea 18: «Un laúd morisco, viejo, quebrado.» Folio 5 r, línea 19-21: «Un laúd viejo y quebrado, se remató en Jerónimo García, vecino de Orgiva, en un real, que pagó luego.» Datos recogidos en la obra de MARTÍNEZ RUIZ, JUAN: *Inventario de los bienes moriscos del Reino de Granada (siglo XVI)*. *Lingüística y Civilización*, Madrid, 1972.

¹⁹ Véase nota 17.

²⁰ MÁRMOL CARVAJAL, LUIS DEL: *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, Madrid, 1852, libro II, cap. VI. «Capítulo acordado en la Junta de la Villa de Madrid sobre la reforma de las costumbres de los moriscos de Granada. 1566.»

²¹ Véase nota 14.

Fez ni otros pueblos de Barbería, ni Turquía, pues unos y otros eran diferentes, lo que siendo rito de su secta, deberían ser todos unos». Además existía una amplia historia de tolerancia que Muley saca a relucir, cómo permitieron las zambras los Reyes Católicos, acompañaron a las celebraciones religiosas en época del arzobispo Talavera, Carlos V las respetó... porque no había en ellas nada malo, salvo el natural y justo esparcimiento de la población.

Estos argumentos eficaces en épocas pasadas surtían ahora poco efecto. En la Nochebuena de 1568 se produce el levantamiento de los moriscos en el Albaicín. Aunque fracasaron, su movimiento se extendió por las Alpujarras, Sierra Nevada y la Costa. Fernando de Valor, de viejo linaje árabe, tomó en nombre de Aben Homeyya, y fue proclamado rey. Un año más tarde fue asesinado, sucediéndole su primo Aben Aboo. En 1569 se extendió la insurrección de las montañas a los llanos, apoyados por los mofíes, o musulmanes estrictos, que se dedicaban al bandolerismo en Sierra Nevada ²².

En junio de 1569 se decreta que los moriscos de la ciudad de Granada sean sacados fuera de su tierra y dispersados por toda La Mancha. En 1570 D. Juan de Austria se decidió por emprender una campaña en toda regla ante el levantamiento de Granada.

Hechas las tropas de D. Juan de Austria con la situación, se decretó el 28 de octubre de 1570 las órdenes para la evacuación total de moriscos del reino de Granada. Colonos de Galicia, Asturias y las regiones de León y Burgos, vinieron a encontrar un nuevo mundo en Granada.

Finalmente, en 1609, los moriscos de los reinos de España serán definitivamente expulsados. No sin antes haber dejado su huella en romances, canciones, instrumentos, y en el folklore de distintas regiones peninsulares. Como la memoria de su presencia en los círculos de vanguardia musical. Prueba de ello será Mahoma Mofferriz, «El Moro de Zaragoza», maestro en hacer órganos y claviórganos, instrumento que llevaba la vanguardia en la línea de instrumental de experimentación dentro de esta época, siendo sus obras muy apreciadas por reyes, nobles y altos dignatarios eclesiásticos. Familia de artesanos cuya labor está documentada desde 1500 hasta 1545 ²³.

La Inquisición con sus cartas de limpieza de sangre y celos, el Imperio de Felipe II, y el creciente poderío de los turcos, jugaron una mala pasada a los moriscos y sus tradiciones, entre las que se cuentan con puesto de honor, aunque haya sido la gran desconocida, la música y las tradiciones folklóricas del reino nazarí de Granada.

²² Véase nota 17.

²³ Consúltese CALAHORRA MARTÍNEZ, PEDRO: *Música en Zaragoza, siglos XVI-XVII*, 2 vols., Zaragoza, 1977, vol. I, págs. 96-106.

JUDIOS Y MOROS EN EL ORDENAMIENTO CANONICO MEDIEVAL

ANTONIO GARCÍA Y GARCÍA
Universidad Pontificia de Salamanca

Los manuales de historia de los judíos y moros en la España bajo-medieval suelen citar el derecho canónico de la Edad Media como una especie de instrumento monocorde que emite siempre el mismo sonido y en la misma onda. Sin embargo, el sentido, significado y alcance de las normas jurídico-canónicas de aquella época son sumamente desiguales. Más bien habría que compararlas con un instrumento musical de muchas cuerdas, de las cuales unas son puramente ornamentales, y las restantes emiten en muy diferentes longitudes de onda y con muy desigual alcance. Dicho en otros términos, hay normas que son mera repetición rutinaria de otras anteriores, cuya reiteración no significa necesariamente que su contenido se cumplía o que se dejaba de cumplir. Cae de su peso, que por razón de la autoridad de donde dimanan, su ámbito de aplicación es también muy diferente. Tampoco entrañan idéntica importancia las mismas normas según que sean recogidas o no en el *Corpus iuris canonici*¹. Por otra parte, normas universales de un concilio general, de una decretal de un papa o del *Corpus iuris canonici* no se aplicaban generalmente de modo directo, sino a través de concilios particulares o de sínodos diocesanos.

¹ Remitimos al lector a la edición de E. FRIEDBERG: *Corpus iuris canonici*, 1-2, Leipzig, 1879 = Graz, 1955. Las citas que damos a lo largo de este trabajo se refieren a los elementos internos de cada colección canónica, y son localizables, por consiguiente, en cualquiera de las innumerables ediciones del *Corpus iuris canonici*.

Trataré, pues, de delimitar, en las páginas que siguen, la tipología de los textos jurídico-canónicos sobre el tema de los judíos y moros, tanto por razón de su origen, como habida cuenta del nivel de autoridad que les daba vigor, distinguiendo claramente los de valor universal de los de valor local supradiocesano o diocesano. Intentaré asimismo subrayar cómo estas normas unas veces se quedaban en letra muerta y otras, en cambio, se intentaba ponerlas en práctica. Trataré igualmente de detectar los criterios por los que se puede intuir el grado de interés que las autoridades eclesiásticas locales tenían en cada caso por este tema, de lo cual dependía en buena parte el que estas normas se aplicaran o que se quedaran en letra muerta. Más que de una exposición pormenorizada de la normativa canónica sobre judíos y moros, me ocuparé aquí de tratar de situar esta temática en las coordenadas que acabo de indicar².

I. DERECHO CANÓNICO DE ÁMBITO UNIVERSAL

Una primera observación que cae de su peso consiste en recordar que la Iglesia no tenía ni pretendía tener autoridad directa sobre los judíos y musulmanes, a menos que se hubiesen convertido al cristianismo. De ahí que sus normas afectaban directamente a los cristianos, y sólo indirectamente a los seguidores de las otras dos religiones³. Así, por ejemplo, si la Iglesia mandaba que no se confiaran a los judíos cargos públicos que supusieran ejercicio de jurisdicción sobre los cristianos, estos últimos eran los directamente obligados a cumplir con esta norma, aunque es obvio que al cumplirla éstos, afectara finalmente a los judíos. La conducta de los cristianos, que cumplieran o incumplieran las normas del derecho de la Iglesia sobre la convivencia entre las dos religiones, condicionaba el que los judíos se viesen o no afectados por tal derecho. Y esto ocurría no sólo a nivel individual de la conducta de cada cristiano, sino también a nivel de autoridades seculares, que se profesaban cristianas y como tales se reconocían obligadas por las normas de la Iglesia en ésta como en cualquier otra materia. De ahí que la Iglesia carecía del poder de coacción para obligar a un judío a que pagara los diezmos prediales de las tierras adquiridas de manos de algún cristiano. Pero

² Sobre los contenidos de la legislación canónica sobre moros y judíos, se leyó en este mismo Simposio la comunicación del Prof. Dr. David Romano, lo que me ahorra el tratamiento de este aspecto.

³ A veces hablan los canonistas de que la Iglesia puede obligar directamente a los judíos con sus leyes. Pero los ejemplos que aducen en tal sentido (v. gr., Decretales de Gregorio IX, 5.6.15) hablan en realidad de las autoridades temporales como obligadas a urgir tales leyes. Cfr. entre los muchos canonistas que se expresan del modo indicado GÖFFREDUS TRANENSIS: *Summa super titulis decretalium* [X, 5.6], Lyon, 1519 = Aalen, 1968, fol. 206 r.

trataba de exigir a las autoridades seculares que ejerciesen su coacción en tal sentido, las cuales tampoco obedecían siempre sin resistencias.

No tratamos aquí del caso en que los obispos eran señores temporales de su territorio, en virtud de alguna concesión real en tal sentido. Por supuesto que el papa también era soberano temporal de sus estados. Pero los superiores eclesiásticos con señorío temporal se encontraban en la misma condición de los demás señores temporales, y su normativa no era de derecho canónico, sino secular. Sabido es que los judíos, y después los moros, no llegaron a insertarse en la sociedad cristiana, sino que eran una pequeña sociedad dentro de otra más amplia e imperante que era la cristiana. La única autoridad sobre ellos era la del rey. No solamente no podía la Iglesia legislar sobre ellos, sino que tampoco lo podían hacer los señores temporales de rango inferior al rey, sino en la medida en que este último se lo concediese o encomendase. Los reyes, según que necesitasen más o menos de los judíos o moros, así les otorgaban un estatuto más abierto o más desventajoso. Por ello, resulta comprensible que las presiones de la Iglesia para que se cumpliesen sus normas eran mejor o peor acogidas por las autoridades seculares según el vaivén y alternativas de los intereses regios y según la capacidad de presión de la Iglesia sobre los reyes en cada momento.

A continuación recorreremos de arriba a abajo la pirámide del derecho canónico medieval, tratando de entrever el valor de sus normas sobre judíos y mahometanos. Por lo dicho, y por otras consideraciones que todavía haremos, resulta claro que estos textos no se pueden tomar sin más como suenan, sino que hay que juzgarlos a tenor de una serie de criterios, por los que se ha de evaluar su alcance histórico-jurídico. La historia de una institución jurídica no fue en la Edad Media ni es ahora la simple historia del contenido de unos textos legales, sino que hay que enmarcarlos dentro de la historia total de cada momento. Nuestra consideración se va a limitar aquí a una serie de circunstancias histórico-jurídicas. El historiador de los judíos y mahometanos tendrá que estudiar además las circunstancias factuales de cada momento, que es esencial tener también en cuenta para delimitar el impacto histórico que tales textos tuvieron.

En la cúspide de la pirámide legal, antes aludida, están los concilios generales de la Baja Edad Media y las cartas de los papas sobre materias disciplinarias, conocidas como *decretales*. Los concilios generales tenían valor vinculante para toda la Iglesia. Sin embargo, su puesta en práctica dependió en gran parte del hecho de que sus textos fueran incluidos o no en el *Corpus iuris canonici*. En este sentido, los dos primeros concilios Lateranenses (1128 y 1139) se aplicaron

más a través del Decreto de Graciano que de su escasa difusión manuscrita⁴. El Conc. 3 Lateranense (1179) y el cuarto (1215) se conservan en una tradición manuscrita más amplia⁵. Pero su puesta en práctica se realizó preferentemente a través de varias colecciones canónicas en cuanto al Conc. 3 Lateranense, y de entrambos en las Decretales de Gregorio IX aparecidas en 1234.

Algo parecido ocurre con las cartas pontificias (decretales), cuyo valor para toda la Iglesia es más jurisprudencial que legal. Estas cartas pontificias quedaron en vía muerta todavía con mayor facilidad que los textos conciliares, cuando no fueron incluidas en colecciones canónicas de finales del s. XII y principios del s. XIII y en el *Corpus iuris canonici*. Entre las innumerables cartas pontificias a diversos destinatarios de la cristiandad medieval, hay muchas en las que se aborda el tema de las relaciones con judíos y mahometanos⁶. En este contexto, ocupan un lugar importante, tanto desde el punto de vista cuantitativo como desde el cualitativo, las dirigidas a la Península Ibérica⁷. Como veremos en seguida, pocas de estas cartas tuvieron entrada en el *Corpus iuris canonici*. Pero antes de ocuparnos de cada una de las colecciones del *Corpus iuris* que tratan de los judíos y moros, veamos algunas características de este cuerpo legal que conviene tener en cuenta para una correcta interpretación del mismo. Para empezar, el *Corpus iuris* no se parece mucho a un código moderno. Este consiste en una serie de principios abstractos que generalmente son de aplicación inmediata a cada caso que surge en la vida práctica. Los textos del *Corpus iuris* se refieren a casos concretos que fueron surgiendo en la Iglesia a lo largo de los siglos. De

⁴ Ver la edición de los concilios generales de la Edad Media de J. ALBERIGO y otros: *Conciliorum oecumenicorum decreta*, 3.ª ed., Bologna, 1973, 187-203. En adelante citamos esta obra con la sigla COD. Hay una traducción castellana de los cuatro primeros concilios Lateranenses en R. FOREVILLE: *Lateranense, I, II y III* (Historia de los concilios ecuménicos 6.1; Vitoria, 1972); *Lateranense IV* (Historia de los concilios ecuménicos 6.2; Vitoria, 1973). La traducción es, en ambos casos, de J. GORRICHÓ.

⁵ Además de las que se indican en la nota anterior, del Concilio 4 Lateranense puede verse la que recientemente publiqué en mi obra *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis cum Commentariis glossatorum* (Monumenta iuris canonici. Series A: Corpus glossatorum vo 2; Città del Vaticano, 1981), 39-172, donde se da cuenta, entre otras cosas, del único manuscrito del Concilio 4 Lateranense existente en España.

⁶ MORITZ STERN: *Urkundliche Beiträge über Stellung der Päpste zu den Juden mit Benutzung des Päpstlichen Geheimarchives zu Rom*, 2, Kiel, 1895, recoge una buena parte de este material.

⁷ A. DOMINGUES DE SOUSA COSTA: 'Canonistarum doctrina de Judaeis et Saracenis tempore concilii Constantiensis', *Antonianum*, 40 (1965), 3-70, donde, entre otras cosas, cita las principales cartas pontificias dirigidas a los reinos ibéricos sobre el tema de judíos y musulmanes.

estos casos prácticos se extraía la norma general aplicable a la casuística emergente. Los códigos modernos son, según esto, una legislación descendente, mientras que el *Corpus iuris* era más bien ascendente, y de ahí su carácter más cercano a la jurisprudencia que a las leyes propiamente dichas. Un código moderno tiene vigor de un modo global desde el día en que se promulga con carácter obligatorio, mientras que en el *Corpus iuris*, particularmente en Graciano, muchos de los textos habían sido redactados varios siglos antes de su aplicación a la Iglesia bajomedieval. La inclusión en el *Corpus iuris* de textos relativos a situaciones individuales o concretas significó una especie de universalización de lo que en su origen era particular.

La aplicación inmediata de la legislación universal de la Iglesia se dosificó, en muchos casos, por medio de concilios y sínodos diocesanos. Curiosamente nos hallamos ante una especie de universalización de la norma originariamente particular, y de una particularización de la norma así universalizada. Esto no excluye, naturalmente, que se aplicasen también normas independientemente del circuito que acabo de describir. Pero esto ha de estudiarse en cada caso, y no darlo por supuesto. La resistencia que la normativa canónica medieval encontró para su puesta en práctica afectó no sólo a temas concretos, sino también al entero ordenamiento⁸.

Las colecciones del *Corpus iuris canonici* que se ocupan del tema judío-musulmán son el Decreto de Graciano (ca. 1140-50), las Decretales de Gregorio IX o *Liber Extra* (1234), las Clementinas (1317), las Extravagantes de Juan XXII (1325) y las Extravagantes comunes (1500, 1503). Tan sólo el *Liber Sextus* de Bonifacio VIII (1298) omite toda alusión a este tema. La primera y las dos últimas de las colecciones indicadas carecen de fuerza legal como tales colecciones, de suerte que cada uno de los textos en ellas incluidos conservan todo y sólo el valor legal que pudieran tener antes de ser asumidos en ellas. Las otras dos, en cambio, es decir las Decretales de Gregorio IX y las Clementinas, sí tienen valor jurídico como tales colecciones, de modo que sus textos tienen valor de derecho vigente en la Iglesia desde el día de su promulgación, independientemente de la fuerza legal que antes tuvieran o dejaran de tener.

⁸ Ver, por ejemplo, P. LINEHAN: *La Iglesia española y el pasado en el siglo XIII* (Bibliotheca salmanticensis, V. 4; Salamanca, 1975), a propósito de las dificultades reales que encontró el Concilio 4 Lateranense para su aplicación en la Península Ibérica, sin que su éxito fuese mucho más positivo en el resto de la cristiandad. Ver las páginas dedicadas en la obra citada (cfr. índice analítico) al tema judío, donde aparece la repugnancia de un Fernando III el Santo y otros personajes ibéricos a cumplir las normas lateranenses relativas a la indumentaria especial de los judíos, al pago de los diezmos prediales por inmuebles comprados a los cristianos, etc.

Previas estas consideraciones de tipo general, veamos ahora cómo se sitúa el tema que nos ocupa en cada una de las mencionadas colecciones canónicas. Pese a carecer de valor jurídico como tal colección, Graciano gozó siempre de una enorme aceptación tanto por parte de la doctrina (canonistas) como por parte de la autoridad legífera eclesiástica, de suerte que las restantes colecciones del *Corpus iuris* se denominan *extra* o *extravagantes*, en el sentido de que vagan fuera del Decreto, el cual continúa siendo el punto de referencia por antonomasia como colección legal de la Iglesia. Ello se debe a varias razones. Entre otras que podríamos mencionar, Graciano constituye la síntesis superadora del derecho canónico del primer milenio del cristianismo. El autor del Decreto introduce la dialéctica en una masa informe de textos iuxtapuestos, como se expresa en su título primigenio de *Concordia discordantium canonum*. Con ello puso unas bases sólidas para conseguir dos cosas que antes eran inalcanzables: la unidad externa e interna del derecho canónico, es decir un código o colección única para toda la Iglesia, y una cierta coherencia interna del sistema resultante.

Pero el Decreto, como el resto del *Corpus iuris canonici*, es un derecho universal que no se elabora en la Península Ibérica. Graciano escribe en Bolonia, como los papas redactan sus decretales en Roma, Aviñón, etc. De ahí que nos hallamos ante un derecho concebido y redactado fuera de la Península, donde no se aplica tal cual, sino debidamente *particularizado*, como ya indicamos anteriormente y volveremos a subrayar más abajo.

En todo caso, Graciano realiza una selección del derecho del primer milenio, donde encuentran su lugar unas normas, y se omiten otras, y con ello quedan las más de las veces en vía muerta para la posteridad. Graciano no dedica un apartado especial al tema judío-musulmán, sino que esta temática surge espontáneamente hablando de otros problemas o instituciones. Los materiales o *autoritates* recogidas en el Decreto provienen fundamentalmente de concilios visigóticos, concilios franceses y de las cartas pontificias, aparte de algún que otro texto patrístico sin valor jurídico como tal. Sólo excepcionalmente aduce Graciano algún texto reciente. Como es lógico, Graciano habla casi en exclusiva de los judíos. Sólo incidentalmente se ocupa de los moros, tema para él lejano. Si se compara con los concilios visigóticos, Graciano concede menos importancia y atención al tema de los judíos, orientación que sigue presente en los decretistas que comentaron su Decreto a lo largo del resto de la Edad Media. Pero hay que reconocer que su enfoque inspira el derecho canónico medieval subsiguiente e incluso muchas veces los nacientes ordenamientos civiles seculares. Sin embargo, los historiadores del judaísmo

en la Península y en el resto de Europa no conceden a Graciano especial relieve citando sus textos por otras fuentes que como tales no llegaron a tener la incisividad e impacto del Decreto.

Las normas del Decreto de Graciano sobre el tema que nos ocupa son, a grandes rasgos, las siguientes. En la C. 23, q. 8, c. 11, se inserta un trozo de una carta de Alejandro II (1061-73) en la que se dice que no hay que perseguir a los judíos, que son obedientes, sino a los sarracenos. En la D. 45, c. 3, se da un texto del papa Pascasio (602), donde se pide respeto para las fiestas y culto de los judíos, siempre que no lo hagan en desprecio de la Iglesia. Sobre el tema de no encomendar cargos públicos a los judíos habla Graciano en la D. 54, c. 14, y en la C. 17, q. 4, c. 31, tomando los textos de los concilios de Toledo tercero y cuarto (años 589 y 633 respectivamente). En el tratado de cons. D. 4, c. 93, se recoge un texto del Concilio de Agde (506), donde se prescribe que los judíos que quieran convertirse deben permanecer en el catecumenado por espacio de al menos ocho meses. Siguiendo a S. Gregorio Magno, se prescribe en el c. 98 de la misma distinción que el bautismo de tales conversos se haga en domingo o día festivo. De la misma fuente y del Conc. 4 Toledano son los cánones sobre la liberación de los siervos convertidos al cristianismo que deben ser manumitidos de manos de los judíos (D. 54, c. 13 y 15; De cons., D. 4, c. 94). De acuerdo con el Conc. 4 Toledano, asumido en el De cons., D. 4, c. 94, se obliga a volver a la Iglesia a los judíos convertidos que apostataron. En la C. 1, q. 4, c. 7, se recoge un texto del mismo Concilio en el que se prevé que los delitos de los padres judíos no reviertan en los hijos. En la C. 28, q. 1, c. 10-17, se contiene un serial de ocho capítulos, donde se prevé la separación del matrimonio de judíos con cristianos si la parte judía no se convierte (tomado del Con. 4 Toledano), separación de los hijos conversos de sus padres no convertidos (*ibíd.*), que se evite el trato de los judíos conversos con los no convertidos (*ibíd.*), que los fieles no acudan a los banquetes, médicos y medicinas de los judíos (Conc. Trulano del 692 y Agatense del 506), que se eviten los matrimonios con judíos (S. Ambrosio, Concilio de Agde del 506, y Conc. Arvernense del 535). Tal es, a grandes rasgos, el contenido de los cánones gracianos sobre el tema de los moros y judíos. Representan una síntesis, más bien reducida, de la legislación canónica antigua sobre el tema. Tan sólo hay un texto reciente que es el primero que citamos en el presente apartado.

Del impacto ejercido por Graciano en la Península Ibérica da una idea la amplia difusión manuscrita que se cifra en 50 códices todavía existentes y en otro medio centenar de cuya existencia sólo tenemos

noticias documentales, pero que en su día circularon por los reinos ibéricos⁹.

A diferencia del Decreto de Graciano, que era una colección privada, las Decretales de Gregorio IX recibieron el refrendo de colección con fuerza legal para toda la Iglesia. Pero por cuanto a nuestro tema se refiere, presenta todavía otras diferencias notables. Las Decretales de Gregorio IX dedican a los judíos y musulmanes un título especial, situado en el libro quinto, que trata de los crímenes, y abarca 19 capítulos X 5.6.1-19). Lleva como epígrafe «De los judíos, de los sarracenos y de sus esclavos» (*De iudaeis et saracenis et eorum servis*). Las fuentes de este título son fundamentalmente los concilios y papas recientes, aparte de tres textos antiguos, que Graciano había omitido, y que se reponen en las Decretales gregorianas. El tratamiento del tema judío-musulmán es más amplio y algo más severo aquí que en Graciano. Aparte de repetir casi todas las disposiciones que ya se hallaban en el Decreto, aparecen en Gregorio IX otras que Graciano no menciona, como son que las mujeres cristianas no ejerzan el oficio de nodrizas con los hijos de los judíos, que éstos no construyan nuevas sinagogas ni restauren las antiguas con mayor amplitud y esplendor del que tenían anteriormente, que los judíos no salgan en público el día de Viernes Santo, que usen el correspondiente distintivo en el hábito para diferenciarlos de los cristianos, etc. Al lado de estas normas de carácter restrictivo para los judíos, también las hay que no lo son tanto, como el respeto y defensa de los conversos, que no se les bautice a la fuerza, que se respete la fe y el culto de los judíos, y que no se les castigue sin juicio previo. También se registra en Gregorio IX una mayor equiparación de tratamiento de los mahometanos con los judíos. Así se dice, por ejemplo, a propósito de que los cristianos no sirvan a judíos y moros, se hace extensiva a los moros la norma de que lleven hábito especial que los distinga de los cristianos, así como la prohibición de conferir oficios públicos tanto a judíos como a musulmanes. Por otra parte, hay en Gregorio IX más normas sobre la prohibición de comerciar con los moros de reinos mahometanos, en tiempo de guerra, quedando prohibido venderles armas y en general todo lo que contribuyera a ayudarles en su lucha contra los cristianos.

Aparte del título, que acabo de resumir muy sumariamente, hay otros lugares donde incidentalmente se contienen normas sobre los judíos, como son obligarles a que paguen los diezmos prediales de

⁹ Ver mis dos artículos 'Los manuscritos del Decreto de Graciano en las bibliotecas y archivos de España', *Studia Gratiana*, 8 (1962), 161-93; 'Nuevos manuscritos del Decreto de Graciano en España', *Etudes d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, 1, París, 1965, 117-28.

tierras u otros inmuebles que antes habían pertenecido a los cristianos (X 5.19.18), obligarles a restituir los intereses exageradamente elevados (X 5.19.12), que el judío convertido pudiera reclamar a su hijo todavía no converso o bautizado (X 5.33.2), que el judío converso pudiera ser promovido a un beneficio eclesiástico (X 1.3.7).

Las Decretales de Gregorio IX, compiladas por el español S. Raimundo de Peñafort, tuvieron en los reinos ibéricos una difusión igual o mayor que el Decreto de Graciano¹⁰. No es cierto, en cambio, como tantas veces se ha afirmado, que se conozca una traducción castellana medieval de las mismas¹¹.

La colección canónica conocida con el nombre de Decretales Clementinas se formó fundamentalmente de las constituciones del Concilio de Vienne de 1311-12. Clemente V murió sin poder promulgar esta colección, lo que realizó su sucesor Juan XXII en 1317, dándole fuerza de ley como tal colección. En el libro quinto, correspondiente al tema de los delitos (*crimina*), se recoge una constitución del Concilio de Vienne¹², que prohíbe a los moros el culto público y la peregrinación a la tumba de personajes del Islam considerados como santos por los musulmanes. En el título «De los testigos» (Clementinas 2.8.1) se contiene otra norma que se dice del mismo Concilio de Vienne contra los príncipes cristianos que otorgan a los judíos y moros privilegios por los cuales no podían ser acusados por cristianos como testigos en juicio.

Finalmente, también en las dos últimas colecciones del *Corpus iuris canonici*, que son las Extravagantes de Juan XXII y Extravagantes comunes, hay alusiones, aunque muy breves, a los judíos y moros. En la primera de estas colecciones, tít. 8, capítulo único, titulado «De los judíos y sarracenos», hay una carta del papa Juan XXII reiterando la tantas veces aludida prohibición de vender armas a los mahometanos, que en este documento se refiere a la guerra del Infante D. Pedro, tutor de Alfonso XI, planeaba contra los moros de Granada. En las Extravagantes comunes (5.2.1-2), bajo el título «De los judíos», se recoge una carta de Clemente V que repite por enésima vez la venta de armas a los infieles, y otra de Juan XXII que

¹⁰ No existe una lista, ni siquiera provisional de los códices de las Decretales de Gregorio IX que puede haber en las bibliotecas españolas. Pero a juzgar por los catálogos publicados, la difusión manuscrita del *Liber Extra* o Decretales de Gregorio IX fue todavía mayor que la de Graciano.

¹¹ Suele citarse como versión castellana medieval lo que en realidad pertenece a un género literario-jurídico llamado *Casus*, que vienen a ser como un resumen de cada capítulo, omitiendo incluso algunos. La obra en cuestión fue editada por J. MANS PUIGARNAU: *Decretales de Gregorio IX. Versión medieval española*, 1-3, Barcelona, 1939-43.

¹² Conc. de Vienne, a. 1311-12, c. 25 (COD, pág. 380).

vuelve sobre otro tema que tampoco era nuevo, a saber que los conversos no sufran menoscabo en sus bienes, sino que por el contrario sean incluso más favorecidos.

Como fácilmente se puede apreciar, la legislación general de la iglesia recogida en las colecciones del *Corpus iuris canonici* es sobria en Graciano, más amplia e incisiva en Gregorio IX, y pierde interés para los autores de las siguientes colecciones.

La doctrina, o sea los comentarios de los canonistas sobre el *Corpus iuris canonici* no muestran, en general, gran interés por este tema, que suelen despachar con brevedad, como puede verse desde los primeros canonistas que comentan las constituciones del Conc. 4 Lateranense sobre este tema¹³.

Veamos ahora la aplicación de esta legislación general a nivel ibérico.

II. DERECHO CANÓNICO LOCAL SUPRADIOCESANO

Las normas canónicas a este nivel se dan sobre todo en los concilios particulares, que son fundamentalmente de dos clases: unos convocados e inspirados por legados del papa (*concilios legatinos*) y otros convocados por un arzobispo (*concilios provinciales*) o que reunían un episcopado de más de una provincia eclesiástica (*concilios supraprovinciales*). Son muchos los concilios provinciales ibéricos que no llegaron a ser publicados. De los editados emerge suficientemente la diferencia de matiz entre los legatinos y los restantes concilios particulares. En los legatinos el papa trata, a través de su legado, de urgir al episcopado local la observancia de normas disciplinarias que dicho episcopado tenía más o menos olvidadas. En los restantes aparecen en primer plano las aspiraciones o intereses del episcopado local. Por cuanto respecta al tema de los judíos y mahometanos, da la impresión de que interesaba más a los legados pontificios que al episcopado local. Es importante constatar que casi toda la legislación sobre judíos y moros que hay en los concilios particulares de la Península Ibérica proviene de concilios legatinos y no de concilios provinciales o supraprovinciales no inspirados por legados pontificios. Los principales textos de los concilios legatinos sobre judíos y musulmanes provienen del Conc. de Valladolid de 1228 c. 9¹⁴, Léri-

¹³ Ver la obra citada supra nota 5, págs. 153-458, donde se da una edición crítica de los comentarios de Vicente Hispano, Juan Teutónico y Dámaso Húngaro a las constituciones del Concilio 4 Lateranense.

¹⁴ J. TEJADA Y RAMIRO: *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española*, 3, Madrid, 1854, 327. En adelante citamos esta obra con las siglas TR.

da 1229 c. 15¹⁵, Tarragona 1239 c. 4¹⁶, Valladolid 1322 c. 22¹⁷ y Palencia 1388 c. 5-6¹⁸. Todos estos textos tienden a urgir en la Península Ibérica la legislación común de la Iglesia sobre judíos y moros, insistiendo en algún que otro aspecto típico de los reinos ibéricos.

Los restantes concilios particulares inspirados por el episcopado local y no por los legados pontificios legislan mucho menos sobre judíos y mahometanos, tanto desde el punto de vista cuantitativo como desde el cualitativo o de incisividad de sus normas. Pueden verse en este sentido algunos de los pocos concilios que presentan textos en los que prohíben, por ejemplo, que las cristianas habiten con judíos y que amamenten a sus hijos¹⁹, que los judíos no pierdan los bienes por el hecho de recibir el bautismo²⁰, sobre no introducir a judíos y moros en los cultos cristianos sobre la no asistencia a la circuncisión y bodas de judíos y sarracenos²¹, etc. Son, pues, pocos los concilios particulares no legatinos que tratan de este tema que aquí nos interesa, y los que se ocupan de él, le dedican una atención más bien escasa.

La única excepción a cuanto acabamos de decir la constituye el Conc. provincial de Zamora, celebrado a finales de 1312 y principios de 1313. Las doce constituciones de que consta sólo contienen medidas antijudías, afirmando que se trata de llevar a la práctica la legislación del Concilio de Vienne sobre el particular. Obviamente el concilio zamorano excede con mucho el cuadro normativo del Conc. de Vienne. En las constituciones de Zamora se renueva prácticamente la totalidad de la legislación canónica medieval precedente sobre judíos: prohibición de conceder oficios públicos a los judíos, de trato frecuente con ellos, de participar con ellos en comidas, de que posean siervos cristianos, de que ejerzan la medicina, de que sean prestamistas, de que salgan a la calle el Miércoles y Viernes Santo, de que anden sin traje especial que los distinga de los cristianos, de que omitan pagar los diezmos prediales, de que ultrapasen la amplitud y esplendor primitivo al reconstruir sus sinagogas²². Esta concentración

¹⁵ TR 3.335.

¹⁶ TR 3.368. Aunque este concilio no es legatino, vigoriza las normas del Concilio 4 Lateranense y del legatino de Lérida.

¹⁷ TR 3.499-502.

¹⁸ TR 3.617-18.

¹⁹ Conc. de Tarragona, 1282, c. 5 (TR 3.404), Tarragona, 1291-92, c. 10 (TR 3.441), y Tarragona, 1329 ó 1330, c. 33 (TR 3.538). El de Tarragona de 1282 es retomado por el de 1329 ó 1330.

²⁰ Conc. de Toledo, 1323, c. 16 (TR 3.516).

²¹ Conc. de Tarragona, 1329, c. 75 (TR 3.545).

²² TR 5.664-79; F. FITA Y COLOMÉ: *Actas inéditas de siete concilios españoles celebrados desde el año 282 hasta el de 1314*, Madrid, 1882, 138-49.

de normas antijudías en el Concilio zamorano hay que entenderla no tanto en el contexto del Concilio de Vienne, cuanto en el del ambiente reinante en ese momento en Castilla y que se refleja en las leyes represivas contra los judíos emanadas en las cortes de Palencia celebradas en ese mismo año de 1313²³, a las que por cierto asistió el arzobispo compostelano D. Rodrigo de Padrón²⁴. No estará de más recordar que este prelado se olvida de toda esta legislación antijudía en el sínodo que ese mismo año celebró en su diócesis de Santiago de Compostela²⁵.

¿Qué eco tuvo la legislación antijudía de Zamora en la provincia eclesiástica compostelana en los años siguientes?... Trataremos de dar una respuesta a este interrogante. Vamos a prescindir aquí de los concilios del resto de la Península, limitándonos a los compostelanos. Santiago es una de las pocas provincias eclesiásticas cuyos concilios están publicados. Al de Zamora de 1312-13 siguieron los de Santiago de 1335, que prácticamente se retoma en el de 1375-77 celebrado en Salamanca y Santiago. De la frondosa legislación antijudía de Zamora, queda en el de 1335 un único canon en el que se prohíbe a los cristianos acudir a los médicos, a la cirugía y a las medicinas de los judíos y que éstos construyan sus viviendas en torno a las iglesias cristianas²⁶. Al recogerse casi literalmente este canon del Concilio provincial de 1335 en el de 1375-77, se le corta la primera parte, quedando sólo la prohibición de las viviendas judías en torno a las iglesias, y se añade que los judíos no trabajen en público los días festivos²⁷.

No se conocen más concilios provinciales compostelanos celebrados en el resto de la Edad Media, en tiempos anteriores a Trento. Pero sí hay numerosos sínodos diocesanos en Santiago y sus sufragáneas hasta mediados del s. XVI. Veamos lo que restan hasta finales del s. XV.

III. DERECHO CANÓNICO LOCAL DIOCESANO

El derecho local diocesano encuentra su mejor expresión en los sínodos que, a tenor del c. 6 del Concilio 4 Lateranense de 1215, se debían celebrar anualmente en cada diócesis. Aunque con menos frecuencia, se venían celebrando ya por derecho particular desde el si-

²³ *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, 1, Madrid, 1861, 221-33.

²⁴ F. FITA Y COLOMÉ: *Op. cit.*, supra nota 22, pág. 150.

²⁵ *Synodicon hispanum*, 1: *Galicia*, Madrid, 1981, 292-95.

²⁶ A. LÓPEZ FERREIRO: *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, 5, Santiago, 1902, 106-7 (paginación del apéndice).

²⁷ A. GARCÍA Y GARCÍA: *La canonística medieval en Galicia* (Collectanea Scientifica Compostellana, 1; Santiago de Compostela, 1981), 70-71.

glo vi. Los sínodos diocesanos constituyen un complemento y concreción de la legislación universal para toda la cristiandad y de la de carácter local supradiocesano, particularmente de los concilios provinciales. Como los concilios provinciales no se celebraron con la frecuencia prescrita ni en muchos casos con el espíritu lateranense de reforma, se trató de colmar esta laguna con los sínodos.

Estamos todavía muy lejos de contar con una edición de los sínodos de toda la Península Ibérica. Tan sólo tenemos, y esto desde tiempos muy recientes, una edición de los de Galicia²⁸, Portugal²⁹ y norte del reino de León (Astorga, León y Oviedo)³⁰. En espera de contar con los restantes en una edición fiable, damos hoy, a título de muestra, el balance de la parte editada.

Notamos, ante todo, que la diócesis compostelana tenía hasta 1393 las siguientes diócesis como sufragáneas: Zamora, Salamanca, Coria, Plasencia, Badajoz, Avila, Guarda, Lisboa y Evora. En 1394 pierde las tres últimas, y se le adjudican las de Mondoñedo, Lugo, Orense y Tuy, que junto con la de Astorga, pertenecían antes a Braga.

Limitando nuestro análisis a aquellas iglesias locales cuyos sínodos están editados en el *Synodicon hispanum*, nos encontramos con que la única diócesis en que se menciona a los judíos y moros es la de Orense. Ni siquiera Santiago, que cuenta con una buena serie de sínodos, se ocupa para nada de este tema, lo que muestra la nula incidencia del antes mencionado Concilio Provincial de Zamora de 1312-13 en la legislación diocesana del mismo arzobispado en que se convocó, pese a que se celebran sínodos por las mismas fechas: 1309, 1310, 1313, 1319, 1322, 1328, etc.³¹. Volviendo al caso de Orense, en unas constituciones llamadas *Antiguas*, hay tres que provienen del obispo D. Pedro González de Orozco (1395-1408)³², en las que excomulga al que convive con judíos o moros, o asiste a sus bodas, o vende armas a los moros, o toma a judía o mora como barragana, y a los que venden cristianos a los musulmanes como esclavos. Esta es la única alusión que en casi un centenar de sínodos gallegos encontramos sobre nuestro tema. Y esta única alusión resulta algo extraña en

²⁸ *Synodicon hispanum*, 1: *Galicia*, por A. BERNAL PALACIOS, E. CAL PARDO, F. CANTELAR RODRÍGUEZ, E. DURO PEÑA, A. GARCÍA, A. GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ y E. VALIÑA SAMPEDRO, Madrid, 1981. En adelante citamos el *Synodicon hispanum* con las siglas SH.

²⁹ SH, 2: *Portugal*, por F. CANTELAR RODRÍGUEZ, A. DE JESÚS DA COSTA, A. GARCÍA Y GARCÍA, A. GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ e I. DA ROSA PEREIRA, Madrid, 1982.

³⁰ SH, 3: *Astorga, León y Oviedo*, por F. R. AZNAR GIL, F. CANTELAR RODRÍGUEZ, J. FERNÁNDEZ CONDE, A. GARCÍA Y GARCÍA, J. L. PÉREZ DE CASTRO, J. SÁNCHEZ HERRERO, Madrid, 1984.

³¹ SH 1.280 ss.

³² *Constituciones antiguas* de Orense, c. 60-63 (SH 1.126).

algunos de sus detalles, como es la prohibición de vender armas a los moros, que al filo de 1395-1408 se encontraban muy lejos del territorio de la diócesis orensana. Esto hace sospechar que el obispo Orozco copia aquí un sínodo venido de otras latitudes, donde este tema era algo más actual.

En la diócesis de Astorga, que perteneció alternativamente a la metrópoli de Braga y a la de Santiago, apenas hay sínodos anteriores a 1553. En los cuatro anteriores a esta fecha no aparece mención alguna de judíos ni moros. En el de 1553 sí se alude a los que practican ritos judaicos³³, a los que asisten a bodas o entierros de judíos y moros³⁴ y se hace pecado reservado el comercio carnal con moros y judíos³⁵. Estos mismos temas, más o menos, se mencionan también en el sínodo que en el mismo año se celebra en Oviedo, y que coincide en gran parte literalmente con el texto del de Astorga que acabamos de citar³⁶. Aparte de esto, y aunque León no pertenecía a la metrópoli compostelana, cabe señalar que en sus sínodos hay una breve alusión a prácticas judaizantes, ya que se establece que el sábado no es festivo³⁷, y se mencionan de pasada los cristianos nuevos³⁸.

En los sínodos portugueses hay normas sobre el modo de proceder con los judíos y moros que quieren ser bautizados³⁹, se prohíbe a los cristianos convivir con judíos y moros⁴⁰, se establece que los judíos y moros deben habitar en las juderías y morerías⁴¹, que los judíos y moros guarden los ayunos y abstinencias⁴² y que no reparen los relicarios, cálices, cruces, ornamentos, etc., de los cristianos⁴³ ni los toquen con sus manos ni siquiera para pesarlos⁴⁴, ni sean arrendatarios de bienes eclesiásticos⁴⁵ y que los cristianos no acudan a los

³³ Sínodo de Astorga de 1553, lib. 5, tít. 1, c. 1, n. 26 y lib. 5, tít. 1, c. 1, Carta número 5 (SH 3.170 y 562-63).

³⁴ *Ibid.*, lib. 5, tít. 5, c. 8, n. 38 (SH 3.214).

³⁵ *Ibid.*, lib. 5, tít. 7, c. 3, n. 11 (SH 3.190).

³⁶ En la edición de este sínodo aparece una tabla de correspondencias de las constituciones de entrambos sínodos de Astorga y Oviedo (SH 3.461.)

³⁷ Sínodo de León de 1306, c. 15 (SH 3.284).

³⁸ Sínodo de León de 1526, tít. 1, c. 1 (SH 3.319).

³⁹ Sínodo de Lisboa de 1271, c. 2 (SH 2.304); Sínodo de Guarda de 1500, c. 5 (SH 2.228).

⁴⁰ Sínodo de Lisboa de 1307, c. 9-10 (SH 2.308-9); Sínodo de Lisboa de 1403, c. 3, 11-12, 23 ca. fin. (SH 2.321, 328-29, 335-36); Sínodo de Braga de 1477, c. 56-57 (SH 2.129-31).

⁴¹ Sínodo de Lisboa de 1403, c. 12 (SH 2.328-29).

⁴² *Ibid.* y Sínodo de Braga de 1477, c. 56 (SH 2.129-30).

⁴³ *Ibid.*, c. 59 (SH 2.132-33).

⁴⁴ *Ibid.*, c. 13 (SH 2.89).

⁴⁵ *Ibid.*, c. 43 (SH 2.115-17).

médicos judíos ni a sus medicinas y viandas⁴⁶, que las parteras cristianas puedan atender a las parturientas judías⁴⁷, que los cristianos no asistan a bodas de judíos y moros⁴⁸, que no puedan ser sirvientes de judíos y moros ni puedan dedicarse a criar sus hijos⁴⁹, que no puedan hacer contratos con los judíos⁵⁰, que no participen en usuras de los judíos y moros⁵¹, que es reservado el pecado carnal con judíos y moros, lo mismo que vender armas a los moros⁵².

En conclusión, en Portugal, con un número de sínodos inferior al de Galicia (en Portugal hay 74 y en Galicia 93), se da una normativa más abundante y más restrictiva con respecto a los judíos y moros, que se centra sobre todo en las diócesis de Lisboa y Braga, debido sin duda a la presencia de una colonia judía y mora más numerosa que en cualquier otra parte del reino lusitano. Sin embargo, hay que decir que en Braga se dudaba en 1477 de que hubiese moros realmente⁵³. En los concilios provinciales bracarenses, que apenas se conservan, no se trata de este tema.

⁴⁶ Sínodo de Lisboa de 1403, c. 23, ca. fin. (SH 2.335-36).

⁴⁷ Sínodo de Braga de 1477, c. 57 (SH 2.130-31).

⁴⁸ Sínodo de Lisboa de 1403, c. 11 (SH 2.328); Sínodo de Braga de 1477, c. 57 (SH 2.130-31).

⁴⁹ Sínodo de Lisboa de 1307, c. 9 (SH 2.308-9); Sínodo de Lisboa de 1403, c. 11 (SH 2.328).

⁵⁰ Sínodo de Braga de 1326, c. 6 (SH 2.43); Sínodo de Lisboa de 1403, c. 12 (SH 2.328-29).

⁵¹ Sínodo de Lisboa de 1240, c. 17 (SH 2.292); Sínodo de Lisboa de 1307, c. 10 (SH 2.309).

⁵² Sínodo de Lisboa de 1403, c. 3 (SH 2.321-22).

⁵³ Sínodo de Braga de 1477, c. 56-57 (SH 2.129-31).

LA COMUNIDAD MUDEJAR Y MORISCA EN VALLADOLID (Siglos XV y XVI)

MARÍA DEL MAR GÓMEZ RENAU
Universidad de Valladolid

Antes de hablar sobre la comunidad morisca en Valladolid y de las aportaciones que dicha comunidad hizo en ella, queremos introducir esta comunicación exponiendo muy brevemente cuál era la situación de nuestra ciudad en los siglos xv y xvi.

Valladolid está situada en la confluencia de los ríos Pisuerga y Esgueva, en un terreno arcilloso en medio del páramo. En el siglo xv, Valladolid ya era una ciudad bastante importante, llena de edificios conventuales y con un ambiente religioso profundo. Hasta el siglo xvi, los Reyes de Castilla van de una ciudad a otra sin establecer una capital, pero con el establecimiento de la Real Chancillería en Valladolid, va adquiriendo nuestra ciudad carácter de capital. Bennassar nos dice: «los habitantes de la villa eran tan conscientes de la importancia de este tribunal, que en los contratos de arrendamientos de casas, se tenía mucho cuidado en precisar, que el alquiler debía pagarse íntegramente incluso si se marchaba la Chancillería de Valladolid»¹.

Valladolid debe mucho al Conde Ansúrez y a Felipe II; el primero creó una ciudad floreciente y el segundo le dio la categoría de ciudad y la hizo sede episcopal.

Con este pequeño preámbulo entraremos a hablar de los moriscos de Valladolid no de una manera pormenorizada, sino de las aporta-

¹ BENNASSAR, B.: *Valladolid au siècle d'Or*, París-La Haya, 1967.

ciones que la ciudad debe a esta comunidad y de su convivencia en ella.

Valladolid poseía en el siglo xv una comunidad judía y mudéjar bastante considerable.

En nuestra ciudad se han hecho estudios de la comunidad judía, pero nadie ha hecho un trabajo monográfico de los moriscos de Valladolid, por ser gentes comunes y dedicadas a la artesanía. Nosotros queremos demostrar lo que esta comunidad humilde aportó en Valladolid y dar una pequeña visión de su convivencia con el resto de los moradores, lo que influyó de una manera fundamental en la vida comunitaria de sus habitantes, aunque pocos lo han mencionado, por ser los moriscos gentes poco relevantes.

Los Estatutos de pureza de sangre en Valladolid fueron más en contra de los judíos que de los moriscos, quizá por ser éstos menos odiados que los anteriores. En la segunda mitad del siglo xvi, la hostilidad de los cristianos viejos con respecto a los moriscos fue acrecentándose. Según Bennassar, la Guerra de Granada ejerció una gran influencia en la conducta de estos cristianos viejos contra los moriscos².

En 1570 los sacerdotes de algunas parroquias de Valladolid se quejan de la mala conducta religiosa de esta comunidad, como nos lo acreditan varios documentos de algunas parroquias.

La comunidad morisca en Valladolid estuvo expuesta a la hostilidad de sus convecinos, pero al mismo tiempo se les ofreció facilidades de trabajo, sobre todo en las huertas.

Los moriscos no tuvieron intención de hacerse cristianos, por lo que la Iglesia pensó que sería bueno que se celebraran matrimonios mixtos, pero éstos fueron muy pocos dentro de nuestra ciudad.

Muchos historiadores nos dicen que los moriscos rechazaron la oportunidad de asimilación, pero todos sabemos que tanto en Valladolid como en el resto de España, existía el prejuicio del cristiano viejo contra el nuevo y que esto hacía difícil la convivencia para las minorías marginadas.

A pesar de todo esto, los moriscos fueron aceptados en Valladolid como tales y convivieron pacíficamente, aunque apartados del resto de sus moradores.

LA MORERÍA O BARRIO DE SANTA MARÍA

Los mudéjares se vieron afectados a finales del siglo xiv y principios del xv por las medidas tomadas contra las minorías religiosas y

² BENNASSAR, B.: *Op. cit.*

se recluyeron a partir del año 1401 a espaldas del Convento de San Francisco, al este de la iglesia de Santiago, muy cerca de la Puerta del Campo. Esta puerta era una de las salidas más importantes de Valladolid, con dirección a Simancas. Por esta puerta entraban los Reyes de Castilla a la ciudad y sus moradores los recibían en ella con grandes galas³. Hoy día, este antiguo barrio morisco está en el mismo centro de la ciudad.

Los antiguos mudéjares de Valladolid compraron estos terrenos al Cabildo de la Iglesia de Santa María la Mayor, como nos lo muestra el Libro de Becerro de la Catedral en su Libro III, número 42. Los mudéjares se comprometieron a pagar al Cabildo cuarenta florines cada año⁴.

Cuando los moriscos fueron expulsados de Valladolid, dichos terrenos pasaron a ser nuevamente propiedad del Cabildo.

En el estudio que actualmente estamos haciendo de la comunidad morisca de Valladolid, hemos fijado los límites exactos de la ubicación de la Morería, con todas las calles que había en este barrio y que aquí no queremos mencionar por no ser objeto de este Congreso.

La morería de Valladolid estaba integrada fundamentalmente por gentes humildes de condición, consagradas a oficios manuales y al campo. La mayor parte de los moriscos se dedicó a la construcción, fueron maestros de obras, carpinteros, albañiles, ingenieros y vidrieros; también los hubo médicos.

Valladolid era una ciudad llena de edificios mudéjares. La existencia en nuestra villa de población mudéjar data de tiempos muy antiguos. Para Julio Valdeón, ilustre historiador actual de nuestra villa, esta comunidad tuvo poco peso social, porque eran trabajadores de oficios modestos⁵, pero nosotros estimamos que no fue así, porque desempeñaron trabajos importantes, no sólo en la construcción de edificios, sino también en el trabajo artístico de sus artesanados.

En Valladolid abundaba la madera y los talleres moriscos realizaron grandes prodigios. Citaremos los más importantes como los artesanados del palacio del Conde de Rivadavia de finales del siglo xv y principios del xvi, el Palacio de Fabio Nelli, la casa de las Aldabas, convento de Santa Catalina y otros muchos más que se pueden encontrar en libros especializados de Arquitectura⁶.

³ SANGRADOR Y VITORES, M.: *Historia de la Muy Noble y Leal Ciudad de Valladolid*, 2 vols., Valladolid, 1851 y 1854.

⁴ AGAPITO Y REVILLA, J.: *Las calles de Valladolid*, Valladolid, 1937.

⁵ VALDEÓN BARUQUE, J.: «Valladolid en los siglos xiv y xv», *Historia de Valladolid*, Valladolid, 1980.

⁶ MARTÍN GONZÁLEZ, J. J.: *La arquitectura doméstica del Renacimiento en Valladolid*, Valladolid, 1948.

Nos dice Valdés Azcárate en su protocolo al libro «Arquitectura Mudéjar en León y Castilla», de Valdés Fernández⁷, que: «es significativo que el arte mudéjar castellano ofrezca características que no se observan en Andalucía y que sea un arte fundamentalmente al servicio de los cristianos».

APORTACIÓN DE LA COMUNIDAD MUDÉJAR Y MORISCA EN DIVERSAS CONSTRUCCIONES VALLISOLETANAS

Valladolid en los siglos xv y xvi fue una ciudad muy instigada por los incendios, a juzgar por las construcciones irregulares de las casas de la clase media y humilde.

A comienzos del siglo xvi se nombra a los moriscos carpinteros del barrio de Santa María (antigua Morería), «el primer cuerpo de bomberos de la ciudad», con una plantilla de 30 personas⁸.

El día 5 de enero de 1515, la reina doña Juana, mediante una cédula, nombra una cuadrilla de bomberos del barrio de Santa María y les concede por ello «exención de Huéspedes y aposentos»⁹.

«En Valladolid a 5 de Enero de 1515 por la Señora Reyna Doña Juana, estando en Valladolid, se libró Real Cédula refrendada de Pedro de Quintana, su secretario, por la cual hizo merced a esta villa y a los vecinos y moradores de ella de executar como exento desde entonces para siempre jamás, 30 casas del barrio de Sta. María, que antes se llamaba la morería, en que vivían carpinteros y otros oficiales de carpintería... con la obligación de que las 30 personas que habitasen las dichas 30 casas se obligasen a asistir con las erramientas que fuesen menester para atajar los fuegos que en la dicha villa hubiese, en oyendo las campanas, o siendo llamados por la Justicia y Regidores.»

Esto nos demuestra que los moriscos carpinteros de Valladolid conocían bien su oficio, y se les requería para apagar los incendios porque eran buenos conocedores en la construcción y así se evitaba que los fuegos se propagasen por las partes más peligrosas.

El rey Felipe II confirma en 1563 «el privilegio de los moriscos», que había dado su abuela doña Juana.

Como ya hemos dicho anteriormente, la Corte residía frecuentemente en Valladolid y la obligación de tener huéspedes con todos los gravámenes que esto llevaba consigo, hacía que resultara muy penoso

⁷ Edit. por C. S. I. C.

⁸ AGAPITO Y REVILLA, J.: «El primer cuerpo de bomberos de Valladolid», Valladolid, 1917, *La Libertad*.

⁹ A. M. de Valladolid, L. 5, n.º 44 de Privilegios y Mercedes Reales. Libro de Actas o Acuerdos de 1561 a 1568.

y hasta enojoso para los vecinos, el atender esta carga, por lo que los moriscos se dieron por satisfechos de verse relevados de tan onerosa obligación.

En este documento citado del Libro de Actas se citan los nombres de estos moriscos, y nosotros, con suerte, hemos seguido la pista de algunos de sus descendientes¹⁰, ya como cristianos nuevos.

Nos informa Agapito y Revilla, arquitecto oficial de Valladolid y a quien dicha ciudad le debe tanto por sus investigaciones referentes a esta villa y por todos sus trabajos, que los moriscos participaron también en las obras de construcción de distintos canales para el abastecimiento de aguas de la ciudad.

Los árabes fueron, sin lugar a dudas, maestros en el arte de nuestra fontanería; y fueron árabes los que trazaron una acequia cerca de Carrión de los Condes, y los que introdujeron para la elevación del agua «los cigüeñales», de los que abundan numerosísimos ejemplos en pequeñas huertas de las proximidades de Valladolid, y las norias de palos con arcaduces de alfarería, que se llaman por esto «norias árabes o morunas», de las que aún se conserva algún curioso modelo en nuestra ciudad.

A pesar de tener Valladolid abundantes manantiales que desaguan en los ríos Pisuerga y Esgueva, la ciudad tenía falta de agua debido al crecimiento de la población, por lo que hubo de construirse nuevos conductos para abastecimiento de aguas. De estas construcciones también se encargó a los moriscos.

En 1494 se encargaron 2.919 caños a los moros alcalleres de la valla¹¹.

También se quiso poner una fuente en la plaza Mayor y el morisco ingeniero Yuza se comprometió a que las aguas llegaran a dicha plaza antes del 15 de marzo de este mismo año¹².

El día 14 de febrero del año 1496 encontramos otro documento en el que se constata que «Arlema Castaño, moro carpintero, cobraría 680 mrs. por ocho cargos de vigas, para que fysiese de la dicha madera cierta obra por do se podyese ver nybelamiento de las fuentes de Las Marinas, del agua que a esta villa ha de venir»¹³.

Felipe II, que no olvidó nunca el pueblo donde nació, expidió una orden (24 de diciembre de 1583) por la que se ordenaba el aprovisio-

¹⁰ A. H. P. de Valladolid, Protocolo n.º 13 de Crstóbal de Montesinos.

¹¹ Libro de Actas del Ayuntamiento. Libro del Regimiento del 12 de junio de 1947, F. 22 y 137.

¹² L. del A. Apéndice A.

¹³ AGAPITO Y REVILLA, J.: «Abastecimientos de agua», *Boletín de la Sociedad Castellana de Excursiones*, Valladolid, 1907 y 1908.

namiento definitivo de aguas para Valladolid, proveniente de los manantiales de Argales. Parece ser, como demostraremos en nuestro trabajo futuro, que la construcción de esta obra de tanta envergadura también fue encargada a los moriscos.

Queremos finalizar nuestra comunicación con un homenaje a esta comunidad morisca, que aunque en otro tiempo fuera tan importante en España, hoy está muy olvidada, por haber sido los últimos habitantes árabes, gentes humildes, pero que hicieron mucho por el desarrollo de nuestra ciudad.

Por otra parte, hemos llegado a la conclusión que la convivencia de estas gentes con la comunidad cristiana de Valladolid fue de alguna manera pacífica y deseáramos que con nuestro trabajo se comprendiera mejor a los moriscos que tantas aportaciones nos dejaron no sólo en la vida cotidiana, sino también en nuestra cultura.

ACTITUDES JUDIAS HACIA LOS CRISTIANOS EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XV: IDEARIO DE LOS TRADUCTORES DEL LATIN

E. GUTWIRTH

Universidad de Tel-Aviv

Creo que el tema que me ocupa no es enteramente inapropiado para esta conferencia. En efecto, fue Millás Vallicrosa¹ quien, al continuar la manumetal obra de Steinschneider², unió ineludiblemente nuestra imagen de Toledo a la de una «escuela» de traductores que simboliza las posibilidades de cooperación entre las tres religiones. En los s. XII-XIII estas traducciones tienen una importancia a nivel europeo. En cambio en el s. XV son por lo general de un interés más local y especialmente las traducciones del latín al hebreo que son las que nos ocupan en este momento. Puesto que ya no se trata de transmitir la ciencia de los griegos al occidente latino, sino de transmitir la ciencia de los latinos al lector judío de España. O sea, que el tema es de interés especialmente como índice de mentalidad judeo-española hacia fines de la Edad Media. Un aspecto de esta mentalidad nos interesa en especial: la actitud hacia los cristianos que permiten entrever estos judíos especialmente en sus introducciones y prólogos, o sea

¹ J. MILLÁS VALLICROSA: *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, Madrid, 1942.

² M. STEINSCHNEIDER: *Die Hebräische Übersetzungen des Mittelalters*, Berlín, 1893. D. ROMANO: «Le opere scientifiche di Alfonso X e l'intervento degli ebrei», *Atti dei Convegni, Accademia Nazionale dei Lincei*, 13, Roma, 1971, 677-801. C. SINGER: «The Jewish factor in medieval thoghtien», ídem (ed.). *The legacy of Israel*, Oxford, 1927, 173-283.

en lo que es la parte más personal de estos escritos³. Ahora bien, la elección de este período en particular puede tomarse como un indicio de *parti pris*. Es sabida la fama de un siglo que comienza con los ataques a las juderías de 1391 y termina con su expulsión en 1492. Es un período que en los manuales aparece generalmente precedido de subtítulos tales como «ocaso», «decadencia», «derrumbe de convivencia». Husik nos pintaba un cuadro según el cual florecía el oscurantismo y los judíos, como reacción a la hostilidad que los rodeaba, se cerraban a las influencias externas. El mismo Millás⁵ subrayaba la polémica en su aspecto religioso. Y si bien Baer e historiadores que le han seguido sostenía que había una corriente espiritual «averroísta» —término que tiene innegables connotaciones de escolástica latina— no se han encontrado, que yo sepa, pensadores españoles cuatrocentistas ni pensadores cristianos (aparte de conversos como Abner de Burgos) que hayan influido sobre los pretendidos averroístas hispano-judíos del siglo xv. O sea, que aún la teoría del averroísmo no se dirige hacia el problema de la apertura hacia las fuentes cristianas de los judíos españoles del siglo xv. Claro está que la historiografía sobre el tema no es unánime ni mucho menos. No hace mucho documentaba Carrete⁶ casos de convivencia entre judíos y cristianos precisamente en esta época de «cerrar filas» y «derrumbe de convivencia». La historia social detallada de esta época, cuando se haga, podrá usar indicios aparentemente tangentes, tales como el hecho de que en sus horas de recreo, cristianos y judíos se dedicaban juntos a juegos de azar. A nivel intelectual deberá señalarse el uso de fuentes cristianas por parte de eruditos judíos desde las menciones de la *Preparatio Evangelica* por parte de Bibago hasta la de Marco Polo Tostado por parte de Abarbanel⁷. Parte de esta corriente de

³ Lo cual no quiere decir que estén exentos de *topoi* sobre los cuales ver STEINSCHNEIDER: *Op. cit.*, Introducción.

⁴ *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, New York, 1969, 429: «As the political and economic conditions of the Jews in the fourteenth and fifteenth centuries deteriorated, and freedom and toleration were succeeded by persecution and expulsion, the Jews became more zealous for their own spiritual heritage as distinguished from foreign importations; philosophy and rationalism began to be regarded askance... The material walls of the Ghetto and the spiritual walls of the Talmud and the Kabbala kept the remnant from being overwhelmed and absorbed by the hostile environment of Christian and Mohammedan.» Cfr. también J. GOTTMAN: *Philosophies of judaism*, New York, 1973, pág. 515, n. 43.

⁵ «Aspectos filosóficos de la polémica judaica en tiempos de Hasday Crescas», *H. Wolfson Jubilee Volume*, Jerusalem, 1965, 2. Cfr. también F. TALMAGE (ed.): *The Polemical writings of Profiat Duran* (hebreo), Jerusalem, 1981.

⁶ «Fraternization between Jews and Christians in Spain before 1492», *American Sephardi*, 1978, 15-22.

⁷ Sobre las fuentes cristianas de Bibago, v. M. STEINSCHNEIDER: *MGWJ*, 31,

apertura hacia las fuentes cristianas es la serie de traducciones del latín al hebreo de varias obras cristianas.

Para comenzar quisiera mencionar el caso de un escritor que no puede definirse como traductor en el sentido estricto del término, pero que puede merecer cierta atención, puesto que parece paradigmático de la actitud de este grupo hacia los cristianos. Me refiero a Profayt Durán, precisamente una de las personas cuya polémica anticristiana estudiaba Millás en su ya referido artículo. El pasaje que me interesa se encuentra en una obra suya sobre el lenguaje hebreo escrita hacia 1403: el *Ma'ase 'Efod*⁸. Su introducción es probablemente una de las muestras de apologética a favor del estudio de la Biblia más fuertes del medioevo. En un párrafo exhorta a sus correligionarios a tomar ejemplo de los musulmanes y de los cristianos, que tanto respetan las fuentes originales de su religión y nos dice: «Encontramos que un gran sabio de los cristianos (lit. Romanos) de los hombres piadosos de esa gente nos cuenta que cuando comenzó a estudiar e investigar los libros de los filósofos se le apareció un hombre en un sueño y comenzó a azotarle cruelmente. El le preguntó por qué le castigaba si no había cometido ninguna mala acción ni había sido culpable de engaño alguno. El que lo castigaba respondió que el Creador le había ordenado que lo azotase porque no había sido suficientemente diligente en el estudio de las Escrituras y había ido en pos de la filosofía. El mismo le ordenó y le exhortó a cuidarse de no estudiar otra cosa que la Biblia, puesto que éste era el deseo de Dios... Y este hombre fue el que instituyó para los cristianos la lectura de los salmos en sus plegarias...»⁹. A pesar de que ya se ha escrito algo sobre las fuentes cristianas de Profayt Durán, ni Friedlander ni Cohn, los editores de la obra, ni Groneman¹⁰, quien consagró parte de su tesis de Breslau a las fuentes latinas de Profayt Durán, han mencionado la fuente de este pasaje. Me parece que se puede sugerir que este párrafo no es nada menos que una traducción libre de la famosa epístola 22, *Ad Eustochium*, de Jerónimo. Y cito las partes relevantes de la epístola: «Hacia mitad de cuaresma una fiebre atacó mi cuerpo..., mi cuerpo entero estaba frío... súbitamente fui llevado en el espíritu... frente al tribunal del juez... y entre los azotes, puesto que El había ordenado que se me pegara... Finalmente se le rogó que tuviera piedad... se me dio la oportunidad de arrepentirme de mis erro-

79-96, 125-144; sobre Abravanel cfr. B. NETANYAHU: *Don Isaac Abravanel*, Philadelphia, 1953.

⁸ Ed. Friedlander and J. Cohn, Viena, 1865. Sobre Profayt Durán cfr. TALMAGE (*Op. cit.*, n. 5). Y. BAER: *A History of the Jews in Christian Spain*, 2, 106, 113, 150-8, 173, 217, 467, 470 y ss., 474 y ss.

¹⁰ S. GRONEMANN: *De Profiatii Durani Vita ac Studiis*, Breslau, 1869.

res y de castigarme si llegara a leer libros de literatura pagana...»¹¹. Creo característico el hecho de que un PD fuera apologeta del judaísmo cuando usa el género de la polémica religiosa y al mismo tiempo que citara favorablemente y con admiración a uno de los doctores de la Iglesia cuando creía que tenía valor de ejemplo. PD era miembro de un círculo de intelectuales, poetas y filósofos en parte estudiado por Steinschneider en un artículo acerca de poetas del norte de España alrededor de 1400. Otro miembro de este grupo es el juez mayor de los judíos de Castilla, don Meir ben Salomón Alguadex¹². Aparte de ciertas obras de medicina en manuscrito se conoce su traducción al hebreo de la traducción latina de la *Etica a Nicómaco* de Aristóteles, terminada en 1405¹³. Salía ésta a la luz en Berlín en 1790/1, 2 tomos en 4.º, editada por Satanow, miembro del círculo de Mendelsohn. Lamentablemente la edición carece de prólogo, por lo cual tuve que hacer uso de los mss. de las Bib. Nac. de Madrid¹⁴ y de París¹⁵. El mero hecho de usar como base la traducción latina deshechando las árabes supone cierta novedad de la cual don Meir tiene plena conciencia. Su introducción nos interesa por dos motivos: uno es que hace repetida profesión de ortodoxia al afirmar la perfección de la Torá y su contenido moral, contenido que necesita el hombre desde el pecado de Adam. El otro es su justificación del uso de traducciones y comentarios cristianos a la *Etica*. Estos son necesarios o permisibles puesto que contienen de manera ordenada lo que en la Torá

¹¹ PL, XII, col. 416/7: «Dum ita me antiquus serpens illuderet, in media ferme Quadragesima medullis infusa febris, corpus invasit exhaustum... cum subito raptus in spiritu ad tribunal iudicis pertrahor ubi tantum luminis et tantum erat ex circumstantium claritate fulgoris, ut projectus in terram sursum aspicere non aud rem. Interrogatus de conditione, Christianum me esse respondi. Et illi qui praesidebat: Mentiris, ait Ciceronianus es non christianus... Illico obmutui, et inter verbera (nam caedi me iusserat) conscientiae magis igne torquebar, illum mecum versiculum reputans: 'In inferno autem quis confitebur tibi' (Ps. 6.6). Clamare tamen coepi et ejulans dicere: Miserere mei, Domine, miserere mei. Haec vox inter flagella resonabat. Tandem ad praesidentis genua provoluti qui astabant, prec abuntur ut veniam tribueret adolescentiae, et errori locum poenitentiae commodaret exacturus deinde cruciatum, si gentilium litterarum libros aliquando legissem...» Sin embargo, no debe olvidarse el paralelo sueño de Tutuslymeni mencionado por Agustín en su sermón 308 (PL 38, 1409/10). Cfr. J. LABOURT: *St. Jerome, Lettres*, París, 1949, t. 1, pág. 146, n. 1.

¹² Cfr. STEINSCHNEIDER: *HB*, XIV, 96; BAER: *Die Juden im christlichen Spanien*, II, 246; S. BERNSTEIN: «Solomon da Piera's Encomium to Alguadex» (hebreo), *Sinai Jubilee Volume*, Jerusalem, 1958, 205 ff.; BAER: *A History...*, 2, Philadelphia, 1978, 72, 118, 135, 130, 267.

¹³ Cfr. STEINSCHNEIDER: *Die Hebräische...*, 209-212.

¹⁴ BN 5459 = LI-17 y cfr. H. GASPARY Y REMIRO: *BRAE*, 222-224.

¹⁵ MS París, Fonds Hébreu, 892, pág. 84. Ver E. KUPPER: *VIIth World Congress of Jewish Studies*, 136; v. también STEINSCHNEIDER: *Die Hebräische...*, pág. 87.

se halla disperso y porque son como un comentario a la Torá. Don Meir escribe acerca de cómo llegó a traducir el libro: «Yo, Meir, hijo de Salomón Alguadex, que en paz descansa, al aprender la lengua de los cristianos he visto estos libros..., también he visto comentarios escritos por los sabios cristianos, puesto que para ellos la filosofía moral es una ciencia espléndida... y he visto que las palabras de estos libros son como un comentario a algunos de los preceptos de nuestra sagrada Torá...; he creído que puede ser algo bueno traducirlas del idioma de los cristianos, pues pueden ser más comprensibles (que las árabes), puesto que nosotros vivimos entre los cristianos que las han aprendido»¹⁶. En suma, tenemos aquí un ejemplo de un dirigente judío, al tornar el siglo, que habla con cierta sobria admiración de los sabios cristianos medievales, que aprende el latín, que estudia los libros que eran de interés para sus contemporáneos cristianos y que se define como viviendo entre sabios/filósofos cristianos.

Otro caso es el de un traductor judío de Castilla que pasa a vivir a Monzón. Eli Habilio es una figura que merece más atención que la que se le viene dedicando desde Graetz¹⁷. Discípulo de R. Zerahia (a quien conocemos por su actuación en la disputa de Tortosa), correspondiente de R. Joseph ibn Shem Tob, la mayoría de su obra no ha salido a luz todavía y se halla dispersa en varias colecciones de manuscritos. Una de sus varias traducciones al hebreo de la escolástica latina del alto y bajo medioevo fue publicada por Jellinek en el siglo pasado¹⁸. Se trata de una versión hebrea de las *Qaestiones disputate de anima*, de Tomás de Aquino. En la introducción a la obra Habilio nos da la razón de ser de su trabajo y nos descubre incidentalmente su actitud hacia Tomás de Aquino y la escolástica cristiana en general. El hombre, nos dice Habilio, es diferente de las demás criaturas y Dios, para ser benevolente con el hombre, le inspiró el deseo de aprender filosofía. La Torá es perfecta, pero los dichos placenteros del Señor están ocultos. Habilio no pudo contener su búsqueda por la verdad y se dedicó a aprender el idioma latino y a estudiar los libros en esta lengua. Trata de encontrar, entre estos «tesoros» cristianos, la verdad, que, según un lugar común de este género, había pasado de los judíos a otros pueblos hasta llegar a los cristianos. A Tomás de Aquino lo describe como «el sabio excelente que sobrepasó a todos los filósofos anteriores». Elocuente prueba de su admiración

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Ed. S. P. RABINOWICZ: *Historial del pueblo judío*, Varsovia, 1898 (hebreo), t. 1, 247, 1.

¹⁸ ADOLPH JELLINEK: *Dic VII und VII Frage aus den «Quaestiones disputatae de Anima» von Thomas von Aquino Nach der hebräischen Übersetzung des Ali ben Josef Xabillo*, Leipzig, 1853.

hacia la escolástica latina es la misma cantidad de su obra de traducción que significa un testimonio de su industria a la par que de su apertura hacia la obra de los cristianos. Hacia 1472 prepara una traducción de la obra del escolástico parisino del siglo xv, Johannes Versor, las *Quaestiones* sobre la Física de Aristóteles¹⁹. En la introducción nos habla del lamentable estado de la fe entre los judíos, los cuales la abandonan al aprender la filosofía, haciéndose eco de un tópico casi obligatorio de los escritores judíos del siglo xv. En cambio entre los cristianos la situación es diferente. Estos, al estudiar la filosofía, han investigado tratando de probar las raíces de la fe según el estudio teológico y han tratado de refutar todo lo que se opone a la verdad de la teología, la verdad de la Torá. O sea que todo el que quiera aprender filosofía debe aprender estos libros de los cristianos que están basados «sobre raíces placenteras», que son consistentes con la verdadera fe. Refiriéndose a Tomás de Aquino, nos lo describe como un defensor de los principios de la Torá más que cualquier otro cristiano que lo haya precedido o sucedido. Traduce a Juan Versorio, puesto que este último incluye las ideas de Tomás con más orden que éste y porque no tiene acceso a algunos de los libros de Tomás.

Hay varios traductores más que se podrían aducir a manera de ejemplo, pero no quisiera concluir sin mencionar por lo menos uno de tierras de Toledo. De Abraham ibn Nahmías conocemos una traducción del comentario a la *Metafísica* de Aristóteles de Tomás de Aquino. La introducción y el colofón fueron publicados por Sachs y nos dan una fecha y un lugar: Ocaña 1490²⁰. En base a esto me gustaría identificar a Abraham ibn Nahmías el traductor con el Abraham ibn Nahmías mencionado en el proceso de Inquisición contra María de la Hoz, mujer de Luis de la Hoz, vecino de Ocaña, que se llevó a cabo durante los años 1487-1490. Entre los testigos sospechosos de enemistad encontramos a Abraham aben Nahmías. Es este el documento 1458 de los documentos que publicara P. León Tello sobre judíos de Toledo. En 1491-5 se menciona entre los papeles de las rentas de la Iglesia de Toledo referentes a 1491-5 que las rentas del arciprestazgo fueron rematadas en Abraham Abenamías, judío de Ocaña (*ibid.*, 1563).

En la introducción a su traducción nos explica los motivos de su trabajo. Su atracción hacia «las cosas altas», e. d. la teología, le venía de hace mucho tiempo. Abraham nos dice que al buscar la sabiduría de los gentiles vio que los griegos investigaron la filosofía y le atri-

¹⁹ Cfr. G. MARGOLIOUTH: *A Catalogue of the Hebrew and Samaritan MSS in the British Museum*, t. III, 1965, n.º. 889, 184-185. Johannes Versor, muerto en 1485, fue muy celebrado por la escuela tomista.

²⁰ *Kerem Hemed*, 8, 109-111, y STEINSCHNEIDER: *Die Hebräische...*, 485.

buían gran importancia. Después de ellos vinieron los sabios de Edom o sea los cristianos, los cuales «extraen aguas de la fuente, ellos fueron iluminados, las aguas amargas se han endulzado entre ellos...» Ibn Nahmías se dirige a sus correligionarios diciéndoles: «hermanos y compañeros..., si vuestras almas desean beber las aguas de la fuente de la filosofía id en pos de los sabios cristianos y apoyad vuestras diestras sobre sus cabezas...» y, prosigue don Abraham: «puesto que he tenido esto presente por varios años me he esforzado en estudiar los libros de los cristianos y he alcanzado a entender algo de su lengua para recoger las perlas de sus placenteros comentarios». Abraham, haciéndose eco de otros, critica a sus correligionarios que no siguen el ejemplo de los cristianos, los cuales han reconocido que la filosofía es la sierva de la Torá. Se refiere a Tomás de Aquino en términos laudatorios de una extravagancia consistente con su estilo habitual: «he encontrado a quien ama mi alma», «el gran filósofo», «el primero entre los portavoces, Tomás de Aquino, fragante de mirra e incienso».

¿Cómo encuadra la evidencia aducida acerca de las actitudes hacia los cristianos dentro del marco de las ideas aceptadas acerca del problema?

Según Katz «A more or less abstract stereotyped notion of the Gentile is part and parcel of the Jewish conception of the Gentile world... The relationship of the Jew with the Gentile in the Middle Ages rested on a fully evolved tradition. In so far as this problem is concerned the history of the Jews at any later period prior to emancipation or in any country of the Diaspora may be regarded as variations on the same theme... the differences were in reality no more than imitations of the same pattern. An account of Ashkenazi Jewry's halakhists attitudes to the Gentiles gives an insight into the problem as a whole...»²¹. O sea, que la actitud de los juristas ashkenazíes, ideológicamente negativa, pero prácticamente ajustada a una realidad que impone u obliga a la convivencia, es suficiente para describir la actitud hacia los cristianos de los judíos españoles también. Según Baer, las homilías que expresan sospecha y recelo del mundo pagano a la par que la percepción de Edom de los talmudistas (una visión que anticipa la idea de la *civitas diaboli* de Agustín) son las características fundamentales de un «código» que representa una manera de ver el mundo ordenada y completa. Esta manera mitológica de ver el mundo acompañó a los judíos a través de la Edad Media²².

Las actitudes de los traductores que hemos mencionado y de va-

²¹ KATZ: *Exclusiveness and Tolerance*, Oxford, 1966, XI-XIV.

²² Y. BAER: *A History of the Jews in Christian Spain*, Philadelphia, 1978, vol. I, 12-14.

rios otros que no hemos podido incluir no permiten aceptar por entero las aseveraciones en la historiografía sobre el tema. Pues si bien ha habido en el Talmud varios puntos de vista acerca del mundo circundante sería demasiado atrevido reducir la mentalidad judía medieval hispana a unas frases de la visión mitológica del *midrás*. Tampoco se puede identificar con tanta seguridad las opiniones de la jurisprudencia judía franco-germana con el pensamiento hispano-judío. Los traductores afirman su creencia en la verdad de su religión, pero esto no les impide referirse a filósofos y sabios cristianos en términos objetivos o de franca admiración que llegan a veces a registrar un tono panegírico. Sus opiniones nos muestran la dimensión intelectual de unas relaciones entre judíos y cristianos en la península que, en ocasiones, se mantenían hasta 1492, y que no se pueden definir simplemente en términos de ocaso, oscurantismo u hostilidad.

TRES LENGUAS EN UNA CANCIÓN

ARCADIO DE LARREA

Madrid

En la historia de la música española hay un documento merecedor de estudio y comentario. En la crónica donde se narra la conquista de Toledo después de la victoria de Aurelia en 1130, se escribe: «Omnes principes Christianorum, serracenorum et iudeorum et tota plebs civitatis... et cum tympanis unusquisque eorum secundum linguam suam laudantes», etc. Nuestro eximio musicólogo Higinio Anglés, que recoge el testimonio en su obra sobre las Cantigas del Rey Sabio, concluye: «Si cada uno cantaba en su lengua, es evidente que se trata aquí de canto popular». Lo cual, a nuestro ver queda confirmado, por la cita expresa de la plebe.

¿Cuál podía ser el tipo de esta canción?

Aunque tan sólo podamos movernos en el terreno de la especulación, entendemos no estará de más intentar desvelar esta incógnita.

Por de pronto se nos ofrece una vía: si la canción de alabanza —y que se trataba de canción queda descubierto por la cita de los tympani, tambores o quizá panderos— era cantada por todos, había de tener una melodía por todos conocida, a la cual se acomodaría el texto, contrahecho en cada una de las lenguas. El hecho es bien conocido y común, aun hoy día, y la contrafactura recurso corriente.

Admitida esta primera deducción, viene ahora una nueva pregunta.

¿Cuál podía ser esta canción contrahecha?

Y hemos de volver a lo que observamos en el canto popular.

Había de ser una melodía corta y de ámbito reducido.

Corta, por la dificultad de acomodar a melodías extensas los tex-

tos nuevos; de ámbito reducido para que la pudieran cantar gentes de diversa condición y edad.

De cuanto atisbamos acerca de las canciones que podían reunir estas cualidades, dos tipos de canción aparecen acomodados a estas exigencias, entrambos ya existentes en la época.

Es uno el romance, denominado cantar, y no sólo por el conocido del Mío Cid, sino por la manera de nombrarlos conservada en la tradición de los judíos sefardíes, concretamente por aquellos que recaban un origen toledano, cual son los que habitaban Tetuán.

Otro sería el villancico.

Pero el romance tiene un gran inconveniente en su extensión.

Acaso fuera salvable su dificultad si el modo de cantarlo era el conservado en algunos de carácter religioso que se ejecutan en poblaciones de Los Monegros oscenses, así como en alguno de los romances sefardíes recogidos por mí en Tetuán.

En ambos casos alternan cantor y coro.

Sabido es que, para cantar el romance, su continuidad se divide prácticamente en cuartetos. Ahora bien, este modo alternado viene dispuesto así:

Interpreta el cantor los cuatro primeros versos. Ejemplo:

Cantor: Gerineldo, Gerineldo,
mi camarero pulido,
quién te tuviera esta noche
tres horas a mi albedrío.

Coro repite: Quién te tuviera esta noche
tres horas a mi albedrío.

Cantor retorna: Quién te tuviera esta noche
tres horas a mi albedrío.

y añade: Como soy vuestro criado
os queréis burlas conmigo.

Coro repite: Como soy vuestro criado
os queréis burlas conmigo, etcétera.

Pero, si podemos admitir que fuera posible tal hacer, no parece fácil en una manifestación colectiva. Vamos, pues, a la que se nos ofrece otra solución: el villancico.

Por razones que no es del caso exponer, solemos entender por villancico la canción navideña, olvidamos que, fundamentalmente, es una estructura poética. Pero también el que entendemos como prototipo de la canción popular, pues Covarrubias dice de él que es la canción de los villanos cuando están en su solaz, añadiendo que, a su imitación, se compusieron luego los villancicos cortesanos y los religiosos.

¿Cuál es esa estructura?

Aunque posterior en el tiempo, nos valdrá la explicación de Rengifo:

«Villancico es un género de copla, que solamente se compone para ser cantada. En los Villancicos hay cabeza y pies: la cabeza es una copla de dos, tres o cuatro versos, que en sus Ballatas llaman los italianos repetición o represa, porque se suele repetir después de los pies. Los pies son una copla de seis versos, que es como glosa de la sentencia que se contiene en las coplas.»

Queda por descubrir si era posible que fueran cantados villancicos en la época aludida.

Y la respuesta nos viene a través del descubrimiento de las jarchas, y es positiva.

Recordemos que la invención de la muhachajá es española y se produce en los tiempos de Abd-al-Rahmán III. No es cosa de extendernos en esta cuestión, y sí de señalar un hecho. Millás Vallicrosa, tratando de la compuesta en honor de Cidiello, escribe: «Iba a ser cantada y quizá acompañada con música por el pueblo».

Que las jarchas se correspondían a los estribillos de canciones conocidas del pueblo, viene confirmado por el hecho de que una misma jarcha se encuentre en composiciones de dos o tres poetas, y una de ellas empleada por dos árabes y un judío. Pero no olvidemos que las tales jarchas estaban en lengua, o romance o aljamiada. Y que uno de los poetas que las escribieron era el toledano Abulafia.

Dámaso Alonso afirma: «Es de elemental sentido común comprender que Mosé ben Ezra y Judá Leví no hicieron sino fijar por escrito unas canciones amatorias que existían en la canción oral».

Todos estos testimonios acuden a confirmar nuestra suposición de que hubo de ser un villancico el tipo de canción interpretada por las gentes en Toledo. Esta probabilidad viene abonada por el modo de cantarse el villancico, cuyo responder ejecuta el coro. Tomemos un ejemplo de un villancico vivo:

Cantor: A Belén camina / quisiera saber
un hombre a deshora / con una mujer.
¿Hustada la lleva? / No es de esperar.

Coro, responder que se repite en todas las estrofas:
Antes de las doce / a Belén llegar.

Pero hay otro hecho que nos confirma en nuestra suposición: el que los *gozos* en honor de la Virgen o de los Santos Patronos, tengan la estructura del villancico. Y los tales gozos son las únicas canciones de alabanza que la tradición nos conserva.

Precisamente, a nuestro entender, porque la única intervención del pueblo se limita a dos versos.

EL ESTATUTO JURIDICO DE LOS ADALIDES EN EL DERECHO DE CUENCA-TERUEL

FELIPE MAÍLLO SALGADO
Universidad de Salamanca

Dado que este II Congreso de las Tres Culturas ha escogido el tema relativo al marco jurídico de la convivencia de esas tres culturas, me ha parecido oportuno centrar mi comunicación en torno a la peculiar figura del adalid, la cual es en sí misma resultado y ejemplo típico del enfrentamiento y a la vez de la convivencia, muchas veces problemática, que durante siglos existió entre cristianos y moros¹ en la Península; convivencia y enfrentamientos que solían generarse más fácil e intensamente en las zonas fronterizas, lugar por excelencia, donde los adalides realizaron sus funciones socio-profesionales.

Entrando ya en materia y partiendo de la dimensión cronológica observamos que, en la segunda mitad del siglo XII y durante el XIII, tuvo lugar en la Extremadura castellano-aragonesa la formación de un derecho local de características muy especiales que llegará a tener gran dinamismo, ya que se propagaría a lo largo de la parte central de la frontera hispano-musulmana por las villas y ciudades cristianas. Este derecho recogido en los fueros de la tierra, de forma un tanto variada, es el conocido como el *derecho de Cuenca-Teruel*, en vista de que su núcleo fue constituido por los ordenamientos de esas dos ciudades.

Esta familia de fueros tiene por lo general la nota común de ofrecer las mismas garantías de seguridad a los pobladores que acudie-

¹ Empleo deliberadamente el término *moro* en esta comunicación dándole una dimensión esencialmente étnica.

sen a repoblar esos territorios, tanto si éstos eran cristianos como si eran moros o judíos, y aun cuando en dichos fueros se observe que la situación de judíos y musulmanes es desventajosa con respecto a los cristianos, especialmente en lo relativo a los delitos de violencia física, las inmunidades y privilegios con objeto de atraerlos es premisa básica en un derecho que proclama la libertad y la igualdad de todos los vecinos, con independencia de su condición social, situación económica, credo religioso o lugar de procedencia.

Sin embargo, aunque en el derecho de estos fueros municipales la vecindad constituya una auténtica ciudadanía local, proporcionando a quienes la poseen la protección jurídica del fuero y el disfrute de los bienes comunes², la participación en el gobierno concejil estaba reservada en la práctica a un solo grupo: al cristiano, por más que las normas forales no vedan expresamente el acceso a los oficios o *portiellos* locales a los vecinos, miembros de las otras dos comunidades, que reuniesen los requisitos exigidos para desempeñar esos oficios³.

A despecho, pues, de las normas igualitarias de los fueros, de hecho en la práctica se discriminaba a los no cristianos por los consabidos motivos de índole étnico-religiosa, lo cual se traducía en factor de diferenciación social, modificando la consideración jurídica de los dos grupos no cristianos⁴.

Aun así, en los fueros, el estatuto de los individuos no siempre deriva única y exclusivamente del factor diferenciador que comprende y clasifica a su grupo, sino también de otros factores de naturaleza jurídica. Esto se advierte ostensiblemente contemplando el caso de los adalides moros (mudéjares o conversos) habitantes en tierras cristianas.

Ciertamente, la posibilidad de acceso del moro libre o *forro* a los cargos concejiles de alguna importancia⁵ era difícil por varias razones: existía la desventaja de su credo religioso, y en el caso de que

² Cfr. R. GIBERT: «Estudio histórico-jurídico» de *Los fueros de Sepúlveda*, Segovia, 1953, págs. 407-414.

³ «Normalmente, los derechos políticos no los proporciona la vecindad por sí sola, sino unida a otras circunstancias, fundamentalmente la propiedad de casas pobladas y la tenencia de caballo y armas. De todos modos, bajo estas destacadas circunstancias subyace siempre el carácter de vecino.» ALBERTO GARCÍA ULECIA: *Los factores de diferenciación entre las personas en los fueros de la Extremadura Castellano-Aragonesa*, Sevilla, 1975, pág. 46.

⁴ Véase el capítulo consagrado a «los factores de discriminación social» que Jesús Lalinde Abadía enumera y estudia en su obra *Iniciación histórica al derecho español*, Barcelona, 1970, págs. 259-284.

⁵ «En cuanto a la posibilidad de acceso del musulmán a los cargos concejiles, los fueros no se ocupan de él expresamente, excepto cuando se refieren al vendedor público o corredor del concejo, que puede ser hombre de cualquier credo.» ALBERTO GARCÍA ULECIA: *Op. cit.*, pág. 196.

fuera converso subsistía el obstáculo de su procedencia étnica; pero la dificultad mayor residía en ser vecino, cosa ésta, por lo regular, nada fácil, por cuanto a los moros, tras su capitulación, se les obligaba a vivir en los arrabales⁶, lo que conllevaba ya una condición jurídica de manifiesta inferioridad con respecto a los vecinos de intramuros, por más que unos y otros fuesen habitantes del mismo municipio⁷. Ello, obviamente, disminuía aún más las posibilidades que tenían de ser *aportellados*, esto es, funcionarios del concejo.

Solamente la posesión de una casa poblada dentro de la ciudad o villa, condición *sine qua non* para ser vecino y entrar en posesión teórica de todos los derechos políticos, podía dar la posibilidad de ser *aportellado*; mas difícilmente los moros, por las circunstancias expuestas, reunían los requisitos exigidos para serlo.

Pese a todo existió un *aportellado*, si no de naturaleza civil sí de tipo militar, que frecuentemente solía ser moro, converso o no, quedando en este caso los factores negativos de diferenciación social, de raza y de religión relegados por motivos de orden práctico; así como olvidadas las desigualdades provenientes de otros factores (lugar de residencia, propiedad, etc.). Tal *aportellado* era el adalid, cuyas funciones consistían esencialmente en servir de guía de la hueste o cabalgada en tiempo de guerra o expedición militar.

Esta profesión daba lugar a una consideración positiva del individuo que la desempeñaba, proporcionándole inmunidades y privilegios que muchas veces eran más que temporales, lo cual era de suyo excepcional, pues al ser el cargo de oficial del concejo temporal, «el estatuto del *aportellado* en la vida social y jurídica de la comunidad sólo duraba lo que su función»⁸.

Los adalides, por las características especiales que tenía su profesión y la relativa escasez de los mismos (por la simple razón de que debían de ser hombres avezados en cuestiones guerreras y reunir una serie de condiciones difíciles de hallar en otros vecinos del concejo) seguramente, aun cuando ello no esté explicitado en los fueros, eran reelegidos a menudo para ocupar el mismo puesto varios años seguidos⁹. No olvidemos que el adalid durante el medievo era pieza

⁶ Efectivamente los cristianos en muchas zonas, una vez realizada su conquista, obligaban a los moros a trasladarse en el plazo de un año a los barrios extramuros de las ciudades o plazas fuertes. Pese a ello, hubo lugares en que muchos musulmanes siguieron viviendo dentro de las ciudades.

⁷ Cfr. ALBERTO GARCÍA ULECIA: *Op. cit.*, págs. 64-67.

⁸ Cfr. ALBERTO GARCÍA ULECIA: *Op. cit.*, pág. 245.

⁹ El fuero de Cuenca se pronuncia a este respecto como sigue: «... por eso dezimos cada anno porque njnguno non deue tener oficio njn portillo de conçejo saluo por un anno, si el conçejo non rrogare por el.» *Fuero de Cuenca*, ed. Rafael de Ureña y Smenjaud, Madrid, 1955, pág. 423a.

clave en campañas y guerras, especialmente en las fronterizas, y que, según las *Partidas*, debía conocer la tierra para evitar a la hueste o cabalgada los malos pasos y peligros; debía asimismo poseer conocimientos logísticos aceptables a la hora de escoger sitios —que necesariamente habrían de estar provistos de agua, hierba y leña suficientes— para aposentar a las tropas, y, a más de conocer el territorio invadido, a fin de permitir la realización de algaras y salir a salvo con el botín conseguido, debería conocer en todo momento los movimientos del enemigo y estar prevenido para afrontar cualquier sorpresa o eventualidad¹⁰.

Por todo ello los adalides eran personajes que gobazan de gran consideración, al igual que sucedía entre los musulmanes de Granada¹¹, porque al ser conocedores prácticos del terreno, sólo ellos podían conducir sin peligro expediciones guerreras en territorio enemigo. Forzosamente tenían que ser hombres con conexiones a ambos lados de la frontera, y es seguro que se trataba preferentemente de cristianos algarabiados y de moros conversos, y, en ocasiones, de mudéjares; habida cuenta que sólo estos sujetos bilingües (conociendo el romance y el árabe hablado) podrían realizar un trabajo que no era únicamente servir de guía¹².

Este oficio tenía varias prerrogativas: en el orden fiscal el adalid estaba exento de tributo de quinta, ello aparece explicitado en algunos fueros de la familia Cuenca-Teruel, tal como ocurre en los fueros de Cáceres¹³ y de Usagre¹⁴.

La importancia que se le concedía al adalid era capital, puesto que raramente una cabalgada era organizada sin tener al menos uno,

¹⁰ Cfr. *Partida* II, título XXII, ley I.

¹¹ Según Ibn Hudayl, los adalides en el reino de Granada debían satisfacer dos requisitos imprescindibles: primeramente, tenían que ser musulmanes (condición ésta que nos permite descubrir una mayor flexibilidad entre los cristianos en lo relativo a este aspecto), y en segundo lugar, debían de gozar de la absoluta confianza de las autoridades. Los adalides, siempre según el mismo autor, recibían un trato distinguido y su oficio estaba muy bien remunerado. Cfr. *Kitāb Tuḥfat al-anfus wa si'ar sukkān al-Andalus*, ed. Louis Mercier, París, 1936, pág. 34.

¹² Remito a mi artículo «Función y cometido de los adalides a la luz de textos árabes y romances», actualmente en prensa, donde exhaustivamente se estudian los variados cometidos que entrañaba el oficio de adalid.

¹³ «Los alcaldes del Rey ni los de conceio, nin VI, nin escriuano, non dent quinta. Ataladeros ni adalil non dent quinta...» PEDRO LUMBRERAS VALIENTE: *Los fueros Municipales de Cáceres. Su derecho público*, Cáceres, 1974, pág. LXXXIV, título 356.

¹⁴ «... Atalayeros nin adalil non dent quinta...», *Fuero de Usagre*, citado por ALBERTO GARCÍA ULECIA: *Op. cit.*, pág. 246.

no ya como guía, sino como juez, con atribuciones para dirimir cualquier conflicto que surgiese entre los nombres que componían la cabalgada¹⁵, siendo remunerado por las sentencias que dictase¹⁶.

También percibía cierta cantidad cuando alguien convocado por él no se presentaba. Sus sentencias, de cualquier forma, eran prácticamente sin apelación y ni siquiera los señores, al menos en materia de hurto¹⁷, podían contradecir sus veredictos. Resalta así su carácter de oficio público y la alta consideración de que gozaban los adalides, ya que, como vemos, incluso tenía facultades juzgadoras y punitivas.

En el derecho de Cuenca-Teruel, al adalid, como funcionario del concejo y atendiendo a la categoría social de los componentes de la cabalgada, incumbe la percepción de la quinta, de la sexta o séptima parte de lo obtenido por sus miembros, y si alguien se oponía a ello podía imponerle como pena el pago de una cantidad¹⁸.

Privilegio del adalid era el recibir dos partes o raciones¹⁹ del botín conseguido por la cabalgada, mientras que los simples vecinos percibían una menor parte, de acuerdo con las armas que llevasen:

¹⁵ «...e los adalides partan las rraçiones delos cabalgadores e ellos sean juezes dellos en aquello que contendieren...». *Fuero de Cuenca* ed. cit., página 671a.

«Adalides etiam portiones cavalgatorum diuidant et ipsi sint erorum iudices cum pro aliquo disceptauerint de his rebus.» *Forum Turolii*, apud Francisco Aznar y Navarro. Zaragoza, 1905, tít. 445.

¹⁶ «... que todas las sentencias que los adaliles ó adalil daran o dieren, que ayan el diezmo de qualquier contra quien que los adaliles ó adalil daran ó dieren sentencia ó sentencias; et si dentro tercero día non los auran pagado, o non passaren con su amor, que paguen quatro marcos de plata, la meytat al Rey, et la otra meytat á los adaliles, ó los que las sentencias dieren ó auran dado. Et si por aventura ell concejo diere companyeros á los adaliles algunos por consejarlos de dar sentencias por algunas cavalgadas, que del salario de dende auran, ayan los adaliles la meytad, et la otra meytat portan los companyeros». *Fuero sobre el fecho de las cavalgadas*, en *Memorial Histórico Español*, Madrid, 1851, t. II, pág. 466, tít. XL.

¹⁷ Eso es lo que en la tardía compilación privada del llamado *Fuero sobre el fecho de las cavalgadas*, derivado del fuero conquense, se dice: «si algunas cavalgadores de cavallo ó de pie furtaran algunas cosas de la cavalgada, asi como es moro, ó ganado, ó oro, ó plata, ó otras cosas, et se fuyran con el furto en otro lugar, que el adalil les vaya de çaga, et aquellos puedan tomar en cibdad, ó en villa, ó en castiello, ó en otro lugar, onde aquellos fallare, et aquellos pueda meter en su prisión. Et esto senyor ninguno, nin su lugar teniente, non pueda enbargar, nin contradecir...». *Memorial Histórico Español*, Madrid, 1851, t. II, pág. 469, tít. XLVIII.

¹⁸ «Los adalides cojan las quintas y respondan con ellas al juez, y cualquier que al adalid que quinto y sexmo y siedmo defendiere pechele diez mr.» *Fuero de Cuenca*, ed. de Rafael de Ureña y Smenjaud, Madrid, 1935, pág. 669a.

¹⁹ «Todo conde o adalid, si conoçido fuere tome dos raciones.» *Fuero de Cuenca*, ed. cit., pág. 659a.

el caballero, por ejemplo, percibía una ración o parte, pero si no llevaba escudo, lanza y espada recibía media ración como el peón, quien solamente la obtenía a condición de ir armado, porque de no ser así nada recibía.

El oficio de adalid estaba, en suma, muy bien retribuido, percibiendo derechos y participación de carácter extraordinario en los botines de las expediciones militares²⁰. Asimismo, si el adalid conseguía tomar con una partida de hombres una fortaleza, villa o ciudad recibía en recompensa la casa que él eligiese con todo lo que se hallase dentro de ella. Esto en el caso de que el adalid fuese cristiano, pues si se trataba de un adalid moro, éste obtenía, además de eso, la libertad de todos sus familiares avecindados o residentes en el lugar²¹.

También en el aspecto penal el portiello de adalid confiere a quien lo ejerce cierta diferenciación con respecto a los simples vecinos; de lo que se deduce la superior condición y la elevada consideración de tal aportellado. En efecto, el adalid no incurría en sanción alguna si, para imponer su autoridad o hacer cumplir los ordenamientos, hería por su propia mano a un miembro de la cabalgada²², y, siendo como era durante la misma, por razones de tipo castrense, prácticamente inviolable, si alguien se atrevía a venir en armas contra su parecer, opinión o veredicto con objeto de herirle o matarle, el culpable estaba sujeto a la pena de muerte o a la pérdida de la mano derecha²³; toda vez que su muerte podía significar la derrota, cautiverio o exterminio de los miembros de la cabalgada, librada a ella misma sin guía en territorio enemigo²⁴.

Ahora bien, como la consideración pública y social del adalid era superior a la de los simples vecinos, también su responsabilidad era

²⁰ «Todo ome que de Caceres caualgare et ganancia troxiere en Caceres de la quinta. E los adalides prendan su redroquinta, et el iuez su sietmo, et el senor lo al.» *Los fueros municipales de Cáceres*, ed. cit., pág. LXXXVIII.

²¹ «Del Xristiano adalid que troxee hueste al castillo o a la villa. Qual quier que fuere Xristiano o adalid e traxere hueste a castillo o a la villa, si fuere presa, ayan una casa qual quiere con todas las cosas que allí fallare; e si moro fuere aya otrosi casa con las cosas que en ella fueren e todos sus parientes sean y salvos.» *Fuero de Cuenca*, ed. cit., pág. 681a.

²² «Et por todas estas cosas si el adalil feciere ome por pro de conpanna, non pectet calopna.» *Los Fueros municipales de Cáceres*, ed. cit., pág. XLVIII, título 177.

²³ Las penas difieren según los fueros: en el de Cuenca al autor de tales delitos perdía la mano derecha; en el de las Cabalgadas se indican los dos castigos: el mencionado y la pena capital.

²⁴ Fray Iñigo de Mendoza da cuenta de esa situación en tres cortos versos: «quales andan los guerreros / quando el adalid han muerto / sin tino por los oteros». *Cancionero Castellano del siglo XV*, ed. de R. Foulché Delbosc, Madrid, 1912, t. I, pág. 29a.

superior en algunos supuestos penales, revelándose tal superioridad en las penas y en la responsabilidad por infracciones. De ahí que fuese sancionado con graves penas pecuniarias si, una vez vendido en almoneda el botín obtenido por cabalgada, no pagaba a alguno de los que habían participado en ella en el plazo establecido por la normativa legal²⁵.

Sabemos, por otra parte, que cuando sobrevenían derrotas o reveses frecuentemente se achacaban a errores cometidos por los adalides, pero desconocemos si ello traía emparejado algún castigo específico.

Sea como fuera, de lo que no hay duda es que la existencia de individuos que desempeñaban una función tan perjudicial para la comunidad antagónica correspondiente no pasó desapercibida en ninguno de los dos campos (cristiano y musulmán). Considerados como sujetos extremadamente dañinos y peligrosos, pronto suscitaron normativas legales para reprimir sus actitudes a ambos lados de la frontera. Así, el adalid enemigo que era capturado, tanto entre los musulmanes como entre los cristianos, era invariablemente condenado a muerte²⁶ y su apresador premiado por su captura²⁷.

En relación con las cuestiones procesales no es mucho lo que podemos decir en lo que al adalid concierne. No obstante, se echa de ver, por algunas regulaciones forales, el alto valor probatorio que se le otorgaba al juramento o testimonio prestado por los aportellados. En Teruel y Albarracín el juramento de dos oficiales del concejo equivalía, en ciertos casos, al de cinco testigos que no fuesen aportellados²⁸, pero no conocemos, ni tan siquiera medianamente, la capacidad procesal del adalid, ni en qué grado ésta variaba de ser dicho funcionario moro converso o mudéjar, ni cómo incidía en ello su lugar de residencia, la clase de litigio en que se viese involucrado o su cuantía, y otras muchas variables que las fuentes desgraciadamente no recogen.

Para terminar cabe resaltar el papel que, a pesar de todos los riesgos y pese a las cortapisas y limitaciones de los textos legales, los adalides moros (mudéjares o conversos) desempeñaron como guías y

²⁵ «... e todo adalid que a nueve días non pagare, peche la demanda doblada...». *Fuero de Cuenca*, ed. cit., pág. 671a.

²⁶ «... e los adalides moros fagalos el conçejo matar en qual manera lo touieren ellos por bien e commo a todos ploguieren». *Fuero de Cuenca*, ed. cit., página 685a.

²⁷ «... e qual quier que moro adalid troxiere al conçejo, aya diez mr»... *Fuero de Cuenca*, ed. cit., pág. 683a. Con todo, en ocasiones la suerte del adalid prisionero podía variar y ser canjeado por otro cautivo apresado o retenido por el bando contrario.

²⁸ Cfr. ALBERTO GARCÍA ULECIA: *Op. cit.*, pág. 251.

prácticos de milicias concejiles, de mesnadas señoriales y de huestes reales durante toda la Reconquista hasta fines del medievo, coadyuvando con su labor, al igual que lo hicieron los adalides cristianos, a la conquista de tierras y ciudades islámicas que, aumentando las bases territoriales de los países cristianos peninsulares, conformarían el ámbito de lo que más tarde sería la nación española²⁹.

²⁹ Ya es hora de que se reconozca la contribución de los moros en la concreción territorial de este país, y de terminar de una vez por todas con la falacia de que «los moros sometidos no iban en hueste ni en cabalgada»; tesis ésta mantenida por la letra de los textos legales —que no siempre se cumplía— y que los historiadores obstinadamente mantienen contra toda evidencia, sin reparar en múltiples testimonios de lo contrario.

Por no citar más que un ejemplo, traigamos aquí este contexto que hallamos en Al-Maqqarī, quien nos relata un hecho, por lo tardío más significativo, acaecido en el siglo xv: «El enemigo [cristiano] llegó a la Vega [de Granada] y en su compañía los renegados (*murtaddūn*) y los mudéjares». *Nafh al-Tīb*, edición del texto árabe por R. Dozy, G. Dugat, L. Krehl y W. Wright bajo el título de *Analectes sur l'histoire et la littérature des arabes d'Espagne*, 2.^a ed., Amsterdam, 1967, t. II, pág. 810.

ELIAS TERES SADABA: UNA VIDA DEDICADA A AL-ANDALUS

FRANCISCO MARCOS MARÍN
Universidad Autónoma. Madrid

El verano de 1983 ha sido especialmente triste para el orientalismo español: en el mes de julio perdimos al Profesor Elías Terés Sádaba y en el de agosto al Padre Félix Pareja. Unidos los dos en las páginas de la *Islamología*, del segundo, emprendieron casi juntos el viaje de la eternidad.

Este Congreso de las Tres Culturas que hoy nos acoge es el marco adecuado para el recuerdo de ambos y, en mis palabras, más detenidamente, de mi maestro, don Elías. No quisiera —me apresuro a añadir— dar a esta exposición un tono apagado, porque nada iría menos de acuerdo con la lección permanente de esfuerzo diario, aunque callado, y el recuerdo vivo que deseo guardar y transmitir.

Ha querido el destino que su obra, en principio, más importante, la *Hidronimia hispano-árabe*, no haya visto la luz en vida de su autor, quien ni siquiera llegó a corregir las pruebas del primer volumen. Sin embargo, la relación de sus estudios, la lista de los profesionales cuyas tesis y memorias de licenciatura dirigió, ilustran bien la historia del arabismo español en los últimos treinta años.

Era Elías Terés navarro, nacido en Funes el 26 de octubre de 1915; se formó en la Universidad Complutense, empezó, en 1940, a colaborar con la Escuela de Estudios Árabes de Madrid, y vivió en la capital la mayor parte de su vida, salvo —terminados sus estudios— dos breves períodos, los dos cursos de 1943 a 1945, en los que fue profesor adjunto de la Universidad de Zaragoza, y el año académico 1949-50, en el cual fue catedrático de lengua árabe y árabe vulgar de la Uni-

versidad de Barcelona. El fallecimiento de González Palencia lo llevó a Madrid, la cátedra de literatura arábiga de la Universidad Complutense, a la que perteneció hasta su último día, el 10 de julio de este año de 1983. Su aversión a los cargos (que no a las responsabilidades) sólo le permitió ocupar la dirección del Instituto Miguel Asín durante un breve período, en 1976. Pese a su enorme modestia, a su sencillez extremada, vio reconocidos sus méritos con el ingreso en la Academia de la Historia, el primero de junio de 1975, así como con otros diversos honores.

En cuanto al hombre, muchos lo conocisteis mejor que yo, y todos coincidiremos en la dificultad de encontrar una persona de bondad y paciencia semejantes. Baste una muestra personal —reiterada, estoy seguro, en todos sus discípulos—: durante la primavera de 1968, para mi memoria de licenciatura, traducí yo la urchuza de Ibn Abd Rabbihi que luego, corregida y comentada, incluí en la tesis, ésta ya dirigida por él. Pese a que, como es normal en una tesina, el director de la mía era un catedrático de la especialidad de Filología Románica, durante un par de meses, en las primeras horas de la tarde, don Elías escuchaba pacientemente mi traducción, sugería correcciones y enmiendas, y me facilitaba sus propias traducciones primerizas de los *ayyām al 'arab*, comentando con gracia algunos de sus despistes de traductor, para animarse cuando yo tropezaba una y otra vez en piedras similares, o en la misma.

Devoto de sus discípulos, con mayor razón lo era de sus maestros, incluso de los remotos: comentando las glosas —sarcásticas— de don Julián Ribera, en el ejemplar de la Historia de los Mozárabes de Simonet, en la Escuela, siempre tenía la frase piadosa, el comentario oportuno, con el que quitaba hierro con suavidad. Su paciencia y calma lo convirtieron en eficaz corrector de pruebas, consejero único y lector de casi cuantos trabajos se han producido dentro de la escuela madrileña, y en zonas más alejadas. Dirigió cincuenta y tres memorias de licenciatura y treinta y una tesis doctorales: desde la tercera, de Fernando de la Granja, hasta una de las postreras, la de Carmen Barceló, es difícil encontrar a alguien, en nuestro campo y casi toda España, que no haya realizado una, o ambas, bajo esa dirección, respetuosa con el redactor; pero continuamente preocupada por evitar excesos, en opiniones y en expresiones.

Su propia obra es un ejemplo más de callada solidez: la mayor parte de ella se expone en las páginas de la revista *Al-Andalus*, que hubo de ver convertirse en *Al-Qantara*, para seguir colaborando con lealtad a todos desde 1946 hasta 1983. Esta revista, la más importante del arabismo español, estuvo bajo su cuidado preciso, y no habría sido la misma sin él: se puede decir que sólo le faltó imprimirla y

encuadernarla. Publicó en ella veintiocho artículos, que suponen la mayoría de los que escribió, y orientó de modo decisivo la investigación de la toponimia hispano-árabe.

En este último aspecto, como investigador de la toponimia, deja abierto un camino —cuyo inicio apenas pudo ver logrado— que habrán de recorrer otros. Se ha repetido en él la desgracia de quedarse a la vista de la tierra prometida, después de haber sacado la investigación de nuestros topónimos del desierto donde yacían desde la obra de Asín.

Mas, antes de comentar esta aportación fundamental, podemos recorrer los terrenos científicos por los que caminó. Desde sus primeros trabajos se observa una nota que mantuvo siempre, y que coincide con un rasgo fundamental de la Filología española: supo hacer compatible la investigación literaria con la filológica o, más concretamente, la etimológica. Su primer artículo, en *Al-Andalus*, 1946, versó sobre las primeras antologías arábigoandaluzas, como él decía, con la terminología tradicional; pero, en esas fechas y durante muchos años, colaboraba ya con el profesor de Zurich, César E. Dubler, en el estudio de la transcripción de los nombres griegos al árabe y en la comparación de las versiones griega, árabe y castellana de la *Materia Médica* de Dioscórides. Las preocupaciones por la historia literaria cuajaban en el estudio sobre la literatura arábigoespañola incluido en la *Historia General de las Literaturas Hispánicas*, o en la versión sobre el mismo tema que completa la *Islamología* del Padre Pareja, llegando hasta hoy, hasta su discurso de ingreso en la Academia de la Historia, sobre la «colección Gayangos» de manuscritos árabes, o el bosquejo biográfico de Ibn Zaydūn, publicado como prólogo en la versión de las poesías de este autor editada por Mahmud Sobh. La preocupación por la etimología afloraría más tarde, como hemos de ver, y nos deja una obra inmensa, ante nosotros.

A lo largo de los años, en detenido trabajo, se iba concretando una lentísima labor de acopio: la pormenorizada revisión de las fuentes históricas y el cotejo de los mapas, tarea en la que se enfrascaba nada más llegar a la Escuela, cada tarde, iban conduciendo a la formación de un ingente fichero de toponimia hispano-árabe. La obra previa era la de don Miguel Asín, en la cual —como es sabido— se contienen interpretaciones definitivas, junto a otras dudosas, y algunas disparatadas. Nada más normal que, en la excitación del propio trabajo, un investigador, acalorado, juzgue desde una actitud de cierta superioridad el de sus predecesores; pues bien: en ninguna ocasión he sido testigo de ningún comentario decisorio por su parte, y jamás toleró la menor broma sobre algunos de los evidentes desaciertos previos. Sabía mejor que nadie que en etimología y en toponimia todos erra-

mos, y quería enseñarnos que la burla no es remedio; éste debe buscarse en el aprovechamiento de los datos y el rigor de la investigación. Su indulgencia era heroica, y por ello ha tenido tantos discípulos y gozado del afecto general.

A partir de 1968 empiezan a publicarse en *Al-Andalus* sus estudios de toponimia, resultado, como hemos dicho, de varios años de trabajo, durante los cuales su producción conocida era de historia literaria. Por mi intensa convivencia con él en esas fechas, fui testigo privilegiado de la investigación sobre *al-walaga*, y de las restricciones que se autoimpuso en la publicación. También aprendí la lección de consultar a todos, pues hube de responder, en alguna ocasión, a precisiones de filología hispánica y fonética histórica española, a pesar de mis pocos años y de encontrarme en plena formación.

Era Elías Terés el hombre más alejado del nefasto método que consiste en imaginar que una palabra puede ser un arabismo, ir a un diccionario árabe general a buscar una raíz parecida, fonéticamente, y explicar luego, por las bravas, el «mecanismo» de derivación, forzando fonética, semántica y lógica. Buscaba, en cambio, la situación exacta del topónimo, valiéndose de itinerarios y de mapas de escala menor (el 1:50.000 era su libro de cabecera), se imponía en el conocimiento del lugar mediante todas las descripciones posibles e, incluso, si podía, metía a toda la familia en el coche un buen fin de semana, y lo veía directamente.

Al ser los ríos su preocupación prioritaria, con harta frecuencia había de reconstruir el curso antiguo, recomponer los meandros, trazar los viejos canales y los sistemas de riego ya olvidados, sorprendiendo con frecuencia a los naturales del lugar con observaciones que ellos sólo creían posibles si previamente hubiera estado allí. En alguno de esos casos (como ante una copa de montilla, o una guitarra flamenca) afloraba una ironía soterrada que sorprendía mucho la primera vez, y había en el aire una cierta guasa, una vía espiritual de expansión completamente íntima. Conjuntamente así la comunicación humana, la comprobación de los datos documentales, y la investigación de campo.

Los estudios de toponimia ocupan, desde 1972, el primer lugar de sus publicaciones, a veces en colaboración con discípulos más jóvenes. La hidronimia aparece en 1976, también en *Al-Andalus*, en su estudio «Sobre el nombre árabe de algunos ríos españoles». En 1982 se envía a la imprenta el primer tomo de la *Hidronimia*, sin que su grave estado de salud le impidiera consultar, pedir lecturas, colaboraciones, aunque, a veces, le faltaran fuerzas y ánimo para ir de una habitación a otra. El tomo segundo, ya ecabado, irá también a la imprenta, sin que le haya sido concedido un gozo que bien merecía esa

satisfacción indescriptible que produce tener en nuestras manos, terminada, una obra a la que hemos dedicado nuestro esfuerzo y, más en este caso, en el que se le ha dedicado una vida.

Estamos en Toledo, síntesis de la España antigua y medieval, ciudad a la que, en 1970, dedicó un artículo amplio y comprensivo, «Le développement de la civilisation arabe à Tolède», publicado, como un símbolo, por la Universidad de Túnez. Sirvanos un párrafo para mostrar la personalidad de nuestro profesor:

Tras hablar de las guerras continuas de los toledanos, de sus sublevaciones y rebeldías, en la época musulmana, nos traduce las invectivas de los cordobeses: «ciudad maldita», «ciudad cismática», «hipócrita», «infiel», para comentar, sin inmuntarse:

«A través de estas alusiones podemos darnos cuenta de cómo consideraban a los habitantes de Toledo algunas personas de Al-Andalus. No obstante, creemos que esta idea no concuerda con la realidad, es una exageración declamatoria; en ella hay parcialidad política.»

No es extraño que un hombre de estas calidades se fijara en un verso de Abū-l-Walīd al-Waqqāsi, en el que se dice:

«Me duele pensar que las ciencias humanas sólo sean dos, sin poder sumarles nada: una ciencia de la Verdad, cuya adquisición es imposible, y una ciencia de las cosas vanas, cuya adquisición no tiene utilidad ninguna.»

Creo profundamente que Elías Terés, nuestro maestro, ha alcanzado la ciencia de la Verdad, y espero que le sea permitido gozar de ella por siempre; mientras nosotros recogemos y continuamos la labor que nos dejó marcada. En este triple encuentro quisiera pedir a todos el sumarnos a la oración que Massignon enseñó a mi maestro Américo Castro:

«El Dió piadará, In sā' Allāh, si Dios quiere.»

PUBLICACIONES *

LIBROS DE CARÁCTER DIDÁCTICO:

La literatura arábigoespañola, en el primer vol. de la *Historia General de las Literaturas Hispánicas*, dirigida por G. Díaz Plaja. Ed. Barna, Barcelona, 1949, págs. 215-255.

Literatura arábigoespañola, en el segundo vol. de *Islamología*, dirigida por el P. Félix M. Pareja. Ediciones Fax, Madrid, 1952-54, págs. 979-998.

OTROS LIBROS:

La versión árabe de la «Materia Médica» de Dioscórides (texto, variantes e in-

* Debo esta información a Elías Terés Navarro, quien ha copiado la clasificación de su padre.

dices), con un estudio de la transcripción de los nombres griegos al árabe y comparación de las versiones griega, árabe y castellana. Vol. II de *La «Materia Médica» de Dioscórides* (en colaboración con el Dr. D. César E. Dubler, de la Universidad de Zurich). CLXX + 626 p. Tetuán, 1952, y Barcelona, 1957.

Índices de los veinte primeros volúmenes de la revista «Al-Andalus», redactados en colaboración con la Dra. Soledad Gibert. Madrid-Granada, 1962, 286 páginas.

TRABAJOS DE INVESTIGACIÓN:

- «Ibn Faray de Jaén y su «Kitāb al-hadā'io». Las primeras antologías arábigo-andaluzas», *Al-Andalus*, XI (1946), 131-157.
- «El diccionario español-latino-arábigo del P. Cañes», *Al-Andalus*, XXI (1956), 255-276.
- «Préstamos poéticos en «Al-Andalus», *Al-Andalus*, XXI (1956), 415-422.
- «Algunos aspectos de la emulación poética en Al-Andalus», *Homenaje a Millás Vallicrosa*, vol. II, Barcelona, 1956, 445-466.
- «Linajes árabes en Al-Andalus, según la «Yamhara» de Ibn Hazm (primera parte)», *Al-Andalus*, XXII (1957), 55-111.
- «Linajes árabes en Al-Andalus, según la «Yamhara» de Ibn Hazm (conclusión)», *Al-Andalus*, XXII (1957), 337-376.
- «Ibn al-Samir, poeta-astrólogo en la corte de Abd al-Rahmān II», *Al-Andalus*, XXIV (1959), 449-463.
- «Abbās ibn Firnās», *Al-Andalus*, XXV (1960), 238-249.
- «Mu'min ibn Sa id», *Al-Andalus*, XXV (1960), 455-467.
- «El poeta Abū-l-Majsī y Hassāna la Tamīmiyya», *Al-Andalus*, XXVI (1961), 229-244.
- «Abbās ibn Nāsih, poeta y qādī de Algeciras», *Etudes d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi Provençal*, vol. II, París, 1962, 339-358.
- Poetas arábigo-portugueses*, según constan en el «Kitāb al-Mugrib» de Ibn Sa id al-Magribī (manuscrito inédito en la Real Academia de la Historia de Madrid). Trabajo realizado por encargo del Municipio de Lisboa. Entregado al Embajador de Portugal en mayo de 1947.
- «Enseñanzas de Ibn Hazm en la «Yadwat al-muqtabis» de al-Humaydī», *Al-Andalus*, XXIX (1964).
- «Sobre el «vuelo» de 'Abbās Ibn Firnās», *Al-Andalus*, XXIX (1964).
- «Habīb Ibn 'Abd al-Malik», *Encyclopédie de l'Islam*, Paris-Leyden, 1965.
- «Textos poéticos árabes sobre Valencia», *Al-Andalus*, XXX (1965).
- «Le développement de la civilisation arabe à Tolède», *Les Cahiers de Tunisie*, XVIII (1970).
- «Al-Walaya topónimo árabe», *Al-Andalus*, XXXIII (1968).
- «Poetas hispanoárabes en la obra 'al-Muhammadūn min al-Su'arā', de al-Qiftī», *Al-Andalus*, XXXIV (1969).
- «Dos familias marānīes de al-Andalus», *Al-Andalus*, XXXV (1970).
- «Yinān Dāwūd > Gerindote», *Al-Andalus*, XXXV (1970).
- «Anecdotario de al-Qalfāt, poeta cordobés», *Al-Andalus*, XXXV (1970).
- «Ben Quzmān, interpretado por García Gómez», *Arbor*, 325 (enero 1973).

- «La epístola sobre el canto con música instrumental, de Ibn Hazm de Córdoba», *Al-Andalus*, XXXVI (1971).
- «An-Nāzūr», «al-Manzar» y «an-Nazra» en la toponia hispanoárabe', *Al-Andalus*, XXXVII (1972).
- Los manuscritos árabes de la Real Academia de la Historia: la «Colección Gayangos»*, discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia en la sesión solemne del día 1 de junio de 1975. Impreso en la Imprenta y Editorial Maestre.
- «Los Códices Arabes de la Colección Gayangos», *Al-Andalus*, XL (1975).
- «En la jubilación de D. Emilio García Gómez», *Al-Andalus*, XL (1975).
- «'Ubaydīs ibn Mahmūd y Lubb ibn al-Sāliya, poetas de Sumuntān (Jaén)», *Al-Andalus*, XLI (1976), fasc. 1.
- «Nota sobre el topónimo 'Almadén'», *Al-Andalus*, XLI (1976), fasc. 1.
- «Sobre el nombre árabe de algunos ríos españoles», *Al-Andalus*, XLI (1976), fasc. 2.
- «La voz árabe 'al-Wādī', reflejada en documentos latinos y romances», *Al-Andalus*, XLII (1977), fasc. 1.
- «Al-'Aqaba. Notas de toponimia árabe», *Al-Andalus*, XLIII (1978), fasc. 2.
- Ibn Zaydūn*, bosquejo biográfico, publicado como introducción a las *Poesías* de Ibn Zaydūn, ed. y trad. de Mahmud Sobh. Clásicos Hispano-Árabes bilingües, número 2. Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1979.
- «El siglo XI en primera persona, por E. Lévi-Provençal y E. García Gómez», *Al-Qantara*, I (1980), 469-477.
- «Sobre las Calahorras», en colaboración con M.ª Jesús Viguera, *Al-Qantara*, II (1981), 265-275.

ENSALMOS CURATIVOS DEL MANUSCRITO ARABE
«MISCELANEO DE SALOMON» DE OCAÑA (TOLEDO), EN
EL MARCO JURIDICO DE CONVIVENCIA DE LAS
TRES CULTURAS

JUAN MARTÍNEZ RUIZ
Universidad de Granada

0.1. El repertorio de farmacopea medieval contenido en el «Misceláneo de Salomón» de Ocaña, ha sido ya objeto de nuestra atención y estudio y nos ha permitido descifrar el significado de algunas fórmulas máginas o ensalmos curativos mencionados en el «taller» de la Celestina¹.

El «Misceláneo de Salomón» cuya edición y estudio son objeto de una obra, en prensa, de próxima aparición², nos ha descubierto en sus páginas aljamiadas el habla romance del Toledo medieval³, y sus formas máginas y conjuros son objeto en estos momentos de estu-

¹ JUAN MARTÍNEZ RUIZ y JOAQUINA ALBARRACÍN NAVARRO: «Farmacopea en 'La Celestina' y en un monuscrito árabe de Ocaña», *Actas del I Congreso Internacional sobre La Celestina*, Madrid, 17-22 de junio de 1974, ed. Hispam, Barcelona, págs. 409-425.

² JOAQUINA ALBARRACÍN NAVARRO, FERNANDO GIRÓN IRUESTE y JUAN MARTÍNEZ RUIZ: *Medicina, farmacopea y magia en el «Misceláneo de Salomón»*. Texto árabe, glosas aljamiadas, traducción, estudio y glosario. En prensa. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Granada, con ayuda de la Excma. Diputación Provincial de Granada.

³ JUAN MARTÍNEZ RUIZ: «Un nuevo texto aljamiado: el recetario de sahumerios en uno de los manuscritos árabes de Ocaña», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXX, 1974, págs. 3-17. Referencia a este estudio en RAFAEL LAPESA: *Historia de la Lengua Española*, 8.ª ed. refundida y muy aumentada, Madrid, 1980, pág. 263, nota 38.

dios, ya publicados⁴ o a punto de aparición⁵.

Como uno de los coautores de la edición y estudio del «Misceláneo de Salomón», me permito ofrecer una serie de ensalmos curativos, fórmulas mágicas, alherces, contenidos en el citado manuscrito árabe, buscando en todo momento sus relaciones con el marco religioso y civil medieval de las Tres Culturas en la España Medieval.

1.1. La relación de la magia y de la medicina entre los antiguos, egipcios y caldeos y en los períodos romano y visigótico, ha sido ya objeto de estudio magistral en la obra de Marcelino Menéndez Pelayo⁶, y nos permitirá establecer el marco jurídico de las fórmulas y ensalmos curativos del citado manuscrito árabe de Ocaña.

Con referencia a fórmulas mágicas recordemos el *Exodo*, 7⁷:

Llamó el Faraón a sus sabios y hechiceros, los cuales por medio de encantamientos y *palabras arcanas*, hicieron algunas cosas semejantes a las que Moisés había hecho.

Las prácticas supersticiosas de los aborígenes y alienígenas peninsulares, así como los vestigios conservados hasta nuestros tiempos han sido también objeto de estudio en la obra del gran polígrafo santomerino⁸, y en obras más actualizadas⁹.

⁴ Referencias al *Recetario* de Ocaña, en ANA LABARTA: «Algunos fragmentos aljamiados del proceso inquisitorial contra Yuçe de la Vaça, alfaquí de la Villa de Molina (1495)», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXX, 1981, págs. 127-142 y especialmente págs. 135-138.

También referencias al *Recetario* de Ocaña, en ANA LABARTA: «Oraciones aljamiadas en procesos inquisitoriales de moriscos valencianos», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXXVII, 1977-1978, págs. 177-197 y especialmente págs. 180-181.

Un repertorio de publicaciones sobre el «Misceláneo de Salomón» y sobre otros manuscritos árabes, aljamiados y romances de Ocaña, en JULIO SANSÓ: «Los estudios sobre el dialecto andalusí, la onomástica hispanoárabe y los arabismos en las lenguas peninsulares desde 1950», *Índice Histórico Español*, XVI, 1970, pág. XXIII, nota 111, y en JOSÉ MARÍA FÓRNEAS BASTEIRO: «Elementos para un 'bibliografía lingüística básica sobre al-Andalus», *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1978)*, Madrid, 1978, págs. 45-107 y especialmente páginas 84-85, números 652, 653, 660.

⁵ ANA LABARTA: «Supersticiones moriscas», *Awrāq*, 5-6, 1982-1983, en prensa, en nota 33 hace especial referencia al *Recetario de sahumeros de Ocaña* y a sus fórmulas mágicas, y señala por primera vez el significado de dichas fórmulas, que son aleías del Corán y una invocación a los siete durmientes de Efeso, tema éste que ha sido objeto, por parte de la misma autora, de un valioso estudio: «Los nombres de los siete durmientes en aplicaciones mágicas. Un testimonio aljamiado» (en prensa), *Homenaje a Alvaro Galmés*, trabajos que he consultado en sus originales por gentileza de la autora.

⁶ MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO: *Historia de los Heterodoxos Españoles*, ed. BAC, Madrid, 1956, 2 vols., vol. I, págs. 304-347.

⁷ M. MENÉNDEZ PELAYO: *Historia de los Heterodoxos*, I, pág. 306.

⁸ M. MENÉNDEZ PELAYO: *Historia de los Heterodoxos*, I, págs. 658 y 709.

⁹ JULIO CARO BAROJA: *Ritos y mitos equívocos*, Madrid, 1974, y especialmente

Es conveniente recordar que el derecho eclesiástico distingue entre la magia *natural o blanca*, que se sirve de las causas *naturales* ocultas, y la magia *supersticiosa o negra*, o arte de obrar cosas maravillosas, que superan las fuerzas humanas, por pacto con el demonio. La primera es lícita y permitida, en tanto que la segunda es reprobada y castigada, especialmente cuando tiene por objeto inferir un mal o daño a otro, denominado maleficio.

Las fórmulas mágicas del «Misceláneo de Salomón», pronunciadas para curar enfermedades representadas por seres monstruosos, con rasgos zoomórficos y antropomórficos, están, pues, dentro de la magia blanca o lícita y, por tanto, pueden ser admitidas en el marco del hebraísmo, el cristianismo y el islamismo de las Tres Culturas que conviven en la España medieval.

No cabe duda en la persistencia de antiguos y profanos ritos entre la gente de los campos y de las aldeas de la España medieval, así como los resabios mágicos y astrológicos, estos últimos difundidos por conducto árabe, que ya en el siglo X contaban con la obra del astrólogo, seguramente bagdadí, Mūsà Ibn Nawbajt, denominada *Kitāb al-Kāmil, Horóscopos históricos*, reciente traducida, estudiada por Ana Labarta¹⁰. Por ello San Martín Dumicense en su libro *De correctione rusticorum*¹¹, reprende los ritos idolátricos de los campesinos gallegos del siglo VI.

De la persistencia de las artes mágicas y de la adivinación da fe el concilio Narbonense, celebrado en 589, reinado de Recaredo, al establecer en el canon 14, la separación de la iglesia y la condena a una multa de seis onzas de oro, al godo, romano, sirio, griego o judío que consulte adivinos, «cariagios et sorticularios».

Las *Etimologías* de San Isidoro, libro 8, capítulo 9¹², contienen larga enumeración y noticia de las artes mágicas, figuran entre ellos los *encantadores*, que se valen de palabras y conjuros. La persistencia de dichas supersticiones en el pueblo español se muestra en las repetidas prohibiciones contenidas en los concilios toledanos y en el *Fuero Juzgo*.

El concilio IV, año 633, cuya alma fue el mismo San Isidoro, depone de su dignidad, y condena a perpetua penitencia en un monasterio, al obispo, presbítero o clérigo, que consulte a magos, suríspices, ariolos, augures, sortilegos o a cualquier que profese artes ilícitas.

el Capítulo II: *Arquetipos y modelos en relación con la Historia de la brujería*, páginas 215-258.

¹¹ M. MENÉNDEZ PELAYO: *Historia de los Heterodoxos*, I, pág. 341.

¹² M. MENÉNDEZ PELAYO: *Historia de los Heterodoxos*, I, pág. 344. Las referencias a Concilios, *Fuero Juzgo*, que a continuación se hacen figuran en las páginas 345-346 de dicha obra y tomo.

También el concilio V, reunido en tiempo de Chintila, año 636, anatematiza en su canon 4, al que pretenda adivinar por medios ilícitos, cuándo morirá el rey para sucederle en el trono.

Durante los reinados de Chindasvinto y de su hijo Recesvinto, se acentuó, en el decadente imperio visigodo, el recurrir a las artes mágicas. Las leyes 1, 3, 4 del título II, libro VI, del *Fuero Juzgo*, establecen diversas clases de penas y castigos a los aríolos, arúspices, veticinadores, magos e incantadores, agentes de las tronadas («tempestarii» o nuberos), asoladores de las mieses, invocadores y ministros del demonio, pulsadores o ligadores.

La ley 3, título II, libro VI del *Fuero Juzgo*, dada por Ervigio, castiga a la pena de cincuenta azotes («quinguagenis verberibus»), a los jueces que acudan a veticinadores y arúspices para averiguar la verdad de los crímenes.

El Concilio XVI, canon I, renueva la condenación de los adoradores de ídolos, veneradores de las piedras, fuentes o árboles, de los que encendiesen antorchas y de los augures y encantadores:

«... cultores idolorum, veneratores lapidum, accensores facularum, excolentes sacra fontium vel arborum, auguratores quoque seu praecantatores.»

El concilio XVII, canon 5, manda deponer al sacerdote que «para causar la muerte de otro diga misa de difuntos»; el canon 21 de los supletorios arroja de la iglesia al clérigo que sea mago o encantador o haga los amuletos llamados «phylateria quae sunt magna obligamente animarum».

1.2. Este marco jurídico quedaría incompleto sin tener en cuenta el influjo de las artes mágicas de árabes y judíos en la España medieval, y muy especialmente en Toledo, donde D. Raimundo, arzobispo de la ciudad imperial y gran canciller de Castilla, desde 1130 a 1150, iba a realizar la gran labor de traducción de obras árabes, valiéndose de los conocidos intérpretes Domingo Gundisalvo y Juan Hispalense¹³. Toledo, durante los siglos XII y XIII se convierte en centro de peregrinación de viajeros científicos extranjeros, que llegan a la ciudad, buscan algún judío o mozárabe toledano, que les traduce en lengua vulgar o en latín, los textos árabes, que luego, en innumerables copias, iban a difundirse por todas las escuelas de Francia y de Alemania¹⁴. De Italia, de Francia y de Alemania acuden estudiosos que toman a sueldo traductores. Recordemos cómo «Los clérigos, según Elinando¹⁵, van a París a estudiar las artes liberales; a Bolonia, los

¹³ M. MENÉNDEZ PELAYO: *Historia de los Heterodoxos*, I, págs. 479-489.

¹⁴ M. MENÉNDEZ PELAYO: *Historia de los Heterodoxos*, I, págs. 490-494.

¹⁵ M. MENÉNDEZ PELAYO: *Historia de los Heterodoxos*, I, pág. 664.

códigos; a Salerno, los medicamentos; a *Toledo, los diablos*, y a *ninguna parte, las buenas costumbres*». También en un *fabliau* francés¹⁶, se dice que «De Toledo y de Nápoles vino la nigromancia». No debemos olvidar que el judío converso Juan Hispalense, traductor favorito del arzobispo de Toledo, y compañero de Gundisalvo, interpretó más de un libro de astrología judiciaria, y tratados de *chiromancia* y de *physionomia*. Sugería M. Menéndez Pelayo¹⁷ la posibilidad de que contribuyera a dar a Toledo fama de ciudad de nigromantes «el existir allí artificiosas invenciones arábicas, como las dos cisternas o clepsidras que fabricó Azarquiel...».

Finalmente en este marco jurídico, el gran legislador castellano, Alfonso X El Sabio, en la ley I, tít. XXIII, partida VII, pregunta «qué es adivinanza et quantas maneras son della; y responde que «adivinanza tanto quiere decir como querer tomar parte de Dios para saber las cosas que son por venir». Pasa a enumerar las distintas clases de adivinanzas, no veda la astrología, aunque prohíbe «obrar por ella a los que no son ende sabidores», también la ley III, declara «libres de pena a los que fiziessen *encantamientos, u otras cosas* con buena entención, assí como para sacar demonios de los cuerpos de los omes, o para desligar a los que fueron marido et mujer, que non pudiessen convenir en uno, o para desatar nube que echase granizo o niebla, que non corrompiesse los fructos de la tierra, o para matar langosta o pulgón que daña el pan o las viñas, o por alguna otra cosas provechosa semejante destas». «Non deben haber pena, antes gualardón por ello»¹⁸.

Los ensalmos curativos que vamos a descubrir en el «Misceláneo de Salomón» de Ocaña, están dentro de «otra cosa provechosa semejante» exenta de pena y merecedora de galardón.

2.1. Ante todo hay que pensar en el lenguaje especial de los *ensalmadores* y *curanderos*, para comprender el significado de los ensalmos curativos que vemos a señalar en el «Misceláneo de Salomón» de Ocaña, cuyo contenido es el siguiente: Sulaymān (Salomón), después de recibir de Allāh el gran anillo con sello rojizo, marcado, secreto y encubierto, procede a convocar a todos los diablos y genios del mal, que se presentan sucesivamente, describiéndose su nombre, aspecto, poder y maleficio sobre los hombres. El lugarteniente, Fayqaytus, pregunta la forma de curar cada enfermedad, y Sulaymān señala

¹⁶ El *fabliau* se titula *La bataille des sept arts*, figura en JUBINAL: *Oeuvres de Rutéboeuf*, figura en el libro de COMPARETTI: *Virgilio nel Medio Evo*, tomo 2, página 98, y esta cita figura en M. MENÉNDEZ PELAYO: *Historia de los Heterodoxos*, I, pág. 665, nota 14.

¹⁷ M. MENÉNDEZ PELAYO: *Historia de los Heterodoxos*, I, pág. 675.

¹⁸ M. MENÉNDEZ PELAYO: *Historia de los Heterodoxos*, I, pág. 676.

el tratamiento y da la receta adecuada, con la proporción de los fármacos y añade, con alguna aleia del Corán, por fin los ensalmos curativos apropiados. Figuran un total de 72 enfermedades, personificadas por extrañas criaturas demoníacas, mezcla de miembros humanos y de distintos animales: monos, perros, pájaros, aves, asnos, león, toro, mulo, caballo, cabra, gato, serpiente, víbora, pez, carnero, águila, pato, cuervo, pavo real.

Como muestra ofrezco la traducción del Taylaq, 49, que ya hemos dado a conocer en el I Congreso Internacional sobre la Celestina¹⁹:

«Después entró el t a y l a q cuarenta y nueve. Era su nombre al-Mūl'a, con aspecto de mujer, con pata de perro, y sobre su espalda una serpiente negra, su cabeza saliente de su parte de atrás y su rabo de entre sus pies.

Dijo a ella Sulaymān, sobre él la paz, ¿Cuál es tu maleficio y dónde vives? Dijo: Vivo en las ruinas y mi maleficio es que cuando cojo a una persona, la cojo por la impureza del espíritu, hasta debilitar su inteligencia, la abandono poco a poco, hasta caer en él y parecerse a la inteligencia de un perro y a la inteligencia de la serpiente y le produzco la enfermedad.

Dijo Fayqaytus: Remedia esto, ¡oh profeta de Dios! (Responde Salomón):

Aceite de rábano, agua o jugo de hortalizas, algarrobo, arveja común, hierba estornudera blanca, se rocía y se aplica, se escribirán estos nombres, beberá, se lo colgará, y será su curación, si Dios quiere, ensalzado sea. Son estos: «ahya, ahya, ahya, ah, ah, ah, hwa, hwa, hwa, lahu, lahu, lahu, bih, bih, bih.»

En la mayoría de los tratamientos se incluyen ensalmos parecidos al que figura en el Taylaq, 49, y son objeto de detenido estudio en la citada edición y estudio del «Misceláneo de Salomón», así en el Taylaq 2, figura el ensalmo:

«āhyā, āhyā, āhyā, sarāhyā, āsbāwt, iā sadāy adūnay, al-wahīm al-wahīm, al-wahīm, slā, slā, slā, srā hyā, hyā, hyā, brahyā, brahyā, sbāwt, yhīm sym'ayn slyslim, slyslim».

2.2. Durante la Edad Media los ensalmos y fórmulas verbales de encantamiento y cura son frecuentes y las encontramos, como «Receptae et orationes medicae» o libros de recetas médicas, en muchos manuscritos de rezos, oraciones, misales; J. C. Frommand en su monumental obra sobre hipnosis, *Tractatus de fascinatione*, Nuremberg, 1674, pág. 23, cita muchos ejemplos en los que el ritmo, la aliteración, la repetición de palabras, son la causa de su efectividad en la curación hipnótica:

¹⁹ En pág. 411 del estudio citado en nota 1.

sanguis mane te
sicut Christus fecit in se,
sanguis mane in tua vena
sicut Christus in sua poena,

es la fórmula con la que Ulises corta el flujo de sangre en una mujer. Frommand, pág. 202, cita la receta de Catón para curar una pierna quebrada, que consiste en entablillarla mientras se canta:

Donatos Daries Dradaries Astaries.
Haut haut haut ista pista si stagis
turgis ardannebon damaustra.

Semejantes muestras de ensalmos curativos vamos a encontrar, como ha señalado D. J. Gifford²⁰ (en un magistral estudio sobre fórmulas máginas en su papel y función en *La Celestina*), en la literatura aljamiada, así en un texto aljamiado editado por R. Kontzi²¹:

«Para el endi(y)ablado / Eskr(i)bele en la f(e)rente: Habas-tuka' ... (siguen palabras de la Sura primera del Corán... Mahiya Sarahiya Bah(in) Hiya Hiya Hiya H(in) H(in) H(in)»...

El ensalmo termina: «I si se haze fu(w)erre (¿fuerte?) el-alginni en la persona i lo kerras fer sallir p(e)resto dile en su orecha: Allahi akbar, Allahu akbar, ah(un) ah(un); Ahrug bi rabbi Isma'il illa ma haragta ahrug al 'alayka la 'anatu Allaha ila yawmi i(l)ddini. Dezirlo-as t(e)res bezes pu(w)es el la ta 'udo abad(an). bi idni Llahi, Tamat».

Respecto a las palabras sin sentido que aparecen en los ensalmos conviene recordar que Villena, en su *Tratado de aojamiento*²², sugiere que pueda tratarse de mnemotecnis o de abreviaturas.

El texto aljamiado, el recetario de sahumeros, de finales del siglo XIV o principios del XV, contenido en el mismo «Misceláneo de Salomón», que he publicado²³, contiene una curación milagrosa de parálisis, pues utiliza procedimientos mágicos basados en el poder de la palabra. En efecto, utiliza cuatro ensalmos, cuyo significado, fuera de los fragmentos coránicos, resultaba difícil de identificar. Ahora, gracias al muy valioso estudio de Ana Labarta²⁴, estudio en prensa que he podido consultar gracias a la generosidad y gentileza de la

²⁰ D. J. GIFFORD: «Magical Patter: The Place of Verbal Fascination in 'La Celestina'», *Mediaeval and Renaissance studies on Spain and Portugal in honour of P. E. Russell*, Oxford, 1981, págs. 30-37 y especialmente pág. 33, nota 9.

²¹ R. KONTZI: *Aljamiado Texte*, Wiesbaden, 1974, tomo II, págs. 745-746.

²² ENRIQUE DE VILLENA: «Tractado del aojamiento o fascinología», *Revue Hispanique*, 41, 1917, págs. 182-197.

²³ Véase nota 3.

²⁴ ANA LABARTA: *Los nombres de los siete durmientes en aplicaciones mágicas. Un testimonio aljamiado*. Estudio citado en nota 5.

autora, podemos descubrir en aquel ensalmo de palabras ininteligibles, los nombres de los siete durmientes de Efeso, que como señala Ana Labarta, «aparecen escritos en diversos amuletos, junto a los de los ángeles, no sólo en medios musulmanes, sino también cristianos».

Pero como ha señalado D. J. Gifford, pág. 34, los ejemplos de amuletos y de ensalmos son muy numerosos, pero también fuera de los límites de Europa occidental, así en Abisinia, M. Griaule²⁵, en el libro de recetas de un médico o curandero abisinio, se utiliza como remedio el cantar 323 veces las palabras:

armael warael sehal

y para restañar la sangre:

damahu wadamanahu labla wakatakabahu

palabras tomadas de la lengua culta y escrita de Guèze.

Asimismo Déborah Lifchitz²⁶, descubre en textos etiípicos magico-religiosos, fórmulas en las letras de alfabeto griego y en el hebreo. También en el Taylaq 2 del Misceláneo de Salomón, encontramos palabras hebreas:

sadāy adūnay... sbāwt

En cuanto al «āhyā āhyā, āhyā, sarāhyā» del Taylaq 2 del manuscrito árabe de Ocaña, podemos comprobar su semejanza con los ensalmos curativos del texto aljamiado editado por R. Kontzi:

«mahiya Sarahiya Bah(in) Hiya Hiya Hiya
H(in) H(in) H(in)»

Como señala R. Skelton²⁷, el objeto del ensalmo, del amuleto con dichas palabras escritas, es adormecer la inteligencia crítica consciente de tal modo que pueda obrar libremente el elemento intuitivo, y el «mensaje» pueda ser transmitido, sin intervención del pensamiento consciente. Esta técnica es semejante a la hipnosis y al *mantra* indú; la cadencia de cada palabra sucesiva no ofrece sorpresas; el tono, ya tranquilo y adormecedor, ya vático y oratorio, es propicio para disponer al sujeto a ser receptor del ritmo y de la imagen, más que a cualquier otra cosa.

3. La presencia de las Tres Culturas en los ensalmos curativos de manuscrito árabe de Ocaña, y el uso de dichos ensalmos y amuletos²⁸ por musulmanes, judíos y cristianos, dentro del marco jurí-

²⁵ M. GRIAULE: *Le livre de recettes d'un dabtara abyssin*, Paris, 1930, páginas 55, 94.

²⁶ DÉBORAH LIFCHITZ: *Textes éthiopiens magico-religieux*, Paris, 1940.

²⁷ R. SKELTON: *Spellcraft: a Manual of Verbal Magic*, London, 1978.

²⁸ Sobre amuletos o *alherçes*, véase J. RIBERA y M. ASÍN: *Manuscritos árabes y aljamiados de la biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912, pág. 154, XLIII, 2, 3, 4; 212, LIX, 5; 235, LXIV, 15; 237, LXVII, 1; 245, LXXXVI, 1; 250, XCVI, 4; 255,

dico señalado anteriormente, se explica por tratarse de hacer «cosas con buena entención», de «alguna otra cosa provechosa», y por tanto, según la Ley III de Las Partidas de Alfonso X El Sabio, «Nos deben haber pena, antes gualardón por ello».

El repertorio de farmacopea contenido en el «Misceláneo de Salomón» de Ocaña, nos ha permitido en otra ocasión descifrar el significado de algunos fármacos y remedios curativos que se encontraban en el «taller» de la Celestina, pero cuyo significado no se aclaraba, por ser un texto sugerente de un mundo conocido, presente en la mente de sus coetáneos, más bien evocador, que definidor.

Ahora los ensalmos curativos de los Taylaq 2 y 49, permitidos y tolerados legalmente en el marco de convivencia de las Tres Culturas, nos ponen de nuevo en relación con la magia verbal como tema integral de la *Tragicomedia de Calisto y Melíbea*, según los estudios de Peter Russell²⁹ y de D. J. Gifford³⁰.

Resulta, pues, evidente el interés que ofrecerá la publicación del texto y estudio de «Misceláneo de Salomón», y el conocimiento de los ensalmos curativos que se mencionan en los 72 Taylaq. El nombre de dichos ensalmos es variado. En la mayoría de los casos se dice: «se le escribirán estos nombres, que se le colgarán»; «escribirás para él este alherce (al-hirz), se lo colgarás» Taylaq, XI; «se escribirán para él tres encantamientos (nusrā) Taylaq XIX»; «escribirás para él estos nombres y dos buenos augurios (s'adā) Taylaq, IV»; figuran como buenos augurios en el fol. 4r, 17, una fila de letras unidas a un trazo rectilíneo y desprovistas de puntos diacríticos, que podríamos calificar, de acuerdo con Ana Labarta³¹, como «pseudo-cúficas».

XCIX, 1; 256, CI, 1; 265, apéndice B. Y especialmente págs. 98-106, XXII, *Libro de dichos maravilloxox*, que contiene toda clase de amuletos o alherces y modo de construirlos, en el fol. 113v, Homenaje y juramento que prestan los genios a Salomón.

²⁹ PETER RUSSELL: «La magia como tema integral de la 'Tragicomedia de Calisto y Melíbea', *Studia philologica: Homenaje ofrecido a Dámaso Alonso*, 3 vols., Madrid, 1960-63, vol. III, págs. 337-354. Reimpreso en P. E. RUSSELL: *Temas de «La Celestina» y otros estudios*, Barcelona, 1978, págs. 241-276.

³⁰ En pág. 37 del estudio de D. J. Gifford, citado en nota 20: «The battle is won: Melíbea has fallen, a victim not only of *philocaptio*, as Peter Russell pointed out, but also of the incantatory techniques that should accompany any attempt at healing or influencing. In Classical and Egyptian civilizations, a medical recipe was not effective without the prayers or charms that traditionally belonged to it. Without indulging in wholesale borrowing or servile imitation, Rojas seems to have folded into his characters' speech incantatory devices as old as sorcery itself.»

³¹ ANA LABARTA: *Supersticiones moriscas*, párrafo 5.3.2.

El contenido de los alherces o ensalmos curativos del «Misceláneo de Salomón» es el siguiente:

1. Diversas azoras del Corán, combinadas con expresiones religiosas.
2. Palabras mágicas, sin sentido aparente, como antes he señalado.
3. Nombres terminados en -us, como Fayqaytūs; L. T. US (Taylaq XI); Ma'ūs, D.yh(u)s, fol. 2v; Yugus, Rywqus, fol. 5v.
4. El sincretismo religioso se manifiesta en una serie de menciones de personajes bíblicos, coránicos y cristianos, y de los libros sagrados de cada una de las religiones:

«Dará testimonio de ello a Allāh, el Altísimo, Gabriel, Micael, Isrāfil e Izrayail, con el señor de las almalaycas, de los nabíes, de los enviados, y con la verdad de Mahoma, tu nabí, e Ibrāhīm, tu amigo leal, y Musa tu confidente, a Jesús, tu espíritu y tu palabra, y por la Torá de Musa, por el Evangelio de Jesús, por los Salmos de David, por la Huída a Medina de Mahoma, la oración de Allāh(sobre él la paz, al cual le fue revelado el Libro Venerado» (fol. 83).

Ya se ha señalado en los alherces palabras hebreas: sadāy, Adūnay, sabāwt.

5. Muchas palabras mágicas formadas por las letras extraídas de los cuadrados mágicos.

Un capítulo especial se puede hacer, y en efecto figura en nuestra edición del «Misceláneo de Salomón», con los siguientes símbolos mágicos, el algún momento denominados s' a d ā «buenos augurios»: palabras en escritura «pseudo cúfica», signos «con anteojos» o «con gafas», estrellas de seis puntas o sello de Salomón y estrellas de cinco puntas o hamsa árabe, cuadros mágicos, un sello mágico formado por dos circunferencias concéntricas, recorridas por escrituras «pseudo cúficas» y en el centro, siete renglones, también en la misma escritura.

El hecho de figurar en el «Misceláneo de Salomón» de Ocaña, una serie de glosas romances aljamiadas³², del habla toledana de finales del siglo XIV o principios del XV, explicando el significado de los nom-

³² JOAQUINA ALBARRACÍN NAVARRO y JUAN MARTÍNEZ RUIZ: «Glosas aljamiadas romances en un manuscrito árabe inédito de Ocaña (Toledo)», *XVI Congreso Internacional de Lingüística y Filología Románicas*, Palma de Mallorca, 1980 (en prensa), figuran un total de 51 glosas aljamiadas romances.

Palabras mágicas, estrellas de 5 y 6 puntas, escritura «pseudocúfica», signos «con anteojos», en el «Misceláneo de Salomón» de Ocaña.

UN ZAHIR DE LA EPOCA ALMORAVID: INSTRUCCIONES AL SAHIB AL-SURTA

CELIA DEL MORAL MOLINA
Universidad de Granada

1. ANTECEDENTES

El primer contacto que tuve con este documento, al que en principio no presté demasiada atención, fue al recoger datos sobre la biografía de su autor, Ibn Jāqān, con motivo de una selección de literatos granadinos realizada en mi tesis doctoral¹.

En una de las biografías que sobre este personaje recoge al-Maqqarī en el *Nafh al-Tib*, concretamente la que toma textualmente de la *Ihāta*, hay dos apartados que Ibn al-Jatīb dedica respectivamente a la poesía y a la prosa de Ibn Jāqān. En el primero de ellos, su poesía, a la que Ibn al-Jatīb califica de mediocre, viene inserto un pequeño poema como muestra; el segundo apartado, dedicado a la prosa, es mucho más amplio, y, tras decir que es renombrada y que su producción como secretario es extraordinaria, incluye como muestra de su prosa rimada, que tanta fama le diera, este zahīr que nos ocupa ahora, y que fue considerado en su época como modelo de cartas oficiales.

2. IMPORTANCIA DEL MISMO

Al principio, como ya he dicho antes, me pasó inadvertida la importancia histórica del documento, ya que no se trataba de un trabajo

¹ Este trabajo procede de mi tesis doctoral *Literatos granadinos en el «Nafh al-Tib» de al-Maqqarī*, leída el día 10 de marzo de 1983 en la Universidad de Granada, pendiente de publicación.

de Historia, y mi atención se centró más en el aspecto literario del mismo, es decir, la prosa rimada y la retórica, en la que Ibn Jāqān fue un verdadero maestro.

Más adelante, al intentar aclarar un poco más el término *zahir*, nombre dado a esta carta por el autor de la biografía, Ibn al-Jatīb, me encontré con una gran imprecisión y escasez de datos en las obras que tratan sobre instituciones islámicas en al-Andalus.

Pero lo que más llamó mi atención y me decidió a profundizar en el tema fue que, hasta ahora, se ha considerado el *zahir* como una institución almohade, ya que los documentos de este tipo más antiguos que se conocen datan de final del siglo XII o comienzos del XIII, es decir, bajo el imperio almohade. Por eso, al observar que este *zahir* fue escrito (aunque no se conozca la fecha exacta) en el primer tercio del siglo XII y por encargo de un emir almorávid, me decidí a investigar más el asunto y dedicarle una atención especial.

Esta es una de las razones por las que me parece interesante el estudio de este documento, la fecha o el momento histórico en que fue compuesto; la otra se deriva de su propio texto: se trata de un documento de confirmación en el cargo al *Sāhib al-Surta* o jefe de policía y una serie de instrucciones y consejos sobre el ejercicio de su cargo, lo que puede ser muy interesante para el estudio de las instituciones islámicas en al-Andalus durante la época almorávid².

Sería muy interesante comparar este *zahir* con los que se conocen de las épocas almohade y nazari, así como relacionar las funciones del *Sāhib al-Surta*, según este documento, con las del mismo en épocas anteriores.

3. EL AUTOR

Volviendo al autor del documento, o mejor dicho, a su redactor por encargo del Emir almorávid, se trata, como ya hemos dicho, de Al-Fath Ibn Muhammad Ibn 'Ubayd Allāh Ibn Jāqān de *kunya* Abū Nasr.

La figura de Ibn Jāqān es sobradamente conocida para aquellos que se dedican o interesan por el estudio de la Literatura hispanomusulmana³, ya que es autor de dos antologías fundamentales para el conocimiento de los literatos de su época: *Qalā'id al-'Iqyān* y *Matmah al-Anfus*, gracias a las cuales hoy conocemos a los personajes

² Sobre este tema véase E. LÉVI-PROVENÇAL y E. GARCÍA GÓMEZ: *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn 'Abdūn*, Madrid, 1948.

³ Sobre la figura de Ibn Jāqān hay una extensa bibliografía: *Ihāta*, IV, págs. 250-253; *Nafh al-Tib*, VII, págs. 29-38; PONS BOIGUES: *Ensayo...*, págs. 201-204; GONZÁLEZ PALENCIA: *Historia de la Literatura...*, págs. 206-208; Brockelmann, I, 339, S. I, 579, etc.

literarios más importantes de al-Andalus, especialmente del siglo XI, y se conservan poemas que, sin ellas, probablemente se habrían perdido.

Resumiendo brevemente su vida, nació en Qal'at al-Wād o Qal'at Yahsüb, más tarde llamada Qal'at Banī Sa'īd (hoy Alcalá la Real); viajó por todo al-Andalus llevando, según sus biógrafos, una vida aventurera y entregado a todo tipo de placeres contrarios a las prescripciones del Islam. Hay diversas anécdotas sobre esta etapa de su vida y de cómo consiguió enemistarse con muchos de los personajes más famosos de su tiempo, entre ellos el filósofo Ibn Bāya (Avempace) o el cadí 'Yyād. Cuando por fin se decidió a sentar cabeza, obtuvo una plaza de secretario con el gobernador almorávid de Granada, cargo que, debido sin duda a su carácter, no supo conservar mucho tiempo. De allí marchó a Marrākus, donde murió.

La situación política de Granada en estos momentos, a principios del siglo XII, era muy relevante, ya que en ella había fijado su residencia, desde 1107, Abū l-Tāhir Tamīm, hermano del Emir almorávid 'Alī ibn Yūsuf ibn Tasufīn, que había sido nombrado por su hermano gobernador general de al-Andalus. Esto convertía a Granada en la capital almorávid de la Península y en centro de operaciones, por donde pasaban todos los ejércitos, que iban del Magrib al Norte o a Levante, a luchar contra el Cid Campeador. No sabemos si fue con este gobernador con quien entró a trabajar como secretario Ibn Jāqān o si fue más tarde con otro de los hermanos de 'Alī ibn Yūsuf, ya que en estos años se sucedieron en Granada varios gobernadores.

Es autor Ibn Jāqān, como ya hemos dicho, de dos antologías famosas: *Qalā'id al-Iqyān*, que compuso por encargo del emir Abū Ishāq Ibrāhīm b. Yūsuf b. Tasufīn, gobernador de Murcia y hermano también de 'Alī ibn Yūsuf, y *Matmah al-Anfus*, de la que se dice que había dos versiones: una grande y otra pequeña o resumida. También es autor de una colección de cartas titulada *Rayāt al-mahasin*.

Respecto a su muerte, coinciden casi todos sus biógrafos, aunque discrepen en algunos años, en que fue por instigación del emir 'Alī ibn Yūsuf. Parece ser que, tras perder su puesto de secretario en Granada, marchó a Marrākus, donde murió asesinado hacia el año 1134 ó 1135.

Según Ibn al-Jatīb fue encontrado muerto en un fondac de Marrākus a los tres días después de su muerte; había sido degollado y escarnecido.

Ibn Dihyā en el *Mutrib* dice lo mismo, añadiendo que fue muerto por incitación de 'Alī ibn Yūsuf. Ibn Jallikan dice que murió en 1140 y que fue enterrado en la puerta de los Curtidores, añadiendo tam-

bién que la responsabilidad de su muerte fue del Emir almorávid.

Por último, Ibn Ca'īd en el Mugrib, añade al final de su biografía que fue degollado por un esclavo negro con el que se había retirado por aquello de que tenía fama⁴, añadiendo otros detalles escabrosos.

4. EL ZAHĪR

Volviendo al *zahīr* que nos ocupa, fue escrito probablemente por encargo del Emir Abū Yūsuf Tasufīn b. 'Alī, hijo de 'Alī ibn Yūsuf, a quien su padre nombró gobernador de Granada y parte de al-Andalus en 1129 y permaneció en ella hasta 1136; entre estos años sin duda fue redactado el documento.

Digo probablemente, porque tanto el nombre del Emir que lo mandó escribir como el del *sāhib al-surta* a quien va dirigido han sido omitidos del texto y sustituidos por las fórmulas de «Fulāno, hijo de Fulāno» y la ciudad «Fulāniyya», probablemente con el fin de restar importancia al aspecto histórico y realzar el literario.

Sobre el término *zahīr* no hay una bibliografía muy extensa ni que delimite bien en qué casos se utilizaba. Aparece definido en algunos diccionarios especializados⁵ como *decreto*, *orden*, *edicto* o *privilegio*, pero no parece que tuviera una función específica, salvo la de transmitir públicamente una orden del Emir o Sultán, y abarcaba temas tan variados como los de concesiones, nombramientos, confirmación de un cargo, decretos políticos o, como en este caso, instrucciones sobre las funciones específicas de un cargo.

Al-Qalqasandī en su obra *Subh al-A'sà* da una serie de ejemplos sobre *zahā'ir* famosos, así como una serie de explicaciones sobre el término y sus formas de empleo⁶.

Precisamente por estas noticias que da al-Qalqasandī se ha considerado el origen del *zahīr* como almohade, ya que los que se han encontrado hasta ahora son de este período o posteriores⁷. Sin embargo, este documento que presentamos aquí demuestra que ya era utilizado por los almorávides a comienzos del siglo XII⁸.

⁴ Con esto alude a la homosexualidad de Ibn Jāqān a la que hacen alusión casi todos sus biógrafos.

⁵ Cfr. Dozy: *Supplément aux dictionnaires arabes*, II, pág. 88.

⁶ Ed. del Cairo, 1913-1919, X, págs. 299-303.

⁷ Cfr. J. VALLVÉ: «Un privilegio granadino del siglo XIII», *Al-Andalus*, XXIX (1964), 233-242; E. MOLINA LÓPEZ: «Dos importantes privilegios a los emigrados andalusíes al Norte de Africa en el siglo VII contenidos en el Kitāb Zawāhir alfikar de Muhammad b. al-Murābit», *Cuadernos de Historia del Islam*, IX (1978-79), 5-28.

⁸ Tengo noticias muy recientes, de una tesis doctoral a punto de leerse en el Departamento de Arabe de la Universidad de Granada, sobre la *Marqaba al-'Ulyā* de al-Nubāhī, que en esta obra aparece un *zahīr* otorgado por al-Hakam II

Aún en la actualidad perdura en Marruecos como documento oficial⁹, definiéndose en los diccionarios modernos como: «En Marruecos, decreto o Carta abierta con órdenes del sultán».

Comienza el *zahir* con un preámbulo en el que, tras la fórmula preliminar: «Documento de confirmación solícita e investidura de beneficio y utilidad», vendrían seguramente los nombres del Emir que lo ordenaba, de la persona a quien iba dirigido y de la ciudad a que se refería; pero en este caso han sido omitidos, seguramente por el recopilador del documento, que en este caso sería Ibn al-Jatīb¹⁰, al que únicamente le interesaba resaltar el estilo del autor, utilizando este *zahir* como modelo de prosa rimada.

Sabemos, por la aclaración previa que hace el autor de la biografía, que se trata de un *zahir*, y nos dice con palabras textuales que es «una de sus cartas oficiales poco conocidas», añadiendo que «la escribió de parte de uno de los emires al *sāhib al-surat*», y termina diciendo que «a la vista están su destreza y excelencia».

Según parece, por los *zahā'ir* que conocemos, este tipo de decretos sólo eran expedidos por el Califa o el Emir al-Muslimim, es decir, la máxima autoridad política y religiosa. Sin embargo, en este caso, se supone que fue expedido, no por el Emir almorávid 'Alī ibn Yūsuf, sino por alguno de sus hermanos o por su hijo Tasufin ibn 'Alī, como hemos señalado anteriormente, que, al ostentar el cargo de gobernador de al-Andalus en ausencia del Emir, tendría el poder o la facultad de dictar decretos u otorgar privilegios.

Mucho más difícil es saber el nombre del *sāhib al-surta* al que va dirigido el *zahir*, así como el de la ciudad en la que ejercería sus funciones; el texto dice: «para que se ponga al frente de la ciudad Fulāniyya y de sus comarcas, y haga cesar la hostilidad que la circunda», lo que nos hace pensar que en esos momentos se trataba de una ciudad conflictiva, quizás fronteriza, pero es difícil saber a cuál se refiere.

La figura del *sāhib al-surta* ha sido estudiada ampliamente por la historiografía moderna¹¹. Según Lévi-Provençal, la institución de la

al cadí Muhammad ibn Ishāq ibn al-Salīm, nombrándolo cadí de Córdoba. Está escrito en el año 336/967, y, de confirmarse que se trata de un *zahir* real, se demostraría que se remonta al Califato el uso de este documento. Esto será estudiado en su día por el autor de la mencionada tesis Arsenio Cuéllar Márquez, a quien expreso mi agradecimiento por facilitarme estos datos.

⁹ Véase el *zahir* del año 1956 que reproduce P. CHALMETA en su libro *El señor del zoco en España*, págs. 641-642, sobre el nombramiento de un *muhtasib* en Fez.

¹⁰ Cfr. *Ihāta*, IV, págs. 251-253, ed. 'Abd Allāh 'Enān, Cairo, 1973-1978.

¹¹ Cfr. LÉVI-PROVENÇAL: *Historia de España Musulmana*, t. V de la *Historia de España* dirigida por Menéndez Pidal, págs. 87-89; 'ABDEL-KRIM ALUCH: «Orga-

surta hizo su aparición en al-Andalus durante el Califato Omeya, a partir del siglo IX. Se trataba de un cargo similar a lo que hoy podría llamarse jefe o prefecto de policía, cuya función era el ejercicio de la justicia represiva (*surta*).

Sus funciones no están muy delimitadas y varían según las épocas y los autores que tratan sobre ella. Algunos lo confunden con el *Sāhib al-Madīna* o Zalmedina¹², otros le atribuyen una vigilancia exclusiva de mercados (*Sāhib al-Sūq*); autores como Ibn Jaldūn hablan de una *surta* alta y otra baja; Ibn 'Idāri habla incluso de una *surta* media, según las funciones¹³.

Pero en general, parece ser que era una especie de jefe de policía militar cuyas atribuciones eran muy variadas y que, sobre todo, se encargaba de sofocar las revueltas en la ciudad y de mantener el orden en las calles y lugares públicos, ejerciendo a veces funciones que escapaban a la jurisdicción del cadí, o de las que éste, por cualquier razón, se lavaba las manos, tales como los interrogatorios o las ejecuciones.

Según se desprende también de este documento, tenía la facultad de designar a sus agentes, siendo de sumo interés los consejos que se le da a este respecto.

Es interesante comparar las instrucciones contenidas en este *zahir* con las normas que aparecen en el tratado de *hisba* de Ibn 'Abdūn, escrito en Sevilla en esta misma época.

5. ANÁLISIS DEL DOCUMENTO

Haciendo un somero análisis del contenido del *zahir*, vemos que, tras la introducción y el título, viene la alabanza a la persona a quien va dirigido y las razones por las que se le otorga la confianza del Emir, que está seguro de su capacidad para el cargo y de su integridad.

Las alusiones a Dios y a los preceptos coránicos están presentes en todo momento: son varias las citas textuales del Corán y el mandato expreso de que tenga presente a Dios en todo momento, ya que «se le exigirá cuentas de sus sentencias y juicios». Se le anima a que siga adelante con resolución firme por la senda del bien y la piedad.

En lo concerniente al nombramiento de los vigilantes o agentes del *sāhib al-surta*, se le aconseja que nombre a aquellos de cuyo celo

nización de las ciudades en el Islam español», *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, X (1961), fasc. 1.º, págs. 37-68; MUHAMMAD 'ABD AL-WAHHAB JALLAF: «Sāhib al-Surta fī l-Andalus», *Awraq*, III (1980).

¹² Cfr. J. VALLVÉ: «El Zalmedina de Córdoba», *Alcántara* (1981), 277.

¹³ V. LÉVI-PROVENÇAL: *Op. cit.*, y 'ABDELKRIM ALUCH: *Op. cit.*, págs. 51-52.

e interés tenga constancia, de buena conducta y que incorpore (a este cuerpo) a aquellos que los imiten y sigan sus caminos. No da el número de cuántos deben ser (como en el tratado de Ibn 'Abdūn¹⁴, que aconseja no sean más de diez) ni se desprende del texto la manifiesta desconfianza que se advierte en dicho tratado sobre los abusos de dichos agentes y patrullas¹⁵.

Sobre los delincuentes o malhechores le aconseja que agudice su vista y renuncie incluso al sueño, hasta que se les encuentre y castigue, y, como en el tratado de Ibn 'Abdūn, se aconseja imponer un castigo severo hasta esclarecer el asunto, lo que indica un juicio previo o al margen de lo que sería la función del cadí.

Sobre el castigo corporal «se les prescribe taxativamente que no toque a nadie sino en casos bien delimitados», lo cual se contradice con lo que ocurría en Sevilla en la misma época, según se desprende de las normas que Ibn 'Abdūn aconseja para evitar los excesos en los azotes y demás castigos corporales, que, por otra parte, se dan como normales¹⁶.

Previene contra el apresuramiento del castigo en los casos confusos: se le aconseja, si es así, que lo aplace hasta el día siguiente, puesto que siempre hay tiempo para castigar, pero no para anular un castigo ya impuesto, y añade: «es odioso apresurarse a castigar».

Un dato curioso en el que coincide con el tratado de Ibn 'Abdūn es el referente al castigo de los ricos. Dice literalmente: «que disimule los deslices de la gente de condición elevada y que se sienta inclinado a la piedad»; Ibn 'Abdūn en las atribuciones del *zalmedina* (que parece que confunde con el cargo de *sāhib al-surta*) dice: «A nadie absolverá el *zalmedina* por una falta contra la ley religiosa, mas que si se trata de personas de elevada condición» y hace alusión a un hadiz que dice: «Perdonad a las gentes de condición elevada, pues para ellos la reprimenda es más dolorosa que el castigo corporal», probablemente en esto se apoya también nuestro *zahir*.

Para concluir, en términos moralizantes (la moral y la religión están presentes constantemente en el escrito) le aconseja no enorgullecerse ante la humillación del castigo, teniendo presente sus propios tropiezos, alabando a Dios por los dones otorgados y pensando en el Juicio Final y sus horrores, con la cita de una aleya coránica sobre éste:

«El día en que cada alma encuentre presente el bien que ha hecho

¹⁴ Cfr. *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn 'Abdūn*, pág. 70.

¹⁵ *Ibid.*, págs. 72-73.

¹⁶ *Ibid.*, págs. 70-71.

y el mal que ha cometido, deseará que entre ella y el mal haya una gran distancia» (Sūra III, 30).

Termina con la fórmula propia de este tipo de documentos: «el Emir le respaldará en lo justo y equitativo pero no será su garante en lo injusto y desviado».

Por último, se hace expreso el mandato del cumplimiento del *zahir* y el derecho que se le otorga a su destinatario a extirpar el mal, y, quien no lo cumpla, se expone al castigo producto de su falta, finalizando con otra alusión coránica.

La fecha, como los nombres del principio ha sido suprimida por el recopilador: «*Kutiba fī kadā*» (Fue escrito en tal...).

CONCLUSIONES

El *zahir* de la época almorávid sobre las competencias y atribuciones del *sahib al-surta* que acabo de analizar, ofrece datos de positivo interés sobre aspectos jurídicos y organización policial de la vida en la ciudad islámica del siglo XII.

En primer lugar, hemos comprobado que el *zahir* no es —como hasta ahora se creía— un documento almohade, sino que se usaba ya en la época almorávid y tal vez en la califal. Además, aporta nuevos datos sobre las funciones del *sahib al-surta*, resaltando el valor de la religión y la moral en la vida política y ciudadana, así como la influencia coránica en la ordenación jurídica almorávid.

Sería interesante cotejar este documento con otros coetáneos de la España cristiana y la posible influencia que tuvieron en las instituciones de las Tres Culturas que convivieron durante la Edad Media en la Península.

TEXTO TRADUCIDO DEL ZAHİR

«Documento de confirmación solícita e investidura de beneficio y utilidad, de cuya ejecución ordena Fulano — ¡Dios Altísimo lo sostenga! — a Fulano, hijo de Fulano — ¡Dios lo proteja! — para que se ponga al frente de la ciudad Tal y de sus comarcas y haga cesar la hostilidad que la circunda.

A modo de alabanza [diremos que] lo favoreció con su magnanimidad y lo invistió de lo mejor, porque, conocedor de su elevación y sabedor de su capacidad, cifra su esperanza en que desempeñe bien su cargo, está seguro de su integridad y sabe ¡Dios Altísimo lo sostenga! que es digno de lo que se le confía y capaz de asumir la responsabilidad; que no se da en él la pereza ni le hacen cambiar de propósito las espadas y las lanzas; que no confía sus asuntos a delegado ni le desvían la impotencia y el fracaso.

Le ordena que tenga presente a Dios Altísimo en sus mandatos y prohibiciones, y que le exigirá cuenta de sus sentencias y juicios, de sus acciones y resoluciones: «En ese día no tendrá un alma nada que ofrecer a otra, y la Orden pertenecerá a Dios» (Sūra LXXXII, 19).

Que siga adelante en esto con decisión infatigable y con resolución firme, con alma que camine a compás del bien y a lomos del buen obrar y de la piedad. Que nombre como vigilantes a aquellos de cuyo celo, interés y desvelo tenga constancia, de buena conducta y exentos de negligencia y descuido. Que incorpore (a esos vigilantes] a aquellos que los imiten y sigan sus caminos, de intenciones sanas y carentes de todo defecto.

Que aguce la vista contra los malhechores, que renuncie al placer del sueño y busque en los escondrijos [hasta que] se les atragante la saliva y no tengan lugar de reposo, ni escape ningún falsario ni embaucador. Cuando eche mano a alguno, que indague su intención y haga averiguaciones en los lugares y sitios donde actúa. Si hay alguna sospecha desvelada por la averiguación y la pesquisa, rebasada por la injusticia y la iniquidad, que le imponga un castigo severo, de modo que se aclare lo confuso, después de llegar hasta el fin y detenerse en el extremo.

Se le prescribe taxativamente que no toque a nadie sino en casos bien delimitados, y «si un calumniador le trae una noticia, que la compruebe» (Sūra XLIX, 6). Que no le mueva la ambición cuando se trate de un rico, ni escuche a un desvergonzado que acusa a un circunspecto. Que siga una conducta laudable, evitando que su castigo caiga en el exceso y su perdón en la lenidad. Si le presentan un caso confuso, que lo aplase hasta el día siguiente, porque siempre será más capaz de castigar que de anular [un castigo ya impuesto] y puede que se aclare en un momento lo que no lo estaba en otro: es odioso apresurarse a castigar.

Que disimule los deslices de la gente de condición elevada y que se sienta inclinado a la piedad, despojándose del orgullo, que es atavío de los hipócritas. Que piense bien de los siervos de Dios Altísimo y no abandone las riendas ni el timón de la equidad. Que castigue al culpable a tenor de su falta, sin enorgullecerse en su humillación, ya que, de ser así, sepa que Satanás lo engaña y lo engríe. Que tenga en cuenta sus propios tropiezos y malas obras, y alabe a Dios Altísimo por la salud que le ha otorgado y por haberle adornado con abundantes dones; que lo recuerde —¡Alabado y ensanzado sea!— en todas sus situaciones, y que piense en el Juicio Final y sus horrores, teniendo siempre presentes una promesa y una amenaza que entonces tendrán cumplimiento: «El día en que cada alma encuentre presente el bien que ha hecho y el mal que ha cometido, deseará que entre ella y el

mal haya una gran distancia» (Sūra III, 30).

El Emir ¡Apóyelo Dios Altísimo!, le respaldará en lo que sea justo y equitativo, pero no será su garante en lo injusto y desviado.

Quien lea [este *zahir*], ajústese a lo que manda y prescribe, y sepa que [a su destinatario] se le otorga el derecho de extirpar el mal e impedirlo, de tal forma que quien mal obre, sea noble o no, o el que no siga la norma de impedir el mal y obrar bien, se expone el castigo que le haga probar la desdicha de su propia sandez, pues «la mala maquinación no rodea más que a sus autores» (Sūra XXXV, 43).

Fue escrito en tal y tal...»

نثره - ونثره شهير ، ونثب له من غير المتعارف من السلطانيات ظهيراً كته
عن بعض الأمراء لصاحب الشرط ، ولا خفاء بإدلاله وبراعته : كتاب تأكيد
اعتناء ، وتقليد ذي مته وغناء ، أمر بإنفاذه فلان ، أيده الله تعالى ، لفلان
ابن فلان ، صانه الله تعالى ، ليتقدم لولاية المدينة الفلانية وجهاتها ، ويتضح^١
ما تكاثف من العدو وأن في جنباتها ، تنويهاً أحظاه بعلائه ، وكساه رائق ملاءه ،
لما علمه من سنائه ، وتوسمه من غنائه ، ورجاه من حسن منابه ، وتحققه من
طهارة ساحته وجنابه ، وتيقن - أيده الله تعالى - أنه مستحق لما ولاه ، مستقل^٢
بما تولاه ، لا يعتره الكسل^٣ ، ولا تشنيه عن المضاء الصوارم والأسل ، ولم
يسكل الأمر منه إلى وكل ، ولا ناطه بمناط عجز ولا قشل ، وأمره أن يراقب
الله تعالى في أوامره ونواهيه ، وليعلم أنه زاجره عن الجور ونواهيه ، وسائله عما
حكّم به وقضاه ، وأنفذه وأمضاه ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئاً وَالْأَمْرُ
يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾ (الانفطار : ١٩) فليتقدم إلى ذلك بحزم لا يخمد توقده ، وعزم
لا ينفد تفقده ، ونفس مع الخير ذاهبة ، وعلى متن البر والتقوى راكبة ، ويقدم
للاحتراس من عرف اجتهاده ، وعلم أرقه في البحث وسهاده ، وحمدت
أعماله ، وأمن تفريطه وإهماله ، ويضم إليهم من يخذو حذوهم ، ويقفو شأوهم ،
ممن لا يستراب بمناحيه ، ولا يصاب خلل في ناحية من نواحيه ، وأن يذكي
العيون على الجئنة ، وينفي عنها للذيد السنات ، ويفحص عن مكانهم ، حتى
يغص بالريق^١ نفس آمنهم ، فلا يستقر بهم موضع ، ولا يفر منهم خب ولا
موضع ، فإذا ظفر منهم بمن ظفر بحث عن باطنه ، وبث السؤال في مواضع

تصرفه ومواطنه ، فإن لاحت شبهة أبدأها الكشف والاستبراء ، وتعدّأها البغي والافتراء ، نكّله بالعقوبة أشدّ نكال ، وأوضح له منها ما كان ذا إشكال ، بعد أن يبلغ إناه ، ويقف في طرفه مداه ، وحدّ له أن لا يكشف بشرة إلا في حد يتعين ، وإن جاءه فاسق أن يتبين ، وأن لا يطمع في صاحب مال موفور ، وأن لا يسمع من مكشوف في مستور ، وأن يسلك السنن المحمود ، ويتزه عقوبته من الإقراط وعفوه من تعطيل الحدود ، وإذا انتهت إليه قصّة مشكلة أخرها إلى غده ، فهو على العقاب أقدر منه على رده ، فقد يتبين في وقت ما لا يتبين في وقت ، والمعالجة^٢ بالعقوبة من المقت ، وأن يتنمذ هفوات ، ذوي^٣ الهيئات ، وأن يستشعر الإشفاق ، ويخلع التكبر فإنّه ملبس أهل النفاق ، وليحسن لعباد الله تعالى اعتقاده ، ولا يرفض زمام العدل ولا مقاده ، وأن يعاقب المجرم قدر زلته ، ولا يعتر عند ذلته ، وليعلم أن الشيطان أغواه ، وزين له مشوّاه ، فليشفق من عثاره ، وسوء آثاره ، وليشكر الله تعالى على ما وهبه من العافية ، وألبسه من ملابسها الضافية ، ويذكره جلّ وعلا في جميع أحواله ، ويفكر في الحشر وأهواله ، ويتذكر وعداً ينجز فيه ووعيداً ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تُوَدِّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ (آل عمران : ٣٠) والأمير أيده الله تعالى ولي له ما عدل وأقسط ، وبريء منه إن جار وقسّط ، فمن قرأه فليقف عند حدّه ورسمه ، وليعرف له حق قطع الشرّ وحسنه ، ومن وافقه من شريف أو مشروف ، وخالفه في نهي عن منكر أو أمر بمعروف ، فقد تعرض من العقاب لما يذيقه وبآل خبّله ، ولا يحيق المكر السيء إلا بأهله ، وكتب في كذا .

CARGOS Y PROFESIONES DE LOS JUDIOS EN EL ARZOBISPADO DE TOLEDO DURANTE LA EDAD MEDIA

YOLANDA MORENO KOCH
Universidad Complutense. Madrid

El estudio de cualquier faceta histórica sólo podrá llegar a conclusiones definitivas si previamente ha recogido y analizado la correspondiente documentación. La lectura de más de un millar de documentos, algunos ya publicados y otros muchos aún inéditos, me ha permitido extraer una información fidedigna sobre cómo se desarrolló parte de la vida cotidiana de los judíos castellanos durante la Baja Edad Media.

Conviene, en primer lugar, delimitar el área geográfica en la cual he basado estas consideraciones: el antiguo arzobispado de Toledo, tomando las actuales provincias de Madrid y Guadalajara y excluyendo por motivos obvios la propia de Toledo¹. He consultado la siguiente documentación:

1) Fuentes impresas: F. Cantera Burgos, «La propiedad urbana de los judíos de San Martín de Valdeiglesias por el 1492», *Studies in honour of J. M. Bernardete*, New York 1965, págs. 303-321; el mismo, «La judería de San Martín de Valdeiglesias (Madrid)», *Sef* 29 (1969), 1-87; el mismo, «Los judíos de Castilla y los reyes de ésta desde Sancho III a Enrique I», *Sef* 22 (1962), 1-18; el mismo, «Las juderías medievales de la actual provincia de Guadalajara», *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1975, II, 53-59;

¹ El excelente y completo estudio de P. LEÓN TELLO: *Los judíos de Toledo*, Madrid, 1979, 2 vols., hace innecesario insistir más sobre esta provincia.

F. Cantera Burgos y C. Carrete Parrondo, «La judería de Hita», *Sef* 32 (1972), 249-305; los mismos, «La judería de Buitrago», *Sef* 32 (1972), 3-87; los mismos, *Las juderías medievales en la provincia de Guadalajara*, Madrid 1975; E. Cantera Montenegro, «Judíos de Torrelaguna (Madrid) a fines del siglo xv», *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 19 (1982), 1-18, y el mismo, «Judíos y conversos de Torrelaguna en tiempos de la expulsión», *Estudios en memoria del Profesor don Salvador de Moxó*, Madrid 1982, págs. 233-252.

2) Fuentes documentales: referente a las comunidades de la provincia de Madrid he consultado el trabajo que con el título *Fontes Iudaeorum Regni Castellae: Provincia de Madrid* ha realizado C. Carrete Parrondo y que está en curso de publicación; en ese repertorio se da a conocer información relativa a veintitrés comunidades judías, con más de trescientos documentos extraídos de diferentes archivos (Archivo de Villa de Madrid, Archivo de la Catedral de Toledo, Archivo Histórico Nacional, Biblioteca Nacional de Madrid, Archivo General de Simancas) y de abundante bibliografía referente a la provincia de Madrid.

La documentación consultada refleja una semejanza entre ambas provincias en lo referente a cargos y profesiones desempeñados por judíos. Relativo a los cargos destaca el de «arrendador», figura a veces desacreditada, llamado también «almoxarife». De carácter temporal, pues sólo actuaba durante la recogida del impuesto, estaba al servicio de la corona, de la iglesia o de la nobleza. En ocasiones una misma persona tenía a su cargo el arrendamiento de varios impuestos (recuérdese el caso de don Çag de la Maleha, quien en 1276 arrendaba la percepción de los servicios, pedidos, martiniegas, fonsaderas y otros pechos, o de Zag y Yusef Abenxuxén, arrendadores, entre otros impuestos, de los servicios del ganado). Es de destacar que en ocasiones ejercían el cargo de arrendador varios miembros de una misma familia, formándose lo que podríamos llamar «familias de arrendadores», auténticos clanes de las finanzas². Al arrendador se le designa a menudo como «arrendador mayor de rentas, alcabalas y tercias» o «arrendador mayor» sin especificar qué clase de impuesto debía recoger. Este cargo iba unido en frecuentes ocasiones al de «recaudador», también de carácter temporal, con atribuciones similares al «arrendador». Podía ser «recaudador de la moneda forera», «de alcabalas y tercias» o simplemente «recaudador mayor». A modo de ilustración, he aquí algunos de los arrendadores vecinos de Alcalá de

² Vid. para este tema J. M. NIETO SORIA: «Los judíos de Toledo en sus relaciones financieras con la monarquía y la Iglesia», *Sef*, 41 (1981), 1-43 (tirada aparte).

Henares: don Simuel Çadique (1433-34), don Çulemán Abensabad y Hudá Abenosa (1458), don Yuçaf Abensabad, Yuçaf Cohén e Ysaque Gabay (1465), arrendadores de los excusados; Ysaque abén Arroyo, don Mayr abén Arroyo e Ysaque Gabay (1465), de la renta de los vestuarios. Como arrendadores de rentas eclesiásticas lo son del pan pontifical, de los vestuarios, de los canónigos (de la iglesia de Toledo), de la renta de los excusados o del vino (de la iglesia de Colmenar).

Otros cargos, también temporales, eran por ejemplo el de «mayordomo» (don Dauí, vecino de Buitrago, del duque del Infantado); «tesorero mayor del rey», «consejero del rey», «canciller» del infante don Tello (don Moisés Marguán, vecino de Madrid) y «procurador de la aljama».

No es normal que aparezca el término hebreo del cargo desempeñado: sólo en el caso de «juez» figura en alguna ocasión la voz «dayán» (Rabí Hayyim Calahorrano, «dayán» en Alcalá de Henares, año 1490); en otras ocasiones se le denomina «juez mayor de los judíos» o «juez de la aljama de los judíos». Aunque quizá no se pueda interpretar como cargo o profesión, me parece interesante resaltar aquí el significado que tenía entre la población cristiana el «talmid hakam» según un documento del AGSimancas, RGSello, fol. 153, de 1 marzo 1480, que dice así: «el padre de Abolafia, talmid hahán, que quiere desir raby mayor»³.

Es notable comprobar el gran número de rabinos que aparece en la documentación consultada referente a la provincia de Madrid durante la segunda mitad del siglo xv. En algunos casos, sin embargo, ejercían de manera paralela otra profesión: entre los cuarenta que ostentaban este título ocho de ellos eran físicos, uno arrendador de alcabalas y tercias (R. Judá del Sobrado), un «poseedor de viñas» (R. Leví de Torrelaguna, convertido como maestro Alonso), un médico (R. Abraham Çalama) y un latonero (R. Santó). De los veintiséis de la provincia de Guadalajara, cinco eran físicos, uno cirujano y otro arrendador (R. Mosé Abensymón)⁴. Es interesante el dato que proporciona un proceso de Inquisición sobre la actuación de doña Nabila, lavandera, con quien se reunían judías y conversas, también de la al-

³ Cfr. F. CANTERA BURGOS y C. CARRETE PARRONDO: *Las juderías medievales en la provincia de Guadalajara*, Madrid, 1975, 143.

⁴ En documento de diciembre de 1492, del Archivo de Villa de Madrid, Libro Horadado, fols. 349r-350r, cit. por A. MILLARES CARLO: *Contribuciones documentales a la historia de Madrid*, Madrid, 1971, pág. 56, los Reyes Católicos mandan al concejo de Madrid y algunos lugares y villas de su tierra para que dejasen a R. Meir Melamed (de converso Fernán Núñez Coronel, yerno de R. Abraham Seneor = Fernán Pérez Coronel) «recaudar las rentas de tercias y alcabalas» del año 1493. Para este personaje vid. C. CARRETE PARRONDO: «La hacienda castellana de Rabí Meir Melamed», *Sef*, 37 (1977), 339-349.

jama de Guadalajara: «rabiça dellas, que estaua vestida a forma de rabí, e con ellas oya e rezaua sus oraçiones sobre los muertos, endechándoles e dándose con las manos en las rodillas y en la cara»⁵.

No se puede constatar que haya diferencias apreciables entre las dos provincias respecto a las profesiones que ejercían los judíos medievales en ese área geográfica. Los oficios que ejercían eran, entre otros, los de «herrero», «texedor de lienzos», «sastre», «jubetero», «borceguinero», «tintorero», «platero», «vendedor de cosas de joyería», «tratante de lienzos, sal y esparto», «expeçiero» y «boticario» y, por supuesto, la profesión de «çurujano», «físico» y «médico». Figura importante en una comunidad judía era, sin duda, el «carniçero de la aljama» o, como también se le designa, «cortador de la carne», término éste reflejo fiel del vocablo hebreo «tabbah» o «degollador». Otra profesión significativa entre los judíos es la de «trapero», con matiz bien diferenciado al actual: se refiere al comerciante de paños y telas. Las profesiones de «abogado» y «escribano» (referido al «sofer» o escriba, aunque no limitado a temas religiosos) no eran muy frecuentes.

Las mujeres aparecen ejerciendo profesiones muy específicas, por ejemplo «lavandera», «sayalera», «partera» y en casi todas las ocasiones figuran con el nombre de la profesión del marido, como «Jamila, la çurujana, mujer de Çague Çayas», de Hita.

Es interesante resaltar el cambio que se produjo en la sociedad medieval cristiana con la aparición de los judeoconversos. Las profesiones que desempeñaron después de su conversión puede decirse que «subieron de categoría» al permitárseles incorporarse a la administración de la sociedad cristiana; así, vemos cómo judeoconversos están ocupando cargos de «alguacil», «procurador», «regidor», «comendador». Pero también continuaron con sus antiguas profesiones (cirujanos o médicos) y abandonando otras (jubeteros, borceguineros)⁶.

Variada gama de actividades la que desplegaron los judíos del arzobispado de Toledo, en apretada simbiosis entre la identidad mosaica y la ferviente convicción de sentirse castellanos.

⁵ Cfr. F. CANTERA BURGOS y C. CARRETE PARRONDO: *Las juderías medievales de la provincia de Guadalajara*, 143.

⁶ Puede verse un cuadro de profesiones de judeoconversos en F. CANTERA BURGOS y C. CARRETE PARRONDO: *Las juderías medievales en la provincia de Guadalajara*, 145.

LOS JUDIOS COMO CONFLICTO JURISDICCIONAL ENTRE MONARQUIA E IGLESIA EN LA CASTILLA DE FINES DEL SIGLO XIII: SU CASUÍSTICA

JOSÉ MANUEL NIETO SORIA
Universidad Complutense, Madrid

SUMARIO

Planteamiento. I) Los asuntos de orden económico: a) Los diezmos, b) Los treinta dineros, c) Los pechos de los judíos, c) La entrega de deudas. II) Los asuntos de orden judicial: a) Las demandas sobre procesamiento de judíos, b) Las usuras. Conclusiones.

PLANTEAMIENTO

«*Quelos judíos son del rey; ... todos deuen ser del rey en su guarda e pora su seruycio*»¹. Esta frase, perteneciente al *Libro de los Fueros de Castiella*, resume una de las claves fundamentales de la problemática que aquí se va a abordar. Los judíos en Castilla eran propiedad del rey, por lo que cualquier pleito planteado en torno a ellos debía ser objeto de la intervención real. Los litigios entre los judíos y la Iglesia castellana, en particular obispos y cabildos catedralicios, serán bastante frecuentes en esta época de la segunda mitad del siglo XIII y comienzos del XIV. Al deber ser presentados ante la jurisdicción real, estos litigios, con frecuencia, acabarán convirtiéndose en un conflicto entre ambas jurisdicciones, la real y la eclesiástica.

Lo que en este breve trabajo se pretende en ningún caso es abor-

¹ *Libro de los Fueros de Castilla*, edic. de Galo Sánchez, Barcelona, 1981 (reed. de la de 1924), título 107, pág. 54.

dar esta cuestión de la conflictividad entre la jurisdicción eclesiástica y la real en torno a los judíos a partir del análisis de los textos legales de la época como podrían ser, por ejemplo, Las Partidas², el Fuero Real³ y los cuadernos de Cortes⁴, sino que, por el contrario, de lo que se trata es de abordar la casuística concreta y cotidiana en la que se puso de manifiesto esta conflictividad a partir del análisis de la documentación conservada sobre la cuestión.

Los temas de conflicto, según esta documentación, pueden ser clasificados en dos grupos: de orden económico y de orden judicial. Entre los primeros, los motivos que darán más frecuentemente lugar al litigio serán la percepción de diezmos, el tributo de los treinta dineros, los pechos de los judíos y las entregas de deudas. Entre los segundos, los problemas surgidos en torno a la forma de juzgar a los judíos y la pretensión de la Iglesia de atribuirse el enjuiciamiento de los casos de usura en que incurrieran los judíos serán los temas principales objeto de estudio.

I) LOS ASUNTOS DE ORDEN ECONÓMICO

a) *Los diezmos*

La razón principal de disputa por causa de los diezmos entre la Iglesia y los judíos castellanos estuvo motivada por la negativa de algunos de éstos a entregar el diezmo por propiedades que habían adquirido a los cristianos y que, por tanto, antes de su adquisición estaban sujetas a la tributación decimal. Las Partidas eran tajantes sobre este punto, obligando a sus nuevos propietarios a dar el diezmo por aquellas propiedades que hubieran pasado de cristianos a moros o a judíos, siendo aún más estricta la Iglesia en este asunto⁵.

² *Las Siete Partidas*, partida VII, título XXIV. Vid. también: M. A. ORTÍ BELMONTE: «Glosas a la legislación sobre los judíos en las Partidas», *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Artes y Nobles Artes*, volumen XXVI, n. 72 (1955), 41-66.

³ *Fuero Real*, Libro IV, título II.

⁴ *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, edic. M. Colmeiro, Madrid, 1861, vol. I, pág. 62, pet. 38 (Cortes de Valladolid de 1258); pág. 77, pet. 30 y 31 (Cortes de Jerez de 1268); pág. 99, pet. 15 (Cortes de Palencia de 1286); pág. 115, pet. 26 (Cortes de Valladolid de 1293); pág. 127, pet. 21 (Cortes de Valladolid de 1293); pág. 131, pet. 5 (Cortes de Valladolid de 1295); pág. 136, pet. 6 (Cortes de Cuéllar de 1297); pág. 163, pet. 5 (Cortes de Medina del Campo de 1302).

⁵ *Las Siete Partidas*, part. I, tít. XX, ley VI. Prueba de esta postura rígida de la Iglesia respecto de los diezmos de los judíos se puede encontrar en el Concilio provincial de Zamora de 1312 en que se hace referencia a la conveniencia de que los judíos entreguen el diezmo por todos los heredamientos que posean (SALVADOR DE MOXÓ: *Los judíos castellanos en la primera mitad del siglo XIV*, «Simposio Toledo-Judaico», I, Toledo, 1972, pág. 87).

Ante las denuncias presentadas por las iglesias del obispado de Avila por la negativa de los moros y judíos de la diócesis a pagar el diezmo por las heredades que habían comprado a cristianos Sancho IV hubo de intervenir al menos en dos ocasiones, en 1285⁶ y en 1293⁷, ordenando a sus oficiales que los obligaran a dar el diezmo o que los embargasen hasta completar la cantidad que por este concepto debieran. En la diócesis de Burgos fue el propio prelado burgalés fray Fernando quien denunció ante el infante don Sancho la resistencia de los judíos a dar el diezmo por las cosechas que obtenían de heredades realengas anteriormente pertenecientes a los cristianos, ordenando el infante a sus merinos que se acupasen de asegurar al prelado burgalés la percepción de estos diezmos, según un mandamiento suyo de 1 de mayo de 1282⁸. Pero fue en Córdoba donde este problema se convirtió en algo crónico. Aquí el conflicto era doble. Por un lado, el ya indicado para otras diócesis, la negativa de los judíos a dar el diezmo por antiguas propiedades de cristianos que ahora estaban en su poder, siendo este el caso, por ejemplo, de judíos que vivían fuera de la judería en casas que mientras habían sido de cristianos habían estado sujetas al diezmo. Por otro lado, se habla también de cristianos, concretamente de caballeros que, tratando de eludir el diezmo, arrendaban sus heredades a judíos, ya que mientras sobre ellos podían caer penas de excomunión, éstas no afectaban a los hebreos. Ello parece indicar que no temieran actuaciones de otra jurisdicción que no fuera la eclesiástica. De hecho, a pesar de las reiteradas denuncias del obispo y del cabildo cordobeses sobre esta cuestión, las intervenciones reales debieron de ser muy poco efectivas en cuanto que hubieron de repetirse con cierta asiduidad en los reinados de Alfonso X⁹, Sancho IV¹⁰ y Fernando IV¹¹. Para el arzobispado de Toledo se produciría una intervención del papa Inocencio IV por la que se ordenó a un canónigo de Sigüenza que se ocupara de asegurar la entrega del diezmo por todos aquellos judíos de esta archidiócesis que tuvieran antiguas posesiones de cristianos¹². En este caso no hay noticias de que fuera necesario apelar a la intervención real.

⁶ J. M. CARRAMOLINO: *Historia de Avila, su provincia y su obispado*, Madrid, 1972-73, II, apéndice IX, págs. 493-494.

⁷ M. GAIBROIS: *Historia del reinado de Sancho IV de Castilla*, Madrid, 1922-28, III, doc. 481, págs. CCCXXVI-VII.

⁸ A. C. BURGOS, vol. 48, doc. 45.

⁹ A. C. CÓRDOBA: *Libro de las Tablas*, fols. 7v-8v y 18rv.

¹⁰ *Ibid.*, fol. 29rv.

¹¹ *Ibid.*, fol. 26rv.

¹² B. N., Ms. 13.089, fol. 8rv.

b) *Los treinta dineros*

El tributo de los treinta dineros, percibido por los obispos y cabildos sobre las aljamas de sus respectivas diócesis, raramente dio lugar a situaciones conflictivas. Por tanto, pocos son los casos que se pueden reseñar.

En 1256, ante las dificultades surgidas en Sevilla por la oposición de su aljama a dar los treinta dineros al arzobispo sevillano, éste solicitó la intervención real, ordenando el monarca a los judíos sevillanos que no se resistieran a entregar esta tributación, poniéndoles como ejemplo en su cumplimiento a los judíos de Toledo¹³:

«Sepades que el cabildo dela eglesia de santa María de Sevilla sse me embiaron querellar quelos treynta dineros queles avedes adar, que gelos non queredes dar cada anno assy commo los dan el aljama delos judíos de Toledo ala eglesia de Toledo».

Ya en tiempos de Fernando IV, el obispo de Segovia hubo de recurrir al rey para obligar a los judíos segovianos a que cumplieran con el tributo de los treinta dineros, amenazando el monarca con la intervención de sus alcaldes, alguaciles y justicias en caso de persistir en su actitud¹⁴. No hay noticias que indiquen que esta intervención llegara a ser necesaria.

c) *Los pechos de los judíos*

Un privilegio muy deseado por los prelados castellanos fue aquél que los autorizaba a tener alguna participación en los pechos que debían entregar los judíos. Este deseo tenía motivaciones extraeconómicas. Para los prelados, el poseer este tipo de privilegio suponía un cierto reconocimiento de competencia sobre la comunidad judía correspondiente. Sin embargo, los monarcas, conscientes de que la entrega de este privilegio podía ser interpretada en el sentido que se acaba de indicar, pudiendo dar origen a conflictos con los propios prelados, se abstuvieron todo lo posible de concederlo. No obstante, sí hubo algún caso aislado.

El obispo de Jaén obtuvo en 1254 de Alfonso X el derecho a percibir la décima parte de los pechos de moros y judíos de su obispado¹⁵. Los obispos palentinos, alegando su señorío sobre la ciudad de Palencia, reclamaron del monarca el derecho a ser ellos quienes per-

¹³ A. BALLESTEROS: *Sevilla en el siglo XIII*, Sevilla, 1978 (edic. facsímil de la de Madrid de 1913), doc. 87, págs. LXXXIX-XC.

¹⁴ A. BENAVIDES: *Memorias del reinado de don Fernando IV de Castilla*, Madrid, 1860, II, doc. CCXX, pág. 331.

¹⁵ M. JIMENA JURADO: *Catálogo de los obispos de las iglesias catedrales de la diócesis de Jaén y anales eclesiásticos de este obispado*, Madrid, 1654, pág. 218.

cibieran los pechos de moros y judíos de la ciudad y no el rey, en cuanto que, como señores de la ciudad, también tenían jurisdicción sobre estas minorías. Esta reivindicación de los obispos palentinos ya había sido reconocida como legítima por los monarcas, sin embargo, se resistían a acceder a ella. Alfonso X había confirmado en 1256 un privilegio de Alfonso VIII por el que se reconocía la facultad de los obispos de Palencia a percibir los pechos de moros y judíos de la ciudad¹⁶. En 1287 Sancho IV habla de *contiendas entre nos e el obispo* para referirse a esta misma cuestión, terminando por admitir que el obispo de Palencia y quienes lo sucedieran en la mitra palentina podrían percibir la mitad de todos los pechos, pedidos y servicios de los moros y judíos de Palencia¹⁷. Fernando IV confirmó esta misma concesión en 1305, lo que acaso pueda interpretarse como que hubieran existido dificultades en su aplicación efectiva¹⁸.

Esta misma cuestión fue origen de conflictividad en el obispado de Calahorra. En 1285 Sancho IV y su notario de Andalucía, a la vez que obispo calagurritano, don Martín, acordaban que en adelante sería el obispo, el cabildo y la iglesia de San Martín de Albelda quienes percibirían los pechos y servicios de los judíos de esta villa de San Martín de Albelda. Con ello se invalidaba otro acuerdo efectuado entre Alfonso X y el obispo de Calahorra por el que los pechos de los judíos de San Martín de Albelda que en aquel momento percibía la Iglesia calagurritana fueron otorgados al monarca por exigencia de éste, dando el rey a cambio otras compensaciones económicas¹⁹. Sin embargo, el nuevo acuerdo por el que el rey dejaba de percibir estas rentas, con lo que se volvía a la situación anterior a la permuta efectuada con Alfonso X, provocó la reclamación de la aljama de San Martín de Albelda, siendo preciso la intervención directa de Sancho IV en 1292 para acallar esta oposición²⁰. Poco después, una pesquisa ordenada por el monarca sobre este asunto confirmó cómo tradicionalmente habían sido los obispos de Calahorra quienes habían venido percibiendo estos pechos²¹. Queda claro el interés de los judíos de San Martín de Albelda en mantener sus relaciones fiscales con la monarquía y no con la Iglesia, acaso por esperar una actitud más

¹⁶ A. C. PALENCIA, arm. 2, leg. 1, n.º 60.

¹⁷ A. C. PALENCIA, arm. 3, leg. n.º 36.

¹⁸ A. C. PALENCIA, arm. 3, leg. 3, n.º 5.

¹⁹ NARCISO HERGUETA: «Los judíos de Albelda en el siglo XIII», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XXVIII (1896), pág. 481; FRITZ BAER: *Die juden im cristlichen Spanien. Erster teil urkunden und regesten, Kastilien*, Westmead-Farmborough, 1970 (reimp. de la de Berlín de 1936), II, pág. 74.

²⁰ FRITZ BAER: *Ob. cit.*, II, pág. 74-75.

²¹ *Ibid.*, págs. 75-76.

dura por parte de ésta y también por tener una disminución de la protección que hasta entonces les habían ofrecido los monarcas.

d) *La entrega de las deudas*

La percepción de las deudas contraídas con los judíos por los clérigos y los habitantes de aquellos lugares que pertenecían al señorío del arzobispo de Toledo y de su cabildo se convirtió en un grave problema en las relaciones entre los prelados toledanos y los monarcas y, más concretamente, entre el rey Sancho IV y el arzobispo Gonzalo García Gudiel. Sancho IV había reconocido al prelado toledano que sólo éste poseía la atribución de nombrar a los entregadores que habrían de tomar las deudas contraídas con los judíos en los lugares pertenecientes al señorío de la mitra toledana²², así como aquellas contraídas por clérigos²³. Sin embargo, el arzobispo toledano encontró grandes dificultades para que estas atribuciones no le fueran usurpadas.

En febrero de 1291 el arzobispo de Toledo se dirige al rey para comunicarle el reiterado incumplimiento que se producía de las órdenes dadas por el monarca en 1285²⁴. Ya en abril de 1290 se había producido otra intervención real en la que se hacía referencia a las mismas cuestiones que en los mandamientos reales de 1285²⁵. En 1294 interviene de nuevo Sancho IV para reconocer los derechos de la Iglesia de Toledo a tener sus propios entregadores de las deudas contraídas con los judíos²⁶. Ya en tiempos de Fernando IV, en 1297, se confirmarán los privilegios que Sancho IV había otorgado al arzobispo de Toledo referentes a esta cuestión, acaso como consecuencia de que se volvían a ver incumplidos²⁷.

Tratando de dilucidar las claves que permitan una explicación de este conflicto entre los monarcas y los prelados toledanos, hay que comenzar por considerar que los entregadores de las deudas contraídas con los judíos eran desde tiempos de Fernando III agentes designados por el propio monarca, obteniendo la Monarquía seguramente algún beneficio por ello²⁸. Por tanto, si alguien se veía perjudicado por la intervención de los entregadores del arzobispo en lugar de aquellos que actuaban en nombre del rey era el propio monarca. Esto hace

²² M. GAIBROIS: *Ob. cit.*, III, doc. 41, págs. XXVI-XXVII; A. H. N., Clero, carp. 3022, nn. 3 y 4; B. N., Ms. 13.089, fol. 51rv.

²³ M. GAIBROIS: *Ob. cit.*, III, doc. 42, pág. XXVII.

²⁴ B. N., Ms. 13.089, fol. 35rv.

²⁵ M. GAIBROIS: *Ob. cit.*, III, doc. 301, pág. CXC.

²⁶ *Ibid.*, III, doc. 516, pág. CCCLVII.

²⁷ A. BENAVIDES: *Ob. cit.*, II, doc. XVI, págs. 32-33 y doc. CI, págs. 144-145.

²⁸ YITZHAK BAER: *Historia de los judíos en la España cristiana*, Madrid, 1981, I, pág. 94.

pensar que muy probablemente Sancho IV estaba adoptando en sus relaciones con el arzobispado toledano sobre esta cuestión una doble actitud. Por un lado, reconocía documentalmente el derecho de la Iglesia de Toledo a poner sus propios entregadores, pero, a su vez, se abstenía de tomar medidas concretas contra aquellos agentes reales que usurpaban este derecho del arzobispo. Todo ello era tanto más grave desde el punto de vista del arzobispo en cuanto que algunos clérigos acababan siendo procesados como consecuencia de su incapacidad para devolver las deudas contraídas con los judíos, procesamientos que acaso hubieran podido ser evitados de intervenir entregadores puestos por el propio prelado toledano. Por otra parte, a los judíos prestamistas tampoco les convendría la intervención de entregadores puestos por el arzobispo que acaso podrían adoptar actitudes demasiado comprensivas con los deudores, siendo posible que presionaran sobre el propio monarca a fin de que no tomara medidas efectivas que permitieran dar satisfacción a las demandas del arzobispo²⁹.

Directamente relacionado con este tipo de situaciones de cristianos deudores de prestamistas judíos, está el problema de la intervención de judíos en las recaudaciones fiscales. Dicha intervención provocó frecuentes reclamaciones ante los monarcas por parte de representantes de la Iglesia. Baste con señalar que en 1279, con motivo de una legislación enviada a Castilla por el papa Nicolás III, el cardenal Pedro de Rieti acusó a Alfonso X de provocar corrupción entre los cristianos a causa de nombrar para ciertos cargos a judíos y, en particular, encargarles la realización de recaudaciones sobre la población cristiana³⁰.

II) LOS ASUNTOS DE ORDEN JUDICIAL

a) Demandas sobre procesamiento de judíos

Una de las mayores dificultades que se encontró la Iglesia castellana a la hora de tratar de solventar sus diferencias con elementos de comunidades judías fue la normativa legal existente en torno al procesamiento de los judíos, quedando éste bajo el arbitrio de los oficiales reales, lo que, desde el punto de la Iglesia, suponía un grave contratiempo. Es por ello que, según los casos, se plantearon demandas por parte de algunos prelados de cara a obtener mayores facilita-

²⁹ J. M. NIETO SORIA: «Los judíos de Toledo en sus relaciones financieras con la Monarquía y la Iglesia (1252-1312)», *Sefarad*, XLI (1981), separata, páginas 22-24.

³⁰ P. LINEHAN: «The Spanish Church revisited: the episcopal gravamina of 1279», en *Authority and Power. Studies on Medieval Law and Government presented to Walter Ullmann, on his seventieth birthday*, Cambridge University Press, 1980, pág. 146, apartado K.

des para llevar a cabo los procesos judiciales contra los judíos. Se hará referencia a dos ejemplos bien representativos.

En 1287 el abad de Valladolid Ruy Díaz, viendo las enormes dificultades con que se encontraba cada vez que trataba de conseguir el procesamiento de un judío, solicitó del rey ciertas modificaciones formales para poder emprender acciones judiciales contra los judíos. El abad se quejaba de que para llevar ante los tribunales a un judío era imprescindible contar con otro de su misma ley que avalara la denuncia, lo que era un objetivo muy difícil de conseguir. Este condicionamiento del Derecho procesal estaba además respaldado por los monarcas que habían otorgado a los judíos vallisoletanos privilegios en que se reconocía este derecho. Además, afectaba a todo tipo de denuncias *ffurtos o ffuerças o malffetriás*. El abad acabó consiguiendo que esta condición procesal acabara desapareciendo, anulando Sancho IV los privilegios que había concedido a los judíos vallisoletanos en sentido contrario ³¹.

En el caso de una ciudad de señorío eclesiástico como el de Palencia, la reivindicación del obispo apuntó a tener la plena jurisdicción sobre los judíos, incluyendo en ella atribuciones en materia de justicia. Esto fue lo que consiguió el obispo de Palencia don Alvaro Carrillo en 1305, tras reclamar repetidamente sus derechos jurisdiccionales frente a las usurpaciones regias, apoyándose el obispo para ello en los privilegios que a este respecto había recibido la Iglesia palentina de Alfonso X ³² y de Sancho IV ³³. Fue tanta la importancia de esta recuperación por el obispo de su jurisdicción sobre los judíos palentinos, que aquellos hombres que habían sido juzgados y apresados por el poder real debieron ser devueltos a las instancias eclesiásticas para ser sus casos objeto de revisión ³⁴.

b) *Las usuras*

A comienzos de 1307, entre los meses de enero y febrero, se produjo un duro enfrentamiento entre el monarca y el cabildo catedralicio toledano, reclamando éste la actuación de la justicia eclesiástica contra los judíos de Toledo que realizaban actividades usurarias, acabando por imponerse la opinión regia ³⁵. No entraré en analizar los detalles concretos de este litigio entre Iglesia toledana y Monarquía, cuyo estudio pormenorizado ya desarrollé en otro trabajo, sino que me limitaré a presentar someramente las significaciones que este de-

³¹ A. C. VALLADOLID, leg. 29, n.º 20.

³² A. C. PALENCIA, arm. 2, leg. 1, n.º 60.

³³ A. C. PALENCIA, arm. 3, leg. 2, n.º 32 y arm. 3, leg. 2, n.º 36.

³⁴ A. C. PALENCIA, arm. 3, leg. 3, n.º 5.

³⁵ A. H. N., Clero, crp. 3025, n.º 12.

bate tuvo en aquel momento para lo que eran las relaciones entre la jurisdicción real y eclesiástica en torno a los judíos ³⁶.

Desde el punto de vista jurídico, sólo el rey podía juzgar a los judíos que hubieran cometido excesos en sus actividades usurarias por hallarse directamente bajo su jurisdicción. Para el monarca, la pretendida intervención de los tribunales eclesiásticos en este asunto sólo podía ser entendida como un intento de usurpación del derecho regaliano. Según señala el rey en uno de sus documentos enviados al cabildo de Toledo por causa de este litigio, el asunto en que pretendía intervenir el cabildo toledano *es cosa que tañe en el mío señorío*. Hay que tener en cuenta que este hecho se encuadraba en un momento en que parecía ponerse de manifiesto una cierta tendencia a la expansión por parte de la justicia eclesiástica. Así fue denunciado en las Cortes de Valladolid celebradas este mismo año de 1307 ³⁷. Lo que acaso llevaría al monarca a mantener una actitud más intransigente. Desde el punto de vista económico, los monarcas castellanos en ningún momento se habían mostrado partidarios de hacer desaparecer el beneficio usurario de los negocios de los judíos, tan sólo se habían reducido a ponerle límites a través de la conocida fórmula del tres por cuatro ³⁸, recogida, entre otros textos legales, en el Fuero Real ³⁹.

Sin embargo, para el cabildo toledano y para la Iglesia castellana en su conjunto este tipo de cuestiones se veían a través de un prisma distinto. Si en lo jurídico el señorío del rey sobre los judíos era indiscutible, la práctica de la usura era, en cambio, un grave delito tipificado en el Derecho canónico, pretendiéndose que sobre este asunto las leyes civiles siguieran los mismos planteamientos que las eclesiásticas ⁴⁰. Ya desde las decisiones tomadas en el III Concilio de Letrán condenando la usura, la Iglesia había venido reforzando su postura respecto a este tema ⁴¹. Por ello, si el rey se mostraba pasivo ante la violación de la normativa eclesiástica, contrariamente a lo que sucedía en otros casos en que el rey se convertía en colaborador de la Iglesia para castigar las violaciones de las leyes eclesiásticas, por ejemplo en casos de excomunión, la Iglesia, desde su punto de vista, debía asumir esta función justiciera. Pero, en este caso, además de esa discordancia entre la ley civil y la ley eclesiástica, se olvidaba por parte de los eclesiásticos que los transgresores de las leyes canó-

³⁶ J. M. NIETO SORIA: *Ob. antes cit.*, págs. 24-28.

³⁷ *Cortes...*, I, págs. 193-194, pet. 94.

³⁸ SALVADOR DE MOXÓ: *Ob. antes cit.*, págs. 90-91.

³⁹ *Fuero Real*, lib. IV, tít. II, ley VI.

⁴⁰ En el concilio de Vienne (1311-1312) se hizo hincapié en el carácter pecaminoso de cualquier actividad usuraria. SALVADOR DE MOXÓ: *Ob. antes cit.*, página 87.

nicas eran miembros de otra comunidad religiosa, cuyo único marco legal de referencia estaba formado por la ley civil y por la propia de esa comunidad religiosa, en este caso la judía.

En definitiva, esta imposibilidad de la Iglesia castellana de someter al juicio de sus tribunales los casos de usura efectuados por judíos provocará una actitud de crítica hacia la Monarquía en la que, desde el punto de vista del Derecho canónico, verán una postura de permisividad difícilmente justificable.

CONCLUSIONES

El que los pleitos ocasionales surgidos en Castilla entre la Iglesia y los judíos provoquen un choque entre la jurisdicción real y la eclesiástica no debe justificarse tanto porque los monarcas trataran de adoptar una política deliberadamente proteccionista hacia las comunidades judías, como en ocasiones se ha creído, sino, más bien, porque lo que trataban de proteger era el derecho regalano que convertía a la Monarquía en única institución con derechos plenos para intervenir sobre los judíos. Asimismo, las repetidas apelaciones de los eclesiásticos a la intervención regia con motivo de un litigio concreto con los judíos, sólo en casos muy determinados, estaban motivadas porque hubiera un decidido interés de los monarcas en dejar impunes los delitos cometidos por los judíos. Era más bien un problema de operatividad de los medios ejecutivos regios que con frecuencia no se hallaban a la altura de las circunstancias. Situaciones similares sucedían para asuntos completamente ajenos a las comunidades judías.

El que aquí se haya abordado precisamente la faceta conflictiva de las relaciones entre Monarquía e Iglesia con motivo de los litigios de esta última institución con las comunidades judías no debe llevar a engaño haciendo pensar en una actitud de acérrima intransigencia por parte de los eclesiásticos respecto de los judíos para la época tratada. Es cierto que esta postura de intransigencia comenzó a vislumbrarse ya, en particular, a partir de comienzos del siglo XIV⁴² y, con anterioridad, por sectores del bajo clero⁴³, pero sin permitir sospechar los niveles de intolerancia que a finales de este siglo se acabarían alcanzando.

⁴¹ J. D. MANSI: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Florencia, 1759-89, vol. XXII, col. 231, canon XXV.

⁴² SALVADOR DE MOXÓ: *Ob. antes cit.*, pág. 86.

⁴³ J. M. NIETO SORIA: *Ob. antes cit.*, págs. 21-22.

LOS TRADUCTORES JUDIOS DE TOLEDO: NEXO ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE

MOISÉS ORFALI

Universidad de Bar-Ilan

La función del *traductor* en la Edad Media era diferente de la que actualmente conocemos. Los idiomas modernos derivados del griego y del latín poseen un complejo de palabras técnicas que constituyen una terminología científica casi universal; por lo tanto, la traducción hoy en día es sólo un medio para ayudar a comprender y a aprender.

En la baja Edad Media la situación era distinta. Los contactos directos entre la cultura europea u occidental y la árabe u oriental eran escasos debido al desconocimiento del idioma. El árabe, lengua internacional por aquel entonces, era desconocido en Europa y a su vez el latín, idioma predominante en el viejo continente, era desconocido fuera de él.

El intercambio cultural entre ambos mundos fue bastante reducido. No era frecuente que un musulmán viniese a estudiar a una ciudad europea cristiana. Tampoco era corriente que un cristiano fuese a estudiar a los grandes centros culturales del Islam. Existía en las dos culturas un totalitarismo absoluto, no sólo en el sentido político, sino sobre todo en el religioso, que dominaba la actitud y el pensamiento de sus súbditos. En esa situación, había un solo elemento que podía servir de puente entre las dos grandes culturas; ese eslabón eran los judíos.

En aquel mundo totalitario, los judíos formaban la parte más culta de la población, puesto que eran de los que con mayor interés se dedicaban en la Europa medieval al estudio de las Artes y las Cien-

cias¹, destacando como médicos, astrónomos, cartógrafos, literatos y traductores por excelencia².

Particularmente el conocimiento de las lenguas fue el factor que determinó que los judíos sirvieran de puente entre las dos grandes culturas. Y en lo que se refiere a nuestro tema, ya a comienzos del siglo XII Toledo se convirtió en una de las ciudades que mayor relevancia tuvo en este proceso de encuentro y unión entre la cultura griega clásica transmitida por los árabes y el nuevo pensamiento cristiano, base del Renacimiento. De Toledo se enviaron copias de las traducciones realizadas en las escuelas de traductores del arzobispo Don Raimundo y posteriormente de las escuelas alfonsíes; traducciones que se difundían rápidamente a lo largo de Europa occidental³. A Toledo también comenzaron a llegar estudiosos de diversos países⁴. Destaca el caso de Gerardo de Cremona, que viajó especialmente a Toledo para leer en latín el *Almagesto* de Ptolomeo y se instaló defi-

¹ M. J. SCHELEIDEN: *The Importance of the Jews for the Preservation and Revival of Learning During the Middle Ages*, London, 1911; C. D. SINGER: «El factor judío en el pensamiento de la Edad Media», *apud El Legado de Israel*, Buenos Aires, 1938.

² El que los judíos en la Edad Media se dedicaran al oficio de traductores e intérpretes se debe también a su especial situación en aquella época. Al tener que emigrar de un país a otro, se veían obligados a adaptarse a diversos ambientes. Naturalmente, llegaban a comparar los valores humanos del país que abandonaban con los del nuevo donde se venían a establecer. Así en tiempo de Alfonso VII se trasladaron a Toledo, la antigua capital visigótica, numerosos judíos expulsados por los almohades y en su trato con los cristianos establecieron un intercambio de ideas que había de ser muy beneficioso para la cultura de España y del continente europeo.

³ Al respecto dice M. MENÉNDEZ Y PELAYO en su *Historia de los heterodoxos españoles* (ed. Buenos Aires, 1945), I, pág. 67: «Uno de los fenómenos más singulares de la historia de la Edad Media es la rapidez con que los libros se esparcían de un cabo a otro de Europa. Ejemplo notable de esta verdad tenemos en la propagación de los textos árabes de filosofía y ciencias naturales. Dada la señal por el arzobispo D. Raimundo, divulgadas las versiones de Gundisalvo y Juan Hispalense, creció la fama de Toledo como ciudad literaria y foco de todo saber, aún de los vedados, y acudieron a ella numerosos extranjeros, sedientos de aquella doctrina greco-oriental que iba descubriendo ante la cristiandad absorta todas sus riquezas. Aún está por escribirse la historia literaria de esa época memorable en que cupo a España el papel de iniciadora.»

⁴ *Ibid.*: «Venían por lo común estos forasteros con poca o ninguna noticia de la lengua árabe; buscaban algún judío o mozárabe toledano que literalmente y en lengua vulgar o en latín bárbaro les interpretase los textos de Avicena o Averroes; traducíanlos ellos en latín escolástico; y la versión hecha de tal manera, se multiplicaba luego en innumerables copias por todas las escuelas de Francia y Alemania, donde era ávidamente recibida, y engendraba a las veces herejías y revueltas. París y Toledo comprendían el movimiento de las ideas en el siglo XII.»

nitivamente en la ciudad desarrollando una prolífica actividad traductora; o el caso de judíos que viajaron desde Alemania para obtener copias de manuscritos rabínicos.

El promotor principal de Toledo como centro de intelectuales y de difusión de los conocimientos científicos que los árabes habían compilado y creado, fue el arzobispo don Raimundo de Salvetat (1125-1152), quien reclutó judíos conocedores del árabe y la filosofía para que le ayudasen a vertir al latín ciertos tratados y obras de Avicena, Algacel, Avicibrón, libros de Astronomía, Astrología y Medicina⁵. Así durante su arzobispazgo protegió a los judíos de Toledo no por las razones convencionales que movían a la monarquía o a la nobleza, sino por la necesidad de disponer de colaboradores expertos para su obra científico-literaria; obra que se conoce con el nombre de la *Escuela de Traductores de Toledo*⁶.

Los judíos toledanos conservaron la lengua y la cultura árabe en la ciudad después de la reconquista. Como buenos conocedores del árabe, para muchos de ellos su lengua materna, estuvieron capacitados para contribuir a la labor de traducción emprendida por don Raimundo. La actividad de los traductores judíos tenía una tradición de varios siglos, experiencia⁷ que les favoreció para servir de intérpretes a los latinistas que acudían a la ciudad, poniendo en romance las obras de los musulmanes.

La técnica seguida en la traducción desde tiempos de don Raimundo (1125-1152) hasta la aparición de las escuelas alfonsíes (1250) fue la siguiente: la traducción era realizada por un equipo de dos personas conocedoras de la materia a tratar; de ellas una era experta en la lengua del original, mientras que la otra era experta a su vez en la lengua a la que se hacía la traducción.

⁵ Vid. A. GONZÁLEZ PALENCIA: *Don Raimundo y los traductores de Toledo*, Madrid, 1941; id. *El arzobispo don Raimundo de Toledo*, Barcelona, 1942, página 120 y ss.

⁶ Cfr. A. JOURDAIN: *Recherches critiques sur l'age et l'origine des traductions latines d'Aristote*, París, 1843, pág. 108. A pesar del sentido de institución dado por Jourdain, la Escuela de Traductores de Toledo no fue un centro docente en el sentido literal, sino un sistema bilateral para la traducción de obras del árabe al latín principalmente las de Aristóteles. C. H. HASKINS: *Studies in the History of mediaeval Science*, Cambridge, 1924, pág. 12, refiriéndose a los traductores de Toledo dice: «Of a formal school the sources tell us very little, but the successions of translations is clear for more than a century.»

⁷ Durante la Reconquista destacó el servicio prestado por algunos judíos a los reyes de Castilla y Aragón, quienes les enviaron en misiones diplomáticas a los reinos de Granada y Marruecos. Incluso llegaron a redactar tratados de rendición y cartas de privilegios para los musulmanes y a recaudar tributos. Cfr. Y. BAER: *Toledot ha-Yehudim bi-Seferad ha-Nosrit*, Tel Aviv, 1965², 82, 98 y 487, n. 2; 491, n. 49.

Los colaboradores tenían conocimiento de la lengua vulgar, que era en ambos la lengua romance. Por documentos coetáneos nos consta que los judíos españoles tenían por lengua propia un peculiar romance⁸, lo cual hacía necesaria la presencia de un colaborador cristiano que vertiera la traducción a un latín correcto.

Esta técnica de traducción queda plasmada en la dedicatoria de la versión del libro *De Anima* de Avicena, que sus traductores dirigieron al Reurentissimo toletanae sedis archiepiscopo et Yspaniarum primati Johannes, Avendehut israelita philosophus, gratum debita servitudinis obsequium». El traductor judío Ibn Daud [= Avendaut]⁹ menciona a su colaborador, el arcediano Dominico Gundisalvo, en la misión literaria que les encomendara el arzobispo: Ibn Daud traducía al romance el texto árabe; después el arcediano se encargaba de poner el texto en latín culto.

Por medio de este proceso la escolástica cristiana llegó a conocer a Aristóteles¹⁰, Averroes, Maimónides, Avicibrón (Ibn Gabirol), etc... Precisamente gracias a esta labor de los traductores judíos de Toledo, se han conservado en lengua castellana obras de astronomía cuyos originales en árabe han desaparecido¹¹; por ejemplo, el *Libro de la lámina universal*, de Ali ibn Kalaf; el *Libro de las láminas de los siete planetas*, de Abu-l-Qasim ibn al-Samh, y el *Libro de una sola lámina para los siete planetas* de Azarquiel.

⁸ Vid. R. MENÉNDEZ PIDAL: *Documentos Lingüísticos de España*, Madrid, 1919, I, 46-48.

⁹ En torno a su identidad han surgido distintas opiniones. M. T. D'ALVERNY en su estudio sobre la identificación del personaje afirma que el nombre de Juan Hispalense procede de un error de lectura y que el verdadero nombre es Ibn Daud, un judío que trabajaba en Toledo hacia la misma época con Dominico Gundisalvo. Cf. «Avendauth?», *apud Homenaje a Millás Vallicrosa*, I, Barcelona, 1954, págs. 19-43.

¹⁰ Las obras de Aristóteles habían sido traducidas ya al latín, en el siglo IV, pasando prácticamente desapercibidas durante ocho siglos. Fueron los comentarios de Averroes y otros filósofos árabes y judíos, entre los que destaca Maimónides, los que hicieron surgir el interés europeo por las obras de Aristóteles.

¹¹ S. Munk, uno de los primeros y clásicos investigadores de la filosofía árabe, afirma: «C'est à ces persécutions des philosophes dans tous les pays musulmans qu'il faut attribuer l'extrême rareté des ouvrages de philosophie écrits en arabe. La philosophie chercha alors un refuge chez les Juifs qui traduisirent en hébreu les ouvrages arabes, ou copièrent les originaux arabes en caractères hébreux. C'est de cette manière que les principaux ouvrages des philosophes arabes, et notamment ceux d'Ibn Roschd, nous ont été conservés, Al-Gazâli lui-même ne put trouver grâce pour ses ouvrages purement philosophiques; on ne connaît guère en Europe d'exemplaire arabe de son résumé de la philosophie intitulé *Makâcid al-falâcifa* (les tendances de philosophes), ni de sa *Destruction des philosophes*, et ces deux ouvrages ne nous sont connus qu'en hébreu. Dans cet état des choses, la connaissance approfondie de la langue

Los traductores de la Corte de Alfonso el Sabio¹² enlazaron con la vieja escuela toledana de traductores manteniendo el sistema del equipo de dos traductores que se amplió con una tercera persona; ésta se encargaba de transcribir simultáneamente la versión castellana¹³. Un testimonio de ello se recoge en la comparación de lo escrito en los prólogos a las versiones en latín y en castellano del *Libro de los juicios de las estrellas*. En la versión latina se lee: «Hic est liber magnus et completus quem Haly Albenragel summus astrologus composuit de Judiciis Astrologie, quem Juda filius Mosse de precepto domini Alfonso illustrissimi regis Castelle et Legionis transtulit de Arabico in ydeoma maternum, et Alvarus dicti illustrissimi regis factura eius ex precepto transtulit de ydeomate materno in latinum»¹⁴.

En el prólogo de la versión castellana se lee que el mismo «... Yhuda fi de Mosse Alcohen su alfaqui... por mandato del antedicho nuestro señor el noble rey don Alfonso... translatolo de lengua araviga en castellana»¹⁵. Es decir, que en el enlace alfonsí con el método anterior la labor se realizó de la siguiente manera: Yehudá ben Mosé ha-Kohén por encargo de Alfonso X tradujo del original en árabe al vulgar; Alvaro, su colaborador, lo dictó a un escriba en buen latín a la vez que otro escriba lo vertía al castellano.

Así funcionaron en su primer período las escuelas alfonsíes (1250-60)¹⁶. En el segundo período (1260-1276) Alfonso X recurrió también a los equipos de dos traductores en los cuales unos como Yehudá ben Mosé ha-Kohén¹⁷, don Abraham Alfaquím o Rabbí Çag¹⁸ eran los ex-

rabbínique est indispensable pour celui qui veut faire une étude sérieuse de la philosophie arabe. Ce fut par les traductions des juifs, traduit à leur tour en latin, que les ouvrages des philosophes arabes, et meme en grande partie les écrits d'Aristote, arrivèrent à la connaissance des scolastiques», *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, Paris, 1859, págs. 334-335.

¹² Sobre la intervención de los judíos en las obras científicas de Alfonso el Sabio, vid. D. ROMANO: «Le opere scientifiche di Alfonso X e l'intervento degli ebrei», *apud Oriente e Occidente nel Medioevo* (Roma, 1971), págs. 677-711.

¹³ G. MENÉNDEZ PIDAL: «Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, V (1951), 364-365.

¹⁴ *De Judiciis Astrologie*, ms. del Escorial, I, II, 14.

¹⁵ Bibl. Nac. Madrid, ms. 3065.

¹⁶ Sobre las dos etapas de la obra traductora alfonsí, vid. G. MENÉNDEZ PIDAL: *art. cit.*

¹⁷ Aparece con distintos nombres en las obras alfonsinas: En el prólogo de los mss. anteriormente citado figura, con los nombres: *Juda filius Mosse* y *Yehuda fi de Mosse Alcohen*. En la traducción del *Lapidario* se llama *Yehudá Mosca el menor* y en el *Libro de las Cruces*, se completa: *Yehudá fi de Mose al-Cohen Mosca*.

¹⁸ Su verdadero nombre es Yishaq ben Sadoq o ben Sid. Se llama frecuentemente *rabí Çag*; *rabí Çag el de Toledo* y en el prólogo de las Tablas astronómicas, *Rabiçag Aben Cayul*.

pertos en árabe y en la materia que se traducía, mientras sus parejas Juan de Aspa, Juan de Mesina, García Pérez o Juan de Cremona, eran los especialistas en la versión castellana.

Así se llevó a cabo la traducción del famoso *Lapidario* de Abolays, debida a Rabbí Yehudá ben Mosé ha-Kohén, físico del infante, y al Maestro García Pérez. Se formaron las *Tablas astronómicas*, que recibiendo el título de *Alfonsíes* otorgaron gran nombre al soberano de Castilla y en las que colaboraron Rabbí Yehudá ben Mosé ha-Kohén y Rabbí Yishaq ben Sadoq Mitoletula [= de Toledo]. La famosa obra de astronomía, *Libro de la Ochava Sphera*, traducido del árabe al castellano por Rabbí Yehudá ben Mosé ha-Kohén, y por el clérigo del Rey Guillén de Aspa. Sucesivamente aparecieron el *Libro de la Alcora*, o tratado de la esfera celeste de Qusta ben Luqa, traducido por Yehudá ben Mosé ha-Kohén y Juan de Aspa; los del *Astrolabio redondo* y del *Astrolabio llano*, originales de Rabbí Yishaq ben Sadoq Mitoletula. Los seis libros de la *Lámina Universal*, compuestos o traducidos por el susodicho Rabbí Yishaq; los libros del *Quadrante*, el *Relogio de la Piedra de la Sombra*, el *Relogio del Agua*, el *Relogio del Argent vivo*, el *Palacio de las Horas*, el *Atacir* y el *Relogio de la Candela*, obras traducidas por el citado Rabbí Yishaq ben Sadoq Mitoletula y Rabbí Semuel Ha-Leví, el de Toledo, y finalmente las obras conocidas con el nombre de *Cánones de Albatení* y el *Libro de las Tres Cruces* de Abu Marwan Ubayd Allah vertidos ambos al castellano por Rabbí Yishaq de Toledo y Rabbí Yehudá ben Mosé ha-Kohén en colaboración de Maestre Gil de Tibaldos, Pedro del Real y Juan de Aspa (1259-1280)¹⁹.

Mención especial merecen las tempranas traducciones hebreas de la Biblia del naciente romance castellano²⁰. En el primer período de las escuelas alfonsíes se realizaron varias traducciones de la Biblia directamente del hebreo. Por la *Crónica Particular de Alfonso* nos consta su gran interés por estas traducciones, pues explícitamente «mandó tornar en romance las escripturas de la Biblia»²¹. Pese al

¹⁹ El tema de los traductores toledanos ha sido estudiado por RICHARD LEMAY: «Dans l'Espagne du XII^e siècle: Traductions de l'arabe au latin», *apud Annales, Economies Sociétés, civilizations*, XVIII (1963), 639-666, y D. ROMANO: *Art. cit.*, quien hace referencia a todas estas obras.

²⁰ La Iglesia utilizaba traducciones latinas hechas por lo general a base de la versión griega llamada *Septuaginta*. La versión latina oficial llamada *Vulgata*, preparada por San Jerónimo en 420 introdujo ciertas correcciones de errores cometidos en versiones más antiguas, pero estaba lejos de satisfacer las necesidades del siglo XII.

²¹ Alfonso X no sólo se interesó por la traducción al castellano de la Biblia, sino también por el Talmud y alguna obra de la Cábala, cfr. J. HURTADO y A. GONZÁLEZ PALENCIA: *Historia de la Literatura castellana*, Madrid, 1932³, página 93.

constante progreso en el conocimiento del hebreo por parte cristiana, los judíos siguieron contribuyendo en las traducciones bíblicas aún en el siglo xv. Destaquemos sólo el caso de Luis de Guzmán, Gran Maestre de la orden de Calatrava, quien escargó una traducción bíblica en Toledo a Rabbí Mosé Arragel, rabino de Castilla. Después de ocho años de labor, de 1422 a 1430, le fue presentada a Don Luis en Toledo la traducción en una solemne ceremonia. Esa es la *Biblia de Olivares*, llamada también *Biblia de Alba*, por haber pasado el célebre manuscrito a la aristocrática familia de Alba²². En sus comentarios, Rabbí Mosé Arragel cita a los filósofos griegos clásicos, a escolásticos cristianos y también fuentes judías post-bíblicas: Talmud, *Midras*, *Haggadá* y exégetas de la Biblia y del Talmud, entre ellos Rasí, Abraham ibn 'Ezra, Maimónides y Ya'aqob ben Aser.

Respecto a la fidelidad al texto que traducían es innegable el esfuerzo que hicieron por conservar tanto el fondo como la forma del sentido del original traducido, hasta el punto que S. Renan atribuye a dichos traductores un literalismo ciego y un estilo incorrecto²³. Este literalismo se debe con toda seguridad al espíritu de escrupulosa fidelidad con que realizaron su obra los traductores de la Corte de Alfonso el Sabio. J. Millás Vallicrosa, en el estudio comparativo que realizó de ciertas traducciones, casi todas relativas a obras de astronomía, ha podido comprobar el grado de exactitud, verdaderamente admirable, según sus palabras, con que los traductores judíos procuraban traducir los originales árabes²⁴.

Cabe destacar el problema al que se enfrentaron estos traductores para poner en romance textos de una lengua más cultivada científicamente como era el árabe, dotada ya de toda una terminología técnica para las diferentes disciplinas, y, por otra parte, tan alejada filológicamente del castellano: ¡cómo verter todos aquellos términos, conceptos y expresiones abstractas de las disciplinas que querían traducir!

Las características comunes entre el árabe y el hebreo no facilitaron la tarea de los traductores judíos, pues éstos tenían que utilizar un léxico científico adecuado. El mecanismo de flexión y la facilidad para la formación de palabras abstractas existente en las lenguas semíticas no existía en el romance; así se veían obligados a introducir una serie de palabras de raíz árabe destacando el carácter

²² M. MORREALE: «La Biblia de Alba», *Arbor*, XLVII (1960), 47-54; A. PAZ Y MELIA: «La Biblia de la Casa de Alba de Rabí Mosé Arragel de Guadalquivar», *Tesoro de los judíos sefardíes*, V (1962), LXCII-XXXI.

²³ *Averroes et l'Averroïsme*, París, 1866, pág. 52.

²⁴ «Literalismo de los traductores de la Corte de Alfonso el Sabio», *Al Andalus*, I (1933), 155-87. El mismo carácter de fidelidad reivindicó H. A. WOLFSON: *Crescas Critique of Aristotle*, Cambridge-Harvard University Press, 1929, vid. especialmente el cap. I y las notas.

semítico del original y del traductor tanto en la formación de palabras abstractas, como en la construcción de la frase y en la abundancia de palabras árabes²⁵.

La obra de los traductores judíos de Toledo tuvo mayor trascendencia de la que hubiera podido tener un trabajo mecánico, como por ejemplo, el de un copista. De acuerdo a lo anteriormente expuesto, su labor constituye una contribución al Renacimiento y al Humanismo. La popularización de las obras de Euclides, Ptolomeo, Hipócrates, Galeno, Aristóteles y otros autores clásicos, a la vez que un compendio del pensamiento científico y filosófico musulmán y hebreo, crearon la base para el estudio científico europeo.

No nos podemos imaginar en qué forma hubieran surgido las Universidades de Salerno, Padua, Bolonia, Montpellier y otras sin la introducción de la ciencia oriental en aquel tiempo. Las obras clásicas griegas y romanas no hubieran bastado para dar impulso al cambio que se llevó a cabo. Era necesario ofrecer la posibilidad de comparar y confrontar aquellos textos con la crítica de los autores musulmanes e introducir así el conocimiento de pensamientos diferentes, libros antes desconocidos y nuevos métodos de estudio. Así, puede verse, por ejemplo, en la obra de los tres pensadores, Averroes, Maimónides y Santo Tomás, que, con soluciones diversas, plantearon los mismos problemas fundamentales: relaciones entre fe y razón; pruebas de la existencia de Dios; inmortalidad del alma; nominalismo y realismo u otras. El enlace fue Toledo.

²⁵ Respecto a los sufijos que utilizaron para suplantar a los que la lengua latina empleaba, vid. J. MILLÁS VALLICROSA: *Art. cit.*, pág. 161 y ss.

MARCO JURIDICO DE LA MINORIA JUDIA EN LA CORONA
DE CASTILLA DE 1214 A 1350
(Síntesis y propuestas de trabajo)

DAVID ROMANO
Universidad de Barcelona

INDICE:

- 0. INTRODUCCIÓN
- 1. LEGISLACIÓN PAPAL
 - 1.0. *Generalidades*
 - 1.1. *Los cánones del IV Concilio de Letrán (1215)*
 - 1.2. *Las Decretales de Gregorio IX (1234)*
 - 1.3. *El concilio de Vienne (1311)*
- 2. LEGISLACIÓN EN LA CORONA DE CASTILLA
 - 2.0. *Generalidades*
 - 2.1. *Legislación de origen regio*
 - 2.1.0. Periodificación de las leyes regias
 - 2.1.1. Fernando III y el *Fuero Juzgo*
 - 2.1.2. Los corpus de Alfonso X (y el *Libro de los fueros de Castiella*)
 - 2.1.2.0. Prolegómenos
 - 2.1.2.1. El Espéculo
 - 2.1.2.2. Fuero Real
 - 2.1.2.3. Las Leyes Nuevas
 - 2.1.3. Compilaciones alfonsíes de redacción post-alfonsí
 - 2.1.3.0. Preliminares

- 2.1.3.1. Las Siete Partidas
- 2.1.3.2. Las Leyes del estilo
- 2.1.4. Alfonso XI y el Ordenamiento de Alcalá
- 2.2. *Legislación de cortes*
- 2.3. *Disposiciones de los concilios eclesiásticos castellanos*
 - 2.3.0. Indicaciones generales
 - 2.3.1. El concilio de Valladolid (1228)
 - 2.3.2. El concilio de Peñafiel (1302)
 - 2.3.3. El concilio de Zamora (1313)
 - 2.3.4. El concilio de Valladolid (1322)
 - 2.3.5. El concilio de Toledo (1323)
 - 2.3.6. El concilio de Salamanca (1335)

3. CNCLUSIÓN Y TEMÁTICA ABIERTA

- 3.0. *A modo de conclusión*
- 3.1. *Condiciones de trabajo*
- 3.2. *Propuestas de trabajo*
- 3.3. *Un ejemplo: el de los médicos judíos*

ABREVIATURAS

AMADOR: *Historia judíos* = AMADOR DE LOS RÍOS, JOSÉ: *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. Madrid, 1875-1876. 3 vols. Reedición: Aguilar. Madrid, 1960.

BAER: *Historia judíos* = BAER, YITZHAK: *Historia de los judíos en la España cristiana*. Traducida del hebreo por José Luis Lacave. Al-talena. Madrid, 1981. 2 vols. (Las notas están bibliográficamente actualizadas).

BAER: *JCS I y II* = BAER, FRITZ: *Die Juden im christlichen Spanien*. Erster Teil: Urkunden und Regesten. Berlín, 1929-1936, 2 vols. Reedición con addenda bibliográfica por Haim Beinart. Gregg International. England, 1970. 2 vols.

Códigos españoles = *Los códigos españoles concordados y anotados*. Madrid, 1972. 12 vols.

ROMANO: *Alfonso X y los judíos* = ROMANO, DAVID: *Alfonso X y los judíos. Problemática y propuestas de trabajo*. Ponencia presentada en la mesa redonda sobre «Alfonso X el Sabio», organizada por el Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, que se celebró del 22 al 27 de noviembre de 1982. (En curso de publicación).

Para simplificar las referencias, siempre que pueda remitiré a las obras de Baer y no a las obras de las que él sacó su información,

aunque a la de veces haya recurrido a ellas porque Baer se limita a dar un resumen.

0. INTRODUCCIÓN

De la temática sobre las tres culturas voy a limitarme a la minoría judía —sólo ocasionalmente aludiré a los mudéjares— y aun así sólo a la legislación que la mayoría dominante cristiana dictó respecto a los judíos: no trataré de la recíproca, de hecho inexistente, ni de la relación judío-judío desde el punto de vista judío, que en teoría había de ser la talmúdica¹.

Al hablar de «legislación» quiero decir que no abordaré la cuestión «filosofía-teoría-práctica» a la que me referí recientemente², sino sólo al *marco jurídico* o, como reza el título de este Congreso, al «marco jurídico de convivencia» (de convivencia, sí, pero con tal de que se aceptase una sumisión). Repito e insisto en que no paro mientes en la realidad de los hechos y sucesos; para ser más claro: dejo de lado la práctica, a pesar de que me parece tanto o más importante que la teoría.

Pero incluso así se imponen unas limitaciones más: las de las coordenadas históricas, o sea, espacio y tiempo. En cuanto al espacio, dado que este Congreso se celebra en Toledo, ha de pensarse en Toledo, es decir, en la Corona de Castilla, unidad efectiva pese a la «intitulatio» de los reyes de entonces. Hay una prueba incontrovertible: las cortes de la Corona de Castilla son únicas para representar a los moradores de todos los territorios, que en total ocupaban unos 350.000 Km² de la Península³.

En cuanto al tiempo, me referiré a la época de plasmación del marco jurídico medieval, que puede decirse que abarca los reinados que van desde el de Fernando III al de Alfonso XI. Y si queremos ser más estrictos y exactos: desde el Concilio IV de Letrán (en 1215) hasta el *Ordenamiento de Alcalá* (de 1348), período en el que, además, se incorpora cuanto se había legislado en época visigótica amén del derecho romano y canónico.

¹ Para la práctica véase, precisamente relativa a un caso de Toledo, TEICHER, J. L.: *Laws of Reason and Laws of Religion. A Conflict in Toledo Jewry in the Fourteenth Century*, en «Essays and Studies presented to Stanley Arthur Cook» (London, 1950), 83-94.

² ROMANO: *Alfonso X y los judíos*, § 1.

³ Muy distinto es el caso de la Corona de Aragón: la «intitulatio» de los reyes es del mismo tipo que la castellana, pero hay tres cortes, una para cada uno de los tres estados (pues Mallorca va unida a Cataluña), y jamás se celebraron cortes únicas, lo que explica que tampoco hubiera una legislación única para todos los dominios.

En mi exposición trataré sucesivamente de dos aspectos: Primero de la legislación papal, y segundo, de la legislación dictada en la Corona de Castilla, tanto la eclesiástica como, sobre todo, la civil.

1. LEGISLACIÓN PAPAL

1.0. Generalidades

Al hablar de la legislación papal (o sea, la eclesiástica general) me referiré no a las leyes sobre materias religiosas, sino a cuestiones que hoy cabría calificar de civiles: realmente la Iglesia carecía de poder físico para aplicar tales disposiciones, que si bien tenían una intención religiosa, moral, de defensa del cristianismo, en su forma invadían claramente el terreno de lo civil.

La legislación eclesiástica relativa a la minoría judía queda reunida en la primera mitad del siglo XIII, en colección que contienen una asimilación actualizada de las leyes de Teodosio II (438-439) y Justiniano I (533) —estas leyes también penetraron o penetrarían por vía, digamos, «civil»—, a la vez que acogen ciertos aspectos del canon 26 del concilio III de Letrán (Alejandro III, 1179), aunque otros puntos de ese mismo canon no fueron recogidos explícitamente: pienso sobre todo en las cuestiones procesales⁴ —en la Corona de Castilla se dictarían a través de leyes de época alfonsí y post-alfonsí.

De esta primera mitad del siglo XIII datan dos «colecciones»: los cánones del IV Concilio Lateranense (1215) y las *Decretales* de Gregorio IX (1234).

1.1. Los cánones del IV Concilio de Letrán (1215)

En los cánones del IV Concilio de Letrán⁵, convocado y presidido por Inocencio III, se prohibían las usuras «excesivas»⁶ y se fijaba que los judíos tenían la obligación de pagar el diezmo por las posesiones que habían sido de cristianos (canon 67); se obligaba a moros y judíos a llevar vestidos distintivos y a no exhibirse por Semana Santa (canon 68); se vedaba a los judíos ocupar cargos que les dieran poder sobre cristianos (canon 69) y también se prohibía que los conversos —no se aclara quiénes— observaran sus antiguos ritos (ca-

⁴ Véase GRAYZEL, SOLOMON: *The Church and the Jews in the XXXIth Century. A study in their relations during the years 1198-1254, based on the papal letters and conciliar decrees of the period* (Dropsie College, Philadelphia, 1933), páginas 297-298. Parece importante que la obra de GRAYZEL fuera continuada para períodos sucesivos.

⁵ GRAYZEL: *The Church and the Jews...* (citada en la nota anterior), páginas 310-313.

⁶ Sobre esas usuras «excesivas», véase lo que he dicho en ROMANO: *Alfonso X y los judíos*, § 1.3.

non 70). Es más: un anexo contenía una exhortación a conceder moratorias a los deudores de judíos que fueran a Cruzada. Añadiré que el Concilio nada dice explícitamente de las viejas leyes teodosianas y justinianas que prohibían edificar nuevas sinagogas ni de las disposiciones posteriores acerca de la obligación de vivir en juderías, y sólo de una manera muy vaga y genérica alude a la prohibición de que los judíos ejercieran de médicos de cristianos (canon 22).

1.2. *Las Decretales de Gregorio IX (1234)*

En cuanto a las *Decretales*, es decir, la compilación de leyes eclesiásticas de diversas épocas que Gregorio IX mandara formar a una serie de juristas encabezados por San Ramón de Penyafort, fueron promulgadas en 1234. Pero desde el punto de vista que ahora nos atañe hay un hecho que es preciso subrayar: la existencia de una «traducción» castellana anónima⁷ y que se data aproximadamente a fines del siglo XIII o la primera mitad del XIV. En otras palabras: se diría que el hecho de haber sido vertidas al castellano indica que entonces y allí se consideraban «marco jurídico» (pues no cabe ni pensar en la posibilidad de un divertimento literario).

Con la misma brevedad que he usado para resumir el contenido del Concilio Lateranense, recordaré ahora que en las *Decretales* un título entero (libro V, título VI) trata «De los iudios e de los moros e de sus siervos» («De iudaeis, sarracenis et eorum servis»). En él se refuerzan ciertas disposiciones del Concilio IV de Letrán a la vez que se cubren ciertos huecos existentes. Así, se prohíbe a los judíos ejercer poder sobre los cristianos (capítulos 16 y 18) y poseer siervos cristianos (caps. 1, 2, 4, 5, 8, 13) aunque sean conversos (cap. 19) y se les obliga a llevar vestidos distintivos (cap. 15). Por otra parte, se les prohíbe (caps. 3 y 7) levantar nuevas sinagogas, pero se les autoriza a repararlas (según ya se había dicho en los códigos teodosiano y justiniano) y se les manda (cap. 4) cerrar puertas y ventanas en Viernes Santo (disposición que, inexplicablemente, falta en la versión castellana).

Por otra parte, es preciso castigar al judío que puso sus manos sobre un clérigo (cap. 14) y, además (libro III, título 3, cap. 16) debe obligárseles a pagar diezmos o bien a renunciar a sus posesiones.

Pero hay un capítulo (cap. 9) interesante como actitud: no debe forzarse a los judíos a aceptar el bautismo.

⁷ MANS PUIGARNAU, JAIME M.: *Decretales de Gregorio IX. Versión medieval española*. Universidad de Barcelona, Barcelona, 1939-1943, 3 tomos, en 4 vols. GARCÍA Y GARCÍA, ANTONIO: *Obras de derecho común medieval en castellano*, «Anuario de Historia del Derecho Español» (Madrid), XLI (1971), pág. 668, señaló que no es una traducción, sino un resumen de cada decretal.

1.3. *El concilio de Vienne (1311)*

Las disposiciones eclesiásticas mencionadas en los apartados anteriores tuvieron influjo en la legislación civil castellana tanto coetánea como posterior.

En cambio, creo que debe minimizarse bastante la importancia que los historiadores de los judíos españoles atribuyen a las disposiciones del concilio ecuménico de 1311 que se celebró en Vienne —los españoles reiteradamente hablan de «Viena»—, convocado por Clemente V, y que habría tenido una actitud muy antijudía: «los padres de Viena, más radicales que los de Letrán... habían tirado resueltamente a la total anulación del pueblo hebreo», según Amador de los Ríos⁸, mientras que Fita sostenía⁹ que «el concilio general de Viena... hondamente modificó la paz política y religiosa de España, no solamente con la supresión de los Templarios y creación de nuevas órdenes militares, sino también por la triple valla que opuso al exagerado *misticismo* de las masas populares, al *regalismo* de los Gobiernos y a los *privilegios de la grey hebrea* perjudiciales á la cristiana».

Esta exageración de los historiadores deriva de un hecho muy concreto: en la primera disposición del concilio provincial de Zamora de 1313 —a él me referiré en el lugar oportuno § 2.3— se señala¹⁰ que «don Clemente Quinto... entre las otras constituciones que fizo en el Concilio general que fue celebrado por él en Viena ordeno que los judios non usasen de privilegios que toviessen ganados de reyes nin de principes seglares sobre que non pudiesen ser vencidos en juyzio en ningun tiempo por testimonio de christiano... e manda a nos e a todos los otros prelados que se acertaron en aquel dicho concilio, que... las fiziesemos guardar e que las publicasemos en nuestros concilios provenciales» y todo parece sugerir que se aprovechó la oportunidad abierta por este exordio para dictar disposiciones no acordadas en Vienne.

En realidad, de mi análisis *no exhaustivo* de las actas de Vienne resulta que un solo canon (2,8,1) trata de los judíos: el que ordena a reyes y príncipes —ahí no se especifica «seculares»— que no concedan a judíos y moros privilegios (ni guarden los ya concedidos) que les permitan ganar en juicio por testimonio de cristiano. Otro canon

⁸ AMADOR: *Historia judíos*, II, 111-112 = reed. 330. Y para FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ «señalaba el concilio de Viena una gradación más en lo relativo a los rigores empleados por el Concilio IV Lateranense respecto de la grey israelita» (pág. 108).

⁹ FITA, FIDEL: *Los judíos mallorquines y el concilio de Viena*, «Boletín de la Real Academia de la Historia» (Madrid), XXXVI (1900), 232-233, reproducido en su libro *La España hebrea*, II (Madrid, 1898), 165-166.

¹⁰ BAER: *JCS*, II, n. 133, y AMADOR: *Historia judíos*, II, 562 = reed., 935-936.

(5,5, unicum) prohíbe las prácticas usurarias; pero en él no se menciona explícitamente a los judíos¹¹ y, además, la finalidad del canon parece ser otra: quien declare que la usura no es pecado debe ser perseguido por hereje. (¡Quizá valga la pena recordar que el judío es un infiel y no un hereje!)

En resumen, me parece que un solo canon, que no es de gran alcance o primordial importancia¹², y otro más bien genérico no bastan para afirmaciones tan tajantes como se han hecho, incluso si se quiere añadir la decisión (5,1,1) de crear estudios de hebreo, árabe y arameo en varias universidades, entre ellas la de Salamanca, hecho que tiene clara intencionalidad proselitista.

En todo caso, a mi parecer el tema del concilio de Vienne debiera estudiarse con mayor profundidad para confirmar o invalidar mi sugerencia. Lo que luego decidiera el concilio provincial de Zamora es muy otra cuestión y ésta sí que entra de lleno en la temática que ha de ocuparnos. Pero de eso hablaré en su momento (§ 2.3).

2. LEGISLACIÓN EN LA CORONA DE CASTILLA

2.0. Generalidades

En la Corona de Castilla el siglo y medio del que voy a hablar constituye una etapa de generosa actividad legislativa, de alcance amplio y general. Una de las varias maneras de clasificar las leyes que entonces se dictaron¹³ es hacerlo teniendo presente la autoridad que las dictó. En este sentido me parece que hay tres aspectos a tener en cuenta, analizar, estudiar —no olvido que se trata de un «marco jurídico», de una teoría, pues—: 1) la legislación o corpus legales que emanan del rey; 2) la legislación de las cortes, propuesta por las cortes y a continuación aprobada por el rey; 3) las disposiciones adoptadas en los concilios eclesiásticos hispanos.

Se me podrá objetar que esto no basta, y es cierto. Sin embargo, no tengo más remedio que dejar de lado la legislación de ámbito

¹¹ Por lo que dice el *Fuero Real* (véase lo que citaré en el § 2.1.2), y el ejemplo no es único, también los mudéjares e incluso los cristianos prestaban a usuras.

¹² Ni siquiera se recogen las viejas disposiciones de Teodosio, Justiniano, Lateranense IV y Decretales que vedan a los judíos tener esclavos o servidores cristianos, así como el ser funcionarios u ocupar puestos que les den superioridad sobre cristianos.

¹³ Debo advertir que la inmensa mayoría de esos textos carecen de una edición que ofrezca las mínimas garantías de seguridad. Es tarea urgente a la que quizá debieran dedicarse personas o equipos: la proximidad del centenario de Alfonso X sería buena ocasión para ello.

geográfico restringido, quiero decir, los fueros¹⁴ y cartas pueblas, y precisamente por su restringido ámbito de vigencia. Por añadidura, y quizás esto sea más esencial, suelen ser disposiciones más próximas a la práctica que a la teoría, o sea, menos definidoras del marco jurídico, que es el tema único del que debe tratarse en la presente reunión.

2.1. *Legislación de origen regio*

2.1.0. Periodización de las leyes regias

Las compilaciones o los intentos de compilación legislativa de origen regio de la Corona de Castilla se hacen en tres (quizá en cuatro) reinados distintos, con diferente orientación. Primero Fernando III manda romancear el visigótico *Liber iudiciorum* que será el *Fuero Juzgo*; luego Alfonso X inspira o fomenta la redacción de varias colecciones, la última de las cuales son las *Siete Partidas* quizás redactada definitivamente en época posterior —sería el tercer período— y, por último, bajo Alfonso XI se acepta y publica el *Ordenamiento de Alcalá*.

2.1.1. Fernando III y el *Fuero Juzgo*

En 1241 (y para ser aplicada en la poco antes conquistada Córdoba) Fernando III mandó hacer una versión castellana de las leyes visigóticas, romanceamiento que se denomina *Fuero Juzgo*. Pero es sabido que se trata más de una adaptación que de una traducción del texto (o de un texto) latino. Además, en el caso de la minoría judía —no entro en otros puntos— es obligado señalar o recordar que muchas de las leyes de este *Fuero Juzgo* resultan anacrónicas, pues han pasado más de cinco siglos desde su dación, aparte de que la legislación visigótica había recogido las leyes imperiales (y así confluiría abiertamente con los cánones conciliares y con las *Decretales*). Desde un prisma algo distinto cabe señalar la utilización del *Fuero Juzgo* en la redacción del *Fuero Real* (cfr. § 2.1.2.2).

Todo ello justifica, creo, que me limite a indicar que las leyes referentes a los judíos están contenidas en el libro XII, en los títulos II «De los herejes e de los judios e de las sectas» y III «De las leyes nuevas de los judios».

Por el antes citado motivo de su escasa aplicación en la época que

¹⁴ Recordaré que BAER: *JCS*, II, recoge (ns. 56, 57, 58, 59 y 125) disposiciones de algunos fueros de esta época: Usagre, Salamanca, Ledesma, Alba de Tormes y Sepúlveda (este último editado después por Emilio Sáez).

¹⁵ Las ediciones latina y castellana están recogidas en el volumen I de los *Códigos españoles* (que siguen la edición de la Real Academia Española).

estoy intentando esbozar, no me parece imprescindible hacer una detallada explicación ni siquiera una enumeración de las leyes visigóticas romanceadas que tratan de los judíos. Además, la antigua exposición sistemática de los textos visigóticos, en latín, que Juster hiciera hace ya más de setenta años me sigue pareciendo más que satisfactoria (sin que salvo en algún pequeño detalle, prácticamente haya sido superada o corregida por ninguno de los abundantes artículos posteriores). Y si bien es cierto que la versión de Fernando III es una adaptación, no contiene cambios sustanciales en las disposiciones que a los judíos se refieren.

2.1.2. Los corpus de Alfonso X (y el *Libro de los fueros de Castiella*)

2.1.2.0. Prolegómenos.—El segundo período legislativo al que voy a referirme es el de Alfonso X, al que desde hace tantísimos años se considera el legislador castellano por excelencia, acogedor del derecho romano y canónico. Sin embargo, en estos últimos años se han emitido, las han emitido, García-Gallo y otros autores¹⁶, dudas sobre la cronología (y la autoría) de las obras jurídicas alfonsíes, en especial acerca de la redacción final o definitiva de las *Partidas*, que quizás debieran fecharse en tiempos de Sancho IV o de Fernando IV. (Por eso he hablado hace poco de tres o cuatro períodos legislativos las *Partidas* formarían como un período aparte).

Lo que sí es opinión unánime es que las *Partidas* son posteriores a las (demás) obras alfonsíes, a pesar de las dificultades concretas para datar cada una de ellas. Por consiguiente, las dudas acerca de la fecha de las *Partidas* no afectan al orden de la exposición cronológica que estoy siguiendo.

No voy a entrar en cuestiones de filosofía-teoría-realidad de las obras alfonsíes, pues creo haberlas *planteado* ya en otra ocasión¹⁷. Pero me parece esencial determinar la relación entre los distintos cuerpos legales o compilaciones de época alfonsí y emitir al menor una hipótesis acerca de cuestiones de superposición, coincidencia y

¹⁶ GARCÍA-GALLO, ALFONSO: *Nuevas observaciones sobre la obra legislativa de Alfonso X*, «Anuario de Historia del Derecho Español» (Madrid), XLVI (1976), 609-670, y más recientemente: *La obra jurídica de Alfonso el Sabio*, ponencia en la mesa redonda de 1982, a la que me refiero en ROMANO: *Alfonso X y los judíos*, nota 7. Y también IGLESIAS FERREIRÓS, AQUILINO: *Alfonso X el Sabio y su obra legislativa: Algunas reflexiones*, «Anuario de Historia del Derecho Español» (Madrid), L (1980), 531-561; CRADDOCK, JERRY, R.: *La cronología de las obras legislativas de Alfonso X el Sabio*, «Anuario de Historia del Derecho Español» (Madrid), LI (1981), 365-418; IGLESIAS FERREIRÓS, AQUILINO: *Fuero Real y Espéculo*, «Anuario de Historia del Derecho Español» (Madrid), LII (1982), 111-191.

¹⁷ Véase ROMANO: *Alfonso X y los judíos*, § 1.

vigencia (local y temporal) de leyes y orientaciones (si las hay) jurídicas. Pero no parece que sea ni yo la persona ni éste el momento de resolver el problema: es tarea larga, muy larga, y compleja que debería incumbir a los historiadores del derecho con buena preparación filológica, y desde luego con visión más amplia que la de ocuparse de cuestiones judías (aunque éstas podrían constituir una primera aproximación simplificada al problema).

El problema resulta bastante complejo y según mis entendederas dicen que deben distinguirse cuerpos de carácter jurídico y obras de intención doctrinal. Si Alfonso X empezó por conceder el *Fuero Juzgo* (que mandara traducir Fernando III), muy pronto surgieron otros cuerpos legales, que serían (en un orden cronológico que ha de considerarse provisional):

Espéculo.

Fuero Real.

Leyes Nuevas.

Además, en su tiempo o poco después se recopilan o mandan recopilar dos colecciones:

Siete Partidas.

Leyes del estilo.

Este es el orden en que me referiré a ellos, con la previa advertencia de que las *Partidas* constituyen a la vez una obra doctrinal y legal, que ahora se quiere que sea post-alfonsí.

Mención especial (y previa) merece el *Libro de los fueros de Castilla*¹⁸, compilación del derecho territorial, anónima y de índole privada, probablemente de principios del reinado de Alfonso X (si no de fines del de Fernando III). Veinte disposiciones (en un conjunto que no parece seguir orden alguno) se refieren a los judíos. Tras afirmar que los judíos son del rey (107), se regulan algunas reclamaciones del merino a los judíos (216, 217). Las demás resoluciones pueden clasificarse en dos grandes grupos: a) las que se refieren a cuestiones internas de la vida judía o a relación entre judíos; y b) las que tratan de litigios entre judíos y cristianos, en su mayoría referidas a deudas (lo que, supongo, significa préstamos).

Por una parte se establecen multas por diversas faltas cometidas por judíos contra judío: deudas (221), insultos (217, 220), robos (216), heridas (30, 217, 220), muerte (217), así como relaciones sexuales ilícitas (62) y transgresiones del sábado (219, 220), a la vez que se dictan algunas normas acerca de la actuación del alvedín (una especie de alguacil) y del lanzamiento de alatma (217, 219).

¹⁸ Sigo la selección (que acepto como completa) contenida en BAER: JCS, II, número 60.

En cuanto a los litigios entre judíos y cristianos, aparte de disposiciones sobre heridas y muerte (30, 217) y de una rápida decisión relativa a la adquisición de tierras por usucapión (57), todas las demás —son *once* disposiciones: más de la mitad!— se refieren a cuestiones de deudas, lo que significa, repito, préstamo o si se quiere usura: desde las prendas (234), el juramento y las pruebas testificales (33, 38), las pruebas documentales (34, 61) hasta otras muchas precisiones (33, 92, 96, 140, 306) que algún día alguien debiera estudiar con minuciosidad enmarcadas en el marco jurídico coetáneo y probablemente contrastándolas con la realidad que dan a conocer los escasos documentos de deuda que han llegado hasta nosotros.

2.1.2.2. Fuero Real.—En cuanto al *Fuero Real*²³, posible modelo de fuero municipal, quizás acabado de redactar en 1255, contiene bastantes leyes respecto a judíos, unas (la mayoría de las veces referidas a la vez a judíos, mudéjares y herejes) dispersas y otras agrupadas en el título II del libro IV. (Recordaré que una de las fuentes es el *Fuero Juzgo*).

En el *Fuero Real* se establece que los judíos (al igual que mudéjares y herejes) no pueden ser abogados ni albaceas ni herederos de cristianos (1,9,4; 3,5,8; 3,6,16); judíos y herejes no pueden ser acusadores, excepto por ataque a sus personas (4,20,2); los judíos, pero tampoco los cristianos, no pueden adquirir objetos o libros litúrgicos cristianos (1,5,5). Por otra parte, ciertas leyes señalan la superioridad de la religión dominante: los cristianos no pueden convertirse ni convertir a sus hijos al judaísmo o al islam (4,1,1), los padres pueden desheredar a quienes se conviertan (3,9,2) y, finalmente, los hijos de padre cristiano y madre musulmana o judía serán criados por el progenitor cristiano (3,8,3). Estas son las leyes dispersas.

El título especial «De los judíos» (libro IV, título II) consta de siete leyes, y si todas se refieren a los judíos, no todas van contra los judíos como una idea preconcebida pudiera hacer pensar.

No es asombroso que haya en este título leyes en defensa de los cristianos: los judíos no deben convertirlos (ley 2) ni denostar a Dios, la Virgen o los Santos (ley 3), mientras que, por el contrario, otras disposiciones son «pro-judías», pues protegen la celebración del sábado y de las festividades del judaísmo (ley 7). Y las hay de carácter más genérico: el judío no puede criar niños cristianos, pero tampoco el cristiano puede criar niños judíos (ley 4), al igual que si se prohíbe a los judíos la lectura de libros que hablen contra el cristianismo,

²³ BAER: JCS, II, n. 61.

En otra ocasión (ROMANO: *Alfonso X y los judíos*, nota 9) recordé que el *Fuero Real* es una obra práctica y no doctrinal. Su datación y contenido son objeto de controversia (véanse los artículos que he citado en mi nota 16).

también se les veda leer los que sean contrarios al judaísmo: se permite explícitamente la lectura de la Biblia (ley 1).

Como era de esperar, el tratamiento del tema de la usura es más complejo: primero (ley 5) se declara que el judío no puede dar préstamo a usura sobre el cuerpo de cristiano —¿qué significa *exactamente* eso?—, pero a continuación (ley 6) se detalla cómo se prestará (a suponer, dinero) a usura: el logro máximo será el 33,3 % anual, sin poder hacer uso de las prendas (salvo en ciertas ocasiones) y sin que los intereses lleguen a igualar el capital. Con todo, lo que me parece más digno de atención y posiblemente de estudio es la especificación de que esta ley «sea tan bien en moros como en judíos como en christianos como en todos aquellos que dieren a usura», que viene a corroborar una idea a la que creo que no se ha prestado la debida atención: no son sólo los judíos quienes prestan o pueden prestar a usura.

Un hecho a observar: la ausencia en el *Fuero Real* de disposiciones acerca de la edificación de sinagogas (prohibición presente en las leyes imperiales y en las *Decretales*, como luego lo estará en las *Partidas*) y del vestido y/o señal distintivos que deben llevar los judíos.

2.1.2.3. Las Leyes Nuevas.—Las llamadas *Leyes Nuevas*²⁴, compiladas en tiempo de Alfonso X, en fecha no precisada pero después de la promulgación del *Fuero Real* (algunas de cuyas disposiciones sigue o recoge), tratan varias veces de los judíos. En la introducción se plantea la cuestión general de las usuras prestadas por judíos (o por moros, pero no por cristianos), cuyo límite se fija en el 33,3 %, añadiéndose una serie de aclaraciones sobre juramentos, testigos, prendas, pleitos, jueces, cancelación (total o parcial) ante notario y plazos de validez de los documentos. Sobre algunos de estos extremos se insiste luego en las leyes: sobre los documentos de deuda (ley 1), cancelación (ley 2), posibilidad de apelar la sentencia (ley 7, aunque quizás deba compararse con la ley 9 y también con las leyes 22 y 25), pero sin que el cristiano pueda prender al acreedor judío (ley 8). Estas dos últimas leyes prevén también el caso inverso: que el cristiano pueda apelar de la sentencia y que no pueda mandar prender a judíos por deudas que le deben, hecho éste (si el texto es seguro) muy importante, pues una vez más se apunta abiertamente a la posibilidad de que el acreedor sea el cristiano, aunque a decir verdad se habla de deuda, pero no de usura. Por otra parte, cabe señalar que de la ley 24 se deduce que el judío puede vender heredades a cristianos.

²⁴ BAER: *JCS*, II, n. 64. Me veo obligado a seguir el texto reproducido en *Códigos españoles*, VI, 225-237.

El texto del juramento del judío se inserta en la ley 28. Y en la 29 se explica cómo debe jurar el mudéjar y en la 27 cómo debe hacerlo el cristiano, lo que permite una fácil comparación. La comparación también puede hacerse con los textos recogidos en el *Espéculo* y en las *Partidas*; pero no aparece en el *Fuero Real* ni en otros cuerpos legales de los que aquí estoy hablando²¹.

2.1.2.4. El *Espéculo*.—El *Espéculo*²² es un código que en muchos puntos coincide casi literalmente con las *Partidas*. Aunque el texto editado dice que «fue fecho» en 1255, algunos investigadores opinan que sería posterior a la redacción originaria de las *Partidas* (1263). Según García-Gallo, se trataría de un proyecto o primera redacción de lo que con el tiempo acabaría llamándose *Partidas*: habría que datarlo hacia 1260, aunque es probable que esa fecha tuviera que adelantarse a 1255, pero en todo caso estaría redactado en 1258²³.

En realidad, este problema de datación no afecta sustancialmente a la síntesis que intento hacer de leyes acerca de los judíos; pero sí afectará, y quizás profundamente, al estudio que en su día se haga de esas leyes, estudio que no entra en mis propósitos.

Si mis observaciones no andan erradas, sólo en cuatro ocasiones legisla el *Espéculo* acerca de los judíos²⁴. «Ome que sea de otra ley, como judío o moro o herege» no puede ser testigo contra cristiano (4,7,5); judíos (y moros) pueden ser abogados de sus correligionarios, pero no de cristianos (4,9,2). Al señalarse los derechos de cancillería (4,12,55) se fijan las siguientes cuantías: nombramiento de rabí, 200 maravedises; de viejo mayor, o sea, adelantado, que es juez de alzada de un territorio, 100 maravedises; pero si es viejo de aljama, sólo 20. También se señala la tasa que debe cobrar el escribano al redactar cartas de deudas de judíos. Por último, una ley (5,11,1) contiene el texto del juramento del judío (después de haber copiado el del cristiano y antes de insertar el del moro (leyes 15 y 17)²⁵.

²¹ *Espéculo*, 5, 11, 16 (y 15 y 17); *Partidas* 3, 11, 20. No lo veo ni en el *Fuero Real* ni en las *Leyes del estilo*.

²² No figura en BAER: JCS, II.

²³ GARCÍA-GALLO: *Nuevas observaciones* (citado en mi nota 16), págs. 629 y 664.

²⁴ Conforme a la teoría de GARCÍA-GALLO, el *Espéculo* sólo sería el proyecto de las futuras *Partidas* I-V; de ahí que en él no se trate expresamente de los judíos, aspecto desarrollado en la partida VII. Sin embargo, faltan disposiciones acerca del matrimonio (*Partidas* 4, 2, 15 y 4, 10, 3) como también de lo que debe hacer el judío (o el moro) al encontrarse por la calle el corpus Christi (*Partida* i, 4, 119 [63]), etc.

²⁵ He aquí las equivalencias *Espéculo-Partidas*: 4, 7, 5 = *Partidas* 3, 16, 8.—4, 9, 2 = *Partidas* 3, 6, 5.—4, 12, 55 = *Partidas* 3, 20, 8.—5, 11, 16 = *Partidas* 3, 11, 20 = *Leyes nuevas* 28.

2.1.3. Compilaciones alfonsíes de redacción post-alfonsí

2.1.3.0. Preliminares.—Si realmente las *Partidas* no fueron obra de Alfonso X o al menos el texto que nos ha llegado es posterior a su época, si no fueron promulgadas hasta el *Ordenamiento de Alcalá* de 1348 (después de haber sido «concertadas e emendadas»), es cuestión que no sé hasta qué punto afecta al marco jurídico del período que aquí se quiere estudiar.

La verdad es que después de las compilaciones cuyo contenido acerca de los judíos he sumariado en el apartado anterior (§ 2.1.2) hasta el *Ordenamiento de Alcalá* no hubo otra compilación regia de leyes sino las *Partidas*. Aunque probablemente se redactaron por los mismos años que las *Partidas*, la cuestión de las *Leyes del estilo* es problema de otro tipo; pero por probable coincidencia cronológica trataré de ellas en esta sección.

2.1.3.1. Las Siete Partidas²⁶.—Aunque las *Partidas* no fueran promulgadas en vida de Alfonso X (o, si lo fueron, quedaron derogadas o cayeron en desuso), constituyen un cuerpo jurídico muy relacionado con los alfonsíes, si bien con marcado carácter doctrinal, al menos en lo que a los judíos se refiere. He dicho en otra ocasión²⁷ que aunque esas leyes no tuvieran validez, lo que en ellas se dice es reflejo directo de lo que pensaban los juristas reales, es decir, que tenían su filosofía; pero no voy a volver sobre este tema, sino que voy a exponer, siempre apretadamente) qué dicen de los judíos las *Partidas* como marco jurídico (es decir, teórico) expresado en algunas leyes dispersas por la obra y más concretamente en el preámbulo y las once leyes que componen el título XXIV de la VII Partida.

No me cabe la menor duda de que desde una perspectiva actual sería más útil tratar a la vez de esas leyes dispersas y esas otras agrupadas. Pero (sea cual fuere el momento de su recopilación), mientras no se profundice en la temática —y no pretendo hacerlo ahora—, creo que hay que respetar la posible intención de los juristas de entonces de agrupar unas leyes y no agrupar otras. En consecuencia, mencionaré separadamente las unas y las otras, sin entrar tampoco en la cuestión de cuáles aparecen en otros corpus legales de aquellos tiempos.

En cuanto a las leyes dispersas, puede apreciarse en ellas cierto

²⁶ BAER: *JCS*, II, n. 63 (relación parcial, a las veces sin reproducir el texto). Doy aquí la relación de pasajes que tratan de judíos, sin asegurar que sea exhaustiva. Se trata de: 1,4,5 / 1,4,119(63) / 3,6,5 / 3,11,20 / 3,16,8 / 3,19,15 / 3,20,8 / 4,2,7 / 4,2,15 / 4,6,6 / 4,9,8 / 4,10,3 / 4,21,8 / 5,12,22 / 7,24, entero / 7,28,6.

²⁷ ROMANO: *Alfonso X y los judíos*, § 1.0.

sentido, no sistemático, de doctrina: el judío no debe denostar a Dios, la Virgen, los santos ni la fe católica (7,28,6), y cuando encuentre por la calle el Corpus Christi está obligado a honrarlo o bien a apartarse de su camino (1,4,119 [63]); pero está claro que la virtud del bautismo alcanza sin duda al judío que lo recibe (1,4,5).

El tema abordado con más minuciosidad y detalle es el de los matrimonios, parando mientes incluso en casos muy hipotéticos. Casi siempre la legislación es común a judíos, moros y herejes. El matrimonio canónico no se desata aunque uno de los cónyuges se haga judío (4,2,7), pero los cristianos no deben casar con judía, a no ser que ésta se convierta previamente (4,2,15). Por otra parte, se señala que el matrimonio entre judíos sigue siendo válido cuando ambos cónyuges se convierten aun en el caso de que fueran parientes en grado no lícito para contraer matrimonio cristiano (4,6,6); pero en el caso de que un cónyuge se convirtiera y el otro no, el converso quedaría desligado y podría casar con otro/otra siempre que hubiera testigos del porqué de la separación (4,10,3). Incluso se plantea esta posibilidad muy hipotética y complicada: un judío casado repudia a su mujer y se hace cristiano; si su ex mujer casa con otro judío y luego se vuelve cristiana y quiere volver con su primer marido, éste está obligado a aceptarla (4,9,8)²⁸. Finalmente, cabe señalar que quien se hace judío no puede acusar de adulterio a su mujer (4,9,8).

De esto último podría inferirse la posibilidad de que un cristiano se convirtiera al judaísmo, lo que podría venir corroborado por la rúbrica antepuesta a una ley sobre el perdón a conceder al cristiano que se tornó judío o moro y luego se arrepintió (7,25,8); pero el texto de la ley nada dice del judío, sino que sólo alude al caso del moro (lo cual es lógico, pues esa ley figura en el título XXV de la VII Partida, que trata «De los moros»). Es más: en el título dedicado íntegramente a los judíos —luego hablaré de él—, se dice claramente (7,24,7) «tan malandante seyendo algunt cristiano que se tornase judio, mandamos que el maten por ello».

En cuanto a los siervos, está legislado que el judío no puede poseer siervo cristiano, y si un siervo suyo (no cristiano, se supone) se convierte al cristianismo queda libre; pero en este caso, aunque el señor se hiciera cristiano no volvería a ser dueño de él, con una salvedad: le está permitido comprar ese siervo siempre que sea con la intención de venderlo, pero no de utilizarlo como tal siervo (4,21,8).

En otro orden de cosas, judíos (o moros) no pueden ser abogados de cristianos, pero sí de sus correligionarios (3,6,5). Tampoco pueden

²⁸ Y me pregunto: ¿qué pasaría si entre tanto el judío converso se hubiera casado con una cristiana?

atestiguar contra cristiano (excepto en casos de traición al rey o a la reina), pero sí contra sus correligionarios (33,16,8). Implícitamente tampoco pueden ser escribanos, pues los escribanos «deven ser omes libres e christianos, de buena fama» (3,19,2).

El tema de la usura es abordado, superficialmente sí, pero más que en el título especial dedicado a los judíos, donde ni siquiera es mencionado. En determinado pasaje se afirma que los judíos pueden dar o prestar dinero «a ganancia» (5,12,22), mientras que en otro pasaje (3,19,15) se determinan los aranceles que los escribanos cobrarán por documentos de préstamo, que serán los siguientes: por más de 1.000 maravedises, la mitad de 4 sueldos; por menos de 1.000 maravedises, la mitad de 2 sueldos (que son las cantidades que satisfacen los cristianos). Sigo la fraseología coetánea sin reducir las cantidades, pues las glosas de Gregorio López dicen que si pagaran mayor tasa la usura debería ser superior (sin que se fije cuál es, ni aquí ni en ningún otro punto de las *Partidas*). Esta reducción a la mitad sólo se aplica a cartas de deuda, pues en los documentos de compraventa pagarán iguales aranceles que los cristianos.

Otra cuestión regulada es la de las tasas de cancillería por el nombramiento de cargos judíos, que son iguales a las fijadas en el *Espéculo* (4,12,55) —si el *Espéculo* es el anteproyecto de las *Partidas* quiere decir que en un período de 40 ó 50 años las tasas no han experimentado variación—, a saber: «rab de... grant tierra», 200 maravedís; «viejo mayor, que es segunt los judios e los moros como adelantado, e le posiere sobre alguna tierra para oir las alzadas e para librar los pleytos, 100 maravedís; y «viejo» de alguna aljama importante (es decir, por un cargo local y no territorial), 20 maravedís (3,28,8).

Por último, en 3,11,20 se copia por entero el texto del juramento que han de prestar los judíos, que deberán jurar en la sinagoga en presencia de cristianos y judíos a la vez (en la ley 19 se inserta el juramento del cristiano y en la ley 21 el juramento de los moros).

A todas estas leyes dispersas cabe añadir las que figuran en el título especial dedicado a los judíos. En ocasión reciente²⁹ he pasado revista y comentado algunas leyes de este título XXIV de la VII Partida³⁰. Aquí para mantenerme fiel al sistema expositivo del marco jurídico me ceñiré a dar una relación del contenido de cada una de las leyes, en el mismo orden en que se enuncian, sin intentar agruparlas

²⁹ ROMANO: *Alfonso X y los judíos*, §§ 1.1 y 1.2.

³⁰ Véase ORTI BELMONTE, MIGUEL ANGEL: *Glosas a la legislación sobre los judíos en las Partidas*, «Boletín de la Real Academia de Córdoba», XXVI (1955), 41-66. Las glosas de este trabajo se refieren exclusivamente al título XXIV, sin ni siquiera mencionar las leyes dispersas, de las que he hablado poco antes.

(y en todo caso haré algún breve comentario u observación). Repito una vez más que me parece prematuro llegar a conclusiones.

El preámbulo trata de la condición de judío, así como de su actitud frente al cristianismo, y acaba con un sumario (incompleto) de los puntos que se tratarán en este título. Al preámbulo sigue una exposición, histórica y doctrinal al mismo tiempo, acerca de qué quiere decir judío (ley 1) y otra sobre la actitud que deben adoptar para la convivencia, para «facer vida... entre los cristianos» (ley 2): no atacar el cristianismo, no ejercer proselitismo, no realizar muerte ritual —este punto merece mayor atención de la que se le ha prestado³¹— y mantenerse en su barrio el viernes santo. De inmediato se recoge la prohibición de ejercer cargos públicos (ley 3), así como la de edificar nuevas sinagogas, aunque sí se les da permiso para repararlas, todo ello señalando el carácter sagrado de la sinagoga a pesar de que no goce del derecho de asilo (ley 4).

En otro orden de cosas, el cristiano deberá respetarle al judío la santificación del sábado, salvo si el judío mismo no la respetara; pero los juicios serán fallados por jueces reales y no por los «viejos» (ley 5).

Se dan facilidades y se ordena respecto al judío que quiera convertirse (ley 6), mientras que quien judaíza debe ser condenado a muerte (ley 7). La ley 8 prohíbe poseer siervos cristianos, pero insiste en dificultar la convivencia entre las dos religiones: «Cómo ningunt cristiano nin cristiana non debe fazer vida en casa de judio», hasta el extremo de que no podrán ni comer ni beber juntos, ni bañarse juntos, ni ejercer la medicina con cristianos, al igual que (ley 9) se prohíben las relaciones sexuales entre fieles de distinta religión, so pena de muerte para el judío. Inmediatamente se vuelve a insistir en la prohibición de que los judíos compren o posean siervos cristianos, que serán declarados libres, al igual que ocurriría si convirtieran a su siervo (aunque fuera moro o bárbaro) al judaísmo, y si el siervo moro se hiciera cristiano (ley 10).

La última ley de este título marca la obligación de llevar «sennal cierta sobre las cabeças, que se atal por que conoscan las gentes manifiestamente qual es judio o judía», y se fija castigo por no llevarla: pagará 10 maravedís de oro «por cada vegada» y si no pudiera pagar recibirá 10 azotes en público (ley 11).

Una breve anotación final: tras la lectura de tal cúmulo de disposiciones hay que calificar como mínimo de: «asombroso» el hecho de que no haya ni una sola frase alusiva al tema de las usuras, como

³¹ Véase una breve sugerencia en ROMANO: *Alfonso X y los judíos*, § 1.1.

tampoco lo había en el *Espéculo* (el supuesto antecedente de las *Partidas*)³².

2.1.3.2. Las Leyes del estilo.—Las *Leyes del estilo*³³ no son un código, sino una colección de sentencias del tribunal de la corte de Alfonso X (y de Sancho IV), probablemente compilada a principios del siglo XIV, reinando ya Fernando IV.

En los «estilos» referentes a los judíos predominan, como era de esperar, la materia procesal. Así, se establece que los pleitos (tanto civiles como criminales) entre judíos se sustanciarán siempre según la ley judía, siendo jueces los adelantados y los rabíes, excepto en casos especiales y en los recursos de alzada ante el rey, en los que actuarán alcaldes reales, pero oídos los adelantados y/o los rabíes (estilos 87, 88, 89, 90), salvo en los juicios por deudas en los que parece —el texto no me resulta claro— que se siga otro procedimiento (estilo 153).

Por otra parte, aunque no con la claridad y precisión que quisiéramos, se determina qué derecho es aplicadero en caso de muerte o heridas entre cristiano y judío (o moro) (estilo 83, 84), señalándose en todo caso que «según derecho no se debe dar tan gran pena al cristiano que mató al moro o al judío como al moro que mató al cristiano» (estilo 84). Obsérvese que falta la referencia al judío: esto causa cierto asombro por cuanto en otra sentencia (estilo 103) se establece que el concejo en el término del cual se hallare un judío asesinado, sin saberse quién sea el asesino, deberá pagar una multa («homecillo») de 1.000 maravedises, es decir, una multa por asesinato de judío —a buen seguro, pertenencia del rey—, pero no cuando el muerto sea cristiano o moro.

2.1.4. Alfonso XI y el Ordenamiento de Alcalá³⁴.

A pesar de que en sentido estricto se trata de un cuaderno de cortes, de las que en 1348 se celebraron en Alcalá de Henares —en efecto, tuvo cabida en la edición de las cortes castellanas—, el llamado *Ordenamiento de Alcalá* ha de analizarse aquí porque ya en sus días se formó como código y llevó vida independiente.

Su contenido respecto a los judíos es muy escaso, pues tan sólo dos leyes, o tres (según las redacciones) se refieren a ellos. Digo «dos o tres» porque hay discrepancias en las redacciones que han llegado a nosotros —únicamente pienso en las publicadas—, a saber: a) el código coetáneo, hoy en la biblioteca de El Escorial; b) el cuaderno

³² ROMANO: *Alfonso X y los judíos*, § 1.3.

³³ BAER: *JCS*, II, n. 62.

³⁴ BAER: *JCS*, II, n. 178.

original dado a la ciudad de Toledo; y *c*) la versión corregida por orden de Pedro I en las cortes de Valladolid de 1351. En cuanto a los judíos, la versión más extensa —no digo que sea la mejor— es la que ofrece el cuaderno de Toledo³⁵.

Pero a pesar de que sólo recoja dos o tres leyes acerca de los judíos, el *Ordenamiento de Alcalá* tiene una importancia fundamental porque fija un/el marco jurídico y específico cuál es el orden de prelación de las fuentes jurídicas aplicaderas, a saber³⁶:

- 1.º este Ordenamiento;
- 2.º el «Fuero de las Leyes» (o sea, el *Fuero Real*) u otros fueros;
- 3.º «Las Siete Partidas... concertadas e emendadas»; y
- 4.º el «fuero de alvedrio» para hidalgos, así como costumbres varias.

Precisamente esa vigencia supletoria dada a códigos anteriores es lo que puede explicar —¿lo explica en verdad?— la brevedad del tratamiento del tema judío.

Una ley³⁷ decide que puesto que «el logro es muy grant pecado e vedado assy en ley de natura commo en ley de escriptura e de graçia e cosa que pesa mucho a Dios e por que vienen dapnos e tribulaciones a las tierras do se usa, e consentirlo e judgarlo e mandarlo entregar es muy grant pecado» decide que ni judíos ni moros darán a usura, a la vez que decreta la nulidad de los privilegios existentes. Ahora bien: para permitir la subsistencia de los judíos —nada se dice de los mudéjares— se les autoriza a comprar heredades en tierras de realengo: de valor de hasta 30.000 maravedises aquende el Duero, y de 20.000 allende el río (además de lo que posean en ese momento)³⁸. No queda claro si esas mismas heredades podrán o no

³⁵ Las dos primeras redacciones han sido editadas en las actas de las cortes de Castilla y León (véase mi nota 41). La tercera es la base del libro de ASSO, IGNACIO JORDÁN DE; y MANUEL Y RODRÍGUEZ, MIGUEL DE: *Ordenamiento de leyes que D. Alfonso XI hizo en las cortes de Alcalá de Henares de 1348*, Madrid, 1774.

³⁶ Ms. El Escorial, § LXIV = cortes Valladolid (ed. Asso), título XXVIII, ley 1. No lo encuentro en el cuaderno de Toledo.

³⁷ Ms. El Escorial, § LVII = cuaderno de Toledo, § 54 = cortes Valladolid (ed. Asso), título XXIII, ley II.

³⁸ La situación de las heredades: al norte o al sur del Duero depende del lugar en que se sitúe la redacción del texto. De ahí que haya dos interpretaciones discrepantes de este texto. Ahora bien: a falta de otros criterios, desde el punto de vista de la geografía humana, debo creer que la extensión o valor más grande debe referirse al sur del Duero, pues ahí (por la escasez de precipitaciones) el poblamiento es más concentrado y las heredades deben ser de mayor extensión por tener igual valor. Así, BAER: *Historia de los judíos*, página 288, frente a Moxó (artículo que citaré en mi nota 43), pág. 99, mientras que AMADOR: *Historia de los judíos* (II, págs. 136-137 = reed., pág. 343), se limita a reproducir textualmente el pasaje.

adquirirlas en señoríos no reales)³⁹.

Otra disposición (no recogida en la revisión de Valladolid) está relacionada con la que acabo de citar y en realidad parece precisa para completar lo legislado. Es más: creo que es imprescindible para hacer posible —en teoría, se entiende— la hipotética puesto en marcha de esta operación que, de haberse aplicado, hubiera supuesto un cambio radical en las actividades de los judíos. Según el texto más extenso de que disponemos (el de Toledo), se decide que las deudas existentes «fechas enganosamente poniendo en ellas mayores quantias de quanto prestaron», queden reducidas al 75 %, que deberá pagarse en dos plazos: mitad por Quincuagésima (Cuaresma, en el ms. de El Escorial) y mitad por San Miguel de septiembre (San Martín de noviembre, según el cuaderno de Toledo): para ser más exactos, al día siguiente de esas fechas.

Una tercera disposición del *Ordenamiento de Alcalá* únicamente figura en la redacción de Toledo (§ 75): se refiere a las monturas que puede usar y poseer el judío.

2.2. *Legislación de cortes*⁴¹

Las peticiones que hacían las cortes, plasmadas en los llamados cuadernos de cortes, solían ser aprobadas por los reyes: así se constituía un nuevo elemento para añadir a definir el marco jurídico. Los textos a examinar son los correspondientes a los reinados desde el de Alfonso X al de Alfonso XI, que culminaron en el cuaderno de las cortes de Alcalá de 1348, que (como acabo de explicar) se consideran corpus legislativo con el nombre de *Ordenamiento de Alcalá*.

El estudio puntual y detallado de lo que las cortes legislaron acerca de los judíos está por hacer, aunque contamos con el índice casi completo de las referencias que aparecen en los cuadernos de las cortes castellanas hasta el momento de la expulsión de 1492: es obra de Pilar León Tello⁴². Pero ese índice no ha sido desarrollado

³⁹ Ms. El Escorial = cuad. Toledo: «en los otros sennorios que non sean abadengo nin behetria nin solariego, que puedan comprar d.aquí adelante fasta la dicha quantia», mientras que en la redacción de Valladolid falta la negación: «en los otros sennorios que sean abadengo o behetria o solariego que puedan comprar...».

⁴⁰ Ms. El Escorial, § LVI = cuaderno de Toledo, §§ 18 y 55.

⁴¹ Editadas en *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, vol. I, Real Academia de la Historia, Madrid, 1851. Resumen de las referencias en BAER: JCS, II, passim.

⁴² LEÓN TELLO, PILAR: *Legislación sobre judíos en las Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, en «Fourth World Congress of Jewish Studies», II (Jerusalem, 1968), 55-63. No se recogen los datos de las cortes de Sevilla de 1252 (citadas en BAER: JCS, II, n. 65) y sólo ocasionalmente (pág. 60) se alude a las de Segovia de 1347, citadas en *Códigos españoles*, I, 433, nota 3.

en profundidad, sino sumariamente y con distinta orientación por Moxó⁴³ y por la misma Pilar León Tello⁴⁴.

Dado que, falto de espacio y sobre todo de tiempo, no puedo pretender hacer ahora el estudio exhaustivo del tema, me limitaré —¡una vez más!— a unas pocas observaciones que puedan completar lo que han dicho Moxó y Pilar León y que sirvan de cañamazo para el deseado tratamiento del tema.

Entre 1252 y 1350, 28 cortes de las 32 celebradas —o, al menos, textualmente documentadas— en la Corona de Castilla se refirieron con mayor o menor prolijidad a los judíos. (No parece que las hubiera antes, en tiempos de Fernando III).

Un resumen tabular de esas cortes daría el siguiente resultado:

	N.º años reinado	N.º cor- tes judías	Fre- cuencia años	N.º total cortes	Fre- cuencia años
Alfonso X (1252-1284)	32	3	1/1	4	1/8
Sancho IV (1284-1295)	11	3	1/4	3	1/4
Fernando IV (1295-1312)	17	9	1/2	11	1/1,5
Alfonso XI (1312-1350)	38	13	1/3	14	1/3
TOTAL	98	28	1/3,5	32	1/3

Una rápida ojeada a esta tabla pone de manifiesto, a pesar de que la agrupación por reinado sea (o pueda ser) aleatoria, que el número de cortes aumenta con el correr de los años no sólo en sí, sino en cuanto a legislación referente a los judíos. Por otra parte, las cortes que más se preocupan de asuntos judíos —sólo habla cuantitativamente, y no cualitativamente—, es decir:

Jerez	1268	7 disposiciones
Valladolid	1293	9 »
Palencia... ..	1313	12 »
Burgos... ..	1315	8 »
Madrid... ..	1329	8 »

se distribuyen de un modo irregular en el espacio cronológico examinado y tan sólo las de Palencia y Burgos (1313 y 1315, respectiva-

⁴³ MOXÓ Y ORTIZ DE VILLAJOS, SALVADOR DE: *Los judíos castellanos en la primera mitad del siglo XIV*, en el simposio «Toledo Judaico», I (Centro Universitario de Toledo, Madrid, 1973), 77-103, capítulo titulado «Las Cortes de Castilla» (págs. 89-101).

⁴⁴ LEÓN TELLO, PILAR: *Judíos de Toledo*, vol. I (C. S. I. C., Instituto Arias Montano, Madrid, 1979), págs. 81-84, 94-96, 99-101, 119-128. Para épocas posteriores, véanse los capítulos correspondientes.

mente) *parecen* ser reflejo indubitable de un hecho en cierta manera ajeno a ellas mismas: me refiero al concilio eclesiástico de Zamora (al que ya he aludido y del que me ocuparé en el § 2.3).

La temática que figura en el índice de Pilar León (dejando de lado cuanto es posterior a 1350) se refiere a los siguientes aspectos:

	Número de cortes que tratan de ello	
A) Usura	20	
Situación de deudores	9	(también moros)
B) Impuestos	6	
Oficios y cargos	14	
Posesiones y heredades	8	
C) Alcaldes apartados	7	
Pruebas testificales	5	
D) Apartamiento doméstico... ..	5	
Vestidos y señales	3	
E) Juramento de judíos... ..	1	(es de Jerez 1268, luego inserto en colecciones)
Vasallos del rey	1	
TOTAL	79	

Explicado sencillamente, queda claro que predomina casi por igual —recuerdo una vez más que se trata de observaciones *cuantitativas*, que no cualitativas— la problemática relativa a los préstamos (20 usuras + 9 deudores) y a cuestiones socioeconómicas (14 oficios y cargos + 6 impuestos + 8 posesiones y heredades), dos temas estrechamente entrelazados y que en sí, y de nuevo con perspectiva cuantitativa y haciendo los debidos cálculos ($\frac{29 + 28}{72}$), suman un 72 %

de los puntos conflictivos y/o más necesitados de marco jurídico.

Parece que las cuestiones procesales (7 alcaldes apartados + 5 pruebas testificales) se hallan por debajo de las agrupaciones anteriores. Pero esto es falso porque un vistazo incluso apresurado a los textos revela —lo que no me extraña— que no se trata de unas leyes abstractas, sino a menudo directamente relacionadas o consecuencia de préstamos.

Esto, como digo, teniendo en cuenta el número de cortes que tratan de cada uno de los temas, sin ni siquiera hollar el terreno *realmente importante e interesante*: el del contenido y alcance de esas

disposiciones, y sin ni siquiera rozar la confrontación con lo que dicen los códigos coetáneos.

2.3. Disposiciones de los concilios eclesiásticos castellanos

2.3.0. Indicaciones generales

De los concilios eclesiásticos reunidos en la Corona de Castilla en el siglo y medio que pretendo reseñar, a mi conocer sólo seis de ellos se ocuparon de los judíos. Para ser más precisos, se preocuparon de cuestiones de convivencia, intentando también ellos erigir una valla que protegiera a los cristianos, y a los conversos, de los peligros del trato con judíos.

Que yo sepa, el tema en su conjunto sólo ha sido objeto de un estudio, todavía inédito: la tesis doctoral de Schoffman⁴⁵.

Esos seis concilios, uno del siglo XIII y los demás del siglo XIV, son:

Valladolid... ..	1228	nacional	2	cánones
Peñafiel	1302	provincial	1	»
Zamora	1313	provincial	13	»
Valladolid... ..	1322	nacional	8	»
Toledo... ..	1323	diocesano	1	»
Salamanca	1335	provincial	3	»

Un punto a observar es el distinto ámbito territorial al que podían ser aplicables las decisiones de cada uno de esos concilios (toda la Corona, una provincia eclesiástica, una sola diócesis). Además, quizá sea precisa una investigación para colmar las lagunas cronológicas y también territoriales, quiero decir, si los concilios provinciales dieron impulso a celebrar otros en otras provincias eclesiásticas. Por ello, procuro recoger los datos de posible interés; pero creo que el estudio sigue abierto pese al análisis temático, que no cronológico, que hiciera Schoffman.

2.3.1. El Concilio de Valladolid (1228)

El primero de esos concilios, el de Valladolid de 1228⁴⁶, fue un

⁴⁵ SCHOFFMAN, LOUIS: *Studies in the relations between the Church and the Jews in Spain during the Reconquest (prior to 1391)*. Dropsie College, Brooklyn, 1941. He manejado fotocopias de esa tesis.

No me ha sido posible consultar el libro de FITA, FIDEL: *Actas inéditas de siete concilios españoles*, Madrid, 1882.

⁴⁶ BAER: JCS, II, falta. SCHOFFMAN (apéndice, págs. 10-11) y GRAYZEL (obra citada en mi nota 4, págs. 318-320) lo toman de TEJADA: *Colección de cánones y todos los concilios de la Iglesia española* (Madrid, 1859), XII, 324 y 327, donde las dos decisiones figuran juntas bajo la rúbrica «De decimis». También en

concilio nacional convocado por un legado papal «presentes todos los preladados de Castiella e de Leon» (sin más especificación). Sus decisiones siguen muy de cerca los preceptos del IV de Letrán hasta el punto de decir explícitamente —eso dice la versión castellana, única que conozco— que «mandamos que d.aquí en adelante con mayor diligencia sean guardados los establecimientos del santo Concilio General, los cuales en gran partida non sin grave peligro son despreciados», eso a menos de quince años del lateranense. De acuerdo con este propósito, en Valladolid se tomaron dos decisiones acerca de los judíos: una, que judíos (y moros) paguen diezmos y oblacones por las tierras que obtuvieren de cristianos; otra, que los judíos «non traian capas cerradas como traen los clérigos, ca cosa desaguisada seria que los judios qui han de ser destremados e departidos de los christianos por alguna sennal traian habito de clerigos» (correspondientes a los cánones 67 y 68 del Concilio IV de Letrán).

2.3.2. El concilio de Peñafiel (1302)

Casi a un siglo de distancia, el concilio de Peñafiel de 1302⁴⁷, provincial de la archidiócesis de Toledo⁴⁸ dicta una sola disposición relativa no a los judíos, sino a los conversos: que los judíos (o moros) que se bauticen no pierdan los bienes que poseían.

2.3.3. El concilio de Zamora (1313)

El concilio siguiente es más importante, a buen seguro el más importante de los celebrados en la Corona de Castilla. Me refiero al concilio de Zamora de 1313⁴⁹, concilio de la provincia compostelana con la asistencia de varios obispos⁵⁰ convocados por el arzobispo de

FLÓREZ: *España Sagrada*, XXXVI, 216 y 222.

⁴⁷ Al parecer sólo queda la versión castellana, aunque GRAYZEL copia en nota el texto latino del primer canon, tomándolo de MANSI: *Sacrorum conciliorum... collectio*, XXII, 1091 («concilium incerti loci... in Hispania post annum 1215»), que no copia el segundo canon (GRAYZEL remite erróneamente al volumen XII de Mansi, en lugar del XXII).

⁴⁸ AMADOR: *Historia judios*, II, 111, nota 1 = reed. 329. Texto latino en MANSI: *Sacrorum conciliorum... collectio*, XXV, cols. 99-110 (en especial 104), art. X: «quicumque judaeus vel agareus baptizare voluerit propter baptismi sacramentum bona quae ante habuit, ut jura praecipunt, non amittat».

⁴⁹ Bajo la presidencia del arzobispo de Toledo (Gil González, que era canciller de Castilla) asisten los obispos de Palencia, Segovia, Sigüenza, Burgo de Osma y Cuenca.

⁵⁰ BAER: *JCS*, II, n. 133.

⁵⁰ Son los obispos sufragáneos de Coria, Ciudad Rodrigo, Plasencia, Guarda (en Portugal) y el electo de Avila, es decir, que corresponde aproximadamente al antiguo reino de León —el arzobispo era conciller de León (y no de Castilla, como quiere Schoffman).

La diócesis portuguesa es la de Guarda y no la de Evora, como dicen Asso

Santiago que era Rodrigo del Padrón y había asistido al ecuménico de Vienne de 1311, de que este concilio zamorano pretendía ser eco. A decir verdad, pretendió ser eco; pero la verdad es que Vienne fue una magnífica excusa o justificación para dictar acerca de los judíos cánones que iban mucho más allá de lo que el ecuménico había dispuesto y que (salvo excepciones) no hacían sino reafirmar el contenido del derecho canónico, quizás a la espera de que otros concilios provinciales —ignoro si se celebraron— acordaran cosas semejantes.

Yendo a lo concreto: la última sesión del concilio de Zamora estuvo dedicada por completo a cuestiones relativas a los judíos y de ella se levantó el acta original en latín, vertida en el mismo siglo XIV al romance. De esta última proceden las informaciones de la mayoría de los historiadores actuales⁵¹.

Para ser breve resumiré sucintamente el contenido de los 13 cánones —Asso decía 12—, en el mismo orden en que figuran. La primera disposición, la más larga y reiterativa en su redacción, establece que no usen de los privilegios concedidos por señores seculares en virtud de los cuales los judíos no podían ser condenados por testimonio de cristiano, sino que sea válido al testimonio de cristiano contra judío, pero no viceversa. A continuación, 2. se decide que no ostenten cargos públicos y dimitan los que ahora ocupan; 3. que no tengan trato asiduo con los cristianos; 4. se repite que no den testimonio contra cristianos; 5. que no posean siervos cristianos, ni siquiera nodrizas; 6. que no aparezcan en público el domingo de pasión y, además, que mantengan cerradas puertas y ventanas de sus casas durante el día entero de Viernes Santo; 7. hombres y mujeres llevarán señal para ser conocidos por su vestido; 8. no ejercerán la medicina con cristianos, «quantumcumque experti videantur»; 9. no invitarán a cristianos a sus fiestas y banquetes; 10. pagarán diezmos y/o tasas anuales por las heredades y casas que antes pertenecieron a cristianos; 11. antes de la próxima Pascua deberán reducir a su

y MANUEL: *Discurso sobre el estado y condición de los judíos de España*, en «El Ordenamiento de las leyes... de Alcalá» (citado en mi nota 35), pág. 14. El texto reza «egitaniensis»: se trata de la diócesis fundada en Idanha-a-Velha, que en 1203 fue trasladada a Guarda (que por ello conserva hoy el gentilicio «egitaniense»).

⁵¹ El texto latino figura en la colección de TEJADA (véase mi nota 46), de donde lo tomó SCHOFFMAN: *Studies* (citado en mi nota 45), apéndice, págs. 48-64 (texto, traducción y notas). Según Asso se guardaba en el archivo catedralicio de Coria.

En cuanto a la versión romance se conserva en la catedral de Toledo (de donde la copió BAER); pero de ella hizo una copia Burriel (hoy en la Biblioteca Nacional de Madrid): de esta copia procede el texto editado por AMADOR: *Historia judíos*, II, 561-566 = reed., págs. 935-938.

estado prístino las sinagogas que elevaron y adornaron (y si no, se encargarán de hacerlo las autoridades locales); 12. no practicarán usura con cristianos (pues esto fue prohibido por Clemente V en el concilio de Vienne; pero, como antes dije⁵², esto no es cierto o sólo es cierto por deducción, pues el texto de Vienne no cita explícitamente a los judíos). La última disposición, 13 —recuerdo que falta en el resumen de Asso— dispone que los judíos no trabajarán en domingo ni en las fiestas cristianas.

Una observación final: no sé si en Zamora se trató de los conversos; pero la verdad es que en los textos conocidos no fueron objeto ni de una sola línea.

Repito que si el concilio de Zamora fue más allá de la letra —¡del espíritu, quizás no!— de lo dispuesto en Vienne, en cambio sus acuerdos fueron recogidos (a veces aclarados o detallados) en las cortes de Palencia (1313) y Burgos (1315), que he enumerado precisamente entre las cortes que más disposiciones surgieron acerca de los judíos.

2.3.4. El concilio de Valladolid (1322)

El concilio de Valladolid de 1322⁵³, en la diócesis de Palencia, fue un concilio nacional presidido por un legado pontificio. En dicho concilio, mejor dicho, en las actas de dicho concilio, se dedicó un apartado entero titulado «De judaeis et sarracenis», que suele distribuirse en 8 disposiciones⁵⁴, con preámbulos en defensa de los cristianos a la vez que antisemitas (y no sólo antijudíos).

Aparte de otras, hay una diferencia destacada respecto al concilio de Zamora: en esta ocasión no sólo tuvieron cabida disposiciones acerca de los judíos (y de los mudéjares), sino también otras sobre los conversos (ex judíos y ex mudéjares) y siempre, en todos los casos, se habla a la vez de judíos y moros, calificados conjuntamente de infieles («infideles»), con esa denominación correcta que hoy a menudo es sustituida por la equivocada de «herejes»⁵⁵.

En cuanto a judíos y mudéjares se prohíbe su presencia en la iglesia durante la celebración de oficios litúrgicos (ley 1), así como en las vísperas (ley 2), al igual que, recíprocamente, se prohíbe que

⁵² Véase antes § 1.3.

⁵³ BAER: *JCS*, II, n. 148. Utilizo el texto de MANSI: *Sacrorum conciliorum... collectio*, XXV, cols. 695-724 (en concreto, cols. 717-720), en el que no figura lista de asistentes.

⁵⁴ En el apartado hay una novena disposición que prohíbe exportar vituallas a tierra de moros.

⁵⁵ No quiero dejar de recordar que la Inquisición no podía perseguir directamente a los infieles (judíos o musulmanes), pues era «Inquisitio hereticae pravitatis»: eso lo olvidan demasiado a menudo los historiadores de la Inquisición.

los cristianos asistan a bodas, entierros y otros ritos de infieles (ley 3). Además, ni judíos ni moros podrán ostentar cargos públicos (ley 4), hecho «normal» acerca de los judíos pero completamente insólito para los moros.

En cuanto a los conversos, se prestará ayuda en hospitales y lugares píos a quienes se hallen en inopia (ley 5) y, en general, los preladados les ayudarán en su necesidad e incluso a que puedan acceder al sacerdocio y a beneficios eclesiásticos (ley 6); sin embargo, no podrán predicar ni a cristianos ni a ex correligionarios, a menos que tras superar un examen se les dé licencia, supongo especial, para ello (ley 7).

La última disposición conciliar (ley 8) vuelve a referirse a judíos y moros —de nuevo «moros» también—: se les prohíbe que ejerzan de médicos, cirujanos y farmacéuticos de cristianos, tal como habían estatuido los cánones de los santos padres —alusión al IV de León—, cánones que se incumplen por negligencia de los preladados.

2.3.5. El concilio de Toledo (1323)

El concilio diocesano de Toledo de 1323⁵⁶ dicta una sola disposición acerca del tema que nos ocupa: en virtud de ella (so pena de excomuniación) ningún cristiano introducirá a judíos (o moros o gentiles), tanto varones como hembras, en las iglesias durante la celebración de los oficios divinos, es decir, que se trata de una disposición de carácter totalmente religioso, sin incidencia (al menos visible) en lo civil.

2.3.6. El concilio de Salamanca (1335)

El último de los concilios de este período se celebró en Salamanca en 1335⁵⁷. Fue también de ámbito provincial, de la archidiócesis compostelana⁵⁸. Redactó un capítulo entero «De judaeis et sarracenis», pero mucho más brave que el de Valladolid (y que el de Zamora): únicamente comprende tres disposiciones, en cuyo texto no falta la frecuente (o acostumbrada) frase antisemita: «non attendentes ipsorum malitiam, quae sub velamine chirurgiae et medicinas callide insidiantur, et nocent populo christiano».

⁵⁶ No está citado en BAER: *JCS*, II. Mis datos proceden de SCHOFFMAN: *Studies* (citado en mi nota 45), apéndice, págs. 75-76, que los toma de TEJADA: *Colección* (citado en mi nota 46), III, 505-518 (especialmente pág. 516), § XVI. Presidió el arzobispo de Toledo, primado de España y canciller de Castilla.

⁵⁷ BAER: *JCS*, II, n. 160. Uso el texto publicado en MANSI: *Sacrorum conciliorum... collectio*, XXV, cols. 1047-1058, en especial cols. 1055-1056.

⁵⁸ Con el arzobispo de Santiago asisten los obispos sufragáneos de Avila, Zamora, Salamanca, Coria, Ciudad Rodrigo, Guarda, Palencia y Lamego (en Portugal). Y también los procuradores de los obispos de Lisboa y Evora.

Las tres disposiciones prohíben: que en ningún caso los cristianos recurran a servicios de médico judío o moro (n.º 34); que, so pena de excomunión, permitan que un infiel críe o amamante a sus hijos, aunque tampoco es lícito lo contrario (n.º 35). Pero, además, ni judío ni moro (ni ningún no católico) podrá habitar en las proximidades de iglesias o cementerios cristianos: los cristianos que les faciliten eso caerán en excomunión (n.º 36).

La segunda disposición citada pertenece al acervo antijudío desde época imperial; la de los médicos, insinuada genéricamente en el concilio IV de Letrán, hemos visto que se repiten en los concilios hispanos. En cambio, la última de estas disposiciones es de una nueva adición en el camino de reforzar el valladar de la convivencia.

3. CONCLUSIÓN Y TEMÁTICA ABIERTA

3.0. *A modo de conclusión*

Con cuanto he expuesto, demasiado esquemáticamente, opino que he reunido los cabos de las madejas necesarias para tejer el marco jurídico de la convivencia de la minoría judía en medio de la superioridad de la mayoría cristiana.

El marco es éste, mejor dicho, sería éste si se tratara de algo único o constante o unidireccional. Pero no lo es, por mucho que nos empeñemos en ello: los ejemplos de discrepancias e incluso oposiciones de leyes serían fáciles de aducir (incluso dejando de lado la cuestión de la carencia de ediciones fiables). Más todavía: aunque se diera el caso, que no se da, de coincidencia de leyes, aun así el marco jurídico es algo teórico y no cabe la menor duda de que la práctica es otra cosa y muy distinta: la insistencia en dictar repetidamente una misma norma siempre ha sido prueba inequívoca de no aplicación. Hay que añadir otro aspecto: el de la filosofía de las leyes, que también tiene o puede tener marcado interés aunque sólo sea para conocer la intencionalidad de quien legisla.

3.1. *Condiciones de trabajo*

Con todo, antes de seguir adelante y de exponer unas directrices de trabajo, creo que es más que urgente señalar la necesidad de contar:

- 1) con ediciones críticas de cada uno de los cuerpos legales;
- 2) con un estudio si no definitivo, al menos sí ordenado y sistemático de la problemática que ha de llevar a fijar una cronología de las leyes alfonsíes, si realmente son alfonsíes (¿algunas, todas, ninguna?): tarea oportuna ahora que está próximo a cumplirse el séptimo centenario de la muerte de Alfonso X;

- 3) con ediciones o reediciones de las cortes de Sevilla de 1252 —la de Ballesteros con frecuencia es incomprensible— y de los Ordenamientos de las de Villarreal de 1346 y Segovia de 1347, y quizás de otras que puedan hallarse. Asimismo,
- 4) habría que determinar, si cabe, hasta qué punto las peticiones de cortes fueron aceptadas por los reyes, de buen grado o contra su voluntad.

3.2. *Propuestas de trabajo*

Pero una vez hecho esto, provisionalmente antes de que se haga esto, puedo proponer los siguientes planes de trabajo:

- 1) Reunir un corpus de todos, absolutamente todos —estoy seguro de que en mi revista he omitido algunos o varios—, los textos jurídicos relacionados con los judíos (y, a ser posible, otro subsidiario o complementario referente a los conversos). Este corpus, en *principio* podría tener la misma clasificación que yo he seguido: legislación eclesiástica, legislación de origen regio, cuadernos de cortes, concilios castellanos.
- 2) Distribución de esos textos por materias (ampliando el esquema de Pilar León Tello), disponiéndolos a la vez en columnas, es decir, dando la posibilidad de
- 3) comparar los textos y establecer, si lo hay, un camino evolutivo (o reiterativo), a la vez que observar los zigzagues o los silencios documentales, procurando averiguar y explicar el porqué de tales líneas diversivas. Al mismo tiempo se vería (o podría verse) si la evolución empieza en un precepto eclesiástico (general y/o castellano) o civil, cuáles eran las principales cuestiones judías que preocupaban a los reyes, y esto no tan sólo desde un punto de vista cuantitativo.
- 4) Es más que probable que este procedimiento debiera proseguirse más allá de 1348, como mínimo hasta las primeras décadas del siglo xv (controversia de Tortosa, pragmática de doña Catalina, etc.), por no decir hasta la expulsión o hasta la víspera de la expulsión.
- 5) Por otra parte, cada uno de esos grupos de leyes agrupados por materias debiera necesariamente contrastarse con la práctica, quiero decir, con los documentos, que en última instancia son el verdadero reflejo de la historia a la que todos quisiéramos llegar.

3.3. *Un ejemplo: el de los médicos judíos*

Los caminos para desarrollar alguno o algunos de estos puntos fueron desbrozados —no digo abiertos, bien abiertos— en mi estudio

sobre Alfonso X y los judíos. Para no prolongarme, añadiré ahora un ejemplo, sin pretender tampoco en este caso ser exhaustivo: me refiero a la cuestión de los médicos judíos.

La prohibición de que los cristianos recurrieran a los servicios de médicos judíos no aparece en la legislación imperial (ni teodosiana ni justiniana). Tampoco figura en la papal, excepto una vaga alusión en el IV concilio de Letrán, cuyo canon 22 ni se refiere ni específica ni explícitamente a los judíos (pese a la velada sugerencia del concilio de Valladolid de 1322). Y las *Decretales* son mudas acerca del particular.

Más todavía: no aparece ni siquiera bajo forma de insinuación en ninguno de los cuerpos legales alfonsíes, pseudo-alfonsíes o post-alfonsíes, ni tampoco en ninguno de los cuadernos de cortes del período al que me estoy refiriendo ni siquiera en el *Ordenamiento de Alcalá*. Algo habrá después, en las cortes de Burgos de 1367, en las de Briviesca de 1387 y en la pragmática de doña Catalina, del año 1412.

En suma: hasta 1350 la legislación civil ignora por completo la prohibición de que los judíos puedan ser médicos de cristianos. Y me pregunto: ¿por qué, puesto que sí lo eran? Una prueba inequívoca de ello nos la brindan los documentos y los decretos de los concilios eclesiásticos.

El concilio de Zamora dice en su canon 8:

Item ut non praesumant uti arte medicinae, *quantumcumque experti videantur*, in apliquem christianum⁵⁹.

En el mismo sentido se declara el concilio de Valladolid de 1322, en su última disposición, que parece añadida, pues figura después de haber tratado de los conversos. A señalar que en esta ocasión la prohibición también quiere aplicarse a los moros (hecho anómalo, que merecería al menos una aclaración). Las palabras usadas son éstas:

Adversus judaeroum et sarracenoroum induratam malitiam (qui sub velamine medicinae, chirurgiae et apothecariae, callide insidiantur et novent populo christiano, dum eis medicamenta propinant, ex quibus nonnumquam pericula mortis incurrunt) sanctorum patrum canones salubriter providerunt, prohibentes ne christiani eos in infirmitatibus suis vocent, aut ab eis recipiant medicinam. Quia vero praedicti canones propter praelatorum negligentiam non servantur, in virtute sanctae obediendae praecipiendo mandamus ut praelati ipsi praecepta canonum tam circa praedicta quam circa eorundem evitanda cibaria, per censuram ecclesiasticam faciant inviolabiliter observari» (n.º 8).

⁵⁹ El subrayado es mío.

Por último, de las tres disposiciones del concilio de Salamanca del año 1335, una (la n.º 34) se refiere a los médicos, al decir

Quia impreavisis jaculis homo saepe precutitur, quae si fuissent praevisa vel potuissent vitari vel levius sustineri, quibus expedit in processibus initiis opportunis remediis subveniri ne amplius cum multorum scandalo in suarum animarum periculum damnosius invalescant: ea propter detestabilem quorundam christianorum abusum, qui hebraeos et sarracenos in inmirfitatibus suis et nonnumqua, in convalescentia, pro suorum corporum cura advocant et ab eisdem medicinas recipiunt; non attendentes ipsorum malitiam, quae sub velamine chirurgiae et medicinae callide insidiantur et nocent populo christiano volentes pro viribus extirpare; statuimus ut nullus christianus, clericus vel laicus, in infirmitatibus vel etiam convalescentia, aliquando sarracenum seu hebraeum vocent ut ab eis medicinam recipiat

por lo que a continuación (n.º 35) se añade

Qui vero contra praemissa seu praemissorum aliquid attentare praesumpserit, per dioecesanum vel ejus vicariu ab introitu ecclesiae et communione fidelium arceatur.

¿Saquemos consecuencias? Ninguna legislación civil ni la eclesiástica papal se preocupan del tema mientras que las eclesiásticas castellanas insisten en ello. Hipótesis: los judíos actuaban de médicos y no había quien los sustituyera en tal cometido. ¿Para qué legislar algo que no tenía ni remota posibilidad teórica de ser cumplido? Pero los eclesiásticos sí podían, y debían, decirlo: su finalidad era reforzar la valla de la religión y evitar el «contagio» con los infieles, con el fin no de eludir la curación física —¡en Valladolid incluso eso se temía!—, sino la infección religiosa y moral que podía ocasionar los cuidados de un médico infiel. Otra vez más: marco jurídico-teoría frente a actitud religiosa-teoría y frente también a realidad-práctica.

ALCANCE DE LA INFLUENCIA HISPANO-MUSULMANA EN LA METRICA HEBREA DURANTE LOS SIGLOS XVIII AL XIX

UZI SHAVIT

Universidad de Tel-Aviv

Desde mediados del siglo x hasta finales del xviii la métrica dominante en la poesía hebrea era la cuantitativa, que estaba basada en el sistema árabe y poesías adaptadas del idioma hebreo. Bajo la influencia árabe la poesía hebrea en España fue muy acentuada.

Se ha observado que los poetas hebreos en España también usaron una métrica silábica basada en un número regular de sílabas por línea, lo que permitía el corto uso de vocales, pero descuidándolas como sílabas. Sin embargo, el sistema se empleó solamente en estrofas de la poesía litúrgica, y fue en una menor tendencia.

A finales del siglo xii la métrica cuantitativa española alcanzó Italia y allí permaneció la dominante métrica de la poesía hebrea hasta finales del siglo xviii. Sin embargo, el contacto con nativos de Italia, y no con poesía hebraica, provocó un nuevo sistema para esta poesía hebrea, principalmente el sistema cuantitativo silábico ajustado a dos formas de métrica: basada en la métrica de la poesía árabe, y el sistema silábico de la poesía italiana. Y, junto al dominio de este sistema, se desarrollaba una nueva métrica silábica. El primer poeta importante fue Moses Rieti, quien compuso, usando esta métrica, su libro *Miklash Meat* (no se entiende la caligrafía de la letra), a principios del siglo xv. Sistema dependiente de la pronunciación hebrea italiana acorde con ello, por lo que no hubo diferencia entre vocales cortas y vocales regulares. Sin embargo, este sistema no alcanzó popularidad y fue transformándose continuamente.

A finales del siglo XVIII, en los comienzos de la Ilustración hebrea, el centro de actividades de la literatura judía pasó de Italia a Holanda y a Alemania. Este pasaje conecta con el cambio del dominante estilo de la métrica hebrea.

Es habitual creer que, por la influencia de la literatura de Alemania y de Francia, la poesía hebrea, en su principal contexto, parte completamente de la tradicional métrica hispano-árabe. De acuerdo con la mayoría de las escuelas, Herz Wossely considera la mayor influencia en los principios de los poetas de la Ilustración hebrea, desarrollado el nuevo sistema de métrica. Sin embargo, aunque Herz Wossely fue la más grande e individual influencia en el desarrollo de esta nueva métrica, no es correcto asumir que el sistema de la métrica de la Ilustración hebrea fuese completamente nuevo y divorciado de las tradicionales métricas hispano-árabes. En contraste con la opinión de Bialik, L. Klausner, Luchover, Shapira, Shaaman y Spaza, la métrica de la Ilustración hebrea es continuación de la métrica hebrea de España, Italia y Holanda. Y este aspecto ha sido enteramente tratado por los humanistas Bacon y Harushovstki.

Los que ahora particularmente trataré será sobre las investigaciones de Bacon y Harushovstki. Sin embargo, mi intención respecto a ambos es ampliar y rectificar sus conclusiones.

Conclusiones que quiero presentar en unos pocos y breves párrafos.

Primero: La métrica hispano-musulmana-italiana estuvo influenciada por la métrica de la poesía hebrea hasta finales del siglo XIX. Solamente en la obra de Bialik y Tcherneshovski hay una completa desviación respecto a la métrica hispano-musulmana.

Segundo: El mismo Wessely, en *Shirei Tiferet*, es absolutamente dependiente de la métrica hispano-musulmana, en la forma italo-holandesa, y su diferencia en este último estilo es menor.

Tercero: El cambio de la pureza del sistema silábico no fue resultado de la poesía alemana, la cual fue escrita en la métrica silábica durante aquel período. Bastante de sus raíces hay que encontrarla en la poesía hebrea de Italia y de Holanda.

Cuarto: La transformación a la pureza del sistema silábico no fue actualmente efectuada por Wessely, sino por sus seguidores, principalmente Shalom ha-Cohen, Yosef ha-Efrati y Salomon Levison.

Quinto: A diferencia de lo que comúnmente se pensó, el sistema de la métrica de Wessely no fue completamente aceptado por la mayoría de los poetas hebreos en la última mitad del siglo XIX. El modo dominante fue el sistema de métrica desarrollado por los mencionados Shalom ha-Cohen y Yosef ha-Efrati.

Sexto: El sistema de la métrica de Wessely fue readaptado a mediados del siglo XIX por Adam ha-Cohen Levenson, el poeta más importante de Vilna. Como resultado de ello este sistema llegó a hacerse el dominante en Vilna. Consecuentemente el sistema de Wessely llegó a ser el más usado por importantes poetas hebreos de este período de la Ilustración, tales como Michal y Yalag. Sin embargo, la readaptación del estilo de Wessely no implicó un retorno a la métrica hispano-musulmana. Fue más el resultado de un curso predominantemente clásico entre los mejores poetas hebreos.

Séptimo: Con Bialik y Theracshovski, quienes introdujeron la actual métrica silábica en la poesía hebrea, no desaparece la métrica hispano-árabe de esta poesía, como lo demuestra el uso de las voces que empiezan con *shvah*.

Volviendo a Wessely y su métrica, como podemos ver en su poema antes citado *Shirei Tiferet* y en la introducción al mismo, nos llega a aclarar que todo método es derivado de la métrica hispano-musulmana. En efecto, todos sus poemas publicados en los años 1765 a 1789 están escritos con la métrica hispano-musulmana. Sin embargo, la mayoría de los poemas lo son en la métrica *ha-pashut* (métrica sencilla).

La métrica de Hatnuet es la original hebrea desarrollada en España en el marco de la métrica hispano-árabe. Sin embargo, no fue basada en el modelo árabe. Fue encontrada bastante aceptable en Italia y fue extremadamente popular en los siglos XVII y XVIII. En efecto, fue una de las métricas poéticas principales, siendo equivalente a la endecasilaba italiana. Desde finales del siglo XV es denominada en toda la métrica de las obras hebreas, *ha-pashut*.

Wessely, en su introducción a *Shirei Tiferet*, lo establece claramente: estos poemas son todos sencillos (*pshutim*), sin palabras que empiecen con *shvah*. Wessely añade y enfatiza que escribió su poema no en la métrica original de la Biblia, sino en la métrica de la poesía árabe. En esta mención arriba también indicada se refirió a las dos, la lírica y los poemas épicos de *Shirei Tiferet*. Los poemas líricos de *Shirei Tiferet* fueron escritos en la línea de once sílabas (*tnuot*) que fue una de las más comúnmente usadas en la métrica de la poesía hebrea en Italia. Lo que es nuevo en el uso de Wessely es la especial atrofia en la disposición.

Los poemas épicos de *Shirei Tiferet*, en líneas de trece sílabas, me parece que Wessely basó también su uso de este tipo de línea en el modelo de la poesía italiano-hebrea, y no como previamente pensaban algunos estudiosos en la poesía de Alemania o en la de Francia.

Este tipo de renglón no fue tan común como los renglones de once sílabas (versos). Sin embargo, fue de uso en la poesía hebrea y en la

italiana en el siglo XVIII. El mejor ejemplo del uso de esta línea o verso se encuentra en los dramas del poeta Mattitya Nissim Tiesal. Cinco de ellos son dramas que fueron interpretados en Passaro, Italia, entre 1770 y 1778. Tres de estos dramas fueron publicados en los últimos años y es claro que todos ellos fueron escritos en la misma métrica, la métrica *pashut* de trece sílabas con ritmo pareado y roto cada seis sílabas.

Es interesante también lo que Wessley enfatizó en su introducción a la importancia de fijar el cambio en el medio de cada verso, cada seis sílabas. Por lo tanto, no hay la menor duda que también en sus poemas épicos Wessley utilizó una métrica que fue común a la poesía hebreo-italiana. Lo nuevo fue el uso de esta métrica en una no atrofíca y no rimada poesía, poesía libre. Este uso fue influencia del hexámetro del alemán Friederich Gottlieb Klopstock, en *El Mesías*.

Solamente hay un punto donde Wessely raramente se desvía en aceptar las reglas de la métrica hispano-árabe: Es en su pretensión de que las tres *hetafim*, cuando surgen frente a una palabra, son la suma de la *tmuot*, porque suena como tal. Sin embargo, esta desviación, interesante de por sí, no cambia el hecho de que Wessely está en la tradición de la prosodia hispano-musulmana.

Parece, sin embargo, que este hecho no fue claro en los seguidores de Wessely. Ellos no vieron la clara indicación de la métrica hispano-italiana en la poesía de Wessely. Entendieron su métrica como puramente silábica. Por lo tanto, no hubo lógica en la evitar el *shvah* al principio de la palabra.

Shalom ha-Cohen y Yossef ha-Efrati escribieron sus poesías y dramas utilizando una métrica puramente silábica. Cada párrafo o verso eran de once o trece sílabas de acuerdo generalmente con las reglas de la gramática. Y de acuerdo con estas reglas, el *hatef* al principio de las palabras era contado como silábico.

Shalom ha-Cohen y Yosef ha-Efrati, que pensaron de la misma manera, y otros, recibieron de Wessely las formas básicas de la longitud del verso y la atrofía de la composición. Sin embargo, quizá desconocidamente, dieron el pequeño pero importante paso de un sistema de métrica a otro. Es decir, del sistema cuantitativo hispano-musulmán al sistema puramente silábico. Sin embargo, la tradición era todavía muy fuerte y el nuevo clasicismo y carácter de la literatura hebrea del siglo XIX impidió la modificación. Unos cincuenta años después la publicación del *Shirei Tiferet* de Adam ha-Cohen Lebenson volvió completamente al estilo de Wessely. Quizá sin saber que regresaba a la antigua métrica hispano-hebrea. Así, la métrica hispano-hebrea continuó en la forma activa hasta el final del siglo XIX. Incluso la lucha de Gottlober y Gordon contra las reglas de la métri-

ca de Wessely y Levenson fue en vano. El estilo silábico de la poesía de la Ilustración hebrea continuó en pie a la sombra del estilo cuantitativo hispano-árabe. Solamente la transición de un nuevo estilo de métrica, como fue la acentuada y silábica de principios del año 1890, terminó con la influencia del estilo hispano-musulmán en la métrica hebrea.

LA «LIMPIEZA DE SANGRE» Y LA IGLESIA

SHLOMO SIMONSOHN
Universidad de Tel-Aviv

Durante la Edad Media la Iglesia había expresado su deseo y su propósito de convertir a los judíos al cristianismo. De ahí que los Papas fueran tolerantes con los judíos en tierras cristianas¹. La Iglesia tenía sus dudas sobre el logro de este propósito, pero al final acabó por perder toda esperanza de conversión de los judíos. Así, pues, cuando ya no podía considerarse válido uno de los principales motivos de la secular tolerancia, los judíos fueron expulsados de la mayoría de las tierras cristianas con la aprobación y el apoyo de la Iglesia. A finales de la Edad Media quedaban pocos judíos en Europa occidental —ninguno en España, Portugal, Inglaterra y Francia, y comunidades diezmadas en Italia y Alemania—. Podría pensarse entonces que la conversión de grandes masas de judíos en España entre 1391 y 1492 contaba con la aprobación de la Iglesia y de los cristianos creyentes en todas partes. Durante una época así ocurrió, hasta que se evidenció que la entrada de decenas de miles de nuevos cristianos en la sociedad española creaba serios problemas sociales y religiosos.

Es muy difícil estimar qué porcentaje de los nuevos cristianos se convirtieron auténticamente. Casi imposible calcular el porcentaje de conversiones verdaderas si se les hubiera dispensado un trato de caridad cristiana para asimilar gradualmente esta religión. Durante una época parecía que así estaba ocurriendo. Entre 1391 y la mitad del siglo xv se dejó bastante libertad a los nuevos cristianos. La sociedad

¹ Vid. mi «Prolegomena to a History of the Relations between the Papacy and the Jews in the Middle-Ages», *Baer Memorial Volume*, Jerusalem 1979, páginas 66-93.

y las autoridades españolas necesitaron unas dos generaciones para darse cuenta de que los conversos suponían un serio problema que no podría ser ignorado. Las conversiones no pararon hasta 1391. Las actividades de los predicadores proselitistas, del anti-Papa Benedicto XIII y de algunos de los conversos que tomaron su nueva religión en serio, trajo como consecuencia la conversión de un número cada vez mayor de judíos en España. Pero al mismo tiempo algunos de los conversos de la primera ola, especialmente los que habían sido sometidos al bautismo por la fuerza, continuaron practicando el judaísmo casi abiertamente. Otros nuevos cristianos se desilusionaron o sufrieron un desencanto. Dejaron de ser judíos, pero tampoco practicaban el cristianismo. Sus contemporáneos les describieron como descreídos, averroístas, negadores de la inmortalidad del alma y cosas por el estilo².

Así, pues, tenemos los conversos divididos en tres grupos: criptojudíos, misioneros fanáticos y los que habían perdido la fe en absoluto. En ocasiones, las nuevas familias cristianas se componían de miembros de más de un grupo. Más adelante, con el paso del tiempo, se dieron cada vez más matrimonios mixtos, de tal forma que se introdujo un nuevo elemento a la confusión ya existente. Baer cita varios ejemplos de familias mixtas y los problemas creados por esa situación³.

La asimilación de los conversos al nuevo status social tuvo lugar con mayor facilidad y más frecuentemente en aquellas zonas españolas donde éstos constituían una pequeña minoría. En otras zonas donde se daban condiciones diferentes y en las que judíos y conversos vivían en promiscuidad y en grandes concentraciones, la asimilación fue más difícil. Así ocurrió especialmente en el sur —en Andalucía, en Toledo y en algunos otros lugares—. En ciertos casos los conversos continuaron viviendo en barrios separados. Mientras algunos conversos cambiaron a profesiones que antes les estaban vedadas como judíos, otros mantuvieron sus genuinos negocios judaicos. Una pequeña minoría alcanzó altas posiciones en el gobierno local y central, particularmente en el área financiera del país. Incluso unos pocos llegaron a hacer carrera en la Iglesia. Por regla general, no se puso en tela de juicio la ortodoxia cristiana de éstos. Sin embargo, la ma-

² J. AMADOR DE LOS RÍOS: *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, 2.ª ed., 2 vols., Buenos Aires 1948; I. BAER: *The Jews in Christian Spain*, 2.ª ed., Tel-Aviv 1959 (hebreo); A. SICROFF: *Les controverses des statuts de pureté de sang en Espagne du XV au XVII siècle*, Paris 1960; C. LEA: *History of the Inquisition of Spain*, 4 vols., New York 1906-7.

³ BAER: *op. cit.*, pág. 378s; Id.: *Die Juden im christlichen Spanien*, 2 vols., Berlín 1929-1936, I, núm. 533.

yor parte de los otros eran sospechosos de mantenerse vinculados al judaísmo y, en el mejor de los casos, de no ser buenos cristianos.

Baer y otros historiadores describen la Corte española como ejemplo típico de la nueva situación. Como dice Baer: «Junto al banquero y al médico judío, de gustos sencillos en el vestir, destacaban los conversos vestidos con lujosos trajes de cortesanos y caballeros ocupados en los grandes asuntos de la política. Sus temperamentos eran idénticos, aunque los conversos poseían mayor habilidad para la retórica humanística... Además de grandes diplomáticos, entre los conversos encontramos aduladores, poetas que intentaron competir con los mejores poetas cortesanos de su época. Como en los siglos XII y XIII, la poesía de este período revela el auténtico carácter del cortesano, antes judío y ahora converso»⁴.

Durante este período inicial que abarca unos cincuenta años después de los sucesos de 1391, las cosas permanecieron tranquilas aunque sólo aparentemente. La situación social, económica y religiosa se hizo cada vez más tensa hasta estallar violentamente por vez primera en Toledo en 1449. Formaban parte de las tensiones socio-políticas en Castilla: la rivalidad entre la aristocracia y los cabecillas de las ciudades y la lucha entre la Corona y la aristocracia. Las divisiones étnicas dentro de las ciudades españolas vinieron a añadir leña al fuego y la mayoría de las ciudades estaban divididas en dos bandos beligerantes. A menudo se declaraban la guerra abiertamente. Esto continuó así durante más o menos una generación, hasta que Isabel y Fernando poco a poco restablecieron la ley y el orden. La guerra civil que estalló en Toledo en 1449 tuvo como causa inmediata la demanda de Alvaro de Luna, por orden del rey Juan II, de un impuesto de un millón de maravedíes para la defensa del Reino. Toledo se negó a pagar y Alvaro de Luna ordenó que el impuesto fuera recaudado por la fuerza. Una rebelión estalló en Toledo y la ira de los ciudadanos se dirigió contra los recaudadores del impuesto, en su mayoría conversos. Los rebeldes eran reclutados fundamentalmente entre el «pueblo bajo», la misma clase social que encabezó las persecuciones de 1391 y posteriores. Pronto encontraron un líder de una clase social superior, Pedro Sarmiento, que ostentaba el mando del Alcázar. Se hizo con el poder, arrestó a varios cabecillas conversos enviando algunos a la hoguera so pretexto de que practicaban ritos judíos. Sarmiento y sus hombres vencieron a los conversos que intentaban entablar batalla, y repelieron, con éxito, los intentos del Rey para sofocar la rebelión. Los ciudadanos crearon una Asamblea para resolver la cuestión del status social y legal de los conversos. La asam-

⁴ BAER: *Spain*, cit., pág. 380.

blea, presidida por Sarmiento, elaboró la Sentencia-Estatuto dirigida contra los nuevos cristianos. En ella se les consideraba como judaizantes que detestan su nueva fe. Son los enemigos de la ciudad y sus habitantes. Habían inducido a Alvaro de Luna a provocar la guerra en Toledo y en esto habían anulado a sus antepasados, que entregaron Toledo a los musulmanes. Durante su mandato en Toledo y zona de influencia, habían traído el desastre económico a los viejos cristianos. Finalmente habían tomado las armas para destruir a Sarmiento y sus hombres y para traicionar a Toledo una vez más. Por tanto, establece la Sentencia-Estatuto, ningún converso de raza judía será autorizado para ejercer su profesión en Toledo y jurisdicción particularmente profesiones que entrañen poder sobre los cristianos viejos. También fueron declarados no aptos para actuar como notarios o dar fe. Desde Toledo los disturbios se extendieron a Ciudad Real, donde los conversos tenían bastante poder. Los viejos cristianos, ayudados por los caballeros de la Orden de Calatrava, libraron escaramuzas callejeras con los conversos y vencieron su resistencia. Su barrio en Ciudad Real fue saqueado⁵.

Los sucesos de 1449 y en particular la Sentencia-Estatuto crearon una nueva situación. Los bautismos ya no resolvían el problema de enemistad entre cristianos y judíos. Lo que hasta entonces se había considerado como un simple conflicto religioso, ahora aparecía como un problema social. Ni el Rey ni el Papa y los gobernantes cristianos de Europa habían predicado el Evangelio a los judíos. A los conversos se les había persuadido de todas las formas posibles y la idea de cualquier clase de discriminación contra ellos horrorizaba a los buenos cristianos. Por tanto, Juan II hizo todo lo que pudo para aplastar la rebelión en Toledo y además declaró nula la Sentencia-Estatuto. Se apeló al Papa Nicolás V, quien respondió publicando el 24 de septiembre de 1449 la bula «*Humani generis*». Tras largas declaraciones sobre la actitud no discriminatoria en cuanto al origen religioso y racial de los conversos, el Papa Nicolás V dice haber sido informado de que en Castilla y León los provocadores de la discordia habían prohibido a los conversos y sus descendientes el desempeño de cargos públicos y no les permitían dar fe contra los cristianos. El Papa, sintiéndose contrariado al recibir esta información, anuncia su apoyo a

⁵ AMADOR DE LOS RÍOS: *op. cit.*, III, *passim*; LEA: *op. cit.*, I, pág. 1265, II, página 285. Los estatutos de Toledo han sido publicados varias veces, v., por ejemplo, BAER: *Spanien, cit.*, II, pág. 3155. V. también H. BEINART: *Conversos on Trial by the Inquisition* (hebreo), Tel-Aviv 1965, pág. 14f. Acerca de los conversos de Ciudad Real, v. Id.: *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, 3 vols., Jerusalem 1974-1984. Cf. también H. BROWE: «Die kirchenrechtliche Stellung der getauften Juden und ihrer Nachkommen», *Archiv fur Katholisches Kirchenrecht* 121 (1941), 3f.

las medidas adoptadas por el Rey Juan II. Confirma lo dispuesto por los reyes Alfonso X, Enrique III y Juan II, que permitían a los conversos acceder a todos los honores y privilegios de los cristianos. Sólo en caso de que los conversos no observasen la fe cristiana, se les aplicarían las previsiones o disposiciones del Concilio de Toledo, según el procedimiento establecido por la ley. Encarga al Arzobispo de Sevilla y Toledo, los obispos de Palencia, Avila y Córdoba y al Abad de San Fagun que castigue a todos aquellos que no cumplen estas instrucciones⁶. Sin embargo, un año después de la publicación de la bula, el mismo rey Juan II pidió al Papa que retirase estas instrucciones porque podían causar «discordia y escándalo» y otras «cosas negativas». El Papa Nicolás V aceptó la petición del Rey y suspendió la ejecución de la bula⁷. Apenas transcurrido otro año, el Papa cambió de rumbo otra vez. En su bula «Considerantes ab intimis» de 29 de noviembre de 1451, el Papa Nicolás V volvió a reexpresar su conformidad con las leyes promulgadas por Enrique III y su hijo Juan II equiparando a los conversos con los viejos cristianos. El Papa ordena a los predicadores que difundan su declaración⁸. No queda lugar a dudas en cuanto a dónde van dirigidas las simpatías del Papa. Había suspendido su bula «*Humani generis*» por deseo expreso del Rey, impulsado por las exigencias de la coyuntura política en Castilla, pero mostraba poca paciencia con quienes intentaban discriminar a los judíos conversos. Cuando en 1451 el Obispo de Barcelona y su cabildo intentan destituir a Jacobo Marco Cervello como canónigo y privarle de la prebenda otorgada por el Papa, so pretexto de su origen judío, el Papa censura la acción de los clérigos, da instrucciones para que

⁶ A. S. V.: Reg. Vat. 410, fols. 130r-132r; *ibid.*: A. A. Arm. I-XVIII, 1674; *ibid.*: 4197, fols. 128r-129r; B. A. V.: Vat. Lat. 11769, fols. 93r-96r; RAYNALDUS: *Annales Ecclesiastici*, a. 1449, par. 12; V. BELTRÁN DE HEREDIA: «Las Bulas de Nicolás V acerca de los conversos», *Sefarad* XXI (1961), 22-47; A. DE CARTAGENA: *Defensorum Unitatis Christianae*, Madrid 1943, pág. 367r; F. KAYSER: «Papst Nikolaus V und die Juden», *Archiv für Katholisches Kirchenrecht* 53 (1885), página 209 s.; ERLER: «Historisch-kritische Uebersicht der National-oekonomischen und sozial-politischen Literatur», *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 53 (1885), 26; M. STERN: *Urkundliche Beitræge über die Stellung der Paepste zu den Juden*, 2 vols., Kiel 1893-1895, I, pág. 50 ss.; BAER: *Spanien*, *cit.*, II, página 319 ss.; E. A. SYNAN: *The Popes and the Jews in the Middle Ages*, New York 1965, pág. 138; SICROFF: *op. cit.*, pág. 61; LEA: *op. cit.*, I, pág. 127; BROWE: *op. cit.*, pág. 145.

⁷ A. S. V.: Reg. Vat. 394, fols. 249r-250r; BELTRÁN DE HEREDIA: *op. cit.*, página 41 s. El incipit de la bula es *Regis pacifi*.

⁸ A. S. V.: Reg. Vat. 398, fol. 20r-v; *ibid.*: A. A. Arm., I-XVIII, fols. 129v-130 r; RAYNALDUS: *op. cit.* a. 1451, par. 5; KAYSER, *op. cit.*, pág. 215; BAER: *op. cit.*, II, pág. 312; ERLER: *op. cit.*, pág. 26; LEA: *l. c.*

Jacobo se mantenga en su puesto y amenaza con castigos severos a cuantos atenten contra él⁹.

Desde este momento la política de los Papas, en cuanto al tratamiento de los nuevos cristianos en España, sigue por estos derroteros. Es una cuestión de principios el hecho de que los Papas se opongan a la discriminación de los conversos por motivos raciales y, por tanto, a la aplicación del requisito de «pureza de sangre». Con todo, en muchas ocasiones los Papas cedieron a las presiones que sobre ellos ejercían las autoridades seculares y eclesiásticas en España. Los Papas acabaron por aceptar las demandas de los gobernantes de España y Portugal que pretendían introducir la inquisición prácticamente independiente de Roma y se rindieron ante las «razones de Estado» que se acudían en torno al asunto de la «limpieza de sangre». Finalmente, abandonando la excusa de oponerse por principio, el Papa Pablo IV —en tiempos de la Contrarreforma— ratificó la política *racista* hacia los conversos. En este contexto pueden comprenderse las declaraciones contradictorias de los Papas durante la segunda mitad del siglo xv y la primera mitad del xvi.

Los sucesos de 1449 y sus secuelas tuvieron un efecto devastador sobre los conversos. Incluso los que creían haber triunfado social y económicamente o, al menos, haber logrado adaptarse a su nuevo entorno, de repente comprendieron que el bautismo resultaba insuficiente para erradicar la rivalidad y la discriminación y que, como nuevos cristianos, estaban expuestos a los mismos peligros que cuando eran judíos, cuando no a cosas peores. Hombres como Pedro de la Cavallería, miembro de la famosa familia de conversos de Zaragoza, es un claro ejemplo. El y su familia habían sido bautizados en tiempos de la controversia de Tortosa. En los documentos oficiales se le describe como «doctor en Derecho, abogado de la Corte Real y magister rationalis del Consejo o Tribunal del Reino de Aragón». Fue asesinado en 1461, al principio de la revuelta catalana contra Juan II, rey de Aragón. En 1447 había preparado un documento notarial que pretendía demostrar su descendencia de auténticos cristianos creyentes. Estaba avalado por testigos cristianos de buena posición. Aunque cuidadosamente redactado, no podía negar o se traslucía en muchos vocablos que su padre Fernando era judío de nacimiento. En 1450 él mismo escribió un tratado religioso titulado «Zelus Christi contra Judaeos, Sarracenos et infidelis», en el que se remonta a la literatura hebrea y da muestras de una considerable erudición. En los años 80 del siglo xv se contaban historias extrañas sobre él y su familia en un juicio celebrado por la Inquisición. Se decía que había visitado

⁹ A. S. V.: Reg. Vat. 403, fols. 101r-102r, 5 marzo 1451, *Decens reputamus*.

casas judías, que hablaba hebreo y cosas por el estilo. Es difícil señalar el grado de credibilidad que merecen los testimonios de la Inquisición. Baer cree que esencialmente retrata la situación tal como era ¹⁰. En 1459, Pedro de la Cavallería pide al Papa Pío II que disuelva su matrimonio con Blanca Palau de Valencia, alegando haber descubierto que la madre de su esposa era judía de nacimiento y que Blanca practica el judaísmo. El Papa ordena al vicario de Rodrigo, Cardenal de San Nicolás en Carcere Tulliano, que investigue los hechos a los que se refiere la petición. Si se demuestra que son verdaderos, se garantizará a Pedro la anulación o el divorcio ¹¹.

El mismo Papa Pío II aprobó en 1461 los estatutos elaborados por los feligreses de Santa María Magdalena en Corrales, cerca de Zamora. Los feligreses sostenían que algunos de ellos habían sido conducidos a la pobreza por los prestamistas judíos y habían tenido que emigrar. Crearon un fondo para los pobres y una hermandad que los administrase. Los creadores del fondo eran viejos cristianos y estipularon que quedarían excluidos de la custodia de las llaves del fondo todos los neófitos hasta la cuarta generación. El Papa envió al prior de San Benedicto en Valladolid una copia de este documento y le pidió que ayudase a los feligreses a llevar a cabo el proyecto ¹².

No habían de pasar muchos años para que la Iglesia cambiara de política en este punto. En 1473 se estableció otra cofradía, esta vez en Córdoba, que se llamó de la Caridad. Los estatutos excluían rigurosamente a los conversos, lo que provocó mayor tensión entre viejos y nuevos cristianos y al final ocasionó disturbios y matanzas ¹³. La práctica se extendió a otras cofradías e instituciones y fue abiertamente condenada por el Arzobispo Carrillo, de Toledo, y por el rey Juan II de Aragón (1473) ¹⁴. Esta condena resultó insuficiente, pues en 1477 los nuevos cristianos de Ciudad Real elevaron una protesta ante el Papa Sixto IV quejándose de que las sanciones impuestas a los que violasen la prohibición, mejor dicho, las sanciones establecidas contra posturas o acciones discriminatorias eran insuficientes. Citaban la bula «*Humani generis*» del Papa Nicolás V como respaldo de su argumento. El Papa Sixto IV escribe a Pedro González Mendoza, Arzobispo de Sevilla; a Alfonso de Burgos, obispo de Córdoba, y al decano de la Iglesia de Segovia, y les da instrucciones para que

¹⁰ BAER: *Spain, cit.*, pág. 381f, 536f; Id.: *Spanien, cit.*, II, núm. 463.

¹¹ A. S. V.: Reg. Vat. 470, fol. 201r-v; *Rex omnium pontifex*.

¹² A. S. V.: Reg. Lat. 574, fols. 151r-152v; *Ad fidei propagacionem*, 20 octubre 1461.

¹³ AMADOR DE LOS RÍOS: *op. cit.*, III, pág. 105s; LEA: *op. cit.*, II, pág. 285.

¹⁴ LEA: *l. c.*

comprueben si las sentencias de excomunión dictadas contra los infractores se cumplían ¹⁵.

El problema de la discriminación hacia los conversos y sus descendientes se acrecentó al ser declarada por la ley canónica la incapacidad de los hijos y nietos de herejes. La aplicación de esta norma pronto se extendió a los condenados o reconciliados por la Inquisición. A principios del siglo XVI los reyes de España generalizaron esta norma prohibiendo a los descendientes de estas personas desempeñar cargos honoríficos y ejercer como médicos, notarios y otras profesiones ¹⁶. Al mismo tiempo la Inquisición trató de excluir a los conversos de la sociedad, hasta el punto de impedirles su integración en instituciones y órdenes eclesiásticas. Esta medida supuso la expulsión de nuevos cristianos de las órdenes de franciscanos, dominicos, etc. Puesto que el hecho de ser miembro de algunas órdenes, sobre todo las militares y religiosas, encerraba connotaciones sociales, todas las formas de discriminación se unieron para impedir la admisión de los conversos en la sociedad. En esta materia los Papas tampoco parecen adoptar una política coherente. Didacus (o Pedro) de la Cavallería, otro miembro de aquella famosa familia, se alistó en 1479 para formar parte de la Orden de Calatrava. Escribió al Papa Sixto IV para que admitiera su solicitud, afirmando en su escrito que la Orden rechazaba a los candidatos que no tuvieran noble origen y que los reyes de Castilla y León habían prohibido la admisión de conversos en la Orden. De la Cavallería presentó pruebas para demostrar que él y sus padres siempre habían sido buenos cristianos. El Papa admite su petición y da instrucciones al abad de Santa María de Montesinos y al prior de San Bartolomé de Lupiana, ambos en la diócesis de Toledo, así como a Francisco Zapata, canónigo de la Iglesia en Toledo, para que resuelvan la admisión de De la Cavallería en la Orden Militar de Calatrava ¹⁷.

Sin embargo, en 1483 el mismo Papa da instrucciones a Alfonso de Fonseca, arzobispo de Santiago de Compostela, para que ordene a los sufragáneos de origen judío que designen una persona de ascendencia cristiana que se encargue de los asuntos de la Inquisición. Si cualquier sufragáneo no se somete a esta orden, será el propio Arzobispo quien se encargará del nombramiento ¹⁸. Pocas semanas después el

¹⁵ A. S. V.: Reg. Lat. 774, fols. 237v-239v; *Humilibus supplicationibus*, 1 julio 1477.

¹⁶ LEA: *op. cit.*, II, pág. 286 s.

¹⁷ A. S. V.: Reg. Lat. 800, fols. 71v-73v; *Apostolice sedis*, 27 abril 1479. Vid. BROWE: *op. cit.*, págs. 12, 165.

¹⁸ Madrid, Arch. Hist. Nac. Inq., Cod. 1, núm. 25: *Ut officium*, 25 mayo 1483; F. FITA: *España hebrea*, 2 vols., Madrid 1889-1898, pág. 99 ss.; BROWE: *op. cit.*,

Papa Sixto IV prohíbe el ingreso en la Orden Militar de Alcántara a personas que no sean cristianas de nacimiento. Los padres deben ser, ambos, cristianos¹⁹.

El sucesor del Papa Sixto IV, Inocente VIII, tuvo que enfrentarse con problemas parecidos: la Orden de San Jerónimo contaba con muchos conversos en sus filas. Algunos eran cripto-judíos y uno de ellos, Diego de Marchena, no había sido bautizado. Aun así vivió como monje en el monasterio de la Orden de Guadalupe durante unos 40 años. En 1445 fue descubierto por la Inquisición, condenado a muerte y quemado en la hoguera como hereje. En consecuencia, el Cabildo General adoptó el acuerdo de no admitir a los conversos en lo sucesivo, y los que permaneciesen en la Orden no debían desempeñar cargo alguno. Esta decisión contradecía la bula del Papa Nicolás V de 1449, que prohibía la discriminación hacia los nuevos cristianos. Algunos miembros de la Orden pidieron la anulación de este acuerdo. La discordia estalló entre los frailes de San Jerónimo, y Fernando e Isabel solicitaron la intervención del Papa Inocente VIII, quien puso el asunto en manos de los arzobispos de Sevilla, Córdoba y León y del obispo de Badajoz. Sus conclusiones son ratificadas por el Papa²⁰. Unos diez años después, en 1495, el Papa Alejandro VI admite la petición del General de la Orden, el prior del monasterio de San Bartolomé de Lupiana, confirmando la exclusión de conversos de la Orden, a menos que sean admitidos por mayoría de votos del Cabildo general o particular. Los admitidos no deben desempeñar cargos en la Orden. Sin embargo, el reglamento sólo será solicitado durante la permanencia de la inquisición para mantener la ortodoxia en caso de que existan conversos sospechosos dentro de la Orden²¹. No debe sorprender que poco después el mismo Papa apruebe otra petición del mismo tipo. La dirigía Tomás de Torquemada, Inquisidor General de España. Torquemada pedía al Papa que confirmara la exclusión de los conver-

página 17; B. LLORCA: *Bulario Pontificio de la Inquisición Española*, Roma 1949, página 915 ss.

¹⁹ I. J. DE ORTEGA Y COTES: *Bullarium Ordinis Militiae de Alcantara*, Madrid 1759, pág. 241 ss.; *Ad tutamen Catholicae fidei*, 8 junio 1483; A. DOMÍNGUEZ ORTIZ: *Los conversos de origen judío después de la expulsión*, Madrid 1955, página 60; BROWE: *op. cit.*, pág. 166 s.

²⁰ A. S. V.: Reg. Vat. 685, fols. 185v-188r; *Decet Romanum pontificem*, 25 septiembre 1486. BELTRÁN DE HEREDIA: *op. cit.*, pág. 45 s. Para la identificación del monje ver J. SIGÜENZA: *Historia de la Orden de San Jerónimo*, 2 vols., Madrid 1907-1909, II, pág. 31 ss. V. también BAER: *Spain*, pág. 415 s.; H. BEINART: «The Judaizing Movement in the Order of San Jeronimo in Castile», *Scripta Hierosolymitana*, 7, Jerusalem 1961, págs. 161-192; SICROFF: *op. cit.*, página 78; DOMÍNGUEZ ORTIZ: *op. cit.*, pág. 65 ss.

²¹ SIGÜENZA: *op. cit.*, II, pág. 61; *Intelleximus*, 22 diciembre 1495. V. SICROFF: *op. cit.*, pág. 85; BROWE: *op. cit.*, pág. 172 s.

sos y sus descendientes como miembros del monasterio de Dominicos que había fundado en Avila. El Inquisidor General alega como fundamento de su petición el miedo a que los conversos, impulsados por su odio hacia él y la Inquisición, se propusieran la destrucción del monasterio²². En 1540 el Papa Pablo III confirmó la bula del Papa Alejandro, a instancia del prior. Además añadió la prohibición de que ninguna persona de origen judío podía permanecer en el monasterio como huésped por más de un mes²³. Dos años después, por Orden del mismo Papa, Juan Alvarez de Toledo, Cardenal Presbítero de San Sixto y obispo de Burgos, admite la petición de los dominicos en Aragón. Por tanto, aquellos de origen judío o condenados por la Inquisición no deben ser admitidos en la Orden hasta la cuarta generación²⁴. Tomás de Vio, Cardenal Cayetano, declaró que aunque no era un pecado excluir a los conversos de origen cristiano de la Orden, teniendo en cuenta que Cristo y sus apóstoles habían sido de raza judía, no tenía sentido la discriminación y además que su exclusión era un obstáculo para su conversión. Sin embargo, no se opuso a su exclusión en España, puesto que el hecho de no gozar de buena reputación en este país, podía suponer un descrédito para la Orden²⁵. El mismo Papa Pablo III, en 1535, prohibió cualquier impedimento para el ingreso en la Orden dominicana a aquellos de ascendencia judía o musulmana y así lo ratificó el 3 de agosto de 1537²⁶.

El mismo tipo de problemas surgió en la Orden franciscana. En 1525 el Papa Clemente VII publicó a *motu proprio*, según la cual los conversos y convictos (declarados culpables) por la Inquisición no debían ser admitidos en la «Observancia» de la Orden franciscana. Los

²² T. RIPOLL: *Bullarium ordinis F. F. praedicatorum*, 8 vols., Roma 1729-1740, IV, pág. 125; *Exponi nobis*, 12 noviembre 1496; SYNAN: *op. cit.*, pág. 145; SICROFF: *op. cit.*, pág. 90; BROWE: *op. cit.*, pág. 174.

²³ RIPOLL: *op. cit.*, IV, pág. 590 s.; *Exponi nobis*, 5 marzo 1540; LEA: *op. cit.*, II, pág. 288 s.; SICROFF: *l. c.*; BROWE: *op. cit.*, pág. 175. El 4 de enero de 1540 Augustinus de Faventia, general de la orden dominicana en sus instrucciones para la creación de una provincia en el Perú decreta que no se debe aceptar a nadie de origen judío sin la dispensa especial del capítulo provincial o su prior (Ripoll, *op. cit.*, IV, pág. 585 s.).

²⁴ RIPOLL: *op. cit.*, IV, pág. 608; *Hodie Sanctissimus*, 3 junio 1542; LEA: *op. cit.*, II, pág. 289.

²⁵ LEA: *l. c.*, cita de Caietani, *Opuscula Tract XXXI*, Resp. 6. Impreso por separado con el título: *De negando religionis ingressu et professione iudeis alias idoneis ad haec*. Ad R. Patrem Fr. Matthiam de Pace s. theologiae Salmanticensis Regentem, Siena 1514. V. también BROWE: *op. cit.*, pág. 176.

²⁶ LEA: *l. c.*, basado en BURRIEL: *Vidas de los Arzobispos de Toledo*, Madrid. Bibl. Nac. Ms. Ff, 194, fols. 46-48. El breve de 3 de agosto en A. S. V., A. A. Arm. I-XVIII, 4197, fols. 130r-131r; *Inter curas*. V. también BROWE: *op. cit.*, pág. 176.

ya admitidos no deben desempeñar cargos en la Orden. La exclusión debe aplicarse a los descendientes de conversos hasta la cuarta generación. La razón que se alegaba es que la Orden era administrada por la Inquisición²⁷. Veinticinco años después, sin embargo, el Papa Julio III revocó la bula del Papa Clemente de 1525. Da instrucciones a Krumpfen Strygge, obispo de Aalborgg, a Pedro Pacheco, obispo de Jaén, y a Gaspar de Zúñiga, obispo de Segovia, para que colaboren con la Orden en el cumplimiento de las provisiones de la bula²⁸. El Papa Pablo IV revocó la bula del Papa Clemente y también dejó sin efecto la del Papa Julio²⁹.

En principio, los Papas se oponían a las medidas discriminatorias contra los conversos. A principios del siglo XVI el Papa Julio II dirigió palabras duras a los que intentaban practicar dichas medidas. Afirma tener noticias de que en España y otros lugares, por «costumbres detestables o verdadera corrupción», los descendientes de los judíos y otros no creyentes no eran admitidos en órdenes religiosas, cofradías y otras congregaciones cristianas, religiosas o seculares. Condena estos actos y declara nulas todas las reglas, reglamentos, constituciones, leyes, etc., con este propósito, incluso las confirmadas por la Santa Sede³⁰. Pero las presiones por parte de España siguieron aumentando. Como en el caso de la «Inquisición Nacional» en España y luego en Portugal, los Papas se resistieron al principio, puesto que no querían renunciar a su autoridad y a sus principios. Contaban con el apoyo de aquellos miembros de la Iglesia española opuestos a la discriminación y con el de los nuevos cristianos, que intentaban defenderse apelando directamente a Roma. Allí libraron una batalla perdida. La situación política supuso un compromiso para los pontífices, que acabaron por rendirse a fuerzas superiores a favor de la discriminación y de la pureza de sangre. La carta del Papa Pablo III fue escenario de una batalla librada y ganada por Juan Martínez Silíceo, arzobispo de Toledo y cardenal presbítero de los Santos Neri y Aquilea. El 23 de julio de 1547, Silíceo hizo que el Cabildo de la catedral de Toledo aprobara un estatuto de «pureza de sangre»³¹. En seguida

²⁷ A. S. V.: A. A. Arm. I-XVIII, 4197, fols. 131v-132v; Madrid, Arch. Nac. Inq. Cod. 2, núm. 22; *Officii nostri*, 19 marzo 1525. LLORCA: *op. cit.*, pág. 291 ss.; E. RODERICO: *Nova Collectio et compilatio privilegiorum apostolicorum regularium mendicantium et non mendicantium*, Lyon 1613, II, pág. 379 s.; SICROFF: *op. cit.*, pág. 90; BROWE: *op. cit.*, pág. 178.

²⁸ A. S. V.: A. A. Arm.-XVIII, l. c., *Ad hoc circa regularis*, 10 octubre 1550; RODERICO: *op. cit.*, pág. 378 s.; BROWE: l. c.

²⁹ RODERICO: *op. cit.*, pág. 389 ss.; *Cum ex apostolatus officio*, 24 abril 1559. V. BROWE, pág. 179.

³⁰ A. S. V.: A. A., Arm. I-XVIII, 4168. Sin fecha. Según el inventario: Julii II Bulla... initio saec. XVI. El incipit es: *Ilius qui diversitatem*.

³¹ SICROFF: *op. cit.*, *passim*, esp., pág. 102 s.

apareció el conflicto. Se apeló al Emperador y al Papa. Incluso algunos miembros de su propia iglesia se opusieron al estatuto de Silíceo. Pero en vano, pues el 28 de mayo de 1548 Pablo III da su bendición al estatuto de Silíceo y le permite excluir del cabildo de su Iglesia a los nuevos cristianos y expulsar a los ya admitidos³². El último intento por parte de los nuevos cristianos y sus seguidores en Roma y en la corte del Emperador Carlos V no obtuvo resultados positivos³³. En Toledo, como en la Iglesia de Sevilla y otros lugares de España, y más tarde también en Portugal, el principio de «limpieza de sangre» se impuso finalmente³⁴.

El problema de «limpieza de sangre» tuvo efectos negativos sobre la vida social en España y Portugal durante tres siglos. Sólo en tiempos muy recientes las diferencias entre viejos y nuevos cristianos han desaparecido totalmente en la península ibérica³⁵. Entonces la iglesia acabó por enterrar el fantasma que la había visitado durante tantos años.

³² A. S. V.: Reg. Vat. 1698, fols. 119r-120v; *Decet Romanum Pontifex*, 28 mayo 1548 (SICROFF: *op. cit.*, pág. 109, n. 49, dice 18 mayo).

³³ LEA: *op. cit.*, II, pág. 290 ss.

³⁴ Acerca de Sevilla, v. SICROFF: *op. cit.*, pág. 91, quien menciona referencia a tres pronunciamientos papales que confirman las medidas de discriminación adoptadas por la iglesia de Sevilla. Los textos han desaparecido, pero hay mención en Madrid, Bibl. Nac., Ms. 12642, fol. 253r-v. Se refieren a bulas o breves del Papa León X de 12 septiembre 1516, Papa Clemente VII de 6 abril 1532 y del Papa Pablo III de 19 de marzo de 1546.

³⁵ Las únicas excepciones conocidas son los «chuetas» de las islas Baleares y algunas remotas comunidades rurales en Portugal cerca de la frontera con España.

Copia digital realizada por el
Archivo Municipal de Toledo



