

## Luces y sombras en el proceso de integración de los judeoconversos en la región soriana durante los siglos XV y XVI<sup>1</sup>

Máximo Diago Hernando  
(Instituto de Historia. CSIC. Madrid)

Una de las cuestiones más controvertidas de la historia de España por su fuerte carga ideológica y su estrecha relación con los tópicos de la *leyenda negra* es la relativa al proceso de integración en la sociedad cristiana de los judíos que libre o forzadamente optaron por adoptar la fe cristiana durante los siglos XV y XVI. Particularmente controvertida ha sido la valoración que se ha hecho de la búsqueda obsesiva de la limpieza de sangre como principio vertebrador de la vida política, social y cultural, especialmente durante la Edad Moderna, en conjunción con el papel atribuido a la Inquisición en el tratamiento de los conversos en esta misma época. Visiones extremas, entre las que destacaría la de Netanyahu, caracterizan a la sociedad cristiana de la Corona de Castilla de los siglos medievales y modernos como racista antijudía, porque, apelando al concepto de limpieza de sangre, no reconocería a los individuos de origen judío que recibían el bautismo la posibilidad de lavar su mancha y de quedar equiparados al resto de los cristianos (Netanyahu 2002 y 2005). Mercedes García Arenal por su parte se pregunta “¿Por qué una sociedad que luchó tanto al final de la Edad Media por convertir a sus minorías y asimilarlas sufrió una reacción tan violenta en contra de la erradicación de la diferencia una vez se produjo?” (Amelang 7). Lo cierto, sin embargo, es que, en el propio libro que esta autora encabeza con su prólogo, James Amelang al caracterizar las llamadas “leyes raciales” que se basaban en el concepto de la limpieza de sangre concluye que “es demasiado sencillo documentar la presencia de cristianos nuevos en todas las instituciones que utilizaban la limpieza para impedirles el acceso”, por lo que, aunque se resiste a admitir que dichas leyes no sirvieron para nada, implícitamente lo está reconociendo, o admitiendo al menos que los objetivos de segregación racistas perseguidos no se alcanzaron.<sup>2</sup>

Dejando a un lado simplificaciones y visiones apriorísticas, la mejor manera de avanzar en el conocimiento e interpretación del proceso de incorporación de los conversos de judíos en la sociedad cristiana de la Corona de Castilla es mediante un aprovechamiento más intensivo de las fuentes documentales que permita reconstruir en detalle las trayectorias del máximo número de personas, dedicando especial atención a aquellos casos sobre los que se disponga de mayor volumen de información. Por supuesto, no deja de resultar arriesgado generalizar a partir de casos singulares, pero en ocasiones el mero hecho de que éstos hayan tenido lugar invalida de raíz teorías o puntos de vista que se basan en la mera asunción de presupuestos apriorísticos. Para ello resulta imprescindible prestar atención a fuentes documentales de muy diversificada procedencia, porque uno de los problemas que plantean determinados trabajos de investigación dedicados al análisis de los procesos de integración de los conversos es que se basan en exceso en la explotación de un único tipo de fuentes documentales. Es el caso muy en particular de los trabajos que se basan de forma prioritaria, o prácticamente

---

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación titulado “Identidades, contactos, afinidades. La espiritualidad en la Península Ibérica. (Siglos XII-XV)”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Referencia: HAR2013-45199-R

<sup>2</sup> Además de la reciente obra de síntesis de Amelang, que trata a la vez desde una perspectiva comparativa las dos grandes minorías hispanas, los judeoconversos y los moriscos, entre la abundante bibliografía dedicada a los judeoconversos cabe mencionar como obra de síntesis clásica la de Domínguez Ortiz, y la más reciente de Pulido. Sobre la problemática específica de los estatutos de limpieza de sangre trata Sicroff. A la actuación de la Inquisición sobre los judeoconversos dedica su atención Dedieu.

exclusiva, en la documentación de procedencia inquisitorial, muy susceptible de proporcionar una visión sesgada o distorsionada en la realidad, a no ser que las informaciones proporcionadas por estos documentos sean sistemáticamente contrastadas con las tomadas de otras muy variadas fuentes. De ahí la necesidad de llevar a cabo este tipo de análisis en ámbitos geográficos muy restringidos, para que la tarea de recopilación de información en una amplia gama de documentos dispersos sea factible, o al menos se pueda abordar con mayores garantías de éxito.

Para la realización de un análisis de estas características hemos seleccionado un ámbito regional concreto, el de la Castilla oriental fronteriza con los reinos de Aragón y Navarra, que tenía como cabecera la ciudad de Soria, que era la que ostentaba su representación en Cortes. Se trata de un espacio no muy extenso, pero que desde el punto de vista que aquí nos interesa ofrece cierta complejidad interna, pues en él coexistían los grandes concejos de realengo, como el de Soria y su Tierra, y el mucho más reducido de Ágreda y sus aldeas, con villas de señorío nobiliario con cierto dinamismo económico. Además, se da la circunstancia de que en él arraigaron en el período bajomedieval numerosas comunidades judías de muy diversa entidad. Entre ellas destacaba la de la ciudad de Soria, que era la que contaba con mayor número de miembros, y se contó en algunos momentos entre las principales del reino de Castilla. En contraste con las otras de la región parece que fue la que más afectada se vio por las conversiones anteriores a 1492, que protagonizarían algunos de sus miembros de más elevada posición socioeconómica. Es al menos la lógica conclusión que cabe extraer de la constatación de que para el siglo XV sólo en la ciudad de Soria resulta posible con la documentación disponible identificar a judeoconversos en un número mínimamente significativo, todos ellos individuos de cierto relieve social, pertenecientes a los estratos medios de la jerarquía local. Por contraste, en los otros centros urbanos que contaron con comunidades judías, las noticias sobre presencia de conversos durante el siglo XV son prácticamente inexistentes, mientras que para después 1492 pasan a resultar muy abundantes. Es el caso en concreto de villas como la realenga de Ágreda y las de señorío nobiliario de Almazán, Berlanga de Duero, Deza o Medinaceli.

### **Procesos de ascenso durante el siglo XV: la familia Lucena.**

Entre las familias más destacadas de la ciudad de Soria durante el siglo XV cuya condición judeoconversa está fuera de toda duda se encuentra la del financiero Juan Ramírez de Lucena. Tanto él como su esposa fueron judíos que se convirtieron al cristianismo, mientras que otros miembros de la familia permanecieron fieles a la religión judía, como es el caso de su cuñado Isaque Pesquer.<sup>3</sup> Aparece identificado en las fuentes como escribano de cámara del rey, y desarrolló una intensa actividad como arrendador de rentas de la Monarquía durante los reinados de Juan II y Enrique IV.<sup>4</sup> Tuvo fijada su residencia habitual en la ciudad de Soria, aunque aparentemente fue un personaje con notoria movilidad como consecuencia de su actividad financiera al servicio de la Monarquía. De ahí que resulte comprensible que en su patrimonio figurasen unas casas propias en la villa de Valladolid. Algunos indicios confirman que llegó a disfrutar de una

<sup>3</sup> Carlos Carrete Parrondo identifica al protonotario Lucena como hijo del arrendador Juan Ramírez de Lucena, vecino de Soria en Carrete, 1991. Se basa en numerosas declaraciones de testigos ante el tribunal de la inquisición que, ya había publicado en Carrete, 1985. Nuevas aportaciones documentales que abundan en la demostración de dicha identificación en Diago, 1993b. Por su parte Schlelein, en 2010, al reconstruir la biografía del protonotario Lucena recoge ambas aportaciones, pero sin desechar las anteriores interpretaciones que situaban su lugar de nacimiento fuera de Soria, haciéndolo incluso hijo de un médico al servicio del marqués de Santillana.

<sup>4</sup> Abundante información sobre la actividad como arrendador de rentas de la Monarquía de Juan Ramírez de Lucena en AGS (=Archivo General de Simancas), Escribanía Mayor de Rentas, legs. 5 y 6.

muy buena posición económica y social, que le permitió establecer alianzas matrimoniales con otras destacadas familias de la ciudad de Soria.<sup>5</sup> Al mismo tiempo logró incluso ser admitido en la institución de los Doce Linajes de esta capital castellana, que agrupaba a los caballeros hidalgos que conformaban su oligarquía, y se repartían los principales oficios de gobierno local. Nos consta en concreto que se le recibió en el linaje de Chancilleres, en el tercio de Alvar González de Izana, precisamente el mismo en el que estaba integrado su consuegro Hernán Martínez de San Clemente, de quien hablaremos después.<sup>6</sup> En principio se trataba de una actuación irregular, ya que el derecho a formar parte de los linajes se transmitía por la sangre, y sólo podían ser miembros los hijos e hijas de quienes ya lo eran. En la práctica, sin embargo, se venía tolerando que algunos caballeros, al casar alguna de sus hijas con individuos que no formaban parte de los linajes, consiguiesen que sus yernos fuesen admitidos también como tales miembros, siempre que fuesen de sangre hidalga. En rigor Juan Ramírez de Lucena no podía tener tal género de sangre, pues era de origen judío, al igual que lo era su mujer, que tuvo hermanos que murieron fieles a la fe de Moisés. Los caballeros del linaje de Chancilleres mostraron, pues, extrema tolerancia con este escribano arrendador de impuestos al admitirle en el seno de una asociación exclusivista que en principio se presentaba como reducto de hidalgos de sangre, que por consiguiente no podían ser sino cristianos viejos. Sin duda su boyante posición económica y sus contactos sociales debieron facilitarle la consecución del objetivo.

El proceso de ascenso social de la familia experimentó por lo demás una notoria aceleración en la siguiente generación. Lo demuestra en particular la trayectoria de su hijo primogénito y homónimo, Juan Ramírez de Lucena, que fue clérigo y desarrolló una brillante carrera tanto en el seno de la Iglesia como en la propia Corte de la Monarquía castellana, donde gozó del favor de los Reyes Católicos, que le nombraron miembro del Consejo Real, y le encomendaron el desempeño de varias embajadas a tierras europeas. Pero, aunque él fue el de trayectoria más brillante, también varios de sus hermanos destacaron en el panorama sociopolítico del momento, como demuestran los casos de Carlos de Lucena, activo financiero y recaudador de impuestos que estuvo al servicio como criado del cardenal Mendoza, y del comendador Diego Ramírez de Lucena.

Pese a que la trayectoria de la familia Ramírez de Lucena proporciona una buena ilustración de las posibilidades de integración y ascenso socioeconómico e incluso político que se ofrecían a los conversos de judíos en la Castilla del siglo XV, hay que tener en cuenta también que en algunos puntos demuestra que tales procesos podían sustentarse sobre débiles cimientos. Así, por ejemplo, llama la atención que, aunque Juan Ramírez de Lucena logró en su momento que se le recibiese como caballero hidalgo del linaje de los Chancilleres, unos diez años después de su muerte, ocurrida hacia 1469, sus hijos, encabezados por el influyente protonotario, denunciaron en 1479 que no se les quería reconocer su condición de tales miembros del linaje por las demás familias en él integradas. Al parecer fue tan enconada entonces la resistencia que el propio protonotario y sus hermanos se vieron obligados a recurrir al Consejo Real para tratar de vencerla, aprovechando la influencia de la que entonces disfrutaban en la Corte.<sup>7</sup> Y, aparentemente,

---

<sup>5</sup> Casó, por ejemplo, a una de sus hijas, Juana, con el caballero Juan de Sarabia, perteneciente a un prestigioso linaje hidalgo local, uno de cuyos miembros obtuvo del rey la merced del señorío de Almenar. No hubo hijos de este matrimonio, por lo que se plantearon después pleitos sobre la devolución de la dote. AChV (=Archivo de la Chancillería de Valladolid), RE (=Registro de Ejecutorias), C.(=Caja) 268 (VI-1511).

<sup>6</sup> AGS, RGS (=Registro General del Sello), XII-1479, fol. 66. El linaje de Chancilleres presentaba la peculiaridad de que estaba dividido en tres tercios, y a efecto de reparto de oficios contaba como dos linajes (Diago 1992b).

<sup>7</sup> AGS, RGS, XII-1479, fol. 66.

lo lograron puesto que en la primera mitad del siglo XVI uno de los sobrinos del protonotario Lucena, que se llamaba como él Juan, y fue escribano del ayuntamiento de Soria, formaba parte del linaje.

Este episodio de la resistencia del linaje de Chancilleres a admitir en su seno al protonotario Lucena y sus hermanos es quizás el primero que pone en evidencia que el ascenso de la familia no había dejado de generar resistencia y rencores. Pero, más adelante, se precipitaron otras desgracias sobre la misma que cabe interpretar como consecuencia de la debilidad que a su posición confería su origen judío. El principal detonante del inicio del declive de los Lucena fue la declarada toma de postura del protonotario en contra de la Inquisición a comienzos de la década de 1490, que se tradujo en el envío de una carta al rey en la que protestaba por las actuaciones del tribunal. A raíz de ello se vio involucrado en una agria polémica con el canónigo toledano Alonso Ortiz, y finalmente perdió el favor de los reyes, de los que había sido un estrecho colaborador desde antes de que se consolidasen en el trono castellano. Consta, en efecto, que le invitaron a que abandonase la Corte, y se retirase a descansar en su ciudad natal de Soria, como efectivamente hizo, permaneciendo a orillas del Duero hasta que le llegó la muerte hacia fines del año 1501. No se tomó ninguna otra medida contra él, y se le mantuvieron las mercedes y juros que se le habían concedido, pero se le privó bruscamente de toda influencia política. Además, consta que después de su muerte, la Inquisición dio un paso más y procedió contra su familia. La documentación conservada no permite conocer en detalle en qué consistió esta actuación. Por un lado, tenemos constancia de que durante las pesquisas realizadas por el tribunal muy diversos testigos prestaron declaración contra la madre del protonotario, Catalina Ramírez, acusándola de haberse mantenido fiel, pese a su conversión al cristianismo, a las prácticas y costumbres de los judíos (Carrete 1985, 31, 36, 39, 40, 46, 51, 54, 57, 125-6, 166). Pero, además, un documento poco conocido del Registro General del Sello prueba que los inquisidores terminaron dictando muchos años después de haber ella muerto una sentencia condenatoria contra su memoria y fama, por hereje. Ordenaron a su vez la confiscación de sus bienes, que en 1510 su hijo Carlos de Lucena reclamó ante el Consejo Real para que se le devolviesen.<sup>8</sup> Como consecuencia la familia Ramírez de Lucena, que continuó estando presente en Soria a lo largo del siglo XVI, no pudo mantener la elevada posición social que en tiempos del protonotario había alcanzado. Pero tampoco resultaría exacto sostener que quedase planamente postergada, pues el principal representante de la misma, un sobrino del protonotario, llamado como él Juan, que fue además su único heredero, ejerció como escribano del concejo, oficio que confería una indudable influencia política y prestigio social (Diago 1993b).

### **La familia San Clemente.**

Vinculada por lazos de parentesco con los Ramírez de Lucena estuvo la familia de los San Clemente, que, según muchos indicios parece que también era de origen judío<sup>9</sup>, aunque en su caso no ha resultado posible encontrar todavía ninguna prueba documental concluyente que despeje toda duda al respecto. El primer miembro de esta familia que ha dejado huella en la documentación es Fernán Martínez de San Clemente, quien, aunque consideramos muy probable que naciese judío, ya había adoptado la fe cristiana antes de 1390. Sería por consiguiente un converso anterior a la primera gran oleada de conversiones que desataron los pogromos del año 1391, y las posteriores predicaciones

---

<sup>8</sup> AGS, RGS, I-1510. Provisión a Carlos de Lucena, vecino de Alcalá de Henares.

<sup>9</sup> Miembros destacados de la familia San Clemente fueron denunciados como sospechosos de criptojudaismo. Por ejemplo, el arcediano de Soria, Antonio de San Clemente fue denunciado por un judío que declaró que había estado en su casa jugando a los dados y bebiendo vino caser en días festivos de la Semana Santa, en concreto el Domingo de Tinieblas y Jueves Santo. Carrete 1985, 18.

de San Vicente Ferrer, que fueron de la mano de la introducción de una dura política antijudía por la Monarquía castellana. Prueba de ello es que en un documento fechado el 12 de julio de 1390 un Fernán Martínez, identificado como fiel de Soria y recaudador mayor del rey en el obispado de Sigüenza, ordena a Don Jacob Abenamías, vecino de Soria, arrendador de la mitad de los diezmos de los obispados de Sigüenza de 1390, que de los dineros que debe dar de la dicha mitad, satisfaga al conde de Medinaceli 7.500 mrs. que le fueron librados en Fernán Martínez en los dichos diezmos, por una merced que obtuvo del rey “en enmienda del diezmo del puerto de Medina” (Pardo, doc. 97). Dado que Fernán Martínez de San Clemente ejerció durante muchos años el oficio de teniente de fiel de la Universidad de la Tierra de Soria en nombre del titular del oficio, Juan García de Soria, quien había fijado su residencia en Valladolid, donde desempeñaba el oficio de regidor, entendemos que este Fernán Martínez identificado como fiel en 1390 debe ser la misma persona. En la misma línea apunta el hecho de que Fernán Martínez de San Clemente tuvo entre sus principales dedicaciones la recaudación de impuestos al servicio de la Monarquía, actividad compartida con su consuegro Juan Ramírez de Lucena, y con muchos judíos de la ciudad de Soria a lo largo del siglo XV. Así, por ejemplo, en 1439 tenemos constancia de que era recaudador mayor de la renta de los diezmos y aduanas de los tres obispados de Calahorra, Osma y Sigüenza, en la frontera con los reinos de Aragón y Navarra (Goicolea 26).

Fernán Martínez de San Clemente fue un personaje de notorio relieve político en Soria durante la primera mitad del siglo XV, que según todos los indicios se abrió camino gracias a su capacitación profesional, no porque su nacimiento le hubiese asegurado una posición preeminente, a diferencia de los caballeros hidalgos de las principales familias de los Doce Linajes. En efecto, sabemos que era escribano público<sup>10</sup>, y sospechamos que el desempeño de este oficio le abrió muchas puertas para el progreso personal y familiar. En particular le proporcionaría la ocasión de establecer una estrecha relación con el titular del oficio de fiel de la Tierra de Soria, Juan García de Soria, que al igual que él había iniciado su carrera profesional como escribano, que se puso al servicio de la reina Catalina de Lancaster, con la que entraría en contacto por haber sido ésta señora de Soria desde su matrimonio con el príncipe Enrique, futuro Enrique III. Gracias a su relación especial con la reina, de la que llegó a ser dispensero, Juan García de Soria logró labrarse una influyente posición política, de forma que ya en 1405 aparece documentado como fiel de la Tierra de Soria. Fue, sin embargo, un oficial absentista, puesto que no residió habitualmente en Soria sino en la Corte, donde llegó a acceder al desempeño del oficio de dispensero mayor del rey Juan II, consiguiendo además un oficio de regidor de Valladolid. Como consecuencia fue el propio Fernán Martínez de San Clemente el que hizo las funciones de fiel de la Universidad de la Tierra de Soria, como teniente del titular residente en Valladolid. Y tras la muerte de Juan García de Soria en 1446 lo continuó siendo en nombre de su hijo Luis García de Morales, también regidor de Valladolid, hasta que éste a su vez murió en 1456 (Diago 1993a, 265).

Sólo después de esta última fecha los documentos pasan a identificar a Fernán Martínez de San Clemente directamente como fiel, aunque también es cierto que ya en vida de Luis García de Morales en algunas ocasiones se le aplicó esta denominación.<sup>11</sup> En cualquier caso se trataba sólo de una mera diferencia formal porque durante todo el

---

<sup>10</sup> En un acta de la reunión del concejo de Soria del año 1425 en que estuvo presente se le identifica como escribano público, teniente de fiel y procurador de la Universidad de la Tierra. Archivo Histórico Nacional, Nobleza, Osuna, 2244-19-9. Soria 23-III-1425.

<sup>11</sup> Por ejemplo, la reina de Aragón, doña María, esposa de Alfonso el Magnánimo, desde Perpiñán, 11-XII-1448, le envió una carta en la que se dirigió a él como “fiel de Soria”. Archivo Corona de Aragón, Cancillería, reg. 3202-11.

tiempo desempeñó sin cortapisa alguna las funciones propias del cargo, que le garantizaba poder asistir con regularidad, voz y voto, en representación de la población campesina de las aldeas de la Tierra de Soria a las reuniones del concejo cabecera, y ejercer numerosas atribuciones en la gestión de los negocios de dichas aldeas agrupadas en la institución de la Universidad. Por este motivo cabe calificarle como persona con notoria influencia política en la Soria de los reinados de Juan II y Enrique IV, aunque de un rango inferior al de los caballeros regidores que conformaban el núcleo duro del grupo oligárquico. Por otra parte, además de esta influencia política, también nos consta que llegó a hacerse reconocer cierta preeminencia social, puesto que estuvo incorporado a uno de los Doce Linajes, precisamente el de Chancilleres, en el que, como hemos adelantado, también fue admitido su consuegro Juan Ramírez de Lucena. En concreto la pertenencia de Fernán Martínez de San Clemente al linaje se documenta en fechas muy anteriores a la de este último, puesto que ya se le menciona en un documento del año 1432 que contiene la distribución de todos los caballeros hidalgos integrados en el linaje en aquellos momentos entre los tres tercios en que quedó dividido. Ocupaba, por otra parte, una posición destacada, pues era su nombre el que encabezaba la relación de miembros del tercio de Alvar González de Izana (Diago 1992b, 67). Además, este reconocimiento social le permitió establecer vínculos de parentesco con algunas de las familias principales de la oligarquía caballeresca de la ciudad, en concreto mediante los matrimonios concertados para sus hijas.

Esta exitosa trayectoria se vio truncada por el trágico episodio del asesinato de Fernán Martínez de San Clemente, y de su hijo primogénito Alfonso, en sus propias casas principales, adosadas a un tramo de la muralla de la ciudad. El responsable del crimen fue un caballero soriano, Juan de Barrionuevo, que formaba parte de la clientela política del individuo más poderoso de la Soria del momento, el tenente de la fortaleza, Juan de Luna. El hecho de que las dos víctimas mortales de esta algarada fuesen de ascendencia judía podría alimentar la hipótesis de que se trataba de una manifestación más de violencia anticonversa, de las que proliferaron en la Corona de Castilla a lo largo del siglo XV, en particular en ciudades como Toledo, Sevilla o Córdoba. Pero lo cierto es que la documentación no proporciona ningún indicio de que esta motivación desempeñase papel alguno en los asesinatos de Soria, que se explicarían como consecuencia de rivalidades políticas en el seno del grupo oligárquico local, y de tensiones con el todopoderoso tenente de la fortaleza, Juan de Luna (Pérez Rioja 29-30 y Menéndez Pidal 7-28)

Los sucesores de Fernán Martínez de San Clemente consiguieron, no obstante, dar continuidad al proceso de ascenso social del linaje tras este desafortunado episodio de los asesinatos. Así, su hijo Lope de San Clemente, casado con una hija de Juan Ramírez de Lucena, sucedió a su padre en el desempeño del oficio de fiel de la Universidad de la Tierra de Soria, y consta además que formó parte de la clientela política del señor de Almazán, Pedro de Mendoza, de quien llevaba acostamiento al igual que otros destacados regidores sorianos.<sup>12</sup> Por su parte el hijo de éste, Juan de San Clemente, consiguió acceder al desempeño del apetecido oficio de regidor, para cubrir la vacante surgida a raíz de la muerte del anciano Gonzalo Gil de Miranda en 1504. Fue entonces elegido por su linaje de Chancilleres, imponiéndose al hijo del difunto, Juan de Miranda, que pretendió suceder en el oficio a su padre, aunque sin éxito (Diago 1993a, 203). Paradójicamente, sin embargo, años después su propio hijo, Jerónimo de San Clemente sí logró ocupar el puesto de regidor que él dejó vacante, contraviniendo la costumbre observada por los Doce Linajes de Soria. Gracias a ello dos generaciones de la familia San Clemente

---

<sup>12</sup> Información de interés al respecto en AChV, P.C. (=Pleitos Civiles) Fernando Alonso, F. (=Fenecidos) C. 1128-1 y 1129-1.

podieron ocupar sin interrupción un puesto en el regimiento soriano durante la primera mitad del siglo XVI.<sup>13</sup>

### **Otros judeoconversos en sectores medianos de la jerarquía social de la Soria del siglo XV.**

En un nivel inferior en la jerarquía sociopolítica del que ocuparon los San Clemente y los Ramírez de Lucena, la documentación del siglo XV también permite identificar en la ciudad de Soria algunos otros individuos como judeoconversos gracias a muy diversos indicios. Entre ellos destaca Juan Rodríguez de Soria, quien estuvo muy vinculado a la familia San Clemente, puesto que desempeñó durante muchos años el oficio de escribano de la Universidad de la Tierra de Soria, en el período en que ejerció el oficio de la fieltad Fernán Martínez de San Clemente. Incluso, tras el asesinato de éste en 1459 asumió interinamente el cargo de depositario de la fieltad. En la documentación inquisitorial del obispado de Osma publicada por Carrete encontramos acusaciones de criptojudasmo contra él, que confirman además que se convirtió al cristianismo, junto con dos hermanos que vivieron en Burgos, al tiempo de las predicaciones de San Vicente Ferrer, y tuvo una hermana judía llamada Doña Reyna (Carrete 1985, 44, 50, 62-63, 151). Su hijo primogénito, el bachiller Alonso Rodríguez, por su parte, aunque no mantuvo la posición de su padre en el seno de la Universidad de la Tierra, también logró labrarse una posición destacada en el escenario político soriano, pues durante la década de 1490 consta que desempeñó las funciones de teniente de corregidor<sup>14</sup>, y de juez executor y diputado de la Hermandad.<sup>15</sup> Tanto padre como hijo desplegaron una notable actividad mercantil, muy en particular en el trato de lanas, que les aseguró una acomodada posición económica. En el terreno social fueron tratados de facto como hidalgos, si bien sus orígenes conversos no llegarían a ser del todo olvidados. Esto explica que a la muerte del bachiller Alonso Rodríguez el Común de pecheros de Soria intentase empadronar a su viuda e hijos, alegando que el difunto no había sido hidalgo, sino que había disfrutado de la exención por razón de su título universitario. Esta familia puede considerarse, por tanto, como un buen ejemplo ilustrativo de integración de una familia de origen judío en la Soria del siglo XV, que sin llegar a alcanzar las cotas de influencia de otras más afortunadas de este mismo origen, como los San Clemente o los Ramírez de Lucena, consiguió ser admitida de facto en el grupo privilegiado hidalgo, y colocarse en un escalón relativamente elevado de la jerarquía política soriana. Así lo corroboran, además, otras noticias relativas a otros miembros de las siguientes generaciones. Es el caso de las dos hijas del bachiller Alonso Rodríguez que casaron con individuos de reconocida nobleza de la región soriana como eran el alcaide de Calatañazor, Juan de Marquina, y el mayordomo del conde de Monteagudo, Francisco Beltrán de Ocaliz (Diago 1992a, 243-4).

En un escalafón inferior nos encontramos a otras familias que protagonizaron exitosos procesos de integración a lo largo del siglo XV, aunque no lograsen acceder al estamento privilegiado hidalgo, al menos en las primeras generaciones. Un buen ejemplo nos lo proporcionan los hermanos Blasco, Fernán y Pedro Martínez Traperero, identificados como pecheros en la documentación conservada a partir de la década de 1420, y ubicados en el estrato superior del estamento, al formar parte del grupo denominado de “pecheros mayores”, que eran los que debían abonar impuestos más elevados por ser propietarios de haciendas más cuantiosas. Tuvieron como principal dedicación el comercio,

---

<sup>13</sup> AGS, RGS, I-1520. Nombramiento de Jerónimo de San Clemente como regidor de Soria, en lugar de su padre Juan de San Clemente.

<sup>14</sup> AGS, RGS, VII-1492, fol. 188.

<sup>15</sup> AGS, RGS, IV-1497, fol. 130. En AGS, RGS, V-1511 se informa que el bachiller Alonso Rodríguez había sido diputado de la Hermandad.

aparentemente de paños, aunque también es probable que participasen en el de lanas, el que mejores oportunidades de negocio ofrecía en la región soriana. Y en el seno del Común de pecheros se labraron una influyente posición política, pues accedieron al desempeño del oficio de procurador del Común, al igual que sus descendientes en las siguientes generaciones, entre los que cabe destacar la figura de Fernando de Maluenda, el individuo que en el tránsito entre los siglos XV y XVI en mayor número de ocasiones ejerció este oficio en Soria. Algunos de sus descendientes lograron incluso superar la condición de pecheros e incorporarse a los grupos exentos, mediante la obtención de un título universitario, un oficio de escribano del número, o incluso un privilegio regio que confería directamente la hidalguía (Diago 1992a, 245 y 1993a, 245-6).

Otro grupo familiar equiparable por su posición al de los Martínez Trapero, que ejerció funciones de liderazgo en el seno del Común de pecheros, proyectándose además hacia los grupos exentos mediante los títulos universitarios y las escribanías del número, es el de Diego Fernández de los Palacios, también llamado Gonzalo Sánchez Caballero. Fue procurador del Común, y padre de Antón Sánchez Caballero, escribano del número y del concejo de Soria, y del licenciado de Vesga. Contra todos ellos se vertieron acusaciones de prácticas criptojudías en la documentación inquisitorial que sugieren su origen judeconverso (Diago 1993a, 244, y Carrete 1985, 36, 44, 48, 51, 152).

Los ejemplos ilustrativos traídos a colación ponen de manifiesto, por consiguiente, que los judíos de la ciudad de Soria que abrazaron el cristianismo en los últimos años del siglo XIV y en los primeros del siglo XV lograron incorporarse a los más diversos escalones de la jerarquía sociopolítica local. Ciertamente la escasa documentación conservada dificulta la tarea de su identificación, y rara vez permite llegar a conclusiones contundentes, que no dejen resquicio a la duda. Pero al menos unas pocas emblemáticas familias pueden ser caracterizadas con certeza como judeoconversas, las cuales nos proporcionan ejemplos modélicos de integración en los estratos superiores de la sociedad soriana, que comprenden desde el más elevado, que integra a las familias representadas en el regimiento, hasta el inferior, el de las familias que formaban la llamada elite del Común de pecheros. Por supuesto, de otras muchas familias judías que pudieron adoptar el cristianismo a lo largo del siglo XV, y sin embargo no alcanzaron posiciones sociales destacadas, la documentación conservada no aporta información ninguna, y resulta por consiguiente imposible su identificación. Pero se ha de tener en cuenta que dicha documentación tampoco proporciona indicios de que estas familias de origen judío menos influyentes viviesen sometidas a sistemática discriminación o resultasen con frecuencia víctimas de indiscriminadas acciones violentas. No hay razones de peso por consiguiente para afirmar que la integración de estas otras familias menos afortunadas resultase frustrada. Y al mismo tiempo también es cierto que los vaivenes que se advierten en las trayectorias de algunas de las que más avanzaron en su proceso de integración y ascenso, como es el caso de los Ramírez de Lucena, nos debe llevar a reconocer que los prejuicios anticonversos existieron, y de vez en cuando lograron prevalecer, apoyándose en las actuaciones del aparato inquisitorial que tenían por objetivo preservar la observancia de la ortodoxia en la práctica de la religión cristiana.

### **Las conversiones del año 1492 y posteriores: diversidad de trayectorias.**

Si las noticias disponibles sobre las conversiones de judíos al cristianismo que tuvieron lugar en el espacio geográfico soriano durante el siglo XV son escasas, y sólo permiten identificar a un puñado de familias conversas que en su mayor parte llegaron a ocupar puestos destacados en la sociedad local, para el período que se inicia en 1492, dichas noticias se incrementan de forma significativa. Pero, además las hay referentes a un mayor número de núcleos de población, fuera de la ciudad de Soria. Por ello se ofrece la

posibilidad de reconstruir trayectorias de signo mucho más diversificado, desde las de unos pocos privilegiados, que en su nueva condición de cristianos llegaron a protagonizar meteóricos procesos de integración y ascenso social, hasta las de personajes con perfiles mucho más modestos, que unas veces tropezaron con la Inquisición y debieron afrontar grandes penalidades, y otras lograron incorporarse a la sociedad de cristianos viejos sin ruidos ni aspavientos, dando continuidad a las mismas existencias oscuras que habían llevado cuando eran judíos.

Con el objeto de matizar las visiones extremas que sobre el racismo de la sociedad castellana del siglo XVI han circulado, nos limitaremos aquí a dar cuenta de algunas trayectorias que dan testimonio de que en la práctica la obsesión por la limpieza de sangre, si se dio, no pudo impedir que notorios judíos convertidos al cristianismo en 1492, o incluso poco después, tras una breve estancia en el reino de Portugal, escalasen posiciones con rapidez en la jerarquía sociopolítica, y no sólo en el ámbito secular, sino también, lo cual resulta aún más relevante, en el seno de la Iglesia.

En atención a la mayor disponibilidad de información documental, y de la existencia de estudios previos, nos ocuparemos principalmente de dos familias, una de Soria y otra de Almazán, que ya han sido objeto de estudio en trabajos monográficos. Para el caso de la ciudad de Soria hemos seleccionado el caso de la familia Beltrán, que arranca del judío Vicen Bienveniste, quien a raíz de la publicación del decreto de expulsión del año 1492 pasó a Portugal junto con muchos de sus correligionarios. Pocos meses después, sin embargo, decidió recibir el bautismo para de inmediato regresar a Castilla e instalarse de nuevo en su ciudad de origen, Soria. Los reyes, que debían valorar mucho sus servicios como financiero, pues estaba vinculado con otros célebres judíos segovianos que se habían convertido al cristianismo en 1492 adoptando el apellido de Núñez Coronel (Álvarez García y Diago 2002), le hicieron merced de la hidalguía para sí y todos sus descendientes. Gracias a ello les quedaron abiertas las puertas a él y su familia para su promoción sociopolítica y su integración en el grupo oligárquico soriano. Ésta se hizo plenamente efectiva, no obstante, sólo en la tercera generación, cuando dos de sus nietos, hijos de su primogénito Antonio, lograron en breve intervalo de tiempo ser elegidos para el desempeño del oficio de regidor. Para entonces, sin embargo, la familia ya había dado un importante paso en su proceso de ascenso sociopolítico al haber adquirido por compra el mencionado Antonio Beltrán, primogénito de Nicolao, el señorío de la villa de Tejado, muy próxima a la ciudad de Soria, de la que había sido aldea, y que le fue vendida por un miembro del linaje Mendoza en dificultades financieras, que era hermano del conde de Monteagudo. Este rápido ascenso estuvo sustentado en una afortunada gestión del negocio familiar, que les permitió amasar una considerable fortuna, gracias a sus inversiones en el comercio de lanas, la recaudación de impuestos y otras variadas actividades mercantiles y financieras (Diago 1996, 220-240).

Por lo que respecta a la cercana villa de Almazán, sometida al señorío jurisdiccional del linaje Mendoza, de la rama de los condes de Monteagudo, el caso más notorio de familia judía convertida al cristianismo en 1492 que logró una inmediata integración en la sociedad local, acompañada de un fulgurante proceso de ascenso social, es el de los Lainez. Comprendía un nutrido grupo de hermanos, hijos del judío Abraham aben Rodrique que había sido un dinámico hombre de negocios con saneada posición económica, los cuales optaron por recibir el bautismo en 1492, y pudieron continuar gracias a ello residiendo en su villa natal. Allí pasaron a ocupar una posición de indiscutida preeminencia en la jerarquía local, por debajo tan sólo de la familia de los señores jurisdiccionales de la villa y su Tierra, los condes de Monteagudo. De hecho, casi todos ellos se pusieron al servicio de la familia condal, con la que ya habían establecido vínculos en su fase de pertenencia a la comunidad judía, acaparando los principales

oficios de su casa, y muy en especial los que tenían una importante vertiente financiera. A esta privilegiada relación con los señores de la villa, se le sumó un trato favorable por parte de la propia Monarquía, que se tradujo en la concesión de un privilegio en mayo de 1494 a los siete hermanos varones, por virtud del cual se les reconocieron generosas exenciones de impuestos que les convertían a efectos prácticos en hidalgos, aunque en el documento no se hizo mención expresa al concepto de “hidalgúa” (Martín Galán 69-72). Desde este punto de vista tuvo, por ello, un alcance formal más limitado que el privilegio concedido por las mismas fechas por los reyes al judeoconverso soriano Nicolao Beltrán al que ya hemos hecho referencia. En la práctica, sin embargo, la familia Lainez apenas tropezó con dificultades para hacerse reconocer la condición noble. Buena prueba de ello la proporciona la temprana concertación de matrimonios con miembros de familias de reconocida nobleza de la región soriana, como la de los Garcés de los Fayos, de la villa realenga de Ágreda (Diago 2014, 152-162).

El ascenso sociopolítico de los Lainez, que se materializó en un breve espacio de tiempo tras su conversión al cristianismo, demuestra fuera de toda duda que las oportunidades de integración para los descendientes de judíos en la Castilla del siglo XVI no fueron irrelevantes. Y ello a pesar de que la familia no estuvo completamente al abrigo de las actuaciones de la Inquisición. Así, llama la atención que ya en 1505 se presentaron graves denuncias ante este tribunal contra Pedro Lainez y su mujer doña Aldonza, a la que, por ejemplo, se le atribuyó el haber pronunciado frases tales como “maldito fuese quien avía vedado el Testamento Viejo” y otras que evidenciaban la nostalgia por el pasado judío, tales como “mejor nos yva antes e mas teniamos que agora”, o “...mientras fueran judíos nunca les faltara el bien y que les faltaba” (Carrete y Fraile 20, 21 y 24). Pero, pese a la gravedad de las denuncias, ninguno de los dos consta que llegasen a ser procesados, ni mucho menos condenados. Bastante tiempo después, otra mujer perteneciente a esta familia, Luisa Lainez, hermana del padre del que fue general de la compañía de Jesús, fue incoado un proceso ante el tribunal de Cuenca en el año 1537, pero no acabó en condena. Otras familias, en algunos casos muy vinculadas con los Lainez por lazos de parentesco, que en una primera fase habían logrado integrarse con relativa facilidad, acaparando posiciones de influencia en Almazán, no lograron salir tan airosos de sus choques con la maquinaria inquisitorial. Desde este punto de vista resultan dignos de comentario los casos de Álvaro de Luna, su hermano Ximeno de Luna, y el doctor Antonio Vélez, médico del conde de Monteagudo, tres judeoconvertos adnamantinos que en vida disfrutaron de una posición de notable influencia política en la villa, y de la plena confianza de sus señores los condes. Tras su muerte, sin embargo, fueron procesados por la Inquisición en la década de 1540, encontrados culpables de las acusaciones de judaísmo contra ellos presentadas, y condenados a relajación en efigie (Diago 2014, 179). Compartieron por consiguiente la suerte de la madre del protonotario Lucena, también condenada muchos años después de muerta. En todos los casos resulta un tanto sospechoso, no obstante, que, mientras vivieron, no se iniciasen procedimientos contra ellos, pese a que no faltaron denuncias de testigos que les acusaron de prácticas judaizantes de mayor o menor gravedad.

Teniendo en cuenta casos como los comentados, resulta obligado por consiguiente concluir que los procesos de integración de los judeoconvertos, pese a la indiscutible brillantez de algunos ejemplos excepcionales, no estuvieron exentos de sombras, porque la presión inquisitorial no dejaba de tener sus efectos. Pero no cabe duda de que el tribunal tampoco era una instancia todopoderosa, sino que las fuerzas políticas locales, y también en otros ámbitos, como la propia Corte, podían ofrecer una resistencia insuperable a sus actuaciones, que podía favorecer los intereses de los judeoconvertos amenazados. Así se

ha puesto de manifiesto, por ejemplo, en algunos trabajos monográficos, como el dedicado al caso de Murcia en el reinado de Felipe II (Contreras).

La documentación, al resultar mucho más abundante para el siglo XVI que para el siglo XV, permite reconstruir con mayor detalle las trayectorias de los judíos que se convirtieron después de 1492, que las de los judeoconversos de fecha anterior. No obstante, en la región soriana cabe advertir una importante diferencia entre el sector perteneciente al obispado de Osma, al que pertenece la Tierra de Soria, para el que se conserva poca documentación inquisitorial del siglo XVI, y el del obispado de Sigüenza, mucho más favorecido desde este punto de vista. Por esta razón se han podido documentar muchos más casos de individuos y familias que tropezaron con las actuaciones inquisitoriales, y por este motivo hubieron de hacer frente a importantes obstáculos para su integración social. Se trata de casos, no obstante, que se refieren prioritariamente a villas del obispado de Sigüenza, como Almazán, Berlanga, o en menor medida Deza, mientras que son menos numerosos para la ciudad de Soria, pese a que contaba con una comunidad judeoconversa mucho mayor, también en el siglo XVI (Diago 1991, 259-271). El hecho de disponer de más abundante información documental podría llevar a la errónea conclusión de que los obstáculos para la integración de los judíos se incrementaron y agravaron durante el siglo XVI, en comparación con el siglo XV, y muy en particular en determinadas villas de señorío nobiliario como Berlanga o Almazán. Pero tal conclusión habría que matizarla mucho, pues los casos de integración y progreso social de familias convertidas al cristianismo después de 1492 que cabe documentar en estas villas no desmerecen en absoluto respecto a los documentados en la propia ciudad de Soria, donde, por falta de información, resulta más difícil reconstruir procesos de integración frustrados por la actuación inquisitorial en el siglo XVI. Pero, además, conviene insistir en que, en líneas generales, los efectos de dicha actuación fueron en todas partes de alcance muy limitado. Prueba de ello es que en la mayor parte de los casos los individuos pertenecientes a familias que habían experimentado un rápido ascenso social y finalmente llegaron a ser condenados como herejes criptojudíos por los inquisidores, recibieron la condena cuando ya estaban muertos. El ejemplo más notorio desde este punto de vista es el de la madre del protonotario Lucena, pero al mismo cabría añadir otros muchos más, sobre todo de judeoconversos de Almazán y Berlanga procesados por el tribunal de Cuenca. Pero incluso quienes fueron en vida víctimas de procesos inquisitoriales que acabaron en condena, no por ello vieron en todos los casos irremisiblemente cerradas las puertas a su integración en la sociedad cristiana. Una buena prueba en contrario nos la proporciona el caso paradigmático de Álvaro Rodríguez, de ascendencia soriana, pero nacido en Portugal durante el exilio de sus padres, quien fue condenado por el tribunal de la Inquisición en Cuenca, pero después pudo regresar a Soria, y desplegar allí una destacada actividad como hombre de negocios, y hombre de confianza de algunos de los miembros más influyentes de la oligarquía local. De él trataremos en el siguiente epígrafe.

### **La suerte de los judíos castellanos en Portugal. Persistencia de los contactos y viajes de ida y vuelta.**

La marcha de un gran número de judíos castellanos a Portugal hasta finales de julio de 1492 no representó para quienes la protagonizaron la consumación de una ruptura irreversible con la sociedad castellana, que llevase consigo la imposibilidad de su reincorporación, o la de sus descendientes, a la misma. Por el contrario, los propios reyes, antes de que hubiese concluido ese mismo año, les dieron la oportunidad de regresar, al publicar el 10 de noviembre un real decreto abriendo de nuevo las fronteras a los que, habiéndose convertido, quisiesen volver a sus lugares de origen (Beinart 182). No fueron pocos los que la aprovecharon, y algunos de ellos, como hemos podido comprobar al

trazar la trayectoria de la familia Beltrán en Soria, con extraordinario éxito, pues les abrió las puertas para un proceso de espectacular ascenso social.

Para los que decidieron continuar fieles a la religión judía, y permanecieron en Portugal, los acontecimientos ocurridos en los años 1496 y 1497, con ocasión de la negociación del matrimonio del rey Manuel con la primogénita de los Reyes Católicos, la princesa Isabel, que precipitó la conversión forzosa de todos los judíos residentes en territorio portugués, conllevaron una radical modificación de su posición. Ésta afectó también a su capacidad de relacionarse con sus antiguos correligionarios, muchos de ellos parientes suyos, que habían permanecido en Castilla, pues todos ellos pasaron a compartir la misma condición de cristianos. Y algunos aprovecharon esta circunstancia para regresar a sus lugares de origen en Castilla (Beinart 184-191).

En la región soriana encontramos algunos interesantes ejemplos de este tipo de trayectorias. Emblemática resulta la de Diego López de Soria, originario de la ciudad del Duero, que según nos informa por su propia confesión, tras haberse bautizado en Portugal regresó a Castilla en el transcurso del año 1497 para instalarse en la villa soriana de Berlanga de Duero, de donde era su esposa y había partido en 1492 hacia el exilio. Allí logró integrarse con evidente facilidad en la sociedad política local, ejerciendo puestos de relevancia política como el de procurador y el de regidor, y desarrollando una lucrativa actividad económica como mercader. Según pone de manifiesto la documentación inquisitorial, esta facilidad con la que se integró, no impidió aparentemente, sin embargo, que mantuviese un fuerte apego a la religión en la que había sido criado, que habría continuado practicando en secreto. Pero fue tras su muerte cuando arreciaron las actuaciones inquisitoriales contra él y otros miembros de la comunidad judeoconversa berlanguesa (Muñoz Solla 2009, 113, 141-143, y 2017, 84-91).

Además del regreso de algunas familias, la conversión forzada de 1497, favoreció también la intensificación de los contactos entre individuos pertenecientes a una misma familia, que en 1492 habían tomado decisiones diferentes en torno a la oportunidad de su conversión al cristianismo, al haber decidido unos bautizarse para poder permanecer en Castilla, y rechazar otros el bautismo al precio de verse obligados a tomar el camino del exilio. Antes de 1497 tenemos noticia de judeoconvertos castellanos que llegaron a trasladarse a Portugal a visitar a sus parientes exiliados, y justificaron dichos viajes con el argumento de que su objetivo era tratar de convencerles para que se convirtiesen. Después de 1497 la prosecución de estos contactos debió resultar considerablemente facilitada. Y, en efecto, tenemos constancia de que en determinadas ocasiones sirvieron de incentivo para que judeoconvertos nacidos en Portugal, pero de origen castellano, regresasen a residir a Castilla, al amparo de miembros de sus familias que habían adoptado allí el cristianismo en 1492.

Un ejemplo paradigmático nos lo proporciona Álvaro Rodríguez, nacido en Portugal de un matrimonio de judíos sorianos emigrados en 1492. Siendo adolescente se le ofreció hacia fines de la segunda década del siglo XVI la oportunidad de regresar a Castilla por primera vez cuando un judeoconverso vecino de la villa soriana de Ágreda, Ruy López Coronel, llegó a Lisboa para vender una partida de paños. Entonces su madre convenció a este mercader, al que conocería de los tiempos en que había vivido en Soria, para que se llevase consigo como mozo a su hijo, a fin de que éste pudiese visitar la ciudad del Duero, y enterarse de cómo se encontraban los hermanos de ella que habían decidido permanecer allí. Así lo hizo, y Álvaro Rodríguez, al llegar a Soria fue acogido durante unos pocos meses por su tío Alonso Rodríguez, hermano de su madre, en su propia casa. Éste finalmente decidió, no obstante, enviarlo de regreso a Portugal, encomendándolo a un mercader soriano, Alonso Molina, que iba a trasladarse a las ferias de Medina del Campo. Desde la villa ferial continuó viaje a Lisboa con un recuero. Pero, para huir de la

peste que entonces assolaba la capital portuguesa, decidió acto seguido regresar a Soria, acompañado de su madre y dos hermanas, para instalarse todos ellos en las casas del mencionado tío. Ya no regresaron a Portugal, pero años después tanto Álvaro como otros miembros de su familia fueron procesados por el tribunal de la Inquisición de Cuenca. Por auto de 14 de junio de 1534 dicho tribunal le condenó a él a ser admitido a reconciliación con hábito y cárcel de dos meses, además de confiscación de bienes.<sup>16</sup> La documentación soriana demuestra, no obstante, que después de cumplida esta condena, regresó a Soria, donde casó y tuvo descendencia que logró hacerse un hueco en la clase media local. Él mismo llegó a gozar de la confianza de uno de los hombres más poderosos del grupo oligárquico soriano en aquellos momentos, el señor de Almenar, Antón de Río, el mozo, a quien sirvió como criado en tareas de gestión de su hacienda.

La trayectoria de Álvaro Rodríguez demuestra, por tanto, que no hubo que esperar a que se produjese la reunión de los reinos de Castilla y Portugal bajo una misma Monarquía, al asumir Felipe II la Corona portuguesa, para que judíos de origen castellano, descendientes de exiliados de 1492, regresasen a sus lugares de origen. Muy probablemente los que lo hicieron antes de 1580 no fueron muchos. Pero el que se diesen trayectorias del tipo de la analizada demuestra que el decreto de expulsión del año 1492 no representó una cesura tan radical para muchas familias judías que se exiliaron aquel año como con frecuencia se ha supuesto. Por otra parte, la trayectoria de Álvaro Rodríguez también resulta de interés porque pone de manifiesto que, incluso los judeoconversos que en buena lógica se podría considerar más propensos a judaizar, como es el caso de los que nacieron en el seno de familias forzadas a la conversión en Portugal y luego regresaron a Castilla al cabo de varias décadas, también lograron finalmente su integración, incluso después de haber sufrido los embates de las actuaciones inquisitoriales.

La intensificación de los contactos entre judeoconversos instalados en Castilla y en Portugal pertenecientes a las mismas familias durante la primera mitad del siglo XVI, no sólo tuvo como consecuencia el regreso a sus lugares de origen en Castilla de descendientes de los exiliados de 1492. También se dio el fenómeno inverso, de instalación en el vecino reino de Portugal de judeoconversos miembros de familias arraigadas en Castilla. Es el caso de una nieta del ya mencionado Ruy López Coronel, el judeoconverso vecino de Ágreda que viajó a Lisboa a vender paños hacia 1520, y luego se trajo consigo a tierras sorianas a Álvaro Rodríguez. Nos consta, en efecto, que en 1582 una nieta suya, María Coronel, estaba avecindada junto con su marido Juan Díez en Portugal. Así se recoge en una carta de poder que entonces otorgó a un portugués vecino de la ciudad de Chaves para que vendiese todos los bienes que le perteneciesen en Ágreda por herencia familiar.<sup>17</sup>

Tras la reunión de los reinos bajo una misma Monarquía en 1580 no cabe duda de que la intensificación de contactos entre judeoconversos de Castilla y Portugal fue notable. Los residentes en Portugal pasaron a emigrar a tierras castellanas en un número creciente, y el proceso se aceleró durante el reinado de Felipe III. La región soriana también se vio afectada por el mismo, pues varias familias de origen portugués, según todos los indicios de origen judeoconverso, pasaron a instalarse en ella, desplegando una intensa actividad en el comercio de lanas, la fabricación de paños, la recaudación de impuestos, y otros negocios mercantiles y financieros. La investigación no ha podido determinar todavía el origen de estas familias, ni si tenían ascendencia castellana, o incluso soriana, o no. Puede afirmarse, sin embargo, que, salvo que nuevos hallazgos documentales demuestren lo

---

<sup>16</sup> La información procede del proceso inquisitorial contra Álvaro Rodríguez ante el tribunal de Cuenca, que se conserva en el Archivo Histórico Diocesano de Cuenca.

<sup>17</sup> Archivo Histórico Provincial de Soria, Protocolos Notariales, 1496-2240-327 y 328

contrario, estas nuevas familias de judeoconvertos instaladas en Soria durante el siglo XVII también lograron integrarse sin grandes dificultades en el tejido social local, llegando algunos incluso a pleitear por que se les reconociese la condición hidalga.

### **Incorporación y rápido ascenso de los judeoconvertos en el seno de la Iglesia.**

Un aspecto del proceso de integración de los judíos convertidos al cristianismo en la sociedad castellana que merece un tratamiento más particularizado es el de la valoración de las relaciones que éstos mantuvieron con la Iglesia. Circunscribiéndonos al ámbito soriano, advertimos que tanto entre las familias de origen judío que abrazaron el cristianismo desde fines del siglo XIV y durante el siglo XV, como entre las que lo hicieron después de la publicación del decreto de expulsión en 1492, abundaron los miembros que desarrollaron brillantes carreras en el seno de la Iglesia, a veces sin que hubiese transcurrido mucho tiempo desde su incorporación y la de sus familias a la comunidad cristiana. Por otra parte, muchas de estas mismas familias hicieron verdaderos alardes de devoción y piedad, distinguiéndose en la dotación de obras pías, construcción de capillas e incluso en la fundación de conventos.

Entre las familias judeoconvertas sorianas que a lo largo del siglo XV proporcionaron a la Iglesia individuos que lograron escalar a influyentes posiciones en su seno cabe destacar una vez más a los San Clemente y a los Ramírez de Lucena, que como sabemos mantenían entre sí vínculos de parentesco. Efectivamente, el hijo primogénito del financiero Juan Ramírez de Lucena, que llevaba su mismo nombre, fue un influyente eclesiástico, que comenzó su carrera en la propia Curia romana, donde fue nombrado protonotario apostólico por el Papa Pío II, por lo que la historiografía suele referirse a él como “el protonotario Lucena”. Tras su estancia en Roma regresó a Castilla, donde desempeñó tareas políticas relevantes al servicio de los Reyes Católicos, que le compensaron consecuentemente, influyendo sin duda en que le fuese concedido el importante beneficio eclesiástico de la abadía de Covarrubias, que mantuvo hasta su muerte, aunque fue un abad absentista (Diago 1993b, 257-266)

Más modestas fueron las carreras de los miembros de la familia San Clemente que como el protonotario Lucena se incorporaron al estamento eclesiástico. Tuvieron como ámbito de despliegue preferente el obispado de Osma, donde sus personalidades brillaron con más fuerza, aunque también al menos uno de ellos logró hacerse un cierto hueco en el ámbito cortesano. Se trata del hijo del teniente de fiel de la Tierra, llamado Fernán Rodríguez de San Clemente, quien realizó estudios universitarios que culminó con la obtención del título de bachiller en decretos, y aparece identificado en la documentación como capellán real y miembro honorífico del Consejo Real. Fue, no obstante, en el ámbito local donde su influencia fue mayor, en concreto en la catedral del Burgo de Osma, donde ya en 1444 era maestrescuela, para pasar a ocupar después la dignidad de tesorero, y por fin la de arcediano de Soria (Diago 2000a).

El bachiller Fernán Rodríguez de San Clemente abrió además el camino para que miembros de las siguientes generaciones de su familia continuasen haciendo brillante carrera en esta misma catedral. Así, en la dignidad de arcediano de Soria le sucedió su sobrino Antonio de San Clemente, que fue el fundador de la capilla de los arcedianos, que persiste en la actualidad en la mencionada catedral. En la siguiente generación le tocó la suerte de ocupar esta misma dignidad a Juan de Villanuño y San Clemente, originario de Sigüenza pero que era hijo de la soriana Catalina de San Clemente, de la que se desconoce la filiación precisa, aunque evidentemente pertenecía a la misma familia de los dos anteriores arcedianos de Soria (Gallego 49).

Por lo que respecta a familias judías convertidas después de 1492, el caso más notable de rápida incorporación y ascenso en el seno de la Iglesia lo encontramos en el varias

veces aludido caso de la familia Beltrán. En efecto, uno de los hijos varones del Vicen Bienveniste que tras su bautizo en Portugal pasó a llamarse Nicolao Beltrán, llamado Alonso, que en sus años de niño y adolescente fue sin duda judío, tras adoptar junto con el resto de su familia la fe cristiana optó por hacerse clérigo, con el evidente propósito de hacer carrera en el seno de la Iglesia. Se trasladó para ello a la Curia romana, donde comenzó desarrollando la actividad de *scriptor apostolico*. Allí se dedicó a la tarea de su promoción personal, logrando su designación como canónigo de la colegiata de San Pedro de Soria, y poco después la de maestrescuela de la catedral de El Burgo de Osma, además de otros muchos beneficios, en ocasiones por procedimientos que despertaron la resistencia del clero local. Así, por ejemplo, nos consta que en 1524 los clérigos del cabildo de beneficiados de una de las parroquias de la villa de San Pedro Manrique, en el obispado de Calahorra, denunciaron que, estando los beneficios en el mencionado obispado reservados para los clérigos patrimoniales, es decir los bautizados en la propia parroquia a la que corresponde el beneficio, el mencionado Alonso Beltrán había impetrado en Curia dos ermitas que estaban anexas a la mencionada parroquia, alegando que estaban vacantes, si bien no podía hacerlo porque no era clérigo patrimonial de la parroquia.<sup>18</sup> Tras su estancia en Roma consta que regresó a la ciudad de Soria, desde donde atendería sus obligaciones como maestrescuela de la catedral de Burgo de Osma. Ningún indicio existe de que su infancia como judío le fuese echada en cara, o le crease problemas con la Inquisición. Por el contrario, lo que la documentación deja traslucir es que la sociedad soriana fue bastante tolerante con él, y con su modo de vida, que no era del todo acorde con el que se demandaba a un miembro del estamento clerical. En efecto, en declaraciones de testigos efectuadas con ocasión de un pleito en Chancillería sobre un asunto que no le afectaba a él directamente, encontramos la noticia de que vivió con una barragana, con la que llegó a tener un hijo bastardo.<sup>19</sup> De ser cierta la acusación, nada tendría de excepcional su caso, pues cabe recordar que con anterioridad otro notorio eclesiástico de origen judeoconverso, el arcediano de Soria, Fernán Rodríguez de San Clemente, tuvo un hijo bastardo, Pedro de San Clemente, al que facilitó la consecución de una acomodada posición social, de relativo prestigio, dejándole en herencia una saneada hacienda. De haber sido la sociedad soriana tan hostil hacia los conversos de judíos como se ha dicho de la sociedad castellana en general, resulta chocante que se mostrase tanta comprensión y tolerancia hacia prácticas que bien podrían haber sido aprovechadas para minar la reputación de individuos de evidente origen judío.

Alonso Beltrán no fue por lo demás el único miembro de su familia que hizo carrera en la Iglesia. Por el contrario, desde el punto de vista de la historia eclesiástica su figura queda eclipsada por la de su sobrino Francisco Beltrán Coronel, quien fue deán de la colegiata de San Pedro de Soria además de maestrescuela de la catedral del Burgo de Osma, dignidad en la que sucedió a su tío. Pero sobre todo este personaje ha sido celebrado como fundador del convento de dominicos en la ciudad de Soria, que se instaló en la antigua iglesia parroquial de Santo Tomé, todavía hoy admirada como una de las principales joyas del románico soriano, con su nueva denominación de Santo Domingo (Diago 2000b). Los miembros femeninos de la familia, por su parte, también destacaron por su temprana incorporación al estamento del clero regular. Así, el hermano mayor del maestrescuela Alonso Beltrán, el señor de Tejado, Antonio Beltrán, destinó nada menos que tres de sus hijas a la vida conventual. Una profesó en el convento de Santa Clara de Soria, y otras dos en un convento de la ciudad de Sigüenza, el de Santiago el Zebedeo, que hacía poco tiempo había sido fundado por iniciativa de un judeoconverso segontino,

---

<sup>18</sup> AGS, RGS, XII-1524. Provisión a Fernán Yáñez de Morales, deán de Soria, a petición del cabildo de beneficiado de la parroquial de San Miguel de San Pedro de Yanguas (San Pedro Manrique).

<sup>19</sup> AChV, P. C. Fernando Alonso, F. C. 964-1.

que por línea materna descendía de los San Clemente de Soria. Se trata de Francisco de Villanuño, que ocupó la dignidad de arcediano de Soria en la catedral de El Burgo de Osma, en la que sucedió a su hermano Juan de Villanuño. Ambos eran hijos de la soriana Catalina de San Clemente y del seguntino Diego de Villanuño, que había servido como criado al cardenal Mendoza, al servicio del cual también estuvieron otros célebres conversos sorianos como el protonotario Juan Ramírez de Lucena y su hermano Carlos de Lucena (Gallego 55-65).

La relación de judeoconversos que se incorporaron a los cabildos y a los conventos de la región soriana durante la primera mitad del siglo XVI es larga y no nos vamos a detener aquí a ofrecerla en detalle. Como complemento de lo ya dicho, añadiremos que también entre las familias convertidas al cristianismo en 1492 que prosperaron en las villas señoriales encontramos interesantes ejemplos que ilustran esta misma tendencia. El más conocido es el del jesuita Diego Lainez, reconocido teólogo y estrecho colaborador del fundador de la Compañía, San Ignacio de Loyola, a quien sucedió como segundo general de la misma (Ribadeneira, y Cereceda). Su origen judío ha sido negado interesadamente por algunos investigadores en el pasado (Martínez de Azagra) pero ha quedado probado de forma contundente por multitud de documentos, que nos informan que sus padres profesaron la religión judía hasta 1492 (Carrete y Fraile, Martín Galán y Diago 2014).

La rápida incorporación de recientes judeoconversos al clero secular y regular está, pues, suficientemente constatada en la región soriana, y muy en especial en el período que siguió al decreto de expulsión de 1492. Ciertamente el que un individuo se incorporase al estamento clerical no ha de interpretarse necesariamente como prueba de la sinceridad de su asunción de la fe cristiana. La Inquisición al menos no lo interpretó así, y son bien conocidas algunas de sus implacables actuaciones contra clérigos y frailes acusados de criptojudíos. La doblez e hipocresía con frecuencia presentes en los comportamientos humanos han de ser tenidas en cuenta para explicar determinados hechos y fenómenos que en términos de estricta lógica pueden parecerse contradictorios. No es cuestión de entrar aquí a reflexionar sobre las motivaciones que llevan a las personas a adoptar sus decisiones en materias como la fe religiosa. Pero sí podemos al menos constatar los hechos objetivos, y éstos apuntan a que fueron muchos los individuos de origen judío que una vez adoptada la fe cristiana se apresuraron a hacer alarde de sus nuevas creencias, incorporándose al estamento clerical, y apoyando las más diversas manifestaciones de la piedad cristiana. Por otra parte, los hechos también confirman que la Iglesia no se mostró en absoluto reacia a admitir y favorecer la rápida promoción en su seno de estos individuos de ascendencia judía, sino todo lo contrario. Es un argumento más para rechazar la calificación de la sociedad castellana del siglo XVI como racista, convencida de la superioridad de los cristianos viejos.

## Obras citadas

- Álvarez García, Carlos. “Los judíos y la Hacienda Real bajo el reinado de los Reyes Católicos. Una compañía de arrendadores de rentas reales”. En *Las Tres Culturas en la Corona de Castilla y los Sefardíes*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1990: 87-125.
- Amelang, James S. *Historias paralelas. Judeoconvertos y moriscos en la España Moderna*. Madrid: Akal, 2011.
- Beinart, Haim. “Vuelta de judíos a España después de la expulsión”. En Ángel Alcalá ed. *Judíos. Sefardíes. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Valladolid: Editorial Ámbito, 1995: 181-194.
- Carrete Parrondo, Carlos. *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. II. El tribunal de la Inquisición en el obispado de Soria (1486-1502)*. Salamanca: Universidad, 1985.
- “Juan Ramírez de Lucena. Judeoconverso del Renacimiento español”. En A. Mirsky, A. Grossman, Y. Kaplan eds. *Exile and Diaspora. Studies in the History of the Jewish people presented to Prof. Heim Beinart*. Jerusalem: CSIC, 1991: 168-179.
- Carrete Parrondo, Carlos, y Fraile Conde, Carolina. *Los judeoconvertos de Almazán, 1501-1505. Origen familiar de los Lainez*. Salamanca: Universidad, 1987.
- Cereceda, Feliciano. *Diego Láinez en la Europa religiosa de su tiempo: 1512-1565*. Madrid: Cultura Hispánica, 1945-1946, 2 vols.
- Contreras, Jaime. *Sotos contra Riquelmes. Regidores, inquisidores y criptojudíos*. Madrid: Anaya, 1992.
- Dedieu, Jean-Pierre. *L'administration de la foi: L'Inquisition de Tolède. XVIe.-XVIIIe. Siècles*. Madrid: Casa de Velázquez, 1989.
- Diago, Máximo. “Los judeoconvertos en Soria después de 1492”. *Sefarad* 51 (1991): 259-97.
- “Judíos y judeoconvertos en Soria en el siglo XV”. *Celtiberia* 83 (1992a): 225-53.
- “Aportación al estudio de las estructuras familiares de la nobleza urbana en la Castilla bajomedieval. Los doce linajes de Soria. Siglos XIII-XVI”. *Studia Historica. Historia Medieval* 10 (1992b): 47-71.
- *Estructuras de poder en Soria a fines de la Edad Media*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1993a.
- “El protonotario Lucena en su entorno sociopolítico. Nuevos datos sobre su biografía”. *Sefarad* 53 (1993b): 249-72.
- “El ascenso sociopolítico de los judeoconvertos en la Castilla del siglo XVI. El ejemplo de la familia Beltrán en Soria”. *Sefarad* 56 (1996): 227-250.
- “Notas sobre el origen social del clero capitular de El Burgo de Osma y Soria en los siglos XV y XVI”. En *Actas de la I Semana de Estudios Históricos de la Diócesis de Osma-Soria*. Soria: Diputación Provincial, 2000a, vol. I: 37-63.
- “Soria y su Tierra en el obispado de Osma durante los siglos XV y XVI. Organización eclesiástica y práctica religiosa”, *XIV Centenario Diócesis Osma-Soria. Premios de Investigación*. Soria: Diputación Provincial, 2000b: 425-573.
- “Efectos del decreto de expulsión de 1492 sobre el grupo de mercaderes y financieros judíos de la ciudad de Soria”. En Elena Romero ed. *Judaísmo hispano: Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*. Madrid: CSIC, 2002. 749-764.
- “El ascenso de los judeoconvertos al amparo de la alta nobleza en Castilla después de 1492: el caso de Almazán”. *Sefarad* 74-1 (2014): 145-184.
- Domínguez Ortiz, Antonio. *Los judeoconvertos en la España Moderna*. Madrid: Mapfre, 1991.

- Gallego Gredilla, José Antonio. *El monasterio de Santiago el Zebedeo, intramuros de la ciudad de Siguëenza*. Siguëenza (Edición propia) 2013.
- Goicolea Julián, Francisco Javier. *La oligarquía de Salvatierra en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna. Una contribución al estudio de las elites dirigentes del mundo urbano alavés (1400-1550)*. Logroño: Servicio de Publicaciones de la Universidad de la Rioja, 2007.
- Martín Galán, Manuel. “El adnamantino Diego Laínez, S.J., converso e hidalgo”. *Celtiberia* 106 (2012): 53-72.
- Martínez de Azagra y Beladíez, Andrés. *El padre Diego Lainez. Segundo prepósito general de la Compañía de Jesús*. Madrid: Editor Victoriano Suárez, 1933.
- Menéndez Pidal y Navascués, Faustino. “La caída de Juan de Luna: Una nueva relación de la muerte de los fieles de Soria”. *Celtiberia* 25 (1963): 7-28.
- Muñoz Solla, Ricardo. *Los judeoconversos de Berlanga de Duero 1492-1569*. Salamanca: Universidad, 2009.
- “Solidaridad y conflictividad judeoconversas en el tribunal inquisitorial de Cuenca y Siguëenza (1491-1550)”. En E. Pardo de Guevara y M<sup>a</sup>. G. de Antonio Rubio eds. *Judíos y conversos. Relaciones de poder en Galicia y en los reinos hispánicos*. Santiago de Compostela: CSIC, Instituto de Estudios Gallegos, 2017: 74-94.
- Netanyahu, Benzion. *Los marranos españoles*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2002. (2<sup>a</sup>. ed.).
- *De la anarquía a la Inquisición. Estudios sobre los conversos en España durante la Baja Edad Media*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2005.
- Pardo Rodríguez, María Luisa. *Documentación del condado de Medinaceli (1368-1454)*. Soria: Diputación Provincial, 1993.
- Pérez Rioja, Antonio. *Crónica de la provincia de Soria*. Madrid: Rubio y Compañía, 1867.
- Pulido Serrano, Juan Ignacio. *Los conversos en España y Portugal*. Madrid: Arco Libros, 2003.
- Ribadeneira, Pedro de. *Vida del padre Diego Laínez*. Madrid: Ediciones Atlas, 1944.
- Schlelein, Stefan. *Chronisten, Räte, Professoren. Zum Einfluss des italienischen Humanismus in Kastilien am Vorabend der spanischen Hegemonie (ca. 1450 bis 1527)*. Berlin: LIT, 2010.
- Sicroff, Albert. *Los estatutos de limpieza de sangre*. Madrid: Taurus, 1985.

**“Después de la muerte de Jesucristo andaban los judíos derramados de lugar en lugar sin hacer asiento en parte alguna”.**  
**Persecución, resistencia, exilio y resiliencia judeoconversa en la España del siglo XVIII**

José Luis Buitrago González<sup>20</sup>  
(IS)

### **Introducción**

Dentro de las últimas tendencias historiográficas sobre la Inquisición, y concretamente en aquellas que se centran en los judeoconvertos, sobresalen las *historias comparadas o paralelas* que nos permiten aproximarnos al conocimiento de las distintas dinámicas que derivaron hacia la persecución de grupos minoritarios como los judeoconvertos o los moriscos (Amelang 2011a). Otro de los principales focos de atención son los que hemos denominado *paradigmáticos heterodoxos*, quienes se escapan de la uniformidad -por lo que el debate también se vincula a la tipología delictiva-, y se centra, naturalmente, en las diferencias de género (Giles; Kagan y Dyer). Sin obviar el enfoque anteriormente referido, las más recientes investigaciones se preocupan de la *religiosidad*, con la finalidad de discernir si eran, o no eran, realmente criptojudíos (Wachtel; Gitlitz; Bodiam 2007; Muchnik 2014). A este tema hay que añadir aquellos estudios que nos relatan los distintos capítulos personales de *asimilación e integración*, con los que determinados judeoconvertos, y sus familias, consiguen diluirse en la estanca sociedad hispana -utilizando mecanismos como los matrimonios exogámicos con familias veterocristianas para ascender socialmente-, gracias a su situación acomodada, y así, ampliar sus redes económicas, políticas y sociales (Soria 2000; Aranda; Pulido).

Aparte, hemos de tener en cuenta que este trabajo se centra espacialmente en el siglo XVIII, con todas las particularidades que el Santo Oficio presenta a lo largo de este periodo<sup>21</sup> -evidentemente inabarcable aquí-, no obstante debemos recoger algunas cuestiones significativas de esta centuria, útiles para comprender mejor aquello con lo que iniciábamos este artículo: “Después de la muerte de Jesucristo andaban los judíos derramados de lugar en lugar, sin hacer asiento en parte alguna” (AHN, Inq., leg. 3732, exp. 117. Alegaciones fiscales contra Manuela Rodríguez. Siglo XVIII).

Por tanto, es considerable iniciar este recorrido destacando que las últimas investigaciones superan la visión tradicional que la historiografía recogía sobre las persecuciones contra los judeoconvertos durante el siglo XVIII, y que manifestaban que estas se acabaron, de forma general, en las décadas de 1720 y 1730, cuando se pone punto final a las llamadas “grandes persecuciones”. Esta idea fue recogida por Antonio Domínguez Ortiz (1991), quien expresó que los casos aislados que se podían rastrear con posterioridad no pasaban de la categoría de anécdota. Según Julio Caro Baroja la dureza de la represión fue tal que hizo que la minoría judeoconversa dejara de ser un problema,

---

<sup>20</sup> Investigador del proyecto *Nuevas perspectivas de Historia Social en la ciudad de Madrid y sus áreas de influencia en la época moderna*. Universidad Autónoma de Madrid. MINECO-Plan Nacional I+D+i. 2015-2018. Nº HAR2014-53298-C2-2-P. Investigadores Principales: Dr. Fernando Andrés Robres y Dr. James S. Amelang.

<sup>21</sup> Desde el estallido de la Guerra de Sucesión a las corrientes ilustradas hay muestras de la decadencia de la Inquisición -aunque algunos síntomas de su ocaso aparecen durante el reinado de Carlos II, por lo que no serían imputables en exclusiva a la nueva dinastía-, sobre todo cuando el regalismo entró en acción y acotó el campo de acción del Tribunal a aspectos estrictamente religiosos. Hay que tener en cuenta que el cenit del regalismo, con respecto al Santo Oficio, se alcanzó con Macanaz y el conocido *Pedimento de los 55 puntos*, presentado en 1714, cuya idea-fuerza era suprimir la jurisdicción secular de la Inquisición (Martín Gaité).

y sus restos se refugiaron en aldeas o villas de importancia menor, convertidos en un producto híbrido judeo-católico (González de Caldas 126). Por su parte James Amelang, en la misma línea que los anteriores, indica que después de la década de 1720, el “criptojudaísmo estaba en las últimas y su actividad era residual, en el mejor de los casos” (Amelang 2011a, 126). Sin embargo, se ha podido constatar que las persecuciones se prolongaron hasta el final del siglo XVIII<sup>22</sup>, y reflejan cómo la Inquisición, en peligro, rescató a los principales sujetos de su existencia, judaizantes y moriscos<sup>23</sup>, para justificarse ante la sociedad. Fue así como la conocida *Testificación General de Corte* de 1718 supuso para la Inquisición “un despertar violento del letargo” (Egido) y condujo al apresamiento de numerosos judaizantes en la década siguiente<sup>24</sup>; a ello siguieron toda una serie de escritos antijudíos en torno a 1730 -a los que nos referiremos un poco más adelante- que hicieron brotar de nuevo las hogueras, reactivándose la ortodoxia frente al judaísmo.

Con respecto a estas persecuciones hay que añadir -con la modestia debida- que no se ha tratado con atención suficiente las sinergias generadas a lo largo del siglo XVIII entre las inquisiciones ibéricas y la romana. Con poco que observemos activamente las causas inquisitoriales apreciamos una reactivación de la ortodoxia, que debemos ponerla en relación con el miedo al “contagio” que se produce en las primeras décadas del siglo XVIII y que se dilatará a lo largo del mismo. Y es que, este fenómeno, no fue particular de las inquisiciones ibéricas, pues en la misma Roma se produce una “ofensiva proselitista” frente al judaísmo, como demuestra el elevado número de bautismos registrados en la *Casa dei catechumeni*, 643 conversiones entre los años 1724 y 1799<sup>25</sup>, lo que nos alerta sobre la atención prestada a este fenómeno. Fuera de Roma, en la Italia de la época, la situación era aún más complicada, ya que las comunidades judías estaban concentradas en *guettos*, obligadas a oír sermones, con numerosas conversiones forzadas y humillaciones. Este clima fue alimentándose de toda una literatura que rebasó las fronteras de la península itálica con obras como el *Triunfo da religiam christan contra a perfidia judaica* (1735) o *Riti e costumi degli ebrei confutati* (1736), ambas del converso Paolo Medici, escritas principalmente con la intención de combatir el judaísmo (Feitler 2005; Milano; Prosperi). Paralelamente la ofensiva fue reproducida, con una mayor beligerancia, en los reinos ibéricos y sus colonias americanas, donde todo parecía indicar que los escritos antijudíos reflejaban lo que estaba sucediendo, y alertaban a la población de los peligros del judaísmo, cobrando más fuerza al materializarse su publicación en unas fechas de abundantes persecuciones y Autos de Fe.

Concretamente, en el caso portugués, las traducciones de obras italianas coincidieron con las grandes persecuciones del siglo XVIII<sup>26</sup> e influyeron en la posterior

<sup>22</sup> La búsqueda de estos judaizantes se produjo por prácticamente todos los tribunales inquisitoriales castellanos y se dilató hasta finales del siglo XVIII (Buitrago 2012; Buitrago 2013; López 2014).

<sup>23</sup> Si comparamos cuantitativamente la persecución de ambas minorías, los primeros habrían sido más que los segundos; en todo caso no podemos olvidar que, en el celo por la ortodoxia, entre 1727 y 1730 fueron condenadas 226 personas por mahometismo (Vincent 77-78; Soria 2011).

<sup>24</sup> Según Lea, los 64 autos de fe celebrados entre 1721 y 1727 condenaron a más de 824 judaizantes (Lea 90; Bennassar 144).

<sup>25</sup> La *Casa dei catechumeni* fue fundada en 1543, y es tenida como una de las primeras formas de apostolado de Ignacio de Loyola, con la intención de servir de lugar para la instrucción y conversión, principalmente de judíos y musulmanes romanos, pero también de protestantes. A continuación, mostramos el listado de pontífices con el número de conversiones: Benedicto XIII (1724-1730) 157, Clemente XII (1730-1740) 178, Clemente XIII (1758-1769) 101, Clemente XIV (1769-1774) 46 y Pío VI (1775-1799) 151 (Rudt de Collenberg).

<sup>26</sup> Las principales obras, redactadas por conversos y publicadas todas en Lisboa, fueron: *Sinagoga desengañada*, de Giovanni Pietro Pinamonti, publicada en 1720, y traducida al español en 1733, *Dialogo sagrado sobre o Genesis*, de Paolo Sebastiano Medici, publicada en 1739 y *A verdadeira fé triumphante*:

generalización de las pruebas de sangre por la sociedad portuguesa *-provanças e habilitações-* a partir de la segunda mitad del siglo XVIII (Olival). En España, el elevado número de causas abiertas por judaísmo, prácticamente casi paralelas a las persecuciones lusas, también llevó aparejada toda una serie de escritos antijudíos en torno a la década de 1730, así como la reedición de obras como el *Centinela contra judíos* (Alpert). Consecuencia de estos hechos fue la especial atención que los tribunales prestaron durante el siglo XVIII, y por extensión el Santo Oficio, a la localización y captura de los dogmatizadores o barqueros, aquellos que en los procesos son conocidos como “profesores de la ley”<sup>27</sup>. Y, por otro lado, su preocupación por cortar las comunicaciones entre los judeoconversos -para algunos inquisidores criptojudíos en potencia- y las comunidades abiertamente judías, concretamente en el caso que aquí nos ocupa nos referimos al barrio de *Saint Esprit* en Bayona (Francia)<sup>28</sup>, utilizando, llegado el caso, agentes al servicio del Santo Oficio ocultos en la propia comunidad judía (Buitrago 2017).

Así pues, esta doble atención del Santo oficio, encaja de forma extraordinaria en la historia y relato de numerosos encausados por judaísmo en el siglo XVIII, quienes tenían en común su incapacidad para diluirse en la sociedad hispana, estigmatizados y señalados por tener familiares procesados por la inquisición, pero sobre todo por su condición más humilde, que incluso les situaba en alarmante indefensión, pauperización e incluso marginalidad. Fue el acoso a estas familias, perseguidas sin descanso por prácticamente todos los tribunales inquisitoriales lusos y castellanos a lo largo de casi cien años, lo que llamó nuestra atención. Sorprendidos, por su capacidad de resistencia y reinvención, buscamos una posible explicación, algo que pudiese definir de la forma más precisa posible su capacidad para sobreponerse y reconstruirse. Fue entonces, cuando hallamos en la psicología un término que se aproximaba a lo que buscábamos, *resiliencia*.<sup>29</sup> Definida por Vanistandael, como “la capacidad, fruto de la interacción entre el individuo y su entorno, de gobernar con éxito su vida, y hacerlo de manera socialmente aceptable, a pesar de las tensiones o la adversidad que normalmente comportan el riesgo de un resultado negativo” (Navarro). Tradicionalmente se hablaba de individuos resilientes, pero en la actualidad también se aplica a grupos, comunidades y familias (Walsh; Ehrensaft y Tousignant; Madariaga, Novella y Arribillaga), entendiéndose como la capacidad que tiene una familia para superar la adversidad y salir reforzada.

A continuación, intentaremos mostrar porqué nuestros protagonistas desarrollaron estas capacidades que nos hacen definirles como unas “familias resilientes”. Antes de proceder al relato, es preciso indicar que hemos utilizado la resiliencia para explicar la capacidad de resistencia y superación de estas familias, por las importantes sinergias que hemos visto entre la resiliencia y la persecución contra los judaizantes, pero también, porque aquellos que ayudan a superar el trauma señalan que son las “historias de vida” la mejor fuente de informaciones sobre la resiliencia (Vanistandael, Vilar y Pont). Pues bien,

---

*explicação do misterio da Sanctissima Trindade*, de Giacomo Cavalli, publicada en 1751 (Feitler 2005 ; Feitler 2015).

<sup>27</sup> Según James S. Amelang aquellos judaizantes que por sus conocimientos estaban en condiciones de instruir a otros eran conocidos en la jerga administrativa como “dogmatizadores”, y constituían el objetivo fundamental para los inquisidores, pues de ellos buscaban conocer cómo se transmitía la fe y de dónde y de quiénes habían obtenido su experiencia e información (Amelang 2011a, 128). Los antropólogos llaman a estos intermediarios culturales “barqueros” (Vincent 2006, 47).

<sup>28</sup> Nos parece preciso señalar, aunque no es materia central del presente trabajo, que las comunidades judías de origen sefardí, o más concretamente de origen judeoconverso ibérico, siguen siendo una materia de estudio destacada por sus conexiones globales, también por la solidaridad con los emigrados, pero de igual forma, por las dificultades de integración de los recién llegados (Nahon 1974; Kaplan 1992; Nahon 1992; Nahon 1993; Carrasco; Nahon 2001; Den Boer; Pérez; Wilke; Huerga 2003; Moreno-Goldschmidt).

<sup>29</sup> En psicología, la palabra cobra un sentido distinto, pues no se limita a la resistencia, sino que conlleva un aspecto dinámico que implica que el individuo traumatizado se sobrepone y se reconstruye (Theis).

siendo esto así, los archivos inquisitoriales nos dan una serie de “autobiografías involuntarias”<sup>30</sup> que son reflejo de las experiencias vitales, y por tanto esenciales para su reconstrucción. Otra cuestión en la que están de acuerdo todos los especialistas es que, para hablar de resiliencia, antes tiene que haber existido un trauma y una resistencia al mismo (Manciaux, Vanistendael, Lecomte y Cyrulnik). Es innegable que los acusados de judaizar, y concretamente el grupo familiar que estudiamos en este trabajo, se enfrenta a dicho trauma y, por tanto, podemos observar en ellos lo que se conoce como *dimensiones de la resiliencia*.

Aparte, también es preciso señalar que la intención de este trabajo es explicar un fragmento del pasado, ayudados por otras disciplinas de las que tomamos prestados conceptos que nos permiten conocer mejor lo ocurrido, y nos aproximan a la realidad que estas personas vivieron. No obstante, no debemos olvidar que lo que hacemos es historia, no podemos, ni tenemos la capacidad de hacer psicología.

### **Las familias vencidas: paradigma de la persecución contra los judaizantes en el siglo XVIII**

La génesis de esta investigación parte de las denuncias llevadas a cabo por el *malsín* Francisco Manuel Núñez de Paz<sup>31</sup>, estanquero en la localidad toledana de Almorox, y hermano de Sebastián Núñez de Paz, casado con Ana María de León, relacionados ambos con el círculo de Madrid descubierto tras la *Testificación General de Corte* de 1718<sup>32</sup> y encausados por el Santo Oficio en 1721<sup>33</sup>, junto a otra hermana suya, Isabel Núñez de Paz, encarcelada por el tribunal conquense el mismo año.<sup>34</sup>

El miedo a ser detenido, atemorizado al ver que su círculo más cercano había sido procesado, junto con la posibilidad de recibir un trato de favor, le hizo traicionar a los suyos, y denunciar ante el Tribunal de Corte en 1729<sup>35</sup> a un importante grupo de presuntos

<sup>30</sup> Gracias a los documentos inquisitoriales, que incluyen a veces “autobiografías involuntarias o inducidas”, también conocidas como “trazas autobiográficas”, nos hemos acercado, pensamos, lo más posible a las vidas de estas gentes (Kagan; Amelang 2011b).

<sup>31</sup> Hasta las alegaciones fiscales contra Rafael Núñez de Paz los inquisidores no subsanaron el error de haber omitido el primer apellido de los acusados; aparece entonces una anotación, a pie de página, expresando que Rafael de Paz se llamaba en realidad *Rafael Núñez de Paz*. Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición (Inq), leg. 3722, nº 143. Alegaciones fiscales contra Rafael Núñez de Paz. 1729.

<sup>32</sup> Cuando una serie de familias de origen converso fueron acusadas de solicitar a las autoridades judías de Livorno el nombramiento de un rabino. Este círculo fue descubierto en 1720, lo que abrió un nuevo periodo de apresamientos entre 1721 y 1727 (Faur 47).

<sup>33</sup> En un listado de reconciliados hemos localizado referencias que, por cronología y apellidos, corresponden a anteriores procesados de esta familia. Recordemos que no se subsanó la omisión del apellido Núñez hasta las declaraciones de Rafael Núñez de Paz: Bernardo de Paz (1680), Rafael de Paz (1680) María de Paz (1721), Beatriz de Paz (1722) y Pedro de Paz (1722). AHN, Inq., leg. 2138, exp. 3. Lista de Reconciliados. 1651-1796. Además, existe otro documento, localizado en el Archivo Diocesano de Cuenca, donde aparece Sebastián Antonio de Paz, natural de la Villa de Carrillo (Jaén) y estanquero en Almagro, viudo de María de León, y sus hijos Manuel, Miguel e Isabel: Archivo Diocesano de Cuenca (ADC), leg. 808, exp. 6099. Relación de las personas presas en la cárcel secreta de la Inquisición de Toledo con secuestro de bienes por culpas de judaísmo. 1721. Y también aparecen en Murcia: Francisco de la Paz (1656), María de la Paz (1656), Beatriz de la Paz (1689), Francisco Alfonso de Paz (1720-1722) y María de la Paz (1722) (Blázquez Miguel).

<sup>34</sup> ADC, leg. 580, exp. 7104, Proceso contra Isabel de Paz. 1721. Hemos localizado otros dos procesos que pueden estar relacionados con esta procesada, y por consiguiente con los protagonistas de esta persecución, son los de Nicolás Núñez “el mayor” (ADC, leg. 589, exp. 7161) y el de su esposa Beatriz Rodríguez (ADC, leg. 589, exp. 7162) denunciados por su hijo, también llamado Nicolás Núñez, abogado de los Consejos y Alcalde Mayor de la ciudad de Zamora en 1722.

<sup>35</sup> Las declaraciones de Francisco Manuel Núñez de Paz se recogen en las siguientes alegaciones fiscales: AHN, Inq., leg. 3736, exp. 48. Alegaciones fiscales contra Manuel Juárez. 1729. AHN, Inq., leg. 3736, exp. 56. Alegaciones fiscales contra Ignacio de Acosta. 1729. AHN, Inq., leg. 3736, exp. 26. Alegaciones

criptojudíos, entre los que se encontraban miembros de su propia familia que habían conseguido evitar la cárcel, como otra hermana suya, Felipa Núñez de Paz, más conocida como “la pañera”. El interés de los jueces fue en aumentó cuando el *malsín* les comunicó que, en una conversación mantenida con Manuel Juárez, vecino de La Iglesuela (Toledo), “[...] le nombró muchísimas personas de diferentes lugares de la Extremadura y Castilla la Vieja, todos de la casta, creyentes y observantes de la ley de Moisés” (AHN, Inq., leg. 3736, exp. 48. Alegaciones fiscales contra Manuel Juárez. 1729). Así, tras un paréntesis de siete años, el tribunal de Corte remitió las sumarias al Consejo Supremo el 23 de abril de 1736<sup>36</sup> y tres meses después se efectuaron los apremios que dieron inicio a la que, pensamos, fue realmente la última gran persecución contra el criptojudasmo en España.

Las pesquisas de los inquisidores se centraron en la denominada *Serranía*, demarcación dependiente del Tribunal de Toledo.<sup>37</sup> El principal objetivo fue la familia Juárez, originaria de Portugal y afincada en la zona desde finales del siglo XVII, bajo la protección del *patriarca* Andrés Juárez, párroco en la localidad de Piedralaves (Buitrago 2014a). Tras muchas otras indagaciones descubrieron que la red era más extensa de lo que se había imaginado, lo que acabó derivando en detenciones en casi todos los tribunales castellanos desde 1729 hasta 1768, superando incluso estas fronteras, con conexiones en los vecinos reinos de Portugal y Francia.<sup>38</sup>

Ahora bien, ¿por qué continuaron los inquisidores persiguiendo a la familia Juárez tras las décadas de 1720 y 1730?, ¿No se había acabado ya con la amenaza? Pensamos que no, y el celo que los inquisidores mostraron contra nuestros protagonistas se debió a que varios de ellos eran considerados “profesores de la ley”, por lo que el peligro aún existía, podían mantener la llama de la secta de Moisés encendida y, por tanto, fijaron una especial atención en ellos, sobre todo en los aspectos singulares de su religiosidad que les servían para autodefinirse. A lo que se unió el miedo al contacto entre judeoconversos y comunidades abiertamente judías. Fue por ello que, en la década de 1720, el sujeto principal de las causas abiertas por la Inquisición volvió a ser el judaísmo, y no solo en España, también en Portugal y sus colonias, durante las primeras décadas del siglo XVIII.<sup>39</sup>

### **La primera de las dimensiones: religiosidad, trauma y resistencia**

La documentación trabajada muestra como los encausados se sentían, en efecto, diferentes, asumiendo el discurso *disgregador* de sus jueces. Se autodefinían en base a su propia memoria cultural, siguiendo el mandamiento *Zakhor* (Wachtel 29; Judt), expresaban su identidad por la vía negativa de repudiar todo lo cristiano (Gitlitz 137). Un ejemplo lo tenemos en Diego Juárez, que se quejaba de su vida errática pero expresaba al tiempo que no se puede hacer nada “para evitar ser de esta casta” (AHN, Inq., leg. 3728, exp. 251. Alegaciones fiscales contra Diego Juárez. 1749.). Otro en Isabel del Castillo: “sea por amor de Dios todo, yo no sé si soy de esa línea” (AHN, Inq., leg. 138, exp. 11.

---

fiscales contra Violante Rodríguez. 1729. AHN, Inq., leg. 3722, exp. 143. Alegaciones fiscales contra Rafael Núñez de Paz. 1729.

<sup>36</sup> AHN, Inq., leg. 2514, exp. 8. Comunicados al Consejo. 1736.

<sup>37</sup> El tribunal de Toledo se anexionó la zona del obispado de Ávila situada al sur de Gredos en 1533 (Contreras y Dedieu; Dedieu).

<sup>38</sup> En numerosas ocasiones se ha señalado que los estudios sobre los judeoconversos del siglo XVIII y las persecuciones que se llevaron a cabo contra ellos han sido, en todo caso, muy limitados en lo geográfico, reducidos a tribunales concretos (Egido). Recientes investigaciones, por el contrario, muestran como la persecución abarcó prácticamente todo el siglo XVIII e implicó a seis diferentes tribunales: Corte, Toledo, Llerena, Valladolid, Logroño y Córdoba (Buitrago 2012).

<sup>39</sup> En Brasil, concretamente en Bahía y Río de Janeiro, 214 habitantes fueron relajados y condenados a la hoguera entre 1700 y 1718 (Feitler 2003).

Proceso contra Beatriz Juárez y Núñez. 1699-1701). Y resignación aun mayor fue la expresada a Manuela Rodríguez por su tía Felipa: “Después de la muerte de Jesucristo andaban los judíos derramados de lugar en lugar sin hacer asiento en parte alguna” (AHN, Inq., leg. 3732, exp. 117. Alegaciones fiscales contra Manuela Rodríguez. Siglo XVIII). Lorenza Rodríguez se reconocía como judía, pues “la venía de ley” (AHN, Inq., leg. 3736, exp. 110. Alegaciones fiscales contra Manuel Rodríguez. 1745). Ser de la línea o de la casta era equivalente a ser observante de la ley de Moisés. Por otro lado, nos llamó la atención cómo, entre los procesados, estaba extendida la sensación de formar parte de una comunidad superior, que se concreta en el uso del concepto de nobleza: a su propio entender, Cristóbal Sánchez “[...] era noble y venía de buena gente, que era de la tribu de Judá, observando la ley de Moisés por ser la buena y cierta y la de los cristianos falsa, y que también sus padres y parientes lo fueron, como lo eran su mujer e hijos” (AHN, Inq., leg. 3736, exp. 48. Alegaciones fiscales contra Manuel Juárez. 1729).

Siempre estuvo presente, en la memoria de los procesados, el recuerdo de los deudos relajados al brazo secular; este posible y dramático fin se acomodaba en su cabeza y alimentaba el secreto y el disimulo; generaba miedo, pero también potenció la figura del mártir.<sup>40</sup> Para los criptojudíos el mártir no era un santo: era sencillamente una persona piadosa que se ennoblecía por su fortaleza y ennoblecía a los suyos.<sup>41</sup> Así, los conversos idealizaban su condición y se identificaban con la opresión recibida en Egipto o con el relato de Esther, historias ambas de persecución con victorioso final (Bodiam 1994, 63). Tal pudo ser el sentimiento de los hermanos Núñez de Paz, orgullosos de sus padres, Antonio Núñez de Paz e Isabel de León, y de su hermano Julio, procesados los tres por el Tribunal de Toledo y relajados en el de Valladolid, por “[...] haber dado la vida por Dios y su ley, que era la de Moisés” (AHN, Inq., leg. 3736, exp. 48. Alegaciones fiscales contra Manuel Juárez. 1729); un orgullo, evidentemente, que solo se podía mostrar ante otros observantes, aunque fuera de las fronteras ibéricas los autos de fe generaron una serie de publicaciones en las que se recogían el nombre de los *relajados* y *sambenitados* de la misma forma que los martirologios cristianos (Muchnik 2014, 222-226). Entre los relajados, mártires para nuestros protagonistas, encontramos a Miguel Juárez Sierra<sup>42</sup>, María López Laguna<sup>43</sup> o Teresa Hernández, quien no abjuró y asumió su destino afirmando que “tenía que morir como había vivido, en la observancia de la ley de Moisés” (AHN, Inq., leg. 3735, exp. 371. Alegaciones fiscales contra Francisco Rodríguez y su mujer Teresa Hernández. 1739).

El convencimiento de ser diferente, junto al miedo a no ser aceptado y a poder ser descubierto ante la Inquisición, habría llevado a nuestros procesados a relacionarse discretamente en público, trasladando la manifestación auténtica de sus creencias al plano de las vinculaciones personales, que pasaron a ser crípticas. Fue por ello necesario establecer una serie de códigos secretos entre los observantes para poder identificarse, y algunos de estos perduraron a lo largo del tiempo, como la expresión “tener los ojos abiertos” (Carrasco Vázquez 2000), fórmula que era sinónimo de proselitismo, “ya que así llaman el enseñar la ley de Moisés al que no sabe” (Muchnik 2014, 77), y que se repite

<sup>40</sup> Natalia Muchnick afirma que realmente existieron dos formas de memoria colectiva. La primera una “memoria de origen” y la segunda una “memoria de ejemplo”, ligada a los perseguidos y castigados por el Santo Oficio que muestran su sacrificio y sirven de modelo a seguir (Muchnik 2014, 155).

<sup>41</sup> Miriam Bodiam ha estudiado la imagen del mártir criptojudío desde la antigüedad, concretamente con referencias halladas en el *Libro de Daniel* y los *Macabeos*, y muestra las diferencias entre la idea cristiana del martirio y la judía, explicando que los criptojudíos estuvieron sin embargo influenciados por toda la literatura del *Ars moriendi*, dándose por ello un cierto sincretismo con las ideas cristianas; y cómo, por otra parte, la imagen de los mártires les fue útil para tomar consciencia religiosa (Bodiam 2007).

<sup>42</sup> ADC, leg. 583, exp. 7124. Proceso contra Miguel Juárez Sierra. 1722.

<sup>43</sup> ADC, leg. 588, exp. 7153. Proceso contra María López Laguna. 1724.

en nuestra documentación: “Tú no tienes abiertos los ojos” (AHN, Inq., leg. 158, exp. 1. Proceso contra Francisco Laguna González. 1737-1740).

Para cualquier grupo clandestino el secreto es fundamental, por lo que la ocultación y el disimulo eran vitales. Continuamente proporcionaban pistas falsas sobre su posible paradero, o cambiaban de apellido para confundir a sus posibles perseguidores. Y, así las cosas, el secreto pasó a ser algo más que un instrumento: se ritualizó, llegando a constituir un componente fundamental de su religiosidad.<sup>44</sup>

Uno de los aspectos más delicados e importantes, si tenemos en cuenta que estamos hablando de personas que guardaban en secreto sus verdaderas creencias, fue la educación de los hijos. En la transmisión de esta, cobraba importancia el momento de la confesión primera sobre su auténtica identidad religiosa; se enmarcaba normalmente en la primera adolescencia, instante interpretado como reminiscencia del rito judío del *Bar Mitzvah* (Roth 174). Con respecto a la educación y en términos generales, encontramos diferencias. El secreto solía ser confiado a las mujeres a una edad temprana, normalmente antes que a los hombres, tal vez porque en ellas recaía en mayor medida la responsabilidad de proyectar la religión en las siguientes generaciones; su papel era fundamental para mantener viva la memoria familiar y su religiosidad, pues era transmitida básicamente de forma oral, debido al carácter doméstico de muchos de sus ritos y ceremonias, a la sangría represiva del Santo Oficio y a las profesiones, a veces, itinerantes de los maridos.<sup>45</sup> Un ejemplo de precoz iniciación lo tenemos en Manuela Gómez, quien confesó haber sido instruida por su tío Alejandro Juárez a la edad de siete años.<sup>46</sup> Otro en el proceso contra Ana Luis García, culpada por su marido de instruir a sus hijas, desde los siete años, para que se lavaran las manos antes de tomar el pan y no tomaran alimentos prohibidos por la ley, además de enseñarles las ceremonias y oraciones que tenían que realizar al acostarse y levantarse.<sup>47</sup> Por otra parte, encontramos reiteradamente que los primeros ayunos, expresión máxima de su religiosidad, no se realizaban normalmente en el hogar propio, sino casi siempre en el de un familiar tenido por “profesor de la ley”. Así lo declaró, por ejemplo, María García: estando en Lanzahita (Ávila), en la casa de su tío José García, tratante de paños, y de su esposa Felipa, le dijo su tío que tenía que ayunar; no recordaba las razones, sino solo que fue obligada a realizar dicho ayuno.<sup>48</sup> En la misma línea confesó Leonor Rodríguez que el primer ayuno lo había celebrado con su abuela Leonor del Valle con quince años.<sup>49</sup> Feliciano Juárez declaró que su abuela Beatriz le intentó convencer para que fuera a casa de su tía Francisca Núñez, en Talavera, quien la enseñaría cómo ayunar.<sup>50</sup>

Se ha constatado en numerosos estudios que los criptojudíos reemplazaban numerosas festividades judaicas por la evitación, esto es, por no practicarlas o ajustarlas lo más posible al calendario cristiano<sup>51</sup>, consecuencia de una mentalidad religiosa pragmática y

<sup>44</sup> (Wachtel, 303) demuestra, a partir de la obra de Samuel Schwartz, cómo tras la “reconversión” a la ortodoxia judía se pierde el componente fundamental del secreto, tan indisociable del criptojudasmo.

<sup>45</sup> Es innegable, vital e insustituible el papel de la mujer en los procesos culturales judeoconvertos y criptojudíos (García Cárcel; Hanui; Rábade). Al parecer estas mujeres tuvieron como referente la figura de Esther (Muchnik 2014, 104-113).

<sup>46</sup> AHN, Inq., leg. 3729, exp. 161. Alegaciones fiscales contra Luis López y su mujer Manuela Gómez. 1739.

<sup>47</sup> AHN, Inq., leg. 3732, exp. 116. Alegaciones fiscales contra Ana Luis García. Siglo XVIII.

<sup>48</sup> AHN, Inq., leg. 3722, exp. 167 (2). Alegaciones fiscales contra María García. 1737.

<sup>49</sup> AHN, Inq., leg. 180, exp. 11. Proceso contra Leonor Rodríguez. 1736-1738.

<sup>50</sup> AHN, Inq., leg. 3728, exp. 228. Alegaciones fiscales contra Feliciano Juárez. 1752. Este aspecto no es particular de nuestros procesados, a menudo se acudía para el adoctrinamiento a la ayuda de otros miembros judaizantes de la familia, en muchas ocasiones familiares de la esposa (Gitlitz 206).

<sup>51</sup> Natalia Muchnik recoge el ajuste de festividades entre el calendario judío, lunar, y el cristiano, solar (Muchnik 2014, 151-155).

necesariamente condicionada por el “disimulo” (Graizbord 174). Desde nuestro ejemplo pensamos más bien que la evitación tal vez se reemplazó por ayunos, que se convirtieron en el rito más importante de su religiosidad por ser el que menor riesgo conllevaba practicar. Desde luego, la ceremonia más documentada entre nuestros procesados fue el “Gran Ayuno o ayuno de septiembre”, en alusión a la festividad judía del *Yom Kippur*. Sobre la preparación de estos ayunos encontramos en los procesos de Manuel Juárez<sup>52</sup> y Antonio García<sup>53</sup> numerosas referencias. Solo en determinados casos se hacían individualmente y casi siempre se realizaban en compañía, compartiendo los alimentos tras la penitencia. Ana María Núñez confesó que había guardado varias veces ayuno junto a su hermana Manuela y Juan Juárez, acompañados por sus sobrinos, entre ellos Manuel Juárez, no comiendo ni bebiendo nada en el día y cenando después pescado y legumbres<sup>54</sup>, ratificándose todos como seguidores de la ley de Moisés<sup>55</sup> tras pronunciar una oración en portugués.<sup>56</sup> En el proceso contra Isabel Núñez de Paz encontramos la siguiente oración vinculada a las cenas de los ayunos:

[...] Bendita sea la Noche Santa y el Gran Señor que la manda. Los ángeles del Señor cantan y bailan para festejar su honrada noche Santa que al mundo nos la mandó, nos mande paz y quietación [...] En honra y vigor de las grandezas y maravillas digo esta hermosura al grande señor Adonai, que nos libre, nos descape y nos defienda de cárceles, prisiones, hierros del rey y sus Inquisiciones (ADC, leg. 580, exp. 7104. Proceso contra Isabel de Paz. 1721.).

(Ángela Selke, 103) observó que la práctica más común entre los judaizantes mallorquines era también la del ayuno, apreciando en ello un intento por compensar otras posibles faltas doctrinales. Por otra parte, el significado que daban al acto de ayunar refleja, según la misma autora, alguna influencia del catolicismo. Nosotros hemos observado que quienes no practicaban los ayunos eran recriminados, como le ocurrió a Francisco Laguna, cuando María “la gallega” le espetó: “[...] lo que te digo es que has de ayunar un día en semana, en la luna de septiembre o de marzo, y a la oración del padre nuestro le has de quitar la palabra Jesús” (AHN, Inq., leg. 158, exp. 1. Proceso contra Francisco Laguna González. 1737-1740). Violante Rodríguez declaró que su suegro la recriminaba continuamente diciéndola que “era una villana” (AHN, Inq., leg. 158, exp. 1. Proceso contra Francisco Laguna González. 1737-1740), porque tenía muchas visitas y no quería ayunar; él daba gracias a Dios por tener una mujer tan santa que realizaba muchos ayunos y que hacía más de treinta años que no comía carne. El ayuno llegó a ser la forma de observar cualquier día santo, y se utilizaba además como penitencia acompañando a cualquier petición, como hizo Manuel Juárez para curarse de unas “calenturas” (AHN, Inq., leg. 158, exp. 24. Proceso contra Manuel Juárez. 1729-1740). Pero, además de todo esto el ayuno era un instrumento de solidaridad grupal y los judaizantes más acaudalados, para mantener la imagen exterior y no delatarse, pagaban a

<sup>52</sup> AHN, Inq., leg. 158, exp. 24. Proceso contra Manuel Juárez. 1729-1740.

<sup>53</sup> AHN, Inq., leg. 3722, exp. 147. Alegaciones fiscales contra Antonio García. 1738.

<sup>54</sup> Los inquisidores apuntan el hecho de lavarse las manos como rito que acompaña a la comida tras el ayuno: “practicando en prueba de esta verdad, en una y otra ocasión, la ceremonia de lavarse los tres las manos antes de comer”. AHN, Inq., leg. 158, exp. 24. Proceso contra Manuel Juárez. 1729-1740.

<sup>55</sup> AHN, Inq., leg. 3728, exp. 242. Alegaciones fiscales contra Manuel Juárez, 1751.

<sup>56</sup> La bendición pronunciada por el padre de la familia, llamada *berakat* en el judaísmo (Belmonte 105). Rafael Carrasco dice, refiriéndose a los marranos residentes fuera de la península, que en el siglo XVIII ignoraban el hebreo, así como los fundamentos talmúdicos de su cultura. El portugués era la lengua base de la vida cotidiana y también la del ritual de “la nación”; el castellano era la lengua de la cultura y la reflexión, el instrumento de conceptualización (Carrasco).

los más humildes para que realizaran los ayunos por ellos, como explicó Antonio Rodríguez a los inquisidores que hacía Isabel Núñez de Paz “[quien] daba limosna para que algunos observantes pobres realizaran ayunos en su nombre, [porque] es ceremonia de los judíos dar limosna para que otros observantes pobres hagan ayunos por algunos que mueren o se hallasen en alguna enfermedad o conflicto” (ADC, leg.580, exp. 7104. Proceso contra Isabel de Paz. 1721) (Muchnik 2014, 66-71).

En lo referido a la alimentación hemos observado notables diferencias entre nuestros protagonistas, no hay un criterio común, cada uno adaptaba a sus posibilidades las *reglas* sobre los alimentos. Por ejemplo, Manuel Juárez tenía muy presente en su dieta el cerdo: en el secuestro de sus bienes se hallaron una libra y cuatro onzas de lomo, cuarenta y tres chorizos y un costal con una arroba y seis libras de tocino, además de seis cerdos para la matanza.<sup>57</sup> Otro ejemplo similar de escasos escrúpulos hacia el cerdo lo encontramos en Nicolás Antonio Laguna, quien tenía siete docenas de chorizos cuando se llevó a cabo el secuestro de sus bienes.<sup>58</sup> La antítesis de los anteriores procesados podría representarla Pedro Gómez, quien reconoció en sus declaraciones conocer a numerosos judaizantes que guardaban los ritos y ceremonias de la ley de Moisés “[...] hasta el punto de no comer carne que no fuese muerta por judaizante, ni pescado que no tenga escama, ni conejos, ni liebres” (AHN, Inq., leg. 3732, exp. 114. Alegaciones fiscales contra Juan Martínez, alias Pedro Gómez o David Gómez. 1735). Ignacio de Acosta sentía tanta repulsión hacia el cerdo que prohibió tajantemente a sus hijos comer morcilla, diciendo que “comerla era un gran pecado” (AHN, Inq., leg. 3736, exp. 56. Alegaciones fiscales contra Ignacio de Acosta. 1729). Todo lo contrario, ocurría con el pescado, que alcanzó un simbolismo especial como manjar consumido en las festividades y relacionado con los rituales, siendo la carne, por el contrario, alimento cotidiano. El pescado estaba presente en las celebraciones, sobre todo el sábado: la noche anterior se cenaba pescado y legumbres<sup>59</sup>; y se consumía igualmente en la dieta asociada al duelo de la muerte.

En cuanto a las oraciones aparece entre las más destacadas el *Shema*, la afirmación del monoteísmo (Gitlitz 111). Existe además una constante relación entre la afirmación de un dios único y la total ausencia de referencias a Jesucristo. Se percibe en esas oraciones, por otra parte, la idea de un dios creador y omnipotente:

[...] diciendo la oración del padre nuestro, y al fin no más que amén, y diciendo también la oración siguiente: Oh Señor, cuánta alegría recibiría mi corazón [...]. Señor que eres de las vidas, puedes quitar y poner, y vidas acrecentar, creaste los elementos, tierra, mar, noche y día, todo es en nuestro favor. Digamos todos alabado sea el Señor para siempre jamás. Amén (AHN, Inq., leg. 158, exp. 24. Proceso contra Manuel Juárez. 1729-1740).

Altísimo Señor mío, y Dios eterno: ante Vuestro acatamiento postrado se presenta este vil gusano de la tierra y la menor de Vuestras criaturas. Os doy infinitas gracias y alabanzas por Vuestro ser innumerable y perfecciones infinitas, porque me creasteis de la nada haciéndome hechura y criatura Vuestra. Os bendigo y adoro dándoos honor y magnificencia. Como a supremo Señor levanto mi espíritu para cumplir esto mejor. Es mi intención repetirlo muchas veces en las horas exteriores y en las interiores de este día, consultando primero Vuestra Divina Majestad, y pidiros consejo, licencia y

<sup>57</sup> AHN, Inq., leg. 248, exp. 10. Secuestro y venta de los bienes de Manuel Juárez y María Rodríguez su mujer. 1736-1741.

<sup>58</sup> AHN, Inq., leg. 248, exp. 11. Secuestro de bienes de Francisco Laguna e Isabel Rodríguez su mujer. 1737-1740.

<sup>59</sup> AHN, Inq., leg. 158, exp. 24. Proceso contra Manuel Juárez. 1729-1740.

bendición para todas mis palabras, acciones y pensamientos. Amén (AHN, Inq., leg. 158, exp. 1. Proceso contra Francisco Laguna González. 1737-1740).

A Leonor Rodríguez su abuela le comentó que la oración del padrenuestro se hacía en observancia de la ley de Moisés, enseñándole además la siguiente plegaria: “Levanté mis ojos al cielo. ¿De dónde vendrá mi ayuda? Mi ayuda es el Señor, que hizo cielo, tierra, mar y áreas, y todo lo hizo de nada. Poderoso Gran Señor: ¿tú me querrás perdonar? Amén” (AHN, Inq., leg. 180, exp. 11. Proceso contra Leonor Rodríguez. 1736-1738). Ana María Núñez confesó que su abuela la enseñó que las oraciones debían recitarse al ir a la cama o al levantarse, ofreciendo la siguiente: “A Dios o con Dios nos acostamos, a Dios nos encomendamos, a Dios uno Señor, que no hay otro mejor, ni le hay ni le habrá. Bendita la luz del día y los ángeles que la guían, el Señor nos dé paz y entendimiento para servir a Su Majestad” (AHN, Inq., leg. 3728, exp. 228. Alegaciones fiscales contra Feliciano Juárez. 1752).

Un aspecto importante, objeto de especial atención por los inquisidores, fue la posesión de determinados libros por los procesados -recordemos que algunas familias estaban vinculadas al “mundo de los libros” como impresores y librer<sup>60</sup>. El mismo Manuel Juárez enseñó a Jerónimo Rodríguez un libro rojo titulado *Espejo de comparaciones*. En el registro de la casa de José Rodríguez hallaron un libro con “oraciones de la secta de Moisés” (AHN, Inq., leg. 3736, nº 111. Alegaciones fiscales contra José Rodríguez. 1745); declaró haberlo traído desde Bayona y su padre lo corroboró.<sup>61</sup> Podría tal vez tratarse del *Siddur* o *Siddurim*, libro de las oraciones en hebreo. O del *Espejo de consolación*<sup>62</sup>, ejemplo de lecturas *sustitutorias* en tanto que proporcionaban conocimientos relativos al Talmud, al Pentateuco y los Salmos: en general, al Antiguo Testamento. No eran obras prohibidas, sino de autores católicos; entendidos, tal vez, indebidamente. Se leían de forma individual o colectiva, y se convirtieron en forma habitual de rezar (Peña). Otro famoso libro que circulaba entre las comunidades judías de Francia era el denominado popularmente “librito sobre la ley de Moisés” (Levine 86). No obstante, hay que reconocer que la realidad judía, y concretamente su ortodoxia, era desconocida para nuestros protagonistas. En este sentido hemos de recordar que su religiosidad era eminentemente oral, llamando poderosamente la atención la posesión de libros, como aparece en nuestros procesados. Por nuestra parte pensamos que hemos de encajar este hecho en las *estrategias de resiliencia*, pues antes de realizar la travesía debían conocer lo mínimo de la religión judía antes de su llegada a Francia, sobre todo cuando este camino era planteado como último recurso tras el recrudecimiento de las persecuciones (Buitrago 2017).

La llamada por los procesados “luz de los viernes”<sup>63</sup> adquirió una relevancia importante, era una práctica tamizada también por el sincretismo, ya que era asociada a las almas de los difuntos: “dijo [...] que dejase, todos los viernes, encendido el candil por la noche, para que ardiese por las almas del purgatorio” (AHN, Inq., leg. 3728, exp. 251. Alegaciones fiscales contra Diego Juárez. 1749). Ana María Núñez confesó que dejaba el candil encendido por las noches para que ardiese por las “benditas ánimas” (AHN, Inq., leg. 3728, exp. 228. Alegaciones fiscales contra Feliciano Juárez. 1752). Otras

<sup>60</sup> ADC, leg., 583, exp. 7124. Proceso contra Miguel Juárez Sierra. 1722.

<sup>61</sup> AHN, Inq., leg. 3736, exp. 110. Alegaciones fiscales contra Manuel Rodríguez. 1745.

<sup>62</sup> Obra atribuida a Juan de Dueñas que conoció numerosas ediciones entre 1540 y 1560, fue el libro más leído entre los judíos pasados a Indias y el predilecto entre las comunidades manchega y mallorquina (Vega).

<sup>63</sup> (Angela Selke, 102-103) afirmó que este rito había sido el más perdurable entre los criptojudíos de España y Portugal, aunque apenas era observado entre los de la Calle del Sagell. Según (Charles Amiel, 209) una de las principales características en los Edictos de Fe hispánicos fue, precisamente, la ausencia de este rito.

procesadas, las hermanas López, indicaron que sus padres encendían los candiles dos días a la semana, uno de ellos los viernes.<sup>64</sup> Costumbre generalizada como expresó María Juárez:

Al tiempo de cubrir la lumbre un viernes, dijo la reo que el viernes no se [debía] cubrir la lumbre, que era malo, que bajaban las ánimas a calentarse. Que entonces dicho Manuel, en demostración de conocerla que era observante, la dijo: ¿tú también sabes eso?; y la declarante, así mismo conoció que lo era, pues sabía por su difunto marido que entre los observantes no se había de cubrir la lumbre el viernes por la noche (AHN, Inq., leg. 3728, exp. 243. Alegaciones fiscales contra María Juárez. 1753).

En cuanto a la fiesta del sábado o *Sabbat* hay pocas referencias al mismo, más allá de la necesidad de mantener el ayuno a lo largo del día.<sup>65</sup> Antonio Díaz, en sus declaraciones contra Felipa Magdalena y María López, dijo que, antes de morir, el padre de las acusadas le confesó que era judío, por lo que el testigo no quiso tratar con sus hijas, sobre todo cuando le dijeron: “¿pues no es mejor vestirse de limpio los sábados que los domingos, y no es mejor la ley antigua que dio Dios? (AHN, Inq., leg. 3723, exp. 19. Alegaciones fiscales contra Felipa Magdalena y María López. Siglo XVIII).

Hasta el momento hemos descrito aspectos de su religiosidad que podían disimularse, sin embargo, existía otro que difícilmente se podía ocultar y era, tal vez, el más inequívoco de su pacto con la ley de Moisés: la circuncisión.<sup>66</sup> Solamente hemos podido constatar este rito en dos de los procesados, examinados tras su encarcelamiento por el médico y el cirujano: Bernardo Rodríguez, alias Fernández<sup>67</sup>, y Santiago Pérez<sup>68</sup>, ambos de avanzada edad. No debió de ser esta, pues, práctica común, como bien se puede comprender en familias perseguidas, ya que era una prueba irrefutable de culpabilidad a ojos de los inquisidores. Incluso hay constancia de explícitos rechazos, como cuando Narcisa Gutiérrez aconsejó a sus hijos marchar a Bayona, donde “podían libremente mantener la ley de Moisés”, y estos se negaron a ir porque no querían ser circuncidados (AHN, Inq., leg. 3729, exp. 157. Alegaciones fiscales contra Isabel Fernández y su marido Manuel García. 1768).

Una vez descritas las líneas vertebradoras de la religiosidad de nuestros procesados nos detenemos en otros aspectos, tal vez no tan relevantes pero que entendemos también significativos. El primero de los comentarios tiene como sujetos a las imágenes, los santos y las reliquias. A los judíos, y por extensión a los criptojudíos, les molestaban mucho las imágenes y que los cristianos creyeran que comían el cuerpo de Dios (García-Arenal y Wieggers 33). Por eso nos llama especialmente la atención que en las casas de algunos de ellos se hallasen elementos de culto a la Virgen y los santos. Algunos autores han descrito la adopción entre los criptojudíos de los llamados “santos judíos” por sincretismo con el cristianismo y otorgaban a éstos la capacidad de hacer milagros e interceder ante Dios.<sup>69</sup>

<sup>64</sup> AHN, Inq., leg. 3723, exp. 19. Alegaciones fiscales contra Felipa Magdalena y María López. Siglo XVIII.

<sup>65</sup> Para un conocimiento mayor de los ritos realizados durante la festividad sabática (Gitlitz 291-292). Referencias a esta festividad en el contexto novohispano (Hanui 112).

<sup>66</sup> Los propios contemporáneos reconocían lo difícil que era reconocer a los judíos, lo que generaba una sensación de incertidumbre, ya que los conversos desterraron la práctica de la circuncisión y “sólo la observaba un pequeño número de familias judaizantes acérrimas de origen portugués” (Amelang 2011a, 108-109).

<sup>67</sup> AHN, Inq., leg. 3735, exp. 369. Alegaciones fiscales contra Bernardo Rodríguez, alias Fernández. Siglo XVIII.

<sup>68</sup> AHN, Inq., leg. 3730, exp. 358. Alegaciones fiscales contra Santiago Pérez. Siglo XVIII.

<sup>69</sup> El culto a los santos y a las figuras del Antiguo Testamento tiene connotaciones inequívocamente cristianas (Wachtel 288; Gitlitz 128).

Entre los bienes de Manuel Juárez se inventariaron un pequeño Cristo de plata, una imagen de madera sin brazos y “cuatro cuadros de pintura de Valladolid de santos ordinarios” (AHN, Inq., leg. 248, exp. 10. Secuestro y venta de los bienes de Manuel Juárez y María Rodríguez su mujer. 1736-1741). Aparecieron relicarios de monja en el secuestro de bienes de Luís Rodríguez y Serafina Juárez.<sup>70</sup> Y una pequeña colección de cuadros entre las posesiones de Rafael Núñez de Paz, con pinturas de la Virgen, Santo Domingo y un *Ecce Homo*, además de un crucifijo de bronce y una Virgen del Sagrario de plata (AHN, Inq., leg. 250, exp. 4. Secuestro de bienes de Rafael Núñez de Paz. Cartas y cuentas y otros papeles referidos al secuestro de sus bienes. 1732-1746).<sup>71</sup>

Entendemos que su religiosidad fue compleja, pero tentados por el ánimo a sintetizar podríamos afirmar que buena parte de su doctrina se basaba en negar el carácter divino de Jesús y, de paso, la virginidad de María. Así lo da a entender Ana María Núñez cuando, al ser preguntada por Manuel Pérez sobre los motivos de la persecución de sus parientes, respondió que andaban huyendo “porque les querían hacer creer que la Virgen parió y quedó pura, porque no puede ser” (AHN, Inq., leg. 3728, exp. 251. Alegaciones fiscales contra Diego Juárez. 1749). Afirmaciones similares encontramos en boca de José García:

[...] viviendo la declarante con su marido Manuel García en Villafáfila, llegaron a su casa su cuñado José García y su mujer María Rodríguez [con] Serafina Rodríguez [...], yendo todos a coger ranas a las pozas del cáñamo [...]; entre varias conversaciones que tuvieron, fue una el haber preguntado dicho José García a las tres citadas cuál de las tres personas de la Trinidad tenía poder suficiente para dar gloria. Respondió la declarante que cualquiera de las tres tenía el suficiente para darla, a [lo] que el citado José dijo que no era así, pues solo quien podía dar la gloria y salvación era el Padre, y que solo se debía creer en Dios todo poderoso, y que María Santísima no había quedado virgen. [A lo que] esta declarante le dijo: calla bárbaro. Y replicó dicho José: tan virgen quedó como tú (AHN, Inq., leg. 3729, exp. 163. Alegaciones fiscales contra Serafina Rodríguez y su madre Narcisa Gutiérrez. 1766).

Contra la Eucaristía aparecen actitudes como las consignadas en contra de Ignacio de Acosta, padrastro de Jerónimo Rodríguez. Jerónimo dijo a Ignacio que había visto en Toledo un auto de fe y que “aborrecía a los perros judíos”, a lo que Ignacio, enojado, le contestó:

[...] que se callase, porque no sabía lo que decía, ni qué gente eran los judíos, porque eran el pueblo escogido de Dios, y que los cristianos eran los filisteos [...], diciéndole que todo lo que creían los cristianos era solo embuste, que no había más que un Dios todo poderoso, porque no podía ser que pariese hijos ésta y quedara virgen, y que en la ostia no había más que un poco de pan, y que cómo podía bajar a ella Dios, y que le previno guardar secreto porque le quemarían, y que debía también mirar por su madre [...]; y que no queriendo el testigo condescender [...] lo envió a casa de Cristóbal Sánchez, estanquero, que era muy amigo de dicho su padrastro[...] (AHN, Inq., leg. 3736, exp. 56. Alegaciones fiscales contra Ignacio de Acosta. 1729).

<sup>70</sup> AHN, Inq., leg. 250, exp. 12. Secuestro de bienes de Luís Rodríguez y Serafina Juárez su mujer. 1737-1738.

<sup>71</sup> Las compras de arte de carácter religioso también han sido vistas como una posible forma de inversión (Picazo 2009).

El mesianismo también aparece entre nuestros procesados: en las acusaciones contra Manuel de Acuña se anotaron las de negar la llegada del Mesías y discutir junto con otros judaizantes sobre el lugar de su nacimiento.<sup>72</sup>

Como epílogo, uno de los aspectos tal vez más interesantes de las prácticas religiosas documentadas sea el del comportamiento ante la muerte. Los ritos de la muerte resultan ser de los más difíciles de mutar por su carácter traumático, por lo que los inquisidores les prestaron también una especial atención, interesados en todo lo que rodeaba al cadáver y su tratamiento. El judaísmo establece con claridad ciertos ritos, y muchas de las costumbres criptojudías reflejan su influencia<sup>73</sup>, como muestran las declaraciones arrancadas a Manuel y José García:

[...] con ocasión de haber fallecido su padrastro Antonio Rodríguez, practicó la ceremonia de haber limpiado las uñas de los pies, no se acuerda si también de las manos, con unas plumas, al citado Antonio, el día inmediato a su muerte. Que esta ceremonia practicó así mismo su hermano José, que es el reo, estando presente la madre de ambos Narcisa, quien les mandó que ejecutasen dicha ceremonia, expresándoles que esto se hacía con los difuntos porque según [van] limpios de esta vida así [aparecían] en la presencia de Dios. Que concluida esta ceremonia, dijo al declarante este reo que se había practicado en observancia de la ley de Moisés (AHN, Inq., leg. 3729, exp. 166. Alegaciones fiscales contra José García. 1764).

No hemos encontrado referencias sobre el tiempo de duelo y sus manifestaciones<sup>74</sup>, aunque hay trabajos que indican que existió entre algunos criptojudíos (Starr-Lebeau 2000). Solo hemos constatado entre nuestros procesados un caso en el que se asocia el ayuno al duelo; podría tratarse de la llamada *ta'anit iajid* o penitencia individual, la personal decisión de realizar el ayuno en el aniversario del fallecimiento de los padres o de algún otro pariente cercano (Hanui 104). Es el de Diego Serrano, quien llevó a cabo un ayuno con su madre porque ella decía que era bueno para los difuntos.<sup>75</sup> También hemos observado, lo dijimos ya, cierto sincretismo en la asociación de la luz de los viernes con las almas de los difuntos. Existen bastantes referencias sobre la alimentación asociada al luto. La tradición hebrea recoge en el *Kol Bo* y el *Shulján Aruj* que la primera comida deben ser lentejas y huevos, como símbolos de la redondez del mundo y del duelo que a todos alcanza. Los huevos eran llamados “aveluz”, lo que probablemente derive de la palabra *Avelut*, luto en hebreo (Gitlitz 271-272). Violante Rodríguez declaró lo siguiente:

[...] viviendo en Talavera [...] Isabel Rodríguez, en una casa junto a la carnicería, fue esta confesante a acompañarla con el motivo de habérsela muerto una niña, y entrando en dicha casa, estando presente Serafina Juárez, la dicha Isabel y su marido Francisco

<sup>72</sup> La mayoría de la información sobre este procesado la hemos obtenido de la obra de Luís Coronas Tejada, estupendo trabajo sobre los judíos y judeoconversos de Jaén. Aunque, pensamos, que en el apartado dedicado a Alcaudete (Jaén) confunde, en algunos casos, esta localidad y sus procesados con los de Alcaudete de la Jara (Toledo) (Coronas).

<sup>73</sup> El *Shulján Aruj* establece que al cadáver se le deben cortar las uñas, y el *Mishué Torá* ordena que se haga lo mismo con el pelo; aparte hay que realizar la *Tahará*, esto es, lavar el cadáver, ya que va a contemplar al Hacedor (Gitlitz 256-257).

<sup>74</sup> En la tradición ortodoxa, tras la muerte de un familiar la vida cotidiana se interrumpe durante siete días. El cónyuge y demás parientes cercanos no consanguíneos sólo guardan luto durante un mes, en el que también les es prohibido rasurarse o cortarse el cabello o las uñas con tijeras hasta que se cumpla la ceremonia de la cortadura del mes. Una semana antes de cumplirse un año de la muerte del familiar, los hijos conmemoran la cortadura del año, que es el fin del luto para ellos (Hanui 105).

<sup>75</sup> AHN, Inq., leg. 3722, exp. 167 (1). Alegaciones fiscales contra Diego Serrano. 1738.

Laguna [la] enviaron a la tienda por pan, queso y huevos; y al otro día, estando sola con Isabel, la dijo esta confesante: ¿para qué enviaste por pan y queso a la tienda teniéndolo en casa?, a [lo] que respondió la dicha Isabel: tú no entiendes esas cosas; de nada de cuanto hay en las casas se puede comer en muriendo uno, porque es comer la carne del muerto (AHN, Inq., leg. 158, exp. 1. Proceso contra Francisco Laguna González. 1737-1740).

En esta misma línea Josefa López, hija de Isabel Núñez de Paz, declaró que su madre la advirtió de algunos aspectos que habían de tener en cuenta tras la muerte de un familiar:

[...] y que muriéndose alguno de los descendientes de la tribu de Judá [...] no se había de comer carne en nueve días en la casa del difunto y se había de verter toda el agua que había en dicha casa, porqué el agua quedaba *trefe* [...] y que a los nueve días, después de haber sacado el cadáver de la casa, había que tener la luz encendida toda la noche y hacer la cama, porqué en dichos nueve días el difunto registraba todo lo que pasaba en la casa (ADC, leg. 580, exp. 7104. Proceso contra Isabel de Paz. 1721).<sup>76</sup>

### **La segunda de las dimensiones: la construcción y reconstrucción**

Hemos expuesto, según nuestro criterio, cual fue el motivo de la persecución contra estas personas. A continuación, intentaremos explicar cómo fueron capaces de mantener oculto *su secreto* y salvarse, algunos de ellos, de las pesquisas de los inquisidores, *resistiendo* y *reconstruyendo* sus vidas después de la persecución, en unas condiciones sumamente complicadas y difíciles para su integridad.

Los procesados formaban parte de familias extensas con complejas relaciones clientelares, unidas a otros núcleos familiares por vínculos de parentesco, consanguíneos o ficticios<sup>77</sup>, con intereses comunes que se hacían más fuertes al compartir un secreto, el del judaísmo (López 2003, 351). En esa estrategia, la pieza clave fue el matrimonio, con la celebración de enlaces en los que se advierte hasta un triple nivel endogámico: territorial, socioeconómico y étnico (López 2001, 417). Un ejemplo podría constituirlo Antonio de la Vega, quien marchó a Portugal para buscar una nueva esposa tras enviudar<sup>78</sup>, ya que allí encontraban a quienes compartían su secreto, a los de la “casta” (López 2001, 195). Como José Rodríguez, casado en Villarino (Portugal) “con una de la casta”, los inquisidores le preguntaron qué significaba esa expresión y contestó “que era cristiana nueva, sin saber de qué ley descende, porque en el dicho reino la mitad es de cristianos nuevos” (AHN, Inq., leg. 3736, exp. 111. Alegaciones fiscales contra José Rodríguez. 1745). Por tanto, podemos observar que al igual que los judíos evitaban los matrimonios con mujeres gentiles o *goyoth* (Kaplan 1993), los varones acudían a los *solares familiares* en busca del “origen primitivo”. Alternativamente -o tal vez en primera instancia- se recurría a conocidos que actuaban de *alcahuetes*, como hizo Francisco Manuel Núñez de Paz al pedir ayuda a Ignacio de Acosta y Beatriz de Aponte, para que le buscaran una mujer de la “casta” dispuesta a casarse con él.<sup>79</sup> Otro ejemplo es el de Manuel Pérez, quien confesó que Diego y Manuel Juárez le propusieron casarse con una hermana soltera suya, aunque aún no estaba instruida, argumentando que “el enlace era

<sup>76</sup> La propia Josefa López confesó que desconocía el significado de la palabra “trefe”. El *DRAE* recoge esta entrada como un adjetivo que significa “falso” y “falto de ley”. Apunta que es un adjetivo en desuso que también puede significar “enclenque” o “débil”.

<sup>77</sup> El parentesco ficticio se generaba por factores de afinidad social o religiosa, especialmente notorias en una minoría como la portuguesa: de amistad, vecindad o trabajo (López 2001, 192).

<sup>78</sup> AHN, Inq., leg. 3729 exp. 213. Alegaciones fiscales contra José de la Vega. 1767.

<sup>79</sup> AHN, Inq., leg. 3736, exp. 56. Alegaciones fiscales contra Ignacio de Acosta. 1729.

bueno por ser todos de la casta” (AHN, Inq., leg. 3728, exp. 242. Alegaciones fiscales contra Manuel Juárez. 1751).

También aparecen “matrimonios a trueque”, es decir, entre sendas parejas de hermanos (Chacón), como el que confesó Leonor Pérez, cuando Diego Juárez y Fernando Mella acudieron a la casa de sus padres para proponer un enlace doble entre los hermanos Juárez y Pérez expresando que “era lo que debían hacer los de su casta”, presionando incluso para que las nupcias se celebraran con celeridad porque estaban huyendo del Santo Oficio (AHN, Inq., leg. 3728, exp. 242. Alegaciones fiscales contra Manuel Juárez. 1751). Las familias Fernández y Pérez constituyen otro paradigma a ese respecto, con los matrimonios entre Gertrudis Fernández y Feliciano Pérez por un lado y de Teresa Pérez y Julián Fernández por otro.<sup>80</sup>

Los enlaces matrimoniales establecían una red de solidaridad, por lo que cuando cualquiera de los cónyuges enviudaba en edad temprana, se buscaba otro nuevo para evitar la marginalidad. Un ejemplo lo tenemos en Narcisa Gutiérrez, quien tras enviudar casó con Antonio Rodríguez<sup>81</sup>, mientras su hijo José García hacía lo propio con su hermanastra María Rodríguez.<sup>82</sup> Y enlaces parangonables fueron los de Catalina Juárez y Gabriel López, quienes casaron entre sí a los hijos de sus respectivos primeros matrimonios, Luís López y Manuela Gómez.<sup>83</sup>

Tras enviudar, las peor paradas eran las mujeres, aun siendo capitales para la cohesión del grupo y la transmisión del secreto (García Cárcel), los ritos y las tradiciones, pero que quedaban en una situación precaria. Solo podían superarla con la solidaridad familiar, que a veces proporcionaba la posibilidad de unas segundas nupcias (Picazo 2010). Excepcionalmente raros eran los casos de aquellas mujeres que emprendían una actividad económica, o seguían al frente del negocio o la explotación familiar, como ocurrió en el caso de Felipa Núñez de Paz, quien tras enviudar optó por no casarse de nuevo y se puso al frente de la actividad familiar como tratante de paños.<sup>84</sup> Lo normal fue la búsqueda de la cobertura familiar a través de nuevos matrimonios. Por eso, cuando enviudó, Leonor Rodríguez fue a vivir con su hermano Manuel a Alcaudete de la Jara (Toledo), hasta que ambos fueron apresados en 1737<sup>85</sup>; aun así, su situación económica fue angustiosa, de hecho, se declaró pobre de solemnidad ante los inquisidores.<sup>86</sup> Un caso parecido fue el de Feliciano Juárez, encarcelada junto a su hermano, con el que vivía tras la detención de su marido.<sup>87</sup> La situación empeoraba exponencialmente si además de enviudar tenían a su cargo hijos menores, haciéndose más necesario, llegado el caso, el enlace matrimonial. Esto fue lo que le ocurrió a Manuela Núñez, quién tras enviudar, estando embarazada, se trasladó a Talavera de la Reina buscando la ayuda familiar, pero tras el apresamiento de sus familiares tuvo que marcharse del lugar y se estableció en Salamanca, donde se casó en segundas nupcias con Francisco Carreño.<sup>88</sup>

<sup>80</sup> AHN, Inq., leg. 3729, exp. 196. Alegaciones fiscales contra Gertrudis Fernández, casada con Feliciano Pérez. 1764.

<sup>81</sup> AHN, Inq., leg. 3729, exp. 163. Alegaciones fiscales contra Serafina Rodríguez y Narcisa Gutiérrez. 1766.

<sup>82</sup> AHN, Inq., leg. 3729, exp. 166. Alegaciones fiscales contra José García. 1764.

<sup>83</sup> AHN, Inq., leg. 3729, exp. 161. Alegaciones fiscales contra Luis López y Manuela Gómez. 1767.

<sup>84</sup> AHN, Inq., leg. 3722, exp. 146. Alegaciones fiscales contra Felipa Núñez “la Pañera”. 1737.

<sup>85</sup> AHN, Inq., leg. 180, exp. 11. Proceso contra Leonor Rodríguez. 1736-1738.

<sup>86</sup> AHN, Inq., leg. 248, exp. 13. Secuestro de bienes de Manuel Rodríguez y Leonor Rodríguez, viuda de Domingo Gómez, la que vive con dicho Manuel Rodríguez. 1737.

<sup>87</sup> AHN, Inq., leg. 3728, exp. 228. Alegaciones fiscales contra Feliciano Juárez. 1752.

<sup>88</sup> Datos que no aparecen en sus alegaciones fiscales, sino en las de su hija. AHN, Inq., leg. 3728, exp. 243. Alegaciones fiscales contra María Juárez. 1753.

La solidaridad sobrepasaba los vínculos sanguíneos y se trasladaba al ámbito económico, tejiendo complejas redes como la de la familia Juárez, que partió del licenciado Andrés Juárez, párroco de Piedralaves (Ávila) y prestamista, actividad que heredaron algunos de sus familiares. Poco tiempo después los negocios familiares se diversificaron, desde los estancos de tabaco a la ganadería, el abastecimiento de las carnicerías y consumos de la zona y la elaboración del papel de la Santa Bula de Cruzada, pasando por la posesión de almazaras y tenerías, además de emplearse en otros oficios artesanales, hasta convertirse en hombres respetados y llegar a participar en la administración de justicia como alcaldes ordinarios de sus pueblos. Los Juárez estaban perfectamente integrados en la sociedad serrana, sin asomo alguno de marginación de cualquier tipo hasta el apresamiento por el Santo Oficio de algunos de sus miembros, que desde luego los marcaría en adelante. Sus actividades económicas tuvieron como marco un medio de bienes limitados, caracterizado por un sistema agrícola multifundista o de montaña, orientado al autoabastecimiento y como máximo al mercado local o comarcal (Buitrago 2014b). Supieron sacar partido a este limitado entorno saliendo a flote como zapateros y curtidores<sup>89</sup>, vendedores ambulantes y tratantes de paños<sup>90</sup>, comerciando con la lana o el lino producidos en la Serranía, y combinando todas estas actividades con el préstamo de dinero a prenda.<sup>91</sup> Esto es: como una suerte de *urbanitas* entre labriegos<sup>92</sup>, no vinculados a la tierra por el temor al posible expolio<sup>93</sup> y por la necesidad de poder huir en cualquier momento del acecho del Santo Oficio.

Los Juárez estaban organizados económicamente en lo que se ha venido a llamar una “casa de negocios” (López 2001, 41), fundamentada en lazos familiares que conferían a las relaciones una mayor confianza y las hacía mucho más seguras. No podemos afirmar que las familias estudiadas siguieron este modelo *sensu stricto*, pero si hemos percibido algunas similitudes. La primera de ellas, tal vez, la dirección de las actividades bajo un *jefe* familiar -un patriarca- que solía instalarse en un lugar que se constituía en la sede central de las actividades de la familia. A partir de ese centro se desplegaba un segundo nivel integrado por otros miembros de la familia, como hermanos, cuñados, tíos o primos, que aportaban el personal de mayor confianza y que se situaban en lugares estratégicos de la red comercial del territorio. El papel principal habría sido interpretado por Andrés Juárez durante la segunda mitad del siglo XVII, y por Manuel Juárez y Rafael Núñez de Paz en la primera mitad del XVIII.

En conclusión, reconocemos entre nuestros protagonistas a individuos con diferentes niveles de renta: ambulantes, tenderos, artesanos e incluso un médico y un maestro. Sin embargo, el oficio más frecuente fue el de zapatero y curtidor, que identificaba a la mitad de los procesados de los que tenemos datos. Muchos de ellos además presentaban, como método de salvaguarda personal y familiar, un doble perfil, esto es, el ejercicio de un

---

<sup>89</sup> Muchos se reconocían como zapateros, aunque la actividad principal era tal vez otra, pues el oficio estaba siempre ligado a los de curtidor y tratante de paños (Huerga 1994, 126-127). Julio Caro Baroja dejó constancia de hasta veintiocho causas contra zapateros judaizantes en el tribunal inquisitorial de Toledo (Caro Baroja 374).

<sup>90</sup> En la Edad Moderna existió una vinculación gremial entre tratantes de paño, mercaderes de seda y sastres (Cerutti 42). Dicha asociación pudo darse también entre nuestros procesados, aunque ligada más a un carácter familiar.

<sup>91</sup> La vinculación entre la actividad mercantil y el ejercicio del préstamo parece común también a numerosos procesados por judaísmo. Esta misma especialización fue observada en los judaizantes conquenses de principios del siglo XVIII (Lera 264; López 2001, 125).

<sup>92</sup> El carácter *urbano* de judíos, conversos y criptojudíos, aun cuando vivían en pequeños núcleos, estaba vinculado a sus profesiones. De manera que bien pueden calificarse como población urbana en un medio rural (Domínguez, 145).

<sup>93</sup> Pilar Huerga Criado (Huerga 1994, 98-99) matiza esta imagen, ya que el límite entre el campo y la ciudad era muy difuso en el siglo XVIII.

oficio mecánico y la práctica del comercio y la manipulación del dinero (Borges Coelho 116). Eran, en su mayoría, productores independientes que recibían un precio por sus productos y que establecían en sus relaciones comerciales mecanismos de dependencia familiar y clientelismo permitiendo que el comercio se desarrollara de forma segura y firme. Además, se aprovechaban de la movilidad, crucial para las minorías marginadas y crípticas (Vincent 39), ya que con la excusa del desplazamiento estrechaban lazos y afirmaban su solidaridad, alertándose de los peligros y preparando la huida en caso de necesidad.

### **A modo de conclusión: ¿Existió la dimensión de fuerza creadora entre nuestros protagonistas?**

Hay estudios que señalan una estrecha relación entre religión y resiliencia (Vanistendael 23-30) -aunque no necesariamente deben ir siempre unidas-, pero, si tenemos en cuenta sus sinergias, pueden conducirnos a la tercera de las dimensiones de la resiliencia, la de la *fuerza creadora*, algo próximo a lo que los psicólogos denominan sublimación (Theis 45-46). Siendo esto así, hay que tener en cuenta que numerosos judeoconvertos compartían un sentimiento de comunidad de destino, propiciado por la “memoria familiar”, y entendían las persecuciones y el sufrimiento como algo transitorio o una penitencia (Muchnik 2011). No podemos llegar a conocer si fueron o no mejores personas, pero sin duda con estos ejemplos buscaban un sentido de soteriología, una lógica de salvación (Gianfrancesco 28-44), que justifique y explique la dureza que sufren tras negarles una vida normal.

Y es que, no hay que olvidar, que lo que motivó el asfixiante cerco del Santo Oficio y su persistente persecución, fue su religiosidad, concretamente sus particulares prácticas religiosas, detalladas con suma precisión tras largos e incómodos interrogatorios, o por consecuencia del *tormento*. Parece así que pudo existir una arraigada pervivencia de creencias y prácticas de la fe judaica entre nuestros protagonistas.<sup>94</sup> Creencias que habrían resistido y que no fueron capaces de borrar ni el adoctrinamiento cristiano, ni el miedo.

Ahora, ¿cómo consiguieron proteger su integridad en unas condiciones tan difíciles y quiméricas?

No lo sabemos con certeza, pero sin duda no hubo una respuesta uniforme, aunque, hasta donde conocemos, dos fueron las formas o mecanismos de respuesta más comunes. El primero de ellos estableciendo una *red de escape*, lo que hemos denominado como el *camino criptojudío a Francia* (Buitrago 2017), seguido por judeoconvertos perseguidos por la Inquisición en España y Portugal, cuyos guías serían Manuel Rodríguez y sus hijos, “quienes visitaba periódicamente Bayona, y allí a las gentes de la comunidad judía de esta ciudad (AHN, Inq., leg. 3736, exp. 111. Alegaciones fiscales contra José Rodríguez. 1745), como al parecer lo hicieron tiempo atrás otros familiares de los procesados que “daban cama a portugueses observantes que pasaban a Castilla” (Buitrago 2012, 203). Uno de los itinerarios partía desde Braganza y discurría a través de Salamanca, Valladolid, Burgos, Logroño y Roncesvalles, hasta Bayona. Este itinerario fue descrito por Pedro Gómez, procesado por el tribunal de Logroño<sup>95</sup>, tras haber levantado sospechas por su acento portugués -los agentes aduaneros dijeron de él que parecía un “judío

<sup>94</sup> Según la clasificación elaborada por David M. (Gitlitz, 95-106) -demasiado rígida a nuestro entender- encontramos un tipo denominado “Judaizantes observantes”. Los miembros de este *tipo* observaban tantas fiestas y costumbres judías como podían; procuraban recordar o reconstruir las oraciones judías; se esforzaban por llevar una comida *Kosher* y se confortaban con la idea de que el judaísmo era superior al catolicismo en todos los aspectos. Por otra parte, eran los judaizantes más proclives al martirio.

<sup>95</sup> Tribunal con unas características peculiares por tratarse de un “tribunal de frontera” (Torres; Torquemada; Zintzo).

fugitivo”, lo que nos advierte de paso de la atención prestada por las autoridades a este fenómeno-<sup>96</sup>, por lo que no hay que extrañarse que, entre los propios inquisidores, alarmados y preocupados, fuese gestándose la idea de acabar con estas comunicaciones.

El segundo de los mecanismos de resistencia fue la *ocultación* y el *disimulo* que les apartó de la atención del Santo Oficio, identificándose entre ellos a través de códigos y señales que hicieron que el conocido George Borrow fuese tomado por uno más cuando mantuvo una conversación, cerca de Talavera de la Reina (Toledo), con un hombre al que llamó Abarbanel. Durante la misma éste le trató como un igual, es decir como otro criptojudío. Más tarde, tras ganarse su confianza, le confesó a Borrow que no era incordiado ni por clérigos, ni por vecinos, ya que se acomodaba a las costumbres de las gentes y solo revelaba su verdadera identidad con las puertas “cerradas y atrancadas”; además lamentó que eran pocas las familias que mantenían estas costumbres y estaban alejadas de las ciudades (Borrow 149-153).<sup>97</sup>

Así, una parte de estas familias se diluyó, e integró, manteniendo de forma críptica algunos aspectos de su religiosidad (Buitrago 2015). Sin embargo, aquellos más peligrosos a ojos de los inquisidores, *los profesores de la ley*, viajaron con sus familias, bienes, negocios, contactos, creencias y religiosidad, hacia tierras donde poder reconstruir y rehacer sus vidas.

---

<sup>96</sup> AHN, Inq., leg. 3732, exp. 123. Alegaciones fiscales contra Juan Martínez, alias Pedro Gómez o David Gómez. 1735. La relación de los círculos judaizantes peninsulares con otros núcleos, ya no crípticos sino manifiestamente judíos, fue apuntada con anterioridad (Caro 1981, 481). José Pardo Tomás (Pardo 12) ha retomado de nuevo este fenómeno al observar en este goteo continuo de refugiados que huían de España para abrazar abiertamente la fe judía de sus antepasados una prueba contundente a favor de la pervivencia de la voluntad de ser judíos en el seno de algunos grupos de conversos y, en consecuencia, de que no se trataba simplemente de una “invención” inquisitorial.

<sup>97</sup> Pensamos, al igual que ya hizo Julio Caro Baroja, que este encuentro supera el espacio de la conjetura y pudo ser posible (Caro Baroja 1981, 163-174). Otras investigaciones han planteado la posibilidad de la permanencia de criptojudíos, o al menos descendientes de reconciliados por el San Oficio (Ravina; García 1993; García 2000).

**Obras citadas**

- Alpert, Michel. *Criptojudasmo e Inquisición en los siglos XVII y XVIII: la ley en la que se quiere vivir y morir*. Barcelona: Ariel, 2001.
- Amelang, James S. *Historia paralelas. Judeoconversos y moriscos en la España Moderna*. Madrid: Akal, 2011a.
- . "Tracing lives: the Spanish Inquisition and the act of autobiography". En Arianne Baggerman, Rudolf Dekker y Michael Mascuch eds. *Controlling Time and Shaping the Self. Developments in Autobiographical Writing since Sixteenth Century*. Boston: Brill, 2011b. 33-48.
- Amiel, Charles. "Los ritos judaicos en los Edictos de Fe ibéricos". En Carlos Barros ed. *Xudeos e Conversos na Historia. Mentalidades e Cultura. Actas do Congreso Internacional. Rivadavia 14-17 de outubro de 1991*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1994, vol. 1, 205-224.
- Aranda Pérez, Francisco J. *Poder y poderes en la ciudad de Toledo. Gobierno, sociedad y oligarquías urbanas en la Edad Moderna*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 1999.
- Belmonte Díaz, José. *Judíos e Inquisición en Ávila*. Ávila: Caja de Ahorros de Ávila, 1989.
- Bennassar, Bartolomé. *Inquisición española: poder político y control social*. Barcelona: Crítica, 1981.
- Blázquez Miguel, Juan. "Catálogo de los procesos inquisitoriales del tribunal del Santo Oficio de Murcia". *Murgetana* 79 (1987): 5-109.
- Bodiam, Miriam. "Men of the Nation: the shaping of converso identity in early modern Europe". *Past and Present* 143 (1994): 48-76.
- . *Dying in the law of Moses. Crypto-jewish martyrdom in the Iberian world*. Bloomington: Indiana University Press, 2007.
- Borges Coelho, Antonio. "Los orígenes de Bento de Espinosa". En Jaime Contreras, Bernardo José García e Ignacio Pulido eds. *Familia, religión y negocio. El sefardismo en las relaciones entre el mundo ibérico y los países Bajos en la Edad Moderna*. Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2003. 113-135.
- Borrow, George. *La Biblia en España. Introducción de Manuel Azaña*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- Buitrago González, José Luís. *Serranía críptica. El último reducto judaizante tras la gran persecución. Siglo XVIII*. Madrid: Tesis Doctoral-Universidad Autónoma de Madrid, 2012.
- . "Serranía críptica: la última gran persecución contra los judaizantes en la España del siglo XVIII". *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos* 17 (2013): 11-44.
- . "El origen de los Juárez: los últimos criptojudíos perseguidos por la Inquisición española en el siglo XVIII". *Historia y Genealogía* 4 (2014a): 179-192.
- . "La gestión de los recursos comunales en la edad moderna y la crisis del siglo XVII. El caso de la Serranía: Sierra de San Vicente (Toledo) y el Alto Valle del Tiétar (Ávila)". *Alcalibe* 14 (2014b): 16-37.
- . "Nuevas aportaciones a la Serranía críptica: el último reducto judaizante tras la gran persecución del siglo XVIII", *Congreso Internacional los Judeoconversos en la Monarquía Española: Historia. Literatura. Patrimonio*. 8, 9, 10 de abril de 2015. Universidad de Córdoba [Actas pendientes de publicación].
- . "Los guías hacia tierras de libertad: la huida de judaizantes y el camino criptojudío a Francia durante el siglo XVIII", *Congreso Internacional Cambios y resistencias en la*

- monarquía hispánica. Debates sobre la sociedad moderna*. 23 y 24 de noviembre de 2017. Universidad Autónoma de Madrid [Actas pendientes de publicación].
- Caro Baroja, Julio. *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*. Madrid: Istmo, 1981, 1 vol.
- Carrasco, Rafael. “La Nueva Jerusalén y la memoria judeoconversa. Siglos XVI-XVII”. *Boletín de la Real Sociedad Económica de Amigos del País* (1996): 209-228.
- Carrasco Vázquez, Jesús. “Una familia de judeoconversos portugueses de Hita ante el Tribunal de la Inquisición. 1660-1661”. *Wad-al-Hayara: Revista de estudios de Guadalajara* 27 (2000): 85-100.
- Cerutti, Simona. “Estrategias de grupo y estrategias de oficio: el gremio de sastres de Turín a finales del siglo XVII”. En José A. Nieto ed. *El trabajo en la encrucijada. Artesanos urbanos en la Europa Moderna*. Madrid: los libros de la Catarata, 1996. 60-71.
- Chacón Jiménez, Francisco. “Hacia una nueva definición de la estructura social en la España del Antiguo Régimen a través de la familia y las relaciones de parentesco”. *Revista de Historia Social* 21 (1995): 75-104.
- Contreras, Jaime y Dedieu, Jean P. “Geografía de la Inquisición española: la formación de los distritos, 1470-1820”. *Hispania* 40 (1980): 86-87.
- Coronas Tejada, Luis. *Judíos y judeoconversos en el reino de Jaén*. Jaén: Universidad de Jaén, 2003.
- Dedieu, Jean P. *L'administration de la foi L'inquisition de Tolède (XVIe-XVIIIe)*, Madrid: Biblioteca de la Casa de Velázquez, 1989. 18-33.
- Den Boer, Harm. “Las múltiples caras de la identidad. Nobleza y fidelidad ibéricas entre los sefardíes de Amsterdam”. En Jaime Contreras, Bernardo José García e Ignacio Pulido eds. *Familia, religión y negocio. El sefardismo en las relaciones entre el mundo ibérico y los países Bajos en la Edad Moderna*. Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2003. 95-112.
- Domínguez Ortiz, Antonio. *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna*. Granada: Universidad de Granada, 1991.
- Egido, Teófanos. “Las modificaciones en la tipología: nueva estructura delictiva”. En Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet eds. *Historia de la Inquisición en España y América. El conocimiento científico y el proceso histórico de la institución (1478-1834)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984. 3 vol. 1380-1403.
- Ehrensaft, Esther y Tousignant, Michel. “Ecología humana y social de la resiliencia”. En Michel Manciaux comp. *La resiliencia: resistir y rehacerse*. Barcelona: Gedisa, 2003. 159-174.
- Faur, José. *In the shadow of history. Jews and conversos at the dawn of modernity*. New York: State University of New York Press, 1992.
- Feitler, Bruno. “A sinagoga desenganada: um tratado antijudaico no Brasil do começo do século XVIII”. *Revista de História*, 148 1 (2003): 103-124.
- . “O catolicismo como ideal. Produção literária antijudaica no mundo português da Idade Moderna”. *Novos Estudos* 72 (2005): 137-158.
- . *The imaginary Synagogue: Anti-Jewish Literature in the Portuguese Early-Modern World (16th-18th)*, Boston: Brill, 2015.
- García, María Antonieta. *Os Judeus de Belmonte. Os caminhos da memória*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1993.
- . *Judaísmo no feminino: Tradição popular e ortodoxia em Belmonte*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2000.

- García-Arenal, Mercedes y Wieggers, Gerard. *Entre el Islam y Occidente. Vida de Samuel Pallache, judío de Fez*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 1999.
- García Cárcel, Ricardo. “Las mujeres conversas en el siglo XVI”. En A. Farge y N. Z. Davis eds. *Historia de las mujeres. Del Renacimiento a la edad Moderna*. Madrid: Taurus, 1992. 597-616.
- Gianfrancesco, Angelo. “¿Una literatura de resiliencia? Intento de definición”. En Michel Manciaux comp. *La resiliencia: resistir y rehacerse*. Barcelona: Gedisa, 2003. 28-44.
- Giles, Mary ed. *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*. Madrid: Ediciones Martínez Roca, 2000.
- Gitlitz, David M. *Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos*. Salamanca: Junta de comunidades de Castilla y León, 2003.
- González de Caldas, Victoria. *¿Judíos o cristianos? El proceso de Fe. Sancta Inquisitio*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2000.
- Graizbord, David L. *Souls in dispute. Converso identities in Iberia and the jewish diaspora. 1580-1700*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2004.
- Hanui Sutton, Silvia. “Identificadores de los judaizantes y la resignación de sus rituales en el contexto novohispano”. *Fronteras de la Historia* 12 (2007): 79-117.
- Hernández Franco, Juan. *Sangre limpia, sangre española. El debate de los estatutos de limpieza (siglos XV-XVII)*. Madrid: Cátedra, 2011.
- Hurga Criado, Pilar. *En la raya de Portugal: solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1994.
- . “Entre Castilla y los Países Bajos. Lazos familiares y relaciones personales”. En Jaime Contreras, Bernardo José García e Ignacio Pulido eds. *Familia, religión y negocio. El sefardismo en las relaciones entre el mundo ibérico y los países Bajos en la Edad Moderna*. Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2003. 39-65.
- Judt, Tony. “Toni”. *The New York Review of Books*. Mayo 13 (2010).
- Kaplan, Yosef. “La diáspora Judeo-Española-Portuguesa en el siglo XVII: tradición, cambio y modernización”. *Manuscripts. Revista d'Historia Moderna* 10 (1992): 77-89
- . “Familia, matrimonio y sociedad. Los casamientos clandestinos en la diáspora sefardí occidental (Siglos XVII y XVIII)”. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV* 6 (1993): 129-154.
- Kagan, Richard L. “Autobiografía involuntaria o inquisitorial”. *Cultura Escrita & Sociedad* 1 (2005): 92-94
- . y Dyer, Abigail. *Vidas infames. Herejes y criptojudíos ante la Inquisición*. Bilbao: Nerea, 2010.
- Lea, Henry C. *Historia de la Inquisición española*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1983, 3 vol.
- Lera García, Rafael. “Judaizantes procesados por la Inquisición de Cuenca. 1718-1725”. *Primer Congreso de Historia de Castilla-La Mancha. Tomo VII. Conflictos sociales y evolución económica en la Edad Moderna*. Talavera de la Reina: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1988. vol. 7, 261-268.
- Levine Melammed, Renee. *A question of identity. Iberian conversos in historical perspective*. New York: Oxford University Press, 2004.
- López Belinchón, Bernardo. *Honra, libertad y hacienda. Hombres de negocios y judíos sefardíes*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 2001.
- . “Familia, negocio y sefardismo”. En Jaime Contreras, B. J. García García e Ignacio Pulido eds. *Familia, religión y negocio. El sefardismo en las relaciones entre el mundo ibérico y los Países Bajos en la Edad Moderna*. Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2003. 343-363.

- . “Los últimos conversos. Represión, memoria y conversos en el siglo XVIII”. *Atalaya* 14 (2014).
- Madariaga, José María, Novella, Irati y Arribillaga, Ana. “Resiliencia y funcionalidad familiar”. En Boris Cyrulnik y Marie Anaut coords. *¿Por qué la resiliencia? Lo que nos permite reanudar la vida*. Barcelona: Gedisa, 2016. 109-121.
- Manciaux, Michael, Vanistendael, Stefan, Lecomte, Jacques y Cyrulnik, Boris. “La resiliencia: estado de la cuestión”. En Michael Manciaux comp. *La resiliencia: resistir y rehacerse*. Barcelona: Gedisa, 2003. 17-27.
- Martín Gaité, Carmen. *El proceso de Macanaz: historia de un empapelamiento*. Madrid: Moneda y Crédito, 1970.
- Milano, Atilio. *Storia degli ebrei in Italia*. Turín: Einaudi, 1992.
- Moreno-Goldschmidt, Aliza. “Integración religiosa y social de los conversos en las comunidades de la diáspora sefardí occidental a la luz de las fuentes inquisitoriales”. *Sefarad* 76 1 (2016): 159-196.
- Muchnik, Natalia. “La terre d’origine dans les diasporas des XVIe-XVIIIe siècles”. *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2 (2011): 481-512.
- . *De paroles et de gestes. Constructions marranes en terre d’Inquisition*. Paris: Éditions EHSS, 2014.
- Nahon, Gerard. “Le registre espagnol des circoncisions de Samuel Gomes Atias (Bidache 1725-1773)”. *Bulletin Hispanique* 76 1-2 (1974): 142-182.
- . “Comunautés espagnoles et portugaises de France (1492-1992)”. En Henry Méchoulan dir. *Les juifs d’Espagne. Histoire d’une diaspora. 1492-1992*. Paris: Liana Levi, 1992. 111-144.
- . “El judaísmo sefardí en Francia: de cristianos nuevos a miembros de la Nación judeoportuguesa de Francia”. En Haim Beinart ed. *Moreset Sefarat: El legado de Sefarad*. Jerusalén: Hebrew University, 1993. 348-376.
- . “The portuguese jewish nation of Saint-Esprit-Lès-Bayonne: the American dimension”. En Paolo Bernardini y Norman Fiering eds. *The jews and the expansion of Europe to the west. 1450-1800*. New York: Berghan Books, 2001. 255-267.
- Navarro Cañete, Colomán. “La resiliencia: algo más que un concepto fronterizo”. *Educación Social* 25 (2003): 30-47.
- Olival, Fernanda. “The culture of background investigations (Portugal, 1570-1773)”. *eHumanista/Conversos* 4 (2016): 112-127.
- Pardo Tomás, José. *El médico en la palestra. Diego Mateo Zapata (1664-1745) y la ciencia moderna en España*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 2004.
- Pérez Ferreiro, Elvira. “Crónica de un exilio forzado. La emigración clandestina de judeoconversos españoles como respuesta al incremento de la presión inquisitorial a mediados del siglo XVII”. *Hispania* 217 (2004): 543-570.
- Peña Díaz, Manuel. “Libros permitidos, lecturas prohibidas (siglos XVI-XVII)”. *Cuadernos de Historia Moderna Anejos*. 1 (2002): 85-101.
- Picazo Muntaner, Antoni. “Los grupos de poder conversos de Mallorca frente al tribunal inquisitorial”. En Juan Jesús Bravo Caro y Siro Villas Tinoco eds. *Tradición versus innovación en la España Moderna. IX reunión científica de la Federación Española de Historia Moderna-Universidad de Málaga*. Málaga: FEHM-UMA, 2009. 1029-1039.
- . “La geografía de la exclusión. Descendientes de judeo-conversos, vidas abandonadas y libertas en Mallorca en 1576”. *Tiempos Modernos: Revista electrónica de Historia Moderna* 20 1 (2010).
- Pulido Serrano, Juan Ignacio. “El tiempo de los portugueses. Cristianos nuevos, judaizantes e inquisición (siglos XVI-XVII)”. En Jaqueline Vassallo y Manuel Peña

- Díaz coords. *La Inquisición. Viejos temas, nuevas lecturas*. Córdoba: Editorial Brujas, 2015. 233-253.
- Prosperi, Adriano. “L’Inquisizione romana e gli ebrei”. En Michele Luzzati ed. *L’Inquisición e gli ebrei in Italia*. Bari: Laterza, 1994. 67-120.
- Rabadé Obradó, María del Pilar. “Una doble marginación: las judeoconversas en la Castilla de los Reyes Católicos”. En Juan Jesús Bravo Caro y Siro Villas Tinoco eds. *Tradición versus innovación en la España Moderna. IX reunión científica de la Federación Española de Historia Moderna-Universidad de Málaga*. Málaga: FEHM-UMA, 2009. 1171-1184.
- Ravina Martín, Manuel. “La confitera de la calle Sierpes. Una página de la historia del criptojudaismo sevillano”. *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo* 1 (1991): 25-36.
- Roth, Cecil. *A History of the marranos*. New York: The Jewish Publication Society of America, 1974.
- Rudt de Collenberg, Wipertus Hugo. “Le baptême des juifs à Rome de 1614 à 1798 selon les registres de la Casa dei catechumeni: troisième partie: 1730-1798”. *Archivum Historiae Pontificiae* 26 (1988): 119-294.
- Selke, Ángela. *Los chuecas y la Inquisición. Vida y muerte en el ghetto de Mallorca*. Madrid: Taurus, 1972.
- Soria Mesa, Enrique. *El cambio inmóvil: transformaciones y permanencias en una élite de poder (Córdoba, ss. XVI-XIX)*. Córdoba: Ediciones de La Posada, 2000.
- . “Los moriscos que se quedaron. La permanencia de la población de origen islámico en la España Moderna (Reino de Granada, siglos XVII-XVIII)”. *Vínculos de Historia* 1 (2011): 205-230.
- Starr-Lebeau, Gretchen. “Mari Sánchez e Inés González. Conflicto y colaboración entre los criptojudíos”. En Mary Giles ed. *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*. Madrid: Ediciones Martínez Roca, 2000. 35-62.
- Theis, Amandine. “La resiliencia en la literatura científica”. En Michel Manciaux comp. *La resiliencia: resistir y rehacerse*. Barcelona: Gedisa, 2003. 45-59.
- Torquemada Sánchez, María Jesús. “Controles aduaneros en el siglo XVIII: conflictos entre la justicia regia y la inquisitorial”. *Revista de la Inquisición* 10 (2001): 57-73.
- Torres Arce, Marina. “Los judaizantes y el Santo Oficio de Logroño en el reinado de Felipe V”. En Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet dirs. *Historia de la Inquisición en España y América. Temas y problemas*. Madrid: Centro de Estudios Inquisitoriales, 2000. vol. 3, 657-693.
- Vanistendael, Stefan. *La resiliencia o el realisme de l’esperança. Ferit, pero no vençut*. Barcelona: Claret, 1997.
- . Vilar, Jesús y Pont, Elisenda. “Reflexiones en torno a la resiliencia. Una conversación con Stefan Vanistendael”. *Educación Social: revista de intervención socioeducativa* 43 (2009): 93-103.
- Vega, María José. “Lecturas criptojudías en los siglos áureos: el Ramillete de flores”. *Studia Aurea* 4 (2010): 37-51.
- Vincent, Bernard. *El río morisco*. Valencia: Universitat de València, 2006.
- Wachtel, Nathan. *La fe del recuerdo. Laberintos marranos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Walsh, Froma. *Resiliencia familiar*. Madrid: Amorrortu, 1998.
- Wilke, Carsten. “Antonio Enríquez Gómez, el pseudo-portugués”. *Cuadernos de Estudios Sefarditas* 6 (2006): 297-316.
- Zintzo Garmendia, Beñat. “El Tribunal de la Inquisición de Logroño”. *Cuadernos de Investigación Histórica Brocar* 13 (1987): 57-63.

**Los negocios de Rabí Yuçe Melamed/Luis Núñez Coronel: redes cooperativas, intermediación y gestión fiscal en el entorno de un operador judeoconverso a fines de la Edad Media en Castilla<sup>98</sup>**

Pablo Ortego Rico  
(Universidad de Málaga)

### 1. Introducción

Es un lugar común destacar la importancia desempeñada en los marcos de gestión articulados para la recaudación de la fiscalidad regia castellana durante el siglo XV por parte de una minoría de judíos, matizada en términos cuantitativos por los estudios llevados a cabo desde la década de 1970 (M. A. Ladero 1975, 417-439), y especialmente de judeoconvertos (Rábade, 205-222; Álvarez, 87-125) –extensible esta última al siglo XVI (Carretero 2011, 113-131; Domínguez 1991, 177-178 y 193-195)–, a partir de su papel como recaudadores y arrendadores de rentas de la Corona. El reinado de los Reyes Católicos marcaría, en este sentido, un hito, al constatarse la consolidación de esta presencia judía (hasta 1492) y conversa en la recaudación de rentas regias en un contexto definido por el incremento de la presión sobre estos colectivos (leyes de 1480, implantación de la Inquisición, cobro del “servicio de los castellanos de oro” durante la guerra de Granada, expulsión hebrea de 1492) (Suárez 1980, 257-274). Así lo confirman los estudios sobre gestión fiscal realizados para grandes ámbitos territoriales, como la región de Castilla La Nueva, donde al menos un 87 % del volumen total arrendado en este territorio fue gestionado entre 1481 y 1495 por compañías lideradas e integradas por hebreos o conversos (Ortego, en prensa).

Esta situación de práctico monopolio en la gestión “por mayor” de la fiscalidad regia ordinaria del reino se vio amplificada desde comienzos del reinado isabelino como consecuencia de la conformación de grandes conglomerados societarios formados por algunos destacados judíos y/o conversos castellanos que lograron acaparar hasta 1495 la gestión de un creciente volumen de recursos fiscales mediante operaciones de arrendamiento múltiple que afectaban a un conjunto variable de partidos repartidos por toda la Corona. Se trataba de una dinámica oligopolística que terminó por limitar las posibilidades de intervención y acceso al negocio fiscal de otras compañías dotadas de menos recursos, capacidad gestora y/o “capital social”, y carentes de las ventajas derivadas del acceso directo a los monarcas, la corte regia o la burocracia hacendística, en un contexto marcado por la fuerte competencia desplegada por estos grupos en el “estrado” en el cual tenía lugar la subasta de rentas reales (Ortego 2015, 262-435).

Como es bien sabido, entre estos conglomerados societarios destacaría el liderado desde 1477 por el rab mayor de las aljamas judías del reino Abrahem Seneor, su yerno

---

<sup>98</sup> Este trabajo forma parte de los siguientes Proyectos de Investigación, financiados por el Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia (Subprograma Estatal de Generación de Conocimiento) de la Secretaría de Estado de Investigación, Desarrollo e Innovación del Ministerio de Economía y Competitividad: “El negocio de la fiscalidad: gestión tributaria, redes financieras y grupos de poder en la Corona de Castilla (1450-1550)” (HAR2013-45788-C4-1-P); “Prácticas de comunicación y negociación en las relaciones de consenso y pacto de la cultura política castellana. Ca. 1230-1504” (HAR2013-42211-P); “Expresiones de la cultura política peninsular en las relaciones de conflicto (Corona de Castilla, 1230-1504)” (HAR2016-76174-P); y “Poder, fiscalidad y sociedades fronterizas en la Corona de Castilla al sur del Tajo (siglos XIV-XVI)” (HAR2014-52469-C3-1-P). Siglas y abreviaturas empleadas: AGS = Archivo General de Simancas; alc. = alcabalas; AMMU = Archivo Municipal de Murcia; ARCV = Archivo de la Real Chancillería de Valladolid; CCA = Cámara de Castilla; Ced. = Cédulas; CR = Cartulario Real; CSR = Casa y Sitios Reales; doc. = documento; EMR = Escribanía Mayor de Rentas; f./ff. = folio/s; leg. = legajo; mrs = maravedíes; RGS = Registro General del Sello; ter. = tercias reales; Vec. = vecino.

Rabí Mayr Melamed, Luis de Alcalá y los hermanos Vidal y Abraham Bienveniste (Álvarez 87-125; Ortego 2012, 101-122). Junto a este grupo también desarrollaría una creciente actividad el conjunto de sociedades polarizado en Almagro y Toledo en torno a García de Pisa, Fernando de Villarreal, Alonso Gutiérrez de la Caballería y Alonso Gutiérrez de Madrid (Ortego 2014, 381-420), todos ellos judeoconversos, en competencia directa desde comienzos de la década de 1490 con la compañía liderada por Rabí Mayr y Luis de Alcalá, receptores y pagadores de las rentas ordinarias del reino entre 1491 y 1494 (M. Á. Ladero 2002a, 425-506).

La actividad de la red de sociedades articulada en torno a Abraham Seneor, Mayr Melamed, Luis de Alcalá y los hermanos Bienveniste, experimentó entre 1477 y 1490 un avance muy destacado (Ortego 2012, 102-106)<sup>99</sup> que alcanzó su punto culminante en 1491, cuando Rabí Mayr –contando con las fianzas de Abraham Seneor y Luis de Alcalá– se hizo con la recaudación de 50 partidos de rentas regias ordinarias repartidos por toda la Corona de Castilla, por un valor de 82.026.767 mrs. Este volumen de arrendamiento fue sostenido, e incluso incrementado hasta 1494, momento en el cual este agente, bautizado en 1492 como Fernán Núñez Coronel, llegó a administrar 53 partidos con un cargo total de 94.681.601,5 mrs. La cifra es indicativa del amplio control ejercido por esta compañía sobre la recaudación de las rentas ordinarias del reino en aquellos años –habitualmente delegada en factores y otros operadores secundarios–, máxime si tenemos en cuenta que el grupo financiero rival, encabezado en aquel momento por Fernando de Villarreal y Alonso Gutiérrez de la Caballería, vecinos de Almagro, controló entre 1492 y 1494 un cargo de 30.000.000 mrs, en números redondos, suma importante pero muy alejada de la gestionada por Rabí Mayr (Ortego 2015, 389-392, 403 y 435-436).

Resulta evidente el liderazgo ejercido por Abraham Seneor, Rabí Mayr Melamed y Luis de Alcalá al frente de las diferentes compañías en las que tomaron parte desde comienzos del reinado isabelino. Todos ellos son figuras bien conocidas por la historiografía especializada en el estudio de las élites judías y judeoconversas castellanas y en el análisis de la Real Hacienda (M. Á. Ladero 2003, 11-24 y 2002a, 427-436; Peña 2015, 317-343, 2013, 59-79 y 2011, 319-352; Moreno 1998: 159-168; Carrete 1986b, 111-122 y 1977, 339-349; Ortego 2015, 263-313, 357-373 y 381-484). Sin embargo, la actividad financiera desplegada por estos operadores contó con el concurso de otros miembros de sus respectivas parentelas, integrados bajo distintos roles en los entramados societarios configurados, dentro de una estrategia en la que las solidaridades familiares pudieron actuar como elemento de cohesión interna en un contexto cooperativo en el que la identidad socio-religiosa ocupaba un papel relevante como elemento aglutinador.

Entre estos operadores cabe destacar a Rabí Yuçe Melamed y Abraham Melamed, hermano e hijo, respectivamente, de Rabí Mayr Melamed, cuya actividad –especialmente la del primero– resultó clave en un doble sentido: por un lado, facilitaría la ampliación de las redes cooperativas de la compañía en ámbitos alejados de su “entorno denso” definido por la familia, la vecindad y la comunidad religiosa de adscripción; por otro, esta cooperación mejoró las posibilidades de inserción de estos agentes en sus ámbitos locales más inmediatos –Zamora en el caso de Rabí Yuçe Melamed, y Medina del Campo en el de Abraham Melamed–, dando lugar al desarrollo de iniciativas empresariales autónomas, a la ampliación de su “capital social” más allá de su medio de adscripción socio-religioso

---

<sup>99</sup> El conglomerado societario pasó de gestionar durante el trienio 1477-1479 un volumen anual de rentas regias ordinarias cifrado en 11.212.500 mrs, a controlar recursos por un total de 56.276.486 mrs en 1483, 48.570.768 mrs en 1487 –en 1488 se observa una caída del 70 % en el volumen arrendaticio hasta los 15.195.750 mrs, compensado con el control ejercido por Abraham Seneor sobre la tesorería de la Hermandad– y 40.912.392 mrs en 1490.

y familiar previo, y a la conformación de un patrimonio en bienes raíces que ratificaba la posición socio-económica alcanzada a partir del éxito en sus negocios.

## **2. Orígenes de la familia Melamed e integración de Rabí Yuçe Melamed en la comunidad judía de Zamora**

Los autores que han abordado la figura de Rabí Mayr Melamed, avecindado en Segovia desde al menos la década de 1480, consideran probable situar sus orígenes familiares en Ávila, donde el financiero era propietario de bienes raíces heredados de su padre. Una “información de abono” realizada en diciembre de 1492 señala su posesión sobre unas casas grandes ubicadas en el canto de la plaza del Mercado Chico con la calle del Endrín, además de otros cuatro “pares de casas” en la misma calle, lo que denotaría la relevante posición social ocupada por la familia Melamed en Ávila, habida cuenta de la localización de los inmuebles en un espacio urbano dotado de una especial relevancia como centro neurálgico de la vida económica y política de la ciudad (Cervera 1982). Uno de los testigos presentados para informar sobre este patrimonio especificaba, además, que Rabí Mayr hubo de comprar a sus hermanos la parte de esas casas que les correspondía por herencia. A estas propiedades, se añadía la posesión de otras casas situadas en Ávila en la calle de los Caballeros y otras en la “calle nueva”, adquiridas previa compra “por sus dineros” (Carrete 1977, 343-349). Todo ello corroboraría el origen abulense de los Melamed, apellido que, ciertamente, portaban algunos judíos de Ávila desde finales de la década de 1440, aunque no sea posible detallar sus nexos familiares: por ejemplo, en septiembre de 1449, sabemos que un Abrahén Melamed compraba de Pedro López una casa con corral, cillero y lagar (León, 135).

La información incluida en el proceso inquisitorial incoado en 1486 contra los Arias Dávila segovianos añade otros datos sobre el origen y vínculos familiares de la familia Melamed. Según el testimonio del judío Jacob Lumbroso, un Mayr Belamed [sic] era sobrino de doña Elvira González, mujer de Diego Arias Dávila, y tía igualmente de los conversos Antonio de Ávila y maestre Jerónimo (Carrete 1986a, 42). De ser este personaje el mismo Rabí Mayr avecindado en Segovia –lo que parece verosímil– cabría establecer un nexo directo entre la familia Melamed y el contador mayor Diego Arias Dávila, principal administrador de los asuntos hacendísticos de la Corona durante la primera mitad del reinado de Enrique IV (M. Á. Ladero 1988, 271-294).

En este sentido, los testimonios de Inçe Lumbroso, vecino de Coveña, por un lado, y de Jamila, mujer de don Salamón Golohón e hija de don Jacob Melamed, por otro, incluidos en el mismo proceso inquisitorial corroboran el vínculo entre los Melamed y los Arias Dávila: en su declaración, el primero afirmaba que don Simuel Melamed, don Jabod Melamed y Frayme de Vides, todos ellos ya difuntos, eran parientes de Diego Arias; la segunda aseguraba que don Jacob Melamed era primo de Elvira González, mujer de Diego Arias Dávila. Por su parte, Mayd [sic] Melamed, judío vecino de Segovia –identificado, sin lugar a dudas, con el Rabí Mayr Melamed financiero en razón de la vecindad declarada–, también testificó en el mismo proceso. Su declaración, realizada el 24 de abril de 1486, si bien no menciona ningún vínculo familiar con los Arias Dávila, por el contrario ratifica la relación de confianza existente entre su parentela y Elvira González, expresada en el intercambio mutuo de productos alimenticios adscritos a la práctica ceremonial hebrea: así, señalaba que “muchas veçes en los sábados llebó este testigo adefinas a la muger de Diego Arias, Elbira, madre del obispo don Juan Arias, y este testigo ge las vía comer en los dichos sábados”; por el contrario, doña Elvira enviaba pan “leudo”, lechugas y verdura a casa del padre de Mayr Melamed, “salida la pasqua del pan ceçeño, con una esclaba, la qual esclaba traya una torta de pan cenceño que le daban en cassa de su padre de este testigo” (Carrete 1986a, 94 y 103-104).

De estos testimonios se pueden inferir algunas hipótesis a la hora de considerar los cauces a partir de los cuales la familia Melamed pudo lograr su inserción en el campo de las finanzas regias desde los años iniciales del reinado de los Reyes Católicos pues, por el momento, no existe constancia de la intervención previa de los miembros de esta parentela como arrendadores, recaudadores o fiadores de rentas regias durante los reinados de Juan II y Enrique IV –más allá de la presencia de un Abraham Melamed como cogedor de las rentas del judío abulense don Mosé Tamaño (Carrete 1977, 342)– aunque no es descartable que en un futuro puedan aparecer nuevos datos.

Tanto los nexos familiares, como la relación de confianza establecida a partir del vínculo religioso compartido con la familia del contador Diego Arias Dávila, asentada en Segovia desde época de Enrique IV, pudieron facilitar el acceso de los Melamed al círculo financiero hebreo de la ciudad del Eresma, muy activo durante la primera mitad del reinado de Enrique IV. A él pertenecían agentes como Mose aben Menir, arrendador de 3/18 partes de la “masa” o totalidad de rentas ordinarias de Castilla durante el período 1455-1458, con el cual cooperaría Abraham Seneor, obligado como su fiador para el arrendamiento de algunas rentas en 1455 y 1457-1458 (Ortego 2015, 118 y 270-271). Posteriormente, la integración de Rabí Mayr Melamed en la comunidad hebrea segoviana quedaría sancionada mediante el matrimonio, en fecha desconocida, con una de las hijas de Abraham Seneor (Carrete 1977, 341), estrechamente vinculado a fines de la década de 1460 con el alcaide del alcázar de Segovia Andrés de Cabrera, y cada vez más presente en la gestión de las rentas reales (Ortego 2015, 272-275).

Este tipo de redes hebreas, desplegadas más allá de la comunidad local originaria a partir de vínculos familiares, económicos y políticos que podían alcanzar el espacio cortesano, tal y como se ha demostrado para el caso de la aljama madrileña (Castaño 1997, 379-392), se ampliaron en el caso de la familia Melamed a la ciudad de Zamora. Es aquí donde se enmarca la actividad desplegada por Rabí Yuçe Melamed (Ortego 2015, Apéndice CD 505-507; García 102; Martialay 39-40), oscurecida por el protagonismo alcanzado por su hermano Rabí Mayr Melamed en el ámbito de las finanzas regias, especialmente desde los años finales de la década de 1480.

Pese a la falta de datos sobre su trayectoria personal y profesional antes de 1480, la información incluida en una sentencia emitida en agosto de 1495 por la Chancillería de Valladolid relativa al fraude por la venta de unas casas en Zamora (ARCV, Ejecutorias 87-9) pone de manifiesto los sólidos lazos estrechados desde fecha indeterminada por Rabí Yuçe Melamed con la comunidad hebrea zamorana que, desde mediados de la década de 1480 experimentó un fuerte crecimiento, quizás alimentado por la concesión de algunos privilegios de exención fiscal por parte de los reyes: cabe señalar que, en vísperas de 1492, la aljama de Zamora contaba con unas trescientas familias, lo que la convertía en una de las más pobladas del reino (M. F. Ladero 1988, 37-40).

La mencionada sentencia alude como demandantes a Luis Núñez Coronel y doña Isabel Osorio “que primeramente seyendo judíos se solían llamar Rabí Haya [sic]<sup>100</sup> Melamed, recabdador, e Reyna, su muger”. También refiere la identidad de sus suegros –a la sazón Jaco Corcoz, ya difunto en 1495, y Çinfa–, y de sus cuñados Yuda Corcoz y Rabí Hayn Corcoz, así como la del hijo de este último, de nombre Jaco Corcoz, ya fallecido en aquel momento. Desconocemos el motivo que llevó a un judío como Rabí Yuçe Melamed, procedente del entorno abulense, a entablar contacto con la familia Corcos, cuyo protagonismo en la comunidad hebrea de Zamora a mediados de la década

---

<sup>100</sup> Más adelante, el mismo documento se refiere a él como Rabí Yuçe, por lo que sin duda, se trata de un error del amanuense. Además, la carta ejecutoria emitida el 9 de noviembre de 1493 en el pleito sostenido entre Cristóbal de Salamanca y Luis Núñez Coronel, vecinos de Zamora, señala que Luis Núñez Coronel “se tornó christiano e se llamava Rabí Yuçe Melamed, que era judío”. ARCV, Ejecutorias 62-13.

de 1480 era destacado: sabemos, por ejemplo, que en 1484 Abrahem Corcoz –padre de Juda Corcoz y propietario de unas casas en “La Costanilla” de la judería zamorana, colindantes con las de su tío Jacob Corcoz y las de su primo Juda Corcoz– era procurador de la aljama zamorana junto a Yuda de León, y tenía arrendada del concejo la renta del “sello de los paños” (M. F. Ladero 1988, 50; García 108).

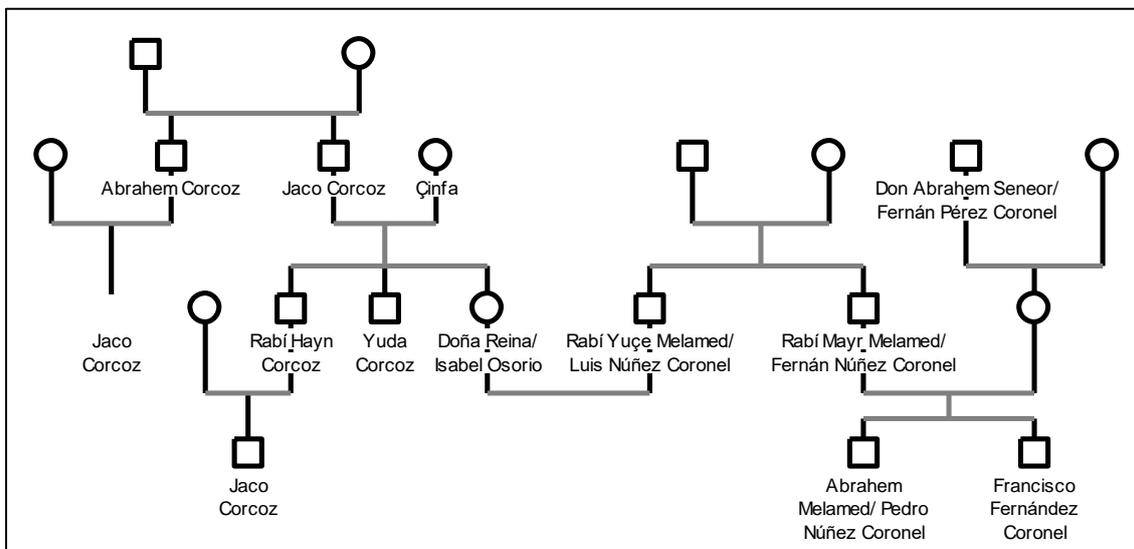


Ilustración 1. Red familiar Seneor-Melamed-Corcoz

### 3. Los negocios de Rabí Yuçe Melamed entre 1481 y 1491: papel intermediador y ampliación de las redes cooperativas

Cabe suponer que la integración de Rabí Yuçe Melamed en la pujante comunidad hebrea zamorana le abrió la puerta a todo un conjunto de relaciones con la élite política y económica cristiana de la ciudad, plasmada en diferentes iniciativas en el campo de la gestión “por mayor” de recursos fiscales desarrolladas a partir de finales de la década 1480. Sin embargo, esta ampliación de los nexos colaborativos no supuso su desvinculación de la red de compañías establecida desde comienzos del reinado isabelino en torno a su hermano Rabí Mayr, Abrahem Seneor y Luis de Alcalá. De esta forma, muchas de las operaciones desarrolladas por Yuçe Melamed a partir de 1481 cabe considerarlas como parte de las estrategias de ampliación del negocio fiscal implementadas por este conglomerado societario, en el cual el judío desempeñó un activo papel como elemento de soporte e intermediación.

Así, durante el período 1481-1484 se ha podido constatar la participación de Rabí Yuçe Melamed como fiador de su hermano Rabí Mayr para el arrendamiento de las alcabalas y tercias de Toro (1481-1482) (AGS, EMR, leg. 28-1, f. 372; leg. 33, f. 5) y Zamora (1481-1484) (AGS, EMR, leg. 28-1, f. 333; leg. 33, f. 5), operaciones en las cuales también presentaron sus avales Luis de Alcalá, vecino de Madrid, Lope de Villarreal, vecino de Toledo (1481-1483) y Juan de la Rúa, vecino de Salamanca (1481-1484). Esta participación como avalista de su hermano dio paso desde 1486 a otras iniciativas autónomas en el campo de la gestión de la fiscalidad regia, desarrolladas aparentemente al margen de la actividad de la red de compañías liderada por Abrahem Seneor, Rabí Mayr y Luis de Alcalá: así, durante el bienio 1486-1487 Rabí Yuçe Melamed quedó obligado como fiador de Gonzalo de Ocampo, vecino de Salamanca, para el arrendamiento de las alcabalas y tercias de Astorga (AGS, EMR, leg. 28-1, f. 306); durante el bienio 1488-1489 participaba como fiador del judeoconverso Alonso de la Fuente, vecino de Toledo, en el arrendamiento de las alcabalas y tercias de Aranda de

Duero, para el cual también fueron obligados los avales de Catalina Gómez –madre de Alonso de la Fuente– y Juan de Porras (AGS, EMR, leg. 28-1, f. 367).

Por aquellas fechas, Yuçe Melamed ya había estrechado una relación cooperativa con el financiero Juan de Figueroa, vecindado en Toledo –y desde finales de la década de 1480 en Valladolid–, que marcaría el futuro devenir de una parte importante de sus negocios. Dentro del conjunto de iniciativas empresariales desarrolladas por Figueroa desde comienzos del reinado isabelino (Ortego 2015, Apéndice CD 251-253), cabe destacar el vínculo financiero sostenido con Rabí Mayr Melamed: tras arrendar el servicio y montazgo para el período 1484-1487, Juan de Figueroa, vecino de Toledo, traspasaba posteriormente la renta a Mayr Melamed para, a continuación, obligarse como su fiador en una sociedad en la que también participaron como avalistas “de mancomún” Andrés de Haro, Rabí Mose aben Menir, vecino de Segovia –recuérdese el nexo financiero sostenido entre un personaje homónimo y Abraham Seneor en la década de 1450–, y Alonso Romero, vecino de Zamora y escribano de las rentas del obispado de Zamora y Toro y sus sacadas (AGS, EMR, leg. 38, ff. 343-345).

El nexo establecido entre Mayr Melamed y Juan de Figueroa para el arrendamiento del servicio y montazgo, renta en torno a la cual confluían abundantes intereses ganaderos, dio paso a partir de 1488 a una activa cooperación entre este último y Rabí Yuçe Melamed, explicitada en la participación conjunta de ambos agentes en la gestión de algunos partidos: si bien durante el trienio 1488-1490 Rabí Yuçe Melamed quedó obligado como fiador de Juan de Figueroa para el arrendamiento de las alcabalas de los paños y joyas de Valladolid, y de las alcabalas y tercias de Tordesillas –en este último caso junto a Pedro Quijada– (AGS, EMR, leg. 28-1, ff. 340 y 369), durante el bienio 1490-1491 la intervención del judío se vio ampliada de forma muy notable, en paralelo a la expansión de los negocios fiscales gestionados directamente por su hermano Rabí Mayr Melamed y por Luis de Alcalá.

En 1490 Yuçe Melamed licitaba las alcabalas y tercias de Aranda de Duero, presentando como aval la fianza de Juan de Figueroa y 30.000 mrs de juro situados en Zamora, lo que prolongaba el control que Figueroa ya había ejercido en este partido durante el bienio anterior (AGS, EMR, leg. 28-1, f. 367). Y lo que es más relevante: Yuçe Melamed también arrendaba en 1490 “por mayor” las alcabalas y tercias del partido de Burgos por 4.905.000 mrs, con el aval de Juan de Mazariegos y Alonso Romero, vecinos de Zamora (AGS, EMR, leg. 28-1, f. 377). Esta operación le permitió establecer un contacto directo con muchos operadores adscritos a la élite empresarial de la ciudad del Arlanzón, no exento de conflictos: por ejemplo, el 12 de abril de 1494 la Audiencia Real daba sentencia en el pleito promovido por Antonio de Santa Cruz, vecino de Zamora y factor delegado por Luis Núñez Coronel para la gestión del oficio de recaudamiento de Burgos, contra Ortega de Rojas, vecino de Burgos, y su compañía –en la que se integraban Gonzalo de Ferro, Juan de Medina, Juan de Vitoria, Pedro de la Torre, Lope y Álvaro del Castillo, y Álvaro de Espeleta–, motivado por la deuda de 60.000 mrs por el cobro de la alcabala del “vino en odres” de la ciudad que dichos operadores habían tomado arrendada en 1490 (ARCV, Ejecutorias 68-14). De nuevo, al año siguiente (1491) el judío conseguía el control recaudatorio de las alcabalas y tercias de la merindad de Carrión, contando con la fianza de Juan de Mazariegos (AGS, EMR, leg. 28-1, f. 363) en el marco de una operación conjunta sobre las rentas del arcedianazgo de Talavera, Salamanca, Guadalajara y la merindad de Carrión, que se saldó con dos traspasamientos: el del partido de Guadalajara en favor de su hermano Rabí Mayr Melamed, y el del partido de Talavera en beneficio de Diego de Monesterio, vecino de Madrid (AGS, EMR, leg. 50, ff. 506-510 y 539-542).

De toda esta maraña de nexos en torno a las operaciones de arrendamiento “por mayor” de rentas regias ordinarias participadas de algún modo por Rabí Yuçe Melamed se desprenden algunas conclusiones:

1. En primer lugar, la actividad financiera de este operador aparece supeditada inicialmente a los intereses de Rabí Mayr Melamed, con el cual nunca dejaría de sostener fuertes vínculos empresariales que permiten considerar la actividad desplegada por ambos hermanos como parte de una estrategia común. Así lo ratifica, además de su participación conjunta en las operaciones de arrendamiento de rentas regias ya señaladas, la intervención de Rabí Yuçe Melamed/Luis Núñez Coronel como factor o delegado de su hermano para administrar la mayor parte de los negocios de los cuales era titular en el entorno de Zamora. Una relación de las deudas de las cuales era acreedor Fernán Núñez Coronel presentada en julio de 1501 tras su muerte señala –sin especificar cantidades– las sumas adeudadas por su hermano Luis Núñez Coronel en diversos oficios de recaudación delegados a partir de 1480. Entre ellos figura la receptoría de los juros de Zamora de 1480, los oficios de recaudación de las rentas reales de Zamora y Toro entre 1481 y 1484, la mitad del oficio de Toro entre 1485 y 1487, Ponferrada en 1490, Zamora, Toro y Carrión entre 1492-1494, el situado de los judíos de sus partidos “que lo pagó Fernán Núñez”, y la abadía de Morerueta, arrendada del Cardenal Pedro González de Mendoza (M. Á. Ladero 2002a, 501). En efecto, sabemos que, entre al menos 1491 y 1494, Rabí Yuçe Melamed/Luis Núñez Coronel recaudó en nombre de su hermano las rentas de Santa María de Morerueta, situada al noroeste de la actual provincia de Zamora, gracias al rastro documental dejado por la conflictividad asociada al impago de diversas deudas (Ortego 2015, 463-465; AGS, RGS, mayo de 1497; junio de 1497, f. 307; agosto de 1498, ff. 242-243; Archivo Diputación Provincial de Toledo, Archivo Provincial, Hospital de Santa Cruz, Libro nº 264, ff. 30r-31r y Libro nº 265, f. 70r).

2. Durante el período 1488-1491 las iniciativas de Rabí Yuçe Melamed en la gestión de la fiscalidad regia ordinaria confirman, no obstante, su capacidad para estrechar y amplificar lazos cooperativos con agentes que ya habían colaborado previamente con Rabí Mayr Melamed –por ejemplo, Juan de Figueroa– de cara al desarrollo de iniciativas autónomas, al margen de las emprendidas por el núcleo central de la compañía formada por Abraham Seneor, Rabí Mayr y Luis de Alcalá. Sin embargo, Yuçe Melamed no solo aprovecharía los nexos establecidos previamente por Rabí Mayr Melamed para incrementar su participación en el negocio fiscal, sino que también ejerció desde al menos 1484 un activo papel como intermediario entre su hermano y la élite económica y política zamorana: probablemente ello explica la presencia de Alonso Romero, vecino de Zamora, escribano de las rentas del obispado zamorano con la sacada de Toro y miembro de una importante familia de burócratas regios desde la época de Enrique III (Cañas 440-442; Ortego 2015, Apéndice CD 513), como fiador de Mayr Melamed en el arrendamiento del servicio y montazgo de cuatrienio 1484-1487.

3. En este sentido, resulta evidente que la adscripción de Rabí Yuçe Melamed a la comunidad judía de Zamora le permitió extender sus relaciones cooperativas a la oligarquía cristiana de la ciudad, circunstancia que nos sitúa ante el destacado papel que las empresas al servicio de la monarquía tuvieron a la hora de facilitar la integración de algunos miembros de la élite financiera judía castellana en sus respectivos marcos locales, e incluso más allá de ellos, como parte de una dinámica “simbiótica” así considerada en tanto todas las partes que cooperaban obtenían algún beneficio. Hay que tener presente que Juan de Mazariegos, fiador de Rabí Yuçe Melamed, fue regidor de Zamora entre al menos 1480 y 1502 (M. F. Ladero 1991, 158), donde logró consolidar un abultado patrimonio. A tenor de una “información de abono” realizada por los oficiales de la Real Hacienda para verificar su solvencia como fiador de Rabí Yuçe Melamed en la

recaudación de las rentas de la merindad de Carrión, sabemos que en 1491 poseía bienes raíces y rentas en Zamora valorados en 400.000-600.000 mrs. Entre ellos figuraban unas casas principales muy buenas donde residía cerca del mercado “cabo” San Julián “a la çapatería”, un heredamiento de viñas, casas, lagares y otras granjerías en Aribayos, además de 70.000 mrs de juro situados en las rentas de Zamora y su tierra. Por su parte, el patrimonio de Rabí Yuçe Melamed –según reflejaron en sus declaraciones los testigos Alonso de las Cuevas, Francisco Serrano y Antón de Morales, todos ellos vecinos de Zamora–, estaba conformado por cuatro “pares de casas” en la judería de Zamora “cabo La Costanilla”, donde moraba, y de otras fuera de la judería, valoradas entre 200.000 y 400.000 mrs (AGS, EMR, leg. 548, sin f.).

La misma dinámica de ampliación de las redes cooperativas a partir de la inserción de algunos de miembros de la familia Melamed en escenarios probablemente considerados estratégicos para el desarrollo exitoso de sus iniciativas empresariales se observa en el caso de Abraham Melamed, hijo de Rabí Mayr Melamed y vecino de Medina del Campo desde antes de noviembre de 1491. En aquel momento los reyes le ordenaban, junto a micer Lorenzo Abertín –mercader habitante de Valladolid– y al factor de este último, de nombre Galdíño, aceptar una moratoria de dos años en el pago de las cantidades que les adeudaban Rodrigo de Dueñas y Nicolás de Madrigal, vecinos de Medina del Campo, ante la imposibilidad de afrontar el pago como consecuencia de la quema de sus casas durante el incendio que había asolado Medina del Campo. En este caso, la cantidad adeudada por Rodrigo de Dueñas a Abraham Melamed, y al factor de este último Gutierre de Iniesta, ascendía a 31.000 mrs “por razón de çiertas cargas de trigo” (AGS, RGS, noviembre de 1491, f. 278).

Esta última mención es interesante por varios motivos: por un lado, permite observar la diversificación del negocio de Abraham Melamed al margen de la gestión de oficios de recaudación de rentas regias; por otro, constata la presencia estable de la familia Melamed en una plaza de la importancia estratégica de Medina del Campo, cuyas dos ferias de mayo y octubre centralizaban gran cantidad de pagos y actividades financieras y mercantiles. Finalmente, verifica la integración de Abraham Melamed en la villa y en los círculos hebreos medineses. Por ejemplo, sabemos que Lope Díaz, Rodrigo Díaz y Fernando Díaz, vecinos de Medina del Campo convertidos a la fe cristiana en la feria de mayo de 1492, entregaron a Pedro Núñez Coronel –nombre adoptado por Abraham Melamed tras su bautismo– 27.000 mrs “de çierto cambio qu’el dicho Pero Núñez hizo en nonbre del dicho Rodrigo Díaz con ¿Horcanos?, judío cambiador, vezino que fue d’esa dicha villa”. Dicha suma, además de otros bienes y obligaciones para el cobro de ciertas cantidades que se les adeudaban, puestos en poder de Alonso Ruiz de la Cámara, había sido al parecer entregada antes de la salida de los mencionados conversos hacia Portugal a fin de facilitar el regreso de sus esposas. Sin embargo, los 27.000 mrs posteriormente serían reclamados por Fernán Pérez de Meneses, juez comisario de las cosas tocantes a los bienes de los judíos en el obispado de Salamanca y en la villa de Medina del Campo “por alguna henemistad que les tenéys con los dichos Alonso Ruyz e Pero Núñez”, según señalaba una carta real dada en noviembre de 1494 (AGS, RGS, noviembre de 1494).

De la integración de Abraham Melamed/Pedro Núñez Coronel en Medina del Campo, plasmada en la adquisición de bienes raíces urbanos y rústicos, tenemos otros datos: gracias a una “información de abono”, realizada en febrero de 1498, sabemos que en aquel momento contaba con un abultado patrimonio cifrado en 836.000-1.120.000 mrs repartido entre Segovia –donde, recordemos, se encontraba avecindado su padre– y Medina del Campo, formado por los siguientes bienes (AGS, EMR, leg. 552, sin f.):

Tabla 1. Bienes raíces de Pedro Núñez Coronel

Descripción del bien	Tasación en mrs
Casas en la plaza de San Miguel de la ciudad de Segovia compradas a Yuçaf Abravanel, que las había recibido previamente como merced de los reyes tras su confiscación a su propietario inicial –a la sazón Gonzalo de Cuéllar–, condenado por hereje. Incluye tiendas, boticas y unas casas pequeñas adyacentes. En aquel momento residía alquilado en este inmueble el trapero Álvaro de Soria	500.000-700.000
Cuatro “pares de casas” en Segovia, situadas en las espaldas de las referidas anteriormente, en el espacio que había ocupado la judería	150.000
Casas en Medina del Campo “en el Barrionuevo que hera judería” que fueron del judío Abrahén Abenarroz, compradas de Pedro González de Madrid, recaudador que fue de Medina, con una bodega	50.000-70.000
Casas en la pescadería de Medina del Campo “çerca de San Juan del Azogue” y “debaxo del reloj”, compradas de García de Combate, vecino de Medina, cuatro años antes	30.000-40.000
Casas en Medina del Campo “a do dizen las cortidurías”, colindantes con las casas de Santa María del Castillo y las casas de Juan González Cantarranas, compradas de Juan González, zurrador	20.000
Majuelo de 40 aranzadas en el término de Medina del Campo, “a do dizen Los Llanos, çerca de Pozaldes”, encima de la dehesa de la villa, colindante con otro majuelo del abad de Medina y con las viñas de Montalvo, regidor de la señalada villa, comprado de unas genoveses que lo obtuvieron cuatro años antes de Pedro Ruiz de la Magdalena	86.000-140.000
TOTAL	836.000-1.120.000

#### 4. De Rabí Yuçe Melamed a Luis Núñez Coronel

El destierro de los judíos ordenado por los reyes el 31 de marzo de 1492 tuvo efectos destacados en el plano financiero como consecuencia de la salida de Castilla de importantes agentes fiscales como Isaac y Yuçaf Abravanel, Rabí Santo Melamed, Ça Caro, Rabí Abraham del Sobrado y otros (Ortego 2015, 409-416), aunque las consecuencias de tal decisión no fueron determinantes en la quiebra del sistema fiscal ordinario de Castilla, fundamentalmente porque los reyes convencieron –quizás mediando algunas presiones– a Abraham Seneor y a su yerno Rabí Mayr Melamed, que en aquel momento se encontraban en el cénit de su carrera financiera, de su permanencia en Castilla, gratificada con sustanciosas mercedes y su integración plena en los escalones medios de la nobleza urbana segoviana (M. Á. Ladero 2002a, 433-436; 2003, 11-24). Así pues, el bautismo de ambos operadores aseguraba a la monarquía la continuidad de sus servicios económicos, como cabeza junto al converso Luis de Alcalá de la compañía de arrendadores más importante del reino, encargada además de la receptoría y pagaduría general de rentas ordinarias, aunque ello no estuvo exento de algunos problemas: por ejemplo los derivados de la imposibilidad de cobrar muchas de las deudas dejadas por los hebreos desterrados de las cuales eran acreedores los receptores generales, posteriormente embargadas por los reyes como castigo por la saca de oro, plata, moneda y otras cosas vedadas del reino por parte de muchos judíos desterrados (M. Á. Ladero 2002b, 727-747; Castaño 2006, 287-309).

Además, el tránsito del judaísmo a la fe cristiana de Abraham Seneor y de Rabí Mayr Melamed –bautizados como Fernán Pérez Coronel y Fernán Núñez Coronel, respectivamente– arrastró consigo a la mayor parte de sus familias, aunque hubo algunos miembros como Salomón Seneor, hermano de Abraham Seneor, o doña Clara, hermana de Rabí Mayr, que terminaron optando por el destierro (Peña 2011, 321; Carrete 1977, 348). Sin embargo, todo parece indicar que la conversión a la fe cristiana de Rabí Yuçe Melamed tuvo lugar al margen de la ceremonia celebrada el 15 de junio de 1492 en el monasterio de Santa María de Guadalupe, con la asistencia como padrinos de los propios

reyes y del Cardenal de España, en la cual recibieron las aguas bautismales su hermano Rabí Mayr Melamed y al menos dos de sus hijos –el mencionado Abrahem Melamed, bautizado como Pedro Núñez Coronel, y Francisco Núñez Coronel– además de Abrahem Seneor y su hijo Ça Seneor, que tomó el nombre de Juan Pérez Coronel (Carrete 1986b, 111-112; M. Á. Ladero 2003, 11-24; Ortego 2015, 404-407). Un documento remitido por los reyes al corregidor de Burgos el 16 de febrero de 1493 a instancias de Luis Núñez Coronel, especifica que este último se encontraba en Burgos en 1492 recaudando las rentas reales y dirimiendo diversos pleitos con los arrendadores de dicha ciudad y su merindad, inconclusos “al tiempo qu’él e su muger se ovieron de salir de la dicha çibdad por mes de jullio del dicho año para se aver de venir a convertir a nuestra santa fee católica”, después de lo cual no había podido regresar a Burgos al estar ocupado en la gestión de las rentas reales y de su hacienda (AGS, RGS, febrero de 1493, f. 132; Martialay 39).

Sea como fuere, la concesión del linaje *Coronel* con el cual los reyes gratificaron a Rabí Mayr Melamed y Abrahem Seneor como elemento de distinción tras su bautismo, se hizo extensible a Rabí Yuçe Melamed, aunque su esposa doña Reina adoptaría el nombre cristiano de Isabel de Osorio (ARCV, Ejecutorias 87-9). Por el contrario, algunos miembros de la familia “política” de Rabí Yuçe Melamed/Luis Núñez Coronel optaron en un momento inicial por el destierro. Es el caso de Yuda Corcos, hijo de Abrahem Corcoz –por lo tanto primo de doña Reina/Isabel de Osorio– que, tras abandonar en 1492 Castilla en dirección a Portugal, y manifestar posteriormente su deseo de convertirse a la fe cristiana, obtenía el 3 de julio de 1493 seguro de los reyes para regresar a Zamora como cristiano y traer consigo los bienes que pese a las prohibiciones regias había sacado del reino, al tiempo que recibía garantías para la restitución, previa compra, de sus propiedades inmuebles (Suárez 1964, 520-522; García 139).

Por lo demás, el decreto de expulsión también tuvo impacto en la organización interna de la compañía liderada por Fernán Núñez Coronel, pues la salida del reino de Yuçaf Abravanel –obligado como fiador en los partidos que tenía arrendados para el cuatrienio 1491-1494– hizo necesaria una rectificación de fianzas para el trienio 1492-1494, exigida por la Real Hacienda. En este caso, las relaciones anudadas por Rabí Yuçe Melamed/Luis Núñez Coronel en el entorno socio-político de Zamora aportaron a la compañía liderada por su hermano la posibilidad de ampliar su espacio colaborativo para afrontar la nueva situación. Así, entre los nuevos avales obligados por Fernán Núñez Coronel se encontraba el del regidor zamorano Juan de Mazariegos, fiador por 1.400.000 mrs: como se recordará, este operador ya había avalado a Rabí Yuçe Melamed en el arrendamiento del partido de Burgos en 1490 y del partido de Carrión en 1491. Además de Juan de Mazariegos y de Luis de Alcalá, en la misma operación también quedarían obligados como fiadores de Fernán Núñez Coronel en los partidos fiscales cuya gestión siguió controlando los regidores abulenses Francisco González de Ávila y Diego de Bracamonte, así como Rodrigo de Villarreal, vecino de Segovia (Ortego 2015, 407-408). Esta circunstancia prueba que las redes cooperativas de la compañía se extendían tanto por las ciudades donde habían tomado vecindad los hermanos Mayr y Yuçe Melamed –Segovia y Zamora, respectivamente– como en el entorno originario de la familia, a la sazón Ávila, donde Fernán Núñez Coronel siguió siendo propietario de un notable patrimonio (Carrete 1977, 244-245) y logró sostener una red de contactos con destacados miembros de la oligarquía cristiana.

##### **5. La ampliación de los negocios de Luis Núñez Coronel (1492-1495)**

A partir de 1492 Luis Núñez Coronel siguió prestando sus servicios financieros a la Corona, pese al notable incremento de la conflictividad en torno a su labor como gestor

de rentas regias, y a la aparición de fuertes tensiones en el seno de la compañía liderada por su hermano tras la quiebra del sistema de receptoría y pagaduría general en 1494. Ello terminaría afectando de forma subsidiaria a sus relaciones con los hijos de Abraham Senor/Fernán Pérez Coronel, embarcados en ruidosos pleitos tras la liquidación de la sociedad y el reparto de las sumas que adeudaba entre sus miembros principales (Rabí Mayr Melamed/Fernán Núñez Coronel, Luis de Alcalá y los herederos de Abraham Senor/Fernán Núñez, fallecido en 1493).

La actividad financiera desplegada por Luis Núñez Coronel durante aquellos años le llevó a seguir combinando dos facetas en la gestión de las rentas reales:

1. Por un lado, durante el trienio 1492-1494 aparece interviniendo como delegado de su hermano Fernán Núñez Coronel para la administración de las rentas reales ordinarias de los partidos de Zamora y Carrión, de las cuales era arrendador mayor (M. Á. Ladero 2002a, 501; Ortego 2015, 436). Se trataba de una cesión lógica en el marco de las estrategias empresariales desplegadas por la compañía, máxime si consideramos los estrechos vínculos sostenidos por Luis Núñez Coronel en ambos espacios (en el primer caso por tratarse de su lugar de vecindad, y en el segundo por haber ejercido labores de recaudación previamente). De esta labor gestora, que incluía la intervención de Luis Núñez Coronel en el proceso de subarrendamiento de los diferentes “miembros de renta” que componían el partido, conservamos algunos testimonios. Por ejemplo, Cristóbal de Salamanca, vecino de Zamora, presentó una demanda contra Luis Núñez Coronel, mencionado como recaudador de las rentas de Zamora entre 1492 y 1494 “que se tornó christiano, e se llamava Rabí Yuçe Melamed”, resuelta en noviembre de 1493 por la Audiencia Real en favor del demandante (ARCV, Ejecutorias 62-13). El motivo del pleito era el impago por parte de Luis Núñez Coronel de los 4.000 mrs de “prometido” anuales incluidos en la postura presentada por Cristóbal de Salamanca para el arrendamiento de la renta del pescado fresco y salado de Zamora del trienio 1492-1494, posteriormente sobrepujada. En este sentido, resultan muy elocuentes los argumentos expresados por Luis Núñez Coronel en su defensa: el agente desmentía haber actuado como recaudador del partido de Zamora y señalaba la ausencia de su nombre en el “recudimiento” concedido por los reyes para gestionar estas rentas; al mismo tiempo rechazaba el pago de los 12.000 mrs de “prometido” reclamado por Cristóbal de Salamanca alegando su falta de competencia para aceptar posturas y pujas en las rentas zamoranas, habida cuenta de su papel como delegado o “facedor”.

2. En segundo lugar, Luis Núñez Coronel siguió interviniendo entre 1492 y 1494 de manera autónoma como titular de otros partidos fiscales. Conocemos su actividad como recaudador mayor de las alcabalas y tercias del partido de Ávila, junto a Diego Gómez de Benavente, vecino de Carrión, durante el bienio 1492-1493 (AGS, EMR, leg. 28-1, f. 360). También su participación como fiador de Alvar Ramírez, vecino de Llerena, en el arrendamiento de las alcabalas y tercias de Toro entre 1492 y 1494 (AGS, EMR, leg. 28-1, f. 372). Ambos espacios fiscales se encontraban muy vinculados a la actividad de este agente: en el caso de Ávila, como probable lugar de procedencia de la familia Melamed; en el caso de Toro, ya se ha señalado la actividad previa desempeñada por Luis Núñez Coronel como fiador y delegado de su hermano para la gestión recaudatoria del partido.

El arrendamiento de las rentas abulenses no estuvo exento de conflictos cuya importancia, más allá de la casuística concreta, nos sitúa ante la compleja red de relaciones de la que participaba en aquel momento Luis Núñez Coronel. En este caso, sabemos que Diego Gómez de Benavente terminaría pleiteando ante los contadores tras recibir de Núñez Coronel el traspaso de 7/12 partes de este partido. Aunque la demanda interpuesta fue resuelta inicialmente de manera favorable a los intereses de Gómez de Benavente mediante la expedición de una carta de recudimiento que le facultaba para

percibir en 1493 las rentas en disputa –evitando con ello demoras en la recaudación lesivas a los intereses de la Corona–, el 16 de febrero de 1493 los reyes emplazaban a ambas partes a dirimir sus diferencias en Olmedo ante el licenciado Gonzalo González de Illescas, juez comisario nombrado para el pleito (AGS, RGS, febrero de 1493, f. 41).

Pese al conflicto suscitado, la intervención de Luis Núñez Coronel y Diego Gómez de Benavente en esta operación es necesario relacionarla con los intensos vínculos que los Coronel sostenían con algunos de los operadores vecindados en Carrión. Por ejemplo, el 12 de diciembre de 1491 Rabí Mayr Melamed concedía de forma conjunta a sus cuñados Salomón Seneor y Ça Seneor, vecinos de Segovia, y a don Mose aben Atabe, vecino de Carrión, una carta de poder para que pudieran gestionar en su nombre las rentas regias del marquesado de Villena durante el trienio 1492-1494 (AMMU, CR, nº 800, ff. 90v-91r). Por otra parte, Diego Gómez de Benavente tenía en 1492-1493 poder, junto a Luis Núñez Coronel, para “fazer” –es decir, gestionar– las rentas de Zamora arrendadas por Fernán Núñez Coronel (ARCV, Ejecutorias 62-13). También conocemos la liquidación en 1495 de una deuda de 23.000 mrs que Álvaro Gómez de Benavente y Juan de Torralba, vecinos de Carrión, tenían con Fernán Núñez Coronel, quizás vinculada a la gestión delegada de algún oficio de recaudación (AGS, RGS, noviembre de 1495, f. 181).

Al margen de estas operaciones, y de los problemas a los cuales dieron lugar, en 1494 Luis Núñez Coronel se embarcó en una maniobra financiera de mayor envergadura que le llevaría a presentar, junto a Juan de Figueroa, vecino de Valladolid, una puja con el objetivo de controlar diversos partidos fiscales durante el trienio 1495-1497. La operación se saldó con el arrendamiento de las alcabalas y tercias del partido de Toledo (9.260.421 mrs anuales) y del servicio y montazgo (6.351.200 mrs anuales). Previamente, ambos financieros habían negociado con los contadores todo un conjunto de cláusulas relativas a las sumas que deberían obligar a la Real Hacienda en concepto de fianza, autorizadas por los monarcas el 16 de diciembre de 1494:

- En caso de que los partidos pujados superasen los 20.000.000 mrs anuales de precio, Luis Núñez Coronel y Juan de Figueroa obligarían 5.000.000 mrs anuales en concepto de fianzas. A esta cantidad se añadiría 1.000.000 mrs más en caso de hacerse con el control del servicio y montazgo, tal y como terminó sucediendo.
- En la suma establecida como fianza podría incluirse el valor de los bienes raíces de ambos operadores, según “paresçiere por ynformaçión”.
- Ambos financieros presentarían el “contento” o conformidad dado por el tesorero del príncipe Gonzalo de Baeza por el pago de los 4.000.000 mrs que le serían librados a este oficial en 1495 en diversos partidos de rentas ordinarias. Se trataba, en este caso, de un mecanismo de anticipo de capitales restituidos posteriormente con cargo a las libranzas realizadas sobre estos mismos ingresos que formaba parte de los mecanismos crediticios articulados por la monarquía para mejorar su financiación.

Las fianzas obligadas para el arrendamiento de las alcabalas y tercias de Toledo por Luis Núñez Coronel, que finalmente quedaría como recaudador mayor del partido –aunque las tareas de gestión efectiva serían llevadas a cabo en 1495 por su factor Juan de Oviedo, vecino de Madrid (AGS, RGS, julio de 1498, f. 187)–, ponen de manifiesto una vez más la capacidad de este operador para poner en valor el “capital social” adquirido a partir de las relaciones estrechadas en su entorno local, familiar y empresarial como parte de una estrategia que le convertía en intermediario principal entre agentes que aparentemente se encontraban desvinculados entre sí o que, al menos, no pertenecían al mismo “entorno denso”. De esta forma, Juan de Mazariegos y Jerónimo Vaca, vecinos y regidores de Zamora, quedaron obligados como fiadores por cuantía de 1.400.000 y

2.000.000 mrs, respectivamente; Juan de la Hoz, vecino de Segovia –y adscrito al círculo de Fernán Núñez Coronel y de su hijo Pedro Núñez Coronel (AGS, EMR, leg. AGS, EMR, leg. 554, sin f.)<sup>101</sup>–, presentaba un aval de 1.500.000 mrs; mientras que Juan de Figueroa, vecino de Valladolid, y Pedro Núñez Coronel, vecino de Medina del Campo y sobrino de Luis Núñez Coronel, se obligaban “de mancomún” en toda la renta (AGS, EMR, leg. 57, f. 34).

No obstante, no todos estos fiadores desempeñaban el mismo papel en el seno de la compañía, ni tenían las mismas responsabilidades. En este sentido, podríamos considerar como hipótesis que los dos regidores zamoranos, y acaso Juan de la Hoz, únicamente participaban como inversores de la sociedad, habida cuenta de que su intervención en la gestión efectiva de los partidos arrendados no se ha podido constatar. Es decir, probablemente nos encontramos ante financieros que obtenían un beneficio económico a cambio de adelantar capitales y/o de hipotecar sus bienes a la Corona como garantía ante el impago, previa solicitud de los socios principales. Por el contrario, todo parece indicar que Juan de Figueroa ejercía un liderazgo equiparable al de Luis Núñez Coronel, de manera que ambos operadores eran responsables de forma solidaria en la gestión de los partidos que tenían arrendados de la Corona, independientemente del rol –recaudador mayor o fiador– reconocido oficialmente por la Real Hacienda. Así lo confirman dos hechos: por un lado, la intervención conjunta de Juan de Figueroa y Luis Núñez Coronel como recaudadores mayores del servicio y montazgo durante el bienio 1495-1496 (AGS, EMR, leg. 28-1, f. 322); por otro lado, el consentimiento dado por Luis Núñez Coronel en Burgos el 7 de marzo de 1497 para el cobro por parte de Juan de Figueroa de la mitad del interés obtenido en la gestión del partido de Toledo tras su encabezamiento en 1496. En dicho documento, Luis Núñez Coronel hacía constar expresamente que

él es nonbrado por recabador mayor de Sus Altezas de las rentas del partido de Toledo, e él e Juan de Figueroa tyenen e son nonbrados en otros çiertos partidos, e porqu’el dicho partido de Toledo se encabezó e porque en los otros partidos pierden muchas contías de mrs, Sus Altezas les mandaron librar el ynterese que tenían en las dichas rentas del dicho partido de Toledo, qu’el dicho Luis Núñez consyente y le plaze que le sea librado al dicho Juan de Figueroa la mitad del dicho ynterese del dicho año de noventa e seys, e el dicho Juan de Figueroa consyente que sea librado al dicho Luis Núñez la otra mitad del dicho ynterese, non enbargante qu’el dicho Luis Núñez sea nonbrado solamente por arrendador e recabador mayor. (AGS, EMR, leg. 61, f. 306)

## **6. La quiebra de la receptoría y pagaduría general (1494) y la ruptura de la cohesión financiera interna: conflictos en torno a Luis Núñez Coronel**

De forma paralela al avance cuantitativo experimentado por los negocios financieros de Luis Núñez Coronel, a fines de 1494 se producía la quiebra de la receptoría y pagaduría general de rentas ordinarias como consecuencia de la imposibilidad de los responsables de su gestión para obtener liquidez ante el impago de las sumas adeudadas por muchos agentes situados bajo su dependencia (factores, subarrendadores) o con los cuales habían suscrito cartas de obligación por el abono de determinadas cantidades. Posteriormente, el 20 de mayo de 1495, los socios principales de la compañía –a la sazón Fernán Núñez Coronel, Luis de Alcalá y los hijos de Abraham Seneor (Juan Pérez Coronel e Íñigo López Coronel)– suscribían un “asiento” para el reparto y refinanciación de sus deudas con la Real Hacienda, valoradas en unos 21.000.000 mrs en números redondos. No obstante,

<sup>101</sup> Así consta en la información de abono de los bienes de Pedro Núñez Coronel, y de Alonso Cirujano y Juan de la Hoz, fiadores presentados para el arrendamiento de las alcabalas y tercias, pechos y derechos de Medina del Campo de 1499.

pese al acuerdo alcanzado, los antiguos socios emprendieron una dura lucha judicial por el cobro de las deudas de las cuales eran acreedores, prolongada en algunos casos hasta comienzos del siglo XVI (Ortego 2015, 435-485)<sup>102</sup>.

Dichos pleitos terminaron afectando a operadores “secundarios” encuadrados en la compañía: entre ellos Pedro Núñez Coronel, acusado por Luis de Alcalá del impago de una deuda de 1.000.000 mrs en los cargos que había gestionado en su nombre y en el de su padre Fernán Núñez Coronel, así como de la destrucción intencionada de las cuentas de estos oficios (AGS, RGS, diciembre de 1496, f. 53); y Luis Núñez Coronel, habida cuenta de su papel como agente delegado por la compañía para la gestión de los oficios de recaudación situados en el entorno zamorano, y por lo tanto deudor de muchas cantidades obligadas a los receptores y pagadores generales de rentas. Según señalaban el 20 de mayo de 1495 los reyes a Francisco de Alcaraz, receptor designado por la Corona para el cobro de las sumas adeudadas a los receptores y pagadores generales, Luis Núñez Coronel recibió orden de abonar 696.000 mrs “que avía él tenido en sí del cargo de lo que ovo de pagar de ciertos cargos de la receptoría de Fernand Núñez e Luys de Alcalá de los años pasados de noventa e dos e XCIII e XCIII años”, so pena de embargo y ejecución de sus bienes. No obstante, tras el acuerdo suscrito el mismo día entre los receptores generales y su compañía, esta cantidad quedó rebajada a 400.000 mrs “entre tanto que se acaban de abyriguar todas las cuentas que con él tyene, e el pleito que tratan sobre los partidos de Toro e Çamora e Carrión” (AGS, CCA, Ced. 2-1, f. 85, doc. 3).

Es evidente que la administración de los partidos gestionados de forma subsidiaria por Luis Núñez Coronel como factor de su hermano Fernán Núñez Coronel no había ofrecido los resultados esperados. Ello interrumpió el flujo crediticio ascendente desde los arrendadores menores, situados en la base del sistema tributario de recaudación, hasta los receptores generales, en el cual este operador ejercía un destacado rol como intermediario. De la dificultad para cobrar muchas de estas sumas, y obtener por lo tanto la liquidez que demandaba el sistema piramidal articulado, dan buena cuenta algunos testimonios: por ejemplo, la carta remitida por los reyes a las justicias del reino el 30 de mayo de 1497 para que se ejecutase la deuda de 50.000 mrs que Rodrigo Rodríguez Peña y Santos, hijo de Fernando de Cabestrero, vecinos de Zamora, tenían con Luis Núñez Coronel “por contratos públicos e obligaciones que contra ellos tyene de ciertas rentas que d’él tovieron arrendadas de la dicha çibdad [de Zamora] e su tyerra e sacada” (AGS, RGS, mayo de 1497, f. 24). Todavía antes del 22 de agosto de 1498 Luis Núñez Coronel seguía reclamando muchas deudas fiscales en las alcabalas zamoranas –particularmente en la renta de las “heredades”–, cuya percepción era impedida por los provisiones y vicarios eclesiásticos del obispado (AGS, RGS, agosto de 1498, f. 244).

Al margen de las deudas con los receptores generales, y de los problemas en la administración de los partidos fiscales administrados en nombre de su hermano Fernán Núñez, otra de las fuentes de conflicto para Luis Núñez Coronel vino de la mano de su papel como intermediario en los flujos de capital establecidos entre los socios principales de la compañía encargada de gestionar la receptoría y pagaduría general. Sabemos, por ejemplo, que Íñigo López Coronel –regidor de Segovia, contador del príncipe don Juan, y heredero de Abraham Seneor/Fernán Pérez Coronel en sus negocios financieros– interpuso antes de octubre de 1495 ante el alcalde de Casa y Corte Gonzalo Sánchez de Castro un pleito contra Luis Núñez Coronel por una deuda de 30 marcos de plata menos dos onzas correspondientes a un préstamo. El debate terminaría dirimiéndose en el

---

<sup>102</sup> En el “asiento” suscrito en Madrid el 20 de mayo de 1495 entre los miembros de la compañía para el pago de las deudas aparece la suscripción de un Luis Núñez que, quizás podamos identificar con Luis Núñez Coronel. AGS, CSR, leg. 20, doc. 13, sin f.

Consejo Real en grado de apelación (AGS, RGS, octubre de 1495, f. 243)<sup>103</sup>, y concluyó en una primera fase el 3 de mayo de 1496 con la sentencia condenatoria dada por los reyes contra Luis Núñez Coronel (AGS, RGS, mayo de 1496, f. 189).

El pleito es interesante porque abre una ventana al conocimiento de los flujos de capital movilizado en torno a todos estos agentes –vinculados mediante nexos familiares directos–, cuyo objetivo probablemente pasaba por asegurar la liquidez de la compañía. Según un conocimiento de deuda fechado el 11 de septiembre de 1494 –cuyo traslado se incorporó en otra sentencia ejecutoria sobre el mismo asunto dada por los reyes el 5 de julio de 1496–, Luis Núñez Coronel había recibido prestados de Íñigo López Coronel 30 marcos de plata menos dos onzas “por me fazer buena obra, que la ove menester para dar al señor Fernand Núñez, vezino e regidor de la çibdad de Segovia”. Este adelanto debía ser restituido antes de fines de diciembre de 1494 en Segovia, bien en forma de plata, bien en forma de “dineros contados” según tasación. Sin embargo, el pago no se habría producido en los términos aceptados por Luis Núñez Coronel, que trató de defenderse alegando que la mencionada plata en realidad había sido entregada a Pedro Núñez Coronel “para Fernand Núñez, su padre”. Sin embargo, siempre a tenor de la declaración del acusado, Íñigo López Coronel –cuñado como se recordará de Fernán Núñez Coronel– le habría rogado a Luis Núñez Coronel suscribir el conocimiento de deuda referido a la señalada plata a fin de que

no paresçiese qu'él [Íñigo López Coronel] lo prestava al dicho Ferrand Núñez, su hermano, salvo a él, por que toviere cargo de la cobrar, más non por que a él le fuese dada nin entregada, salvo al dicho Pero Núñez para el dicho Ferrand Núñez Coronel, su padre, e que él por conplir con los susodichos, e por que el dicho Yñigo López estoviese seguro de su plata, él avía tomado conosçimiento d'ella del dicho Pero Núñez que ant'el dicho [nuestro alcalde] presentó, e dixo que al dicho Pero Núñez solo avía de demandar la dicha plata pues que la avía reçebido, e non a él. (AGS, RGS, julio de 1496, f. 49)

Independientemente de la veracidad de los hechos descritos, que nunca se llegaron a probar, este tipo de operaciones reflejan el papel de intermediación ejercido por Luis Núñez Coronel y Pedro Nuñez Coronel –hermano e hijo, respectivamente, de Fernán Núñez Coronel– en los trasvases de capital realizados a nivel interno entre los socios principales de la compañía. Al mismo tiempo, las alegaciones presentadas por Luis Núñez Coronel en la fase de instrucción abierta ante el alcalde de Casa y Corte confirman la fortaleza de los vínculos cooperativos que sostenía en Zamora y Medina del Campo. En este sentido, el operador solicitó al alcalde un plazo extraordinario para realizar la probanza de los hechos expuestos, pues hasta ese momento “non avya podido traer nin presentar sus testigos, porque los tenía en la çibdad de Çamora e en la villa de Medina del Campo e en otras partes” (AGS, RGS, julio de 1496, f. 49).

Pese a la sentencia favorable a los intereses de Íñigo López Coronel pronunciada por los reyes en este pleito, la conflictividad entre ambos agentes por el cobro de deudas se prolongaría hasta vísperas del fallecimiento de Luis Núñez Coronel en 1501. Tenemos constancia de un nuevo pleito sustanciado ante el licenciado Polanco, y posteriormente ante el alcalde de Casa y Corte Gonzalo Fernández Gallego, que todavía seguía abierto en noviembre de 1500 (AGS, RGS, noviembre de 1500, f. 215). Según señalan los reyes en la carta de receptoría de testigos dada el 14 de diciembre de 1500, Íñigo López Coronel

<sup>103</sup> Aunque en este documento los nombres están errados –aparecen mencionados Luis Núñez Coronel, vecino de Segovia [sic], Íñigo López Coronel, vecino y regidor de Segovia, y Juan Pérez Coronel, otros documentos confirman que el pleito enfrentó a Íñigo López Coronel con Luis Núñez Coronel.

reclamaba a Luis Núñez Coronel una deuda de 325.000 mrs, sin que el documento explicita los motivos de la demanda (AGS, RGS, diciembre de 1500, ff. 124 y 192).

### **7. Negocios y redes de Luis Núñez Coronel en el ocaso de su carrera (1496-1501)**

La cohesión entre las diferentes “células financieras” que habían formado parte de los negocios conjuntos de Luis de Alcalá, Abraham Seneor/Fernán Pérez Coronel y Fernán Núñez Coronel hasta 1494, quedó rota en los años posteriores a la quiebra de la receptoría y pagaduría general de rentas, aunque esta circunstancia no frenaría el desarrollo de nuevas iniciativas financieras autónomas por parte de algunos de los agentes “secundarios” que, como Luis Núñez Coronel o Pedro Núñez Coronel, habían actuado previamente como gestores delegados, o como intermediarios necesarios en los trasvases de capital y en la provisión de fondos a los miembros principales de la compañía.

En este sentido, el período que discurre entre 1496 y 1501, año de la muerte de Luis Núñez Coronel, permite observar la intervención de este operador en el arrendamiento de un número mucho más limitado de rentas regias. No obstante, su presencia continuada como recaudador de algunos partidos –particularmente del servicio y montazgo– parece indicar que, frente a la anterior diversificación y amplitud de sus negocios, en esta nueva etapa sus intereses quedaron mucho más focalizados en rentas quizás consideradas estratégicas, o cuya gestión ofrecían menores costes de transacción habida cuenta de la posibilidad del operador de disponer de la información y de la red de contactos necesaria para llevar a buen puerto las tareas de administración.

A esta circunstancia pudieron contribuir varios hechos. En primer lugar, el “encabezamiento” de muchos partidos fiscales del reino a partir de 1496, que implicaba el paso del tradicional régimen de arrendamiento en pública almoneda de los recursos fiscales de la Corona a operadores “privados”, a un nuevo sistema basado en cesión de la potestad recaudatoria en manos de los concejos a cambio de la entrega de una cuantía fija, pactada para un determinado número de años con la Real Hacienda. No hay que olvidar que el arrendamiento del partido de Toledo, formalizado por Luis Núñez Coronel para el trienio 1495-1497, quedó interrumpido en 1496 tras el “encabezamiento” de la urbe toledana y de otros lugares incluidos en su circunscripción, lo que motivaría el relevo del operador por un receptor de rentas nombrado por los reyes (Ortego 2015, 533-547). No obstante, tampoco habría que obviar el elevado coste, personal y económico, ligado a la intervención de Luis Núñez Coronel como intermediario de su hermano en el sistema de receptoría y pagaduría general de rentas quebrado en 1494, y a la conflictividad posterior a que dio lugar el cobro de las deudas de la compañía.

Sea como fuere, lo cierto es que Luis Núñez Coronel pasó a controlar la recaudación del servicio y montazgo durante el bienio 1495-1496 –junto a Juan de Figueroa– y durante el período 1498-1501, en este último caso como titular único del arrendamiento (AGS, EMR, leg. 28-1, f. 322). A esta renta se sumaría en 1500 el partido de Burgos, que ya había administrado en 1490 (AGS, EMR, leg. 28-1, f. 377). También el intento posterior por controlar las sustanciosas rentas de la mesa maestra de la orden de Santiago mediante la presentación de varias posturas, cuyas escrituras se encontraban en poder del secretario real Fernán Álvarez de Toledo en diciembre de 1500 cuando los reyes ordenaron su entrega a Luis Núñez Coronel “para guarda de sus derechos en ciertos pleytos” sustanciados ante el Consejo Real (AGS, RGS, diciembre de 1500, f. 193).

Las fianzas obligadas para la gestión del servicio y montazgo, arrendado inicialmente por 5.450.000 mrs anuales entre San Juan de junio de 1498 y San Juan de junio de 1502<sup>104</sup>, nos sitúan de nuevo ante la amplitud de las relaciones financieras polarizadas en torno a

---

<sup>104</sup> Este arrendamiento posteriormente sufrió alteraciones.

Luis Núñez Coronel a partir de los nexos previamente establecidos: como avalistas aparecen Juan de Mazariegos, vecino y regidor de Zamora, fiador “de mancomún” en 1.000.000 mrs; Rodrigo del Río, vecino de Segovia en la collación de San Martín e hijo de Rodrigo de Aguilar, y Andrés de las Cuevas, vecino de Coca, fiadores “de mancomún”; y Francisco de Vernez, vecino de Segovia en la collación de Santiesteban, hijo de Juan de Ferentes e igualmente fiador “de mancomún” (AGS, EMR, leg. 554, sin f.).

Además de la continuidad de las relaciones estrechadas con la élite política y empresarial zamorana, encarnada por el regidor Juan de Mazariegos –que ya había cooperado anteriormente con los Melamed/Núñez Coronel–, Luis Núñez Coronel seguía contando con la colaboración de agentes adscritos al entorno segoviano, probablemente gracias a la labor de intermediación desplegada por su hermano Fernán Núñez Coronel. En este sentido, todo parece indicar que los problemas derivados de la quiebra del sistema de receptoría y pagaduría general de rentas en 1494 no rompieron la cohesión del núcleo familiar: por ejemplo, Fernán Núñez Coronel figura como testigo en la carta de poder emitida en Granada el 9 de noviembre de 1499 por su hermano Luis Núñez Coronel para que Francisco de Barrionuevo, vecino de Alcalá de Henares, pudiese cobrar en su nombre el servicio y montazgo de los ganados que saliesen del obispado de Cartagena y reino de Murcia “o a hervajar de veranadero o agostadero e de ynvierno” a la Sierra de Segura o cualquier lugar del reino de Granada (AMMU, CR, nº 801, ff. 75v-76r).

Por lo demás, la “información de abono” practicada para comprobar la solvencia de los socios de esta compañía –realizada, según ordenaban los reyes el 12 de octubre de 1498, en los lugares donde se encontraban sus bienes raíces, previa petición de Luis Núñez Coronel ante la imposibilidad de hallar testigos en la corte– aporta abundantes datos sobre el patrimonio, vínculos e intereses de los fiadores obligados.

El proceso se inició el 23 de octubre de 1498, momento en el cual el mercader Álvaro de Soria, en nombre de Luis Núñez Coronel, presentaba en Segovia ante el licenciado Cueto, pesquisador de Segovia en nombre de los reyes, las preguntas del interrogatorio a las cuales tendrían que responder los testigos designados durante la pesquisa, a la sazón Fernán Alonso, Juan Rodríguez, Pedro López del Castillo y Pero Gómez de Arteaga, vecinos de Segovia (AGS, EMR, leg. 554, sin f.). Las respuestas referidas a la situación del recaudador mayor resultan, no obstante, extremadamente lacónicas. Fernán Alonso afirmaba que Luis Núñez Coronel vivía en Zamora desde doce años a esta parte donde estaba casado y contaba con bienes patrimoniales de cuantía y origen desconocido. No obstante, este testigo –al igual que Pedro López del Castillo y Pero Gómez de Arteaga– había oído decir “que es onbre rico”. Por su parte, Juan Rodríguez ni siquiera conocía a Luis Núñez Coronel, aunque también aseguraba que se trataba de una persona solvente pues “ha oydo dezir este testigo que es hombre rico”.

Más relevante es la información aportada sobre los bienes de los fiadores avecindados en Segovia y Coca (ver tabla 2), que confirma su adscripción al grupo de élites económicas de residencia urbana, con fuentes de renta saneadas basadas en la explotación de propiedades agrarias. Además, en el caso del fiador Rodrigo del Río también se verifican sus intereses ganaderos –el testigo Fernán Alonso afirmaba que vivía “en sus ganados”, y entre sus bienes semovientes se encontraba una cabaña de más de 1.000 ovejas merinas– lo que explicaría su disposición a participar como fiador de Luis Núñez Coronel en el arrendamiento del servicio y montazgo, probablemente como estrategia empresarial destinada a ahorrar costes.

Tabla 2. Bienes de los fiadores obligados por Luis Núñez Coronel para el arrendamiento del servicio y montazgo en 1498 avecindados en Segovia y Coca (AGS, EMR, leg. 554, sin f.)

Fiador	Bienes
Rodrigo del Río. Vec. Segovia	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Tercera parte de unas casas que él y otros dos hermanos suyos heredaron de sus padres en la collación de San Martín de Segovia, “a puerta de San Martín por dentro de la çibdad”, valorada en 100.000 o 120.000 mrs y más, según el testigo Fernán Alonso “porque todas las casas valen más de mill ducados, porque son en muy buen lugar, en lo mejor de Segovia, pared en medio de las casas de Alonso de Guadalajara, e son muy buenas e muy prinçipales”.</li> <li>- Heredad muy buena de tierras, viñas, prados y casas en Roças, cerca de Cadalso y lugar de la villa de Escalona, que había pertenecido a su padre Diego de Aguilar, valorada en más de 130.000 o 150.000 mrs. Según el testigo Pedro López del Castillo la poseía junto a sus hermanos, mientras que el testigo Pedro Gómez de Arteaga especificaba su propiedad sobre la tercera parte.</li> <li>- 1.000 ovejas y carneros buenas “e finas merynas”, que trae en un buen “hato e recabdo” pues –según Juan Rodríguez– “anda contino allá en extremo con ellas e con sus pastores”, aunque –según Fernán Alonso– en los años pasados llegó a tener 1.300 “e que ese año le quedaron más de las dichas mill ovjeas e carneros con la mortandad que vino”. Estas ovejas, según Pedro Gómez de Arteaga, las obtuvo de su padre.</li> <li>- Mula, caballo y atavío “de onbre de pro”</li> </ul>
Francisco de Vernez. Vec. Segovia	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Casas principales muy buenas en Segovia heredadas de su padre Juan de Vernez, situadas la collación de Santiesteban, donde vive, colindantes con las casas de los herederos del licenciado de Heredia y las casas de Juan de la Hoz “que heran del protonotario, su hermano”. Valoradas en 120.000, 150.000 mrs o 160.000 mrs –dependiendo del testigo–, ya que “son muy buenas casas muy bien &lt;labradas&gt; e paradas e de grandes anchuras”.</li> <li>- Heredad en La Fresneda, lugar de Segovia “allende el puerto” de tierras, prados, linares y “cerradas”, con unas casas en el mencionado lugar, muy buenas y principales, y otras casas para los renteros, heredadas de su padre Juan de Vernez en “mejoría”. Todo ello le rinde anualmente 300 fanegas de “pan” por mitad trigo y cebada de renta, 20.000 mrs de yerba, 500 libras de lino, 50 pares de gallinas, 100 pares de perdices y 50 pares de conejos. Las casas se valoran en 100.000 mrs o 120.000 mrs. En suma, según el testigo Fernán Alonso, por toda la heredad le podrían dar 1.200.000 mrs, pues “este testigo vido cómo ge lo darían por ello un cuento e dozientas mill mrs en Madrid estando ay la corte, e que esto lo dexó Juan de Vernes en mejoría de su hazienda con las casas prinçipales d’este çibdad”. El testigo Pedro Gómez de Arteaga, especificaba que su padre Juan Vernez le mejoró “en el terçio e quinto en la dicha heredad”. Según el testigo Juan Rodríguez la heredad valdría con las casas principales 1.100.000 mrs “e más e aun crehe este testigo que no lo daría por dos cuentos”. El testigo Pedro Gómez de Arteaga consideraba que podría valorarse en 1.300.000 mrs “porque le rinde en cada un año fasta trezientas hanegas de pan e diez e ocho o veynte mill mrs en dinero, e çierto vino e aves e perdiçes e conejos, e que sabe este testigo que lo an cometido a conprar e le davan por ello un cuento e quatroçientas mill mrs”.</li> <li>- Otros bienes y propiedades en Narros y otras partes.</li> <li>- Buenos caballos, mulas, vacas y atavíos “de hombre de pro”.</li> </ul>
Andrés de Cuevas. Vec. Coca	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Casas en la plaza de Coca, que valen hasta 60.000 mrs y más “porque son muy buenas e en la plaça”.</li> <li>- Viñas y tierras de “pan llevar”, que ara con un par de mulas. Todo ello valorado, según el testigo Fernán Alonso, en 30.000 mrs. El testigo Pedro López del Castillo señala entre sus heredades una buena heredad</li> </ul>

Fiador	Bienes
	en un lugar de Coca que le rinde 30 fanegas de “pan”, y una heredad en San Cristóbal de la Vega, lugar de Arévalo, valorada en más de 130.000-140.000 mrs. - Buenos atavíos y un buen caballo, valorados en más de 25.000 mrs Según Juan Rodríguez, todos sus bienes valdrían 130.000 mrs y más, sin contar el mueble de casa.

Por otra parte, los intereses de Luis Núñez Coronel también se extendieron durante sus últimos años de vida a la gestión de las rentas de Medina del Campo, cuyas alcabalas y tercias fueron arrendadas, al menos durante el bienio 1498-1499, por su sobrino Pedro Núñez Coronel –recordemos, avecindado en esta plaza– con el concurso de Juan de la Hoz, vecino de Sevovia y fiador por 1.800.000 mrs, y de maestre Alonso Cirujano, vecino de Medina del Campo y fiador por 600.000 mrs (AGS, EMR, leg. 552, sin f.). De nuevo, como en casos anteriores ya analizados, las redes cooperativas articuladas para esta operación combinaban el recurso a agentes procedentes del nuevo ámbito local de adscripción de Pedro Núñez Coronel (Medina del Campo) con operadores vinculados al entorno segoviano.

En este caso, la intervención de Luis Núñez Coronel estaría motivada por el cambio en el modelo de gestión recaudatoria: tras el “encabezamiento” de las rentas regias de Medina el Campo en 1500 Pedro Núñez Coronel tomaba arrendada del concejo su gestión (AGS, RGS, septiembre de 1500, f. 185). Pese a que se trataba de un operador con experiencia previa en la gestión del partido, poco después se vería privado de su oficio. Ello motivó la apertura de un pleito en el Consejo Real concluido mediante un acuerdo entre las partes en conflicto que implicaba, sin que se expliciten los motivos, el traspaso de la gestión de las rentas “encabezadas” a Luis Núñez Coronel (AGS, RGS, marzo de 1501, f. 120). Las dificultades para dirimir la responsabilidad exacta de muchos de los pagos referidos al último tercio del ejercicio de 1500 –entre ellos algunos destinados a la financiación de las “guardas reales”–, la solicitud de ejecución hipotecaria en los bienes de Pedro Núñez Coronel –al que se reclamaba el pago de la suma correspondiente al último tercio de 1500– realizada por el concejo de Medina del Campo, y el posterior apresamiento del operador, generaría intensos debates entre este último, Isabel de Osorio y el concejo Medina del Campo, dirimidos de nuevo ante el Consejo Real en 1501 (AGS, RGS, abril de 1501, f. 74; marzo de 1501, f. 419; mayo de 1501, f. 183).

En este sentido, tras la muerte en 1501 de Luis Núñez Coronel –ocurrida antes del 27 de abril de 1501 (AGS, RGS, abril de 1501, f. 74)– sería su viuda Isabel de Osorio la encargada de lidiar con los problemas derivados de los impagos en muchas de las rentas gestionadas por su difunto marido, como responsable del patrimonio y los negocios familiares en unas circunstancias que, como en tantos otros casos, llevaban a las viudas de estos operadores a desempeñar tareas de gestión efectiva. De ello dan buena cuenta algunos testimonios: por ejemplo, el 26 de mayo de 1501 los reyes comisionaban al bachiller Antón Francés para que averiguase y ejecutase las sumas que los arrendadores de las rentas “por menudo” de Medina del Campo (vino, peletería y otras no especificadas) adeudaban al difunto Luis Núñez Coronel como arrendador de las alcabalas y otros pechos y derechos de la mencionada villa, lo que imposibilitaba –según denunciaba Isabel de Osorio– el abono de las cuantías libradas en dicho partido destinadas al pago de las “guardas reales” (AGS, RGS, mayo de 1501, f. 344; junio de 1501, f. 214). Todavía en 1504 quedaban pendientes de cobro otras cantidades, entre ellas los 24.000 mrs correspondientes al “prometido” ganado en las rentas de la bailía de Castronuño, Bóveda y Fuentelapiedra –arrendadas durante para el trienio 1500-1502 por Cristóbal Suárez, vecino de Ávila y criado de Isabel de Osorio, y traspasadas posteriormente en

manos de Luis Núñez Coronel–, toda vez que dichas rentas “le fueron privadas” para los dos últimos años del arrendamiento por Antonio del Portillo, vecino de Medina del Campo (AGS, CCA, Ced. 7, f. 48, f. 1).

## 8. Conclusión

La historiografía más reciente ha puesto de manifiesto la importancia que la existencia de complejas redes financieras, articuladas a partir de vínculos cooperativos formales e informales, tenía a la hora de facilitar la sostenibilidad de fisco regio castellano en la época de tránsito del Medievo a la Modernidad. Pese a que la atención preferente se ha centrado en los operadores principales, que actuaban como cabeza de las compañías financieras organizadas para la gestión tributaria, estas redes se extendían a todo un conjunto de operadores “secundarios” que combinaban tareas de intermediación y soporte de la actividad de los agentes principales que garantizaban los flujos de capital, junto a responsabilidades directas como titulares de oficios de recaudación.

En este sentido, podemos considerar a Rabí Yuçe Melamed/Luis Núñez Coronel como un operador prototípico en el que se conjugaban ambas esferas a partir de su intervención recurrente como factor delegado por su hermano Fernán Núñez Coronel en los partidos fiscales del entorno zamorano, y como titular de diversos oficios de arrendamiento, entre los cuales el del servicio y montazgo llegaría a ocupar un lugar preferente en sus negocios. Del estudio de su trayectoria y actividades se pueden extraer algunas conclusiones que ponen de manifiesto las estrategias y mecanismos de cohesión utilizados por estos agentes a la hora de plantear su participación en el negocio fiscal:

1. En primer lugar, se constata la importancia desempeñada por los vínculos familiares a la hora de mantener la cohesión interna en muchas actividades financieras, e incrementar las posibilidades de acceso a los círculos financieros locales en los cuales se integraba cada miembro de la parentela. Si bien las compañías castellanas dedicadas al arrendamiento “por mayor” de rentas de la Corona manifestaron una notable capacidad para incorporar en sus redes cooperativas a operadores situados al margen del entorno familiar directo –lo que permitía su acceso a espacios sociales y políticos que mejoraban su capacidad para ejercer, entre otras cosas, un mejor control de la información–, lo cierto es que, al menos en el caso analizado, el núcleo de la familia Melamed/Núñez Coronel actuó siguiendo una estrategia común y coherente en la cual, pese al papel director desempeñado por Rabí Mayr Melamed/Fernán Núñez Coronel –al menos hasta 1494–, los miembros de la parentela aprovecharon de manera “simbiótica” los vínculos estrechados en los entornos locales donde terminaron integrándose (Segovia, Zamora y Medina del Campo). Ello se traduciría en una ampliación global de sus redes de influencia a espacios muy diversos. Es decir, nos encontramos ante una dinámica en la cual los integrantes del linaje cooperaban activamente entre sí poniendo a disposición de las iniciativas fiscales articuladas –tanto a nivel global como individual– las redes de contacto previamente establecidas, generando con ello una tupida malla de soporte financiero que en el caso analizado se extendía, al menos, por Ávila (lugar de origen de la familia Melamed), Segovia, Zamora, Salamanca, Valladolid, Medina del Campo, Carrión, Madrid y Toledo.

2. Al mismo tiempo, la identidad socio-religiosa de los operadores integrados en la red financiera de la cual participaban los miembros de la familia Melamed –y particularmente Rabí Yuçe Melamed/Luis Núñez Coronel– también dotaba de una cohesión interna al grupo. No solo porque buena parte de los agentes fiscales que formaban parte como fiadores de las compañías participadas por estos operadores fuesen judíos –bautizados en 1492– o judeoconvertos. También habría que valorar, en este sentido, las relaciones articuladas en el seno los círculos hebreos (apreciada en la inserción de Rabí Mayr

Melamed y Rabí Yuçe Melamed en Segovia y Zamora como nuevas localidades de vecindad, respectivamente), sancionadas mediante enlaces matrimoniales con los principales linajes judíos de estos entornos (el de Abraham Seneor, en el primer caso, y la familia Corcos, en el segundo). A partir de estas relaciones, marcadas por la identidad socio-religiosa compartida, estos agentes y otros pudieron integrarse en el negocio fiscal, incrementar su nivel de participación y sus posibilidades de ejercer un papel destacado como intermediarios, y adquirir una posición de centralidad.

3. Sin embargo, estas solidaridades mutuas podían implosionar en momentos de quiebra financiera o crisis de liquidez, dando lugar a la aparición de conflictos como los protagonizados entre los hijos de Abraham Seneor/Fernán Núñez Coronel y los hermanos Fernán y Luis Núñez Coronel a partir de 1495, o entre Isabel de Osorio y Pedro Nuñez Coronel tras la muerte de Luis Núñez Coronel en 1501. Ello demostraría la fragilidad de muchos de estos nexos, pese a su reproducción a lo largo del tiempo en contextos de estabilidad. Cabe considerar, en este sentido, que tanto la identidad socio-religiosa compartida como las alianzas estratégicas estrechadas en un marco de relaciones endogámico, aunque en muchos casos permitió entablar y sostener vínculos cooperativos, pasaba a ocupar un segundo plano cuando se trataba de cobrar sumas atrasadas o hacer frente a los acreedores en un escenario en el cual, las necesidades de financiación del Estado y las tensiones derivadas del impago podían llegar a diluir los nexos que previamente habían dado lugar a la consolidación de estas relaciones cooperativas.

#### 9. Apéndice: operaciones de arrendamiento de rentas regias ordinarias con participación de Rabí Yuçe Melamed/Luis Núñez Coronel (1481-1501)

Año	Partido y renta	Precio anual (mrs)	Recaudador mayor	Fiadores
1481-1482	Toro. Alc. y ter.	1.218.250	Rabí Mayr Melamed. Vec. Segovia	Luis de Alcalá. Vec. Madrid Lope de Villarreal. Vec. Toledo
1481-1483	Zamora. Alc. y ter.	2.540.000		Juan de la Rúa. Vec. Salamanca Rabí Yuçe Melamed. Vec. Zamora
1484	Zamora. Alc. y ter.	2.811.500		Juan de la Rúa. Vec. Salamanca Rabí Yuçe Melamed. Vec. Zamora [ilegible]. Vec. Segovia
1486-1487	Astorga. Alc. y ter.	769.000	Gonzalo de Ocampo. Vec. Salamanca	Rabí Yuçe Melamed
1488-1489	Aranda de Duero. Alc. y ter.	1.413.750	Alonso de la Fuente. Vec. Toledo, hijo de Catalina Gómez	Catalina Gómez. Madre de Alonso de la Fuente Rabí Yuçe Melamed. Vec. Zamora Juan de Porras
1488-1490	Tordesillas. Alc. y ter.	504.000	Juan de Figueroa. Vec. Toledo	Pedro Quijada Rabí Yuçe Melamed
	Valladolid. Paños y joyas	344.800	Juan de Figueroa. Vec. Valladolid	Rabí Yuçe Melamed. Vec. Zamora
1490	Burgos. Alc. y ter.	4.905.000	Rabí Yuçe Melamed. Vec. Zamora	Juan de Mazariego. Vec. Zamora Alonso Romero. Vec. Zamora
	Aranda de Duero. Alc. y ter.	1.414.000	Rabí Yuçe Melamed. Vec. Zamora	Juan de Figueroa. Vec. Toledo 20.000 mrs de juro situados en Zamora
1491	Carrión, merindad. Alc. y ter.	2.420.000	Rabí Yuçe Melamed. Vec. Zamora	Juan de Mazariego. Vec. Zamora

<b>Año</b>	<b>Partido y renta</b>	<b>Precio anual (mrs)</b>	<b>Recaudador mayor</b>	<b>Fiadores</b>
1492-1493	Ávila. Alc. y ter.	3.597.000	Diego Gómez de Benavente. Vec. Carrión Rabí Yuçe Melamed. Vec. Zamora	
1492-1494	Toro. Alc. y ter.	1.573.300	Alvar Ramírez. Vec. Llerena	Luis Núñez Coronel. Vec. Zamora
1495	Toledo. Alc. y ter.	9.263.321	Luis Núñez Coronel. Vec. Zamora	Juan de Mazariegos. Vec. Zamora, regidor Jerónimo Vaca. Vec. Zamora, regidor Juan de la Hoz. Vec. Segovia Juan de Figueroa. Vec. Valladolid Pedro Núñez Coronel. Vec. Medina del Campo
1495-1496	Servicio y montazgo	6.351.200	Juan de Figueroa. Vec. Valladolid Luis Núñez Coronel. Vec. Zamora	
1498	Servicio y montazgo	5.453.000	Luis Núñez Coronel. Vec. Zamora	Juan de Mazariegos. Vec. Zamora, regidor Rodrigo del Río. Vec. Segovia Andrés de las Cuevas. Vec. Coca Francisco de Vienes. Vec. Segovia
1499-1500	Servicio y montazgo	5.583.000	Luis Núñez Coronel. Vec. Zamora	
1500	Burgos. Alc. y ter.	5.193.875	Luis Núñez Coronel. Vec. Zamora	
1501	Servicio y montazgo	5.583.000	Isabel Osorio. Viuda de Luis Núñez Coronel	

Fuente: AGS, EMR, leg. 28-1, ff. 306, 313, 322, 333, 340, 360, 363, 367, 369, 372, 377; leg. 33, f. 5; leg. 57, f. 34; leg. 554, sin f. AGS, CMC, 1ª ép, leg. 53, sin f.

### Obras citadas

- Álvarez García, Carlos. “Los judíos y la hacienda real bajo el reinado de los Reyes Católicos: una compañía de arrendadores de rentas reales”. En *Las tres culturas en la Corona de Castilla y los Sefardíes. Actas de las Jornadas Sefardíes, Castillo de la Mota, noviembre 1989 y del Seminario de las Tres Culturas, León, febrero de 1990*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1990. 87-125.
- Cañas Gálvez, Francisco de Paula. *Burocracia y cancillería en la corte de Juan II de Castilla (1406-1454). Estudio institucional y prosopográfico*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2012.
- Carrete Parrondo, Carlos. *Fontes iudaeorum regni castellae. III. Proceso inquisitorial contra los Arias Dávila segovianos: un enfrentamiento social entre judíos y conversos*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca-Universidad de Granada, 1986a.
- . “R. Abraham Seneor (Fernán Pérez Coronel): conjeturas tradicionales y realidad documental”. *Sefarad* 46 (1986b): 111-122.
- . “La hacienda castellana de Rabbi Meir Melamed (Fernán Núñez Coronel)”. *Sefarad* 37 (1977): 339-349.
- Carretero Zamora, Juan Manuel. “Los conversos y la Hacienda de Castilla a comienzos del siglo XVI”. En Carrasco, Raphaël & Molinié-Bertrand, Annie & Perez, Béatrice dirs., *La pureté de sang en Espagne. Du lignage a la “race”*. Paris: Presses de l’Université Paris-Sorbonne, 2011. 113-131.
- Castaño González, Javier. “La encuesta sobre las deudas debidas a los judíos en el arzobispado de Toledo (1493-96)”. En *la España medieval* 29 (2006): 287-309.
- . “Social Networks in a Castilian Jewish Aljama and the Court Jews in the Fifteenth Century: A Preliminary Survey (Madrid 1440-1475)”. En *la España medieval* 20 (1997): 379-392.
- Cervera Vera, Luis. *La plaza mayor de Ávila (Mercado chico)*. Ávila: Diputación Provincial-Institución Gran Duque de Alba, 1982.
- Domínguez Ortiz, Antonio. *Los judeoconversos en la España Moderna*. Madrid: Editorial Mapfre, 1991.
- García Casar, María Fuencisla. *El pasado judío de Zamora*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1992.
- Ladero Quesada, Manuel Fernando. *La ciudad de Zamora en la época de los Reyes Católicos: economía y gobierno*. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos “Florián de Ocampo”, 1991.
- . “Apuntes para la historia de los judíos y los conversos de Zamora en la Edad Media (siglos XIII-XV)”. *Sefarad* 48/1 (1988): 29-57.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. “Coronel, 1492: de la aristocracia judía a la nobleza cristiana en la España de los Reyes Católicos”. *Boletín de la Real Academia de la Historia* CC/1 (2003): 11-24.
- . “La receptoría y pagaduría general de la Hacienda regia castellana entre 1491 y 1494: de Rabí Meir Melamed a Fernán Núñez Coronel”. En *la España medieval*, 25 (2002a): 425-506.
- . “Después de 1492: los bienes e debdas de los judíos”. En Romero Castelló, Elena ed. *Judaísmo hispano: estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, Madrid: CISC, 2002b, vol. 2: 727-747.
- . “El cargo de Diego Arias Dávila en 1462”. *Espacio. Tiempo. Forma. Serie III. Historia Medieval* 1 (1988): 271-294.
- . “Los judíos castellanos del siglo XV en el arrendamiento de impuestos reales”. *Cuadernos de Historia. Anexos de Hispania* 6 (1975): 417-439.

- León Tello, Pilar. *Judíos de Ávila*. Ávila: Diputación Provincial de Ávila, 1963.
- Martialay, Teresa. “Conversos y atribución de identidades conversas en tiempos de la expulsión de los judíos de la diócesis de Zamora”. En Amrán, R. & Cortijo Ocaña, A. eds. *Minorías en la España medieval y moderna (siglos XV al XVII)*. Santa Barbara: Publications of eHumanista, 2017: 33-46.
- Moreno Koch, Yolanda. “Diez años de actividad económica en el reinado de los reyes Católicos: Rabí Meir Melamed (Fernán Núñez Coronel)”. En Meyuhas Ginio, Alisa & Carrete Parrondo, Carlos eds. *Creencias y culturas*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1998. 159-168.
- Ortego Rico, Pablo. *Poder financiero y gestión tributaria en Castilla: los agentes fiscales en Toledo y reino (1429-1504)*. Madrid: Ministerio de Hacienda y Administraciones Públicas-Instituto de Estudios Fiscales, 2015.
- “Alonso Gutiérrez de Madrid y otros agentes financieros de Castilla la Nueva en la tesorería general de la Hermandad (1493-1498): vínculos cooperativos, redes socioeconómicas y gestión fiscal”. *Espacio. Tiempo. Forma. Serie III. Historia Medieval* 27 (2014): 381-420.
- “Auge y caída de una gran compañía financiera en Castilla: Luis de Alcalá, Rabí Mayr y la quiebra de la receptoría y pagaduría general de rentas (1477-1495)”. En García Fernández, Ernesto & Vitores Casado, Imanol eds. *Tesorereros, "arrendadores" y financieros en los reinos hispánicos: la Corona de Castilla y el reino de Navarra (Siglos XV-XVII)*. Madrid: Ministerio de Economía y Hacienda. Instituto de Estudios Fiscales, 2012. 101-122.
- . “...el qual non pueda dar poder a ningund converso vezino d’esta dicha çibdad para coger las dichas rentas. El papel de los judeoconversos de Castilla la Nueva en la gestión tributaria a fines de la Edad Media”. En Soria Mesa, Enrique & Díaz Rodríguez, Antonio José eds. *Los judeoconversos en el mundo ibérico*. Córdoba: Universidad de Córdoba (en prensa).
- Peña Barroso, Efrén de la. “La casa y el ajuar de la familia Coronel a través de un inventario de bienes del siglo XVI”. *Sefarad* 75/2 (2015): 317-343.
- . “Devoción y religiosidad de un linaje judeoconverso: la familia Coronel”. *Hispania sacra* 65, nº extra 2 (2013): 59-79.
- . “Las propiedades rústicas de una familia de conversos segovianos: los Seneor/Coronel”. *Espacio. Tiempo. Forma. Serie III. Historia Medieval* 24 (2011): 319-352.
- Rábade Obradó, María del Pilar. “La elite judeoconversa de la Corte de los Reyes Católicos y el negocio fiscal”. *En la España medieval* 37 (2014): 205-222.
- Suárez Fernández, Luis. *Judíos españoles en la Edad Media*. Madrid: Rialp, 1980.
- . *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*. Valladolid: CSIC, 1964.

## **Lengua hebrea y censura inquisitorial: la crisis del humanismo español postridentino<sup>105</sup>**

Francisco Javier Perea Siller  
(Universidad de Córdoba, España)

Los conflictos originados alrededor de las versiones de la Biblia y la exégesis bíblica tuvieron un papel fundamental en la redefinición de la identidad católica entre finales del siglo XV y todo el siglo XVI. Vamos a referirnos a dos circunstancias históricas. La primera se refiere a la presencia del colectivo judeoconverso. Ahora lo denominamos *integración*, pero se trató de un proceso de *desjudaización*, i.e., de eliminación de la identidad judía como hecho religioso y cultural de este colectivo tras su bautismo. El segundo hecho es la propagación del protestantismo en las décadas centrales del siglo XVI. Ambas circunstancias afectaron a los debates que el humanismo había puesto en el candelero: la conveniencia de que los católicos pudieran servirse de los textos hebreo y griego de la Biblia, así como la de utilizar la tradición exegética judía para desarrollar sus interpretaciones bíblicas. La primera mitad del siglo XVI conoce el esplendor del “retorno a las fuentes” traído por el humanismo, pero al mismo tiempo vive una pugna en la redefinición de lo que debía ser la ortodoxia católica, que no termina de resolverse hasta después del Concilio de Trento.

Se trata en principio de un problema teológico que terminará siendo un problema social, quizá el principal problema de la sociedad española del siglo XVI por lo que supuso de fractura interna entre diversos sectores sociales, y muy especialmente entre los intelectuales dedicados al estudio de la Biblia.

### **1. Humanismo y texto bíblico**

Con muy pocas excepciones, el acercamiento a los textos sagrados durante la Edad Media fue fundamentalmente alegórico. Se apoyaba en la *Vulgata*, es decir, la traducción de la Biblia al latín que hizo san Jerónimo en el siglo IV. El surgimiento del humanismo vino a modificar profundamente la forma de aproximación a los textos. La metodología humanista supone un “retorno a las fuentes” y la necesidad de la filología como herramienta necesaria para acometer la nueva perspectiva. El primer paso es la reconstrucción del texto a partir de la comparación de los manuscritos existentes. Después habrá que conocer su significado inmediato a través de la gramática y el diccionario; y finalmente habrá que reconstruir su sentido a partir del estudio las realidades a las que se refiere el texto. Se trata de un acercamiento a su sentido literal.

Después de aplicarse a la literatura grecolatina, el método humanista se extendió a los textos bíblicos, que se conocían casi exclusivamente en versiones latinas no siempre coincidentes. El comienzo de este movimiento filológico se puede situar en Lorenzo Valla (1407-1457), conocido autor de las *Elegantiae Latinae linguae* (1471). En su obra *In Novum Testamentum ex diversorum utriusque linguae codicum collatione adnotationes* (1449) fue el primer humanista en comparar códices griegos y latinos del Nuevo Testamento y contrastar la *Vulgata* con la *graeca veritas*. La crítica textual de la Biblia también entusiasmó a Erasmo de Rotterdam (1466?-1536), para quien la reforma del cristianismo tenía que tener como paso previo restablecer el texto sagrado a su pureza original. Basándose en Valla, en 1516 entregó a la imprenta la primera edición del *Nuevo*

---

<sup>105</sup> Este trabajo es ampliación de una conferencia titulada “Hebrew Language and Inquisition Censorship: The Crisis of post-Tridentine Spanish Humanism” (9 de marzo de 2017), en el ciclo “From Scroll to Scrolling: Shifting cultures of language and identity”, celebrado en Middlebury College (USA).

*Testamento* griego con una nueva traducción latina<sup>106</sup>. En el campo del hebraísmo estas ideas también llegaron pronto. La primera gramática hebrea escrita por un cristiano, *De rudimentis hebraicis* (1506), de Johannes Reuchlin (1455-1522), desató la polémica al señalar lugares donde la *Vulgata* no correspondía con la *hebraica veritas*.

Había empezado la renovación de los estudios bíblicos, que trajo numerosos frutos. Quizá el mejor ejemplo es el conocido caso de la *Biblia Políglota Complutense* (comenzada a imprimir en 1514 pero no distribuida hasta siete años más tarde). Su promotor, el cardenal Cisneros, quería ofrecer las fuentes directas para un mejor conocimiento de la Escritura. Reunió los mejores manuscritos de cada una de las lenguas que iban a aparecer en la edición, o sea, la hebrea, caldea, griega y la latina de la *Vulgata*. La reconstrucción de los textos fue llevada a cabo por los mejores filólogos. El resultado fue el Antiguo Testamento con el texto hebreo, la *Vulgata*, el griego de la *Septuaginta* con una traducción latina y el *targum* arameo del *Pentateuco* y su traducción latina; y el Nuevo Testamento griego, con la versión de la *Vulgata* (vid. Alonso Schökel *et al.* (eds.), Carbajosa y García (eds.) y Alvar Ezquerro (coord.)).

Junto a una crítica textual impecable para la época, la Políglota también proporcionaba valiosos instrumentos auxiliares. En el volumen VI se ofrecía una gramática hebrea, de Alfonso de Zamora; un vocabulario hebreo y caldeo del Antiguo Testamento, una introducción a la lengua griega y un diccionario de la misma lengua, y, finalmente, una *Interpretación* de todos los nombres hebreos, caldeos y griegos de toda la Escritura.

### 1.1. El hebreo, lengua motivada

Los hebraístas consideran fundamental el conocimiento de la lengua hebrea para entender de forma apropiada el Antiguo Testamento. En España, observamos que es común entre los hebraístas la idea de que esta lengua era la original de la humanidad, y que no es una lengua arbitraria, sino que está motivada no solo en su capacidad para expresar la naturaleza de las cosas nombradas, sino también en el propio significante. Quizá el mejor ejemplo es el de fray Luis de León, que teorizará ampliamente sobre la motivación de los nombres en la “Introducción” de *De los nombres de Cristo*:

[El nombre] mucho conviene que en el sonido, en la figura, o verdaderamente en la origen y significación de aquello de donde nasce, se avezine y asemeje a cuyo es [...]. No se guarda esto siempre en las lenguas; es grande verdad. Pero si queremos dezir la verdad, en la primera lengua de todas casi siempre se guarda. (159)<sup>107</sup>

A partir de esta concepción de la lengua hebrea, la exégesis bíblica debe partir de ella y no desde cualquier traducción, por buena que fuera. Así lo defiende Benito Arias Montano:

<sup>106</sup> En realidad, no fue esta la primera edición del Nuevo Testamento griego, pues la de la Políglota Complutense se imprimió en 1514. Sin embargo, esta primera edición tardó en divulgarse a falta de la licencia de impresión, a cargo de León X, que la otorgó en 1520. Sobre la edición de Erasmo, vid. Dunkelgrun (52). El texto estaba plagado de erratas, como admitió el propio humanista holandés. En distintas ediciones, se introdujeron sucesivas modificaciones, especialmente en la cuarta (1527), en la que utilizó el texto de la Políglota complutense, y añadió el texto de la *Vulgata*, que después eliminó en la quinta y última edición, en 1535 (Vian, 273).

<sup>107</sup> Tratamos la teoría del lenguaje de fray Luis en Perea (1998). La misma concepción de la lengua hebrea sostienen Arias Montano y Bartolomé Valverde en cualquiera de sus obras. En un importante artículo, Fernández Marcos relacionó esta concepción con la cábala cristiana. En esta línea, pueden verse Gómez (1999 y 2006), Perea (2004) y Fernández López (2013), entre otros trabajos. Para Valverde, vid. Perea (2016).

Y para este estudio se debe tomar en consideración esta lengua original, de la cual [...] hicieron uso los primeros hombres y con la cual hasta la propia divinidad habló a los hombres; todas las demás, en cambio, aunque cultísimas, surgidas por consenso e invención de los hombres, más que por alguna ley y plan singular de Dios, vinieron a suplantarla. (Arias Montano 1999 [1593], 113-4)

La motivación lingüística que se atribuye al texto original hebreo es una propiedad que se le otorga en el judaísmo desde la tradición midráshica, y que se hace más relevante en la cábala o tradición mística judía. Esta característica de la lengua permite realizar exégesis sobre el texto hebreo que no son posibles en las traducciones. Estos autores defenderán un tipo de exégesis alegórica basada en el mismo sentido literal.

Junto a la defensa del texto hebreo, estos autores se refieren en numerosas ocasiones a los errores de traducción de san Jerónimo, al tiempo que a las discordancias entre los manuscritos existentes de la *Vulgata*. Desarrollaremos este aspecto más abajo (§2.1).

### 1.2. Exégesis filohebraea

Este aprecio por la Biblia hebrea trajo consigo una apertura sin precedentes hacia la tradición gramatical, lexicográfica y exegética de los judíos. Se puede afirmar que estos autores cristianos se acercaron al pueblo hebreo más de lo que se ha hecho en ninguna otra época hasta la segunda mitad del siglo XX.

Testimonios de este aprecio por la tradición judía es de nuevo la Biblia Políglota Complutense; pero también tenemos las obras de Sanctes Pagnini<sup>108</sup>, el magisterio de Francisco Vatablo<sup>109</sup>, las biblias de Robert Estienne<sup>110</sup>, y de forma significativa los tratados auxiliares de la Políglota de Amberes, por el uso que se hizo de la tradición judía. El punto más extremo del acercamiento a la tradición hebrea por parte de cristianos es el movimiento de la cábala cristiana. Sus fundadores son Pico della Mirandola (1463-1494) y Johannes Reuchlin, dos humanistas de primera talla. El primero de ellos se rodeó de conversos como Flavio Mirídates, Johanan Alemanno y Pablo de Heredia, que tradujeron para él numerosos textos de la cábala hebrea. En este círculo se creyó que la cábala era una tradición antiquísima, procedente de la revelación divina en el Sinaí, con cuya ayuda se podría comprender tanto la filosofía de Pitágoras, Platón y los órficos, sino también los misterios mismos de la fe católica (Scholem, 197).

En los cuatro primeros lustros del siglo XVI, la cábala cristiana multiplica el número de obras editadas. A veces, incluso, se publican textos de la cábala judía en latín antes de que los cabalistas judíos hubieran dado ese paso. Un autor ya citado, Johannes Reuchlin, antes de redactar su gramática hebrea, ya había publicado en 1494 *De verbo mirifico*, y después daría a la imprenta en 1517, *De arte cabalística*, dos monumentos de la recién creada cábala cristiana. Paulus Ricius, por su parte, tradujo al latín un resumen del *Sha'are 'Orah* de Chiquitilla (1515), y desarrolló una adaptación de la cábala en su *De Coelisti Agricultura* (1541). El dominico genovés Agustín Giustiniani, en su salterio

<sup>108</sup> Pagnini fue autor de la primera traducción latina de la Biblia alternativa a la de la *Vulgata*, a partir de los originales hebreo y griego: la *Veteris et Novi Testamenti nova translatio* (Lyon, 1528).

<sup>109</sup> El francés Francisco Vatablo (†1547) no entregó obras a la imprenta, pero fue un reputado hebraísta, profesor en el Collège Royal de París, y que contó entre sus discípulos a Mercier, Cinquarbres, Générard y el editor Robert Estienne, que difundió sus comentarios en sus ediciones bíblicas.

<sup>110</sup> En 1545, Estienne edita una *Biblia quid in hac editione praestitum sit vide in ea quam operi proposuimus ad lectorem epistola* (Lutetiae, 1545), que reproduce junto a la *Vulgata* de san Jerónimo una versión latina editada por Froshoverus. Al pie y en los márgenes aparecen numerosos comentarios o de Vatablo, en los que se toman textos de autores judíos, pero también de autores protestantes, motivo por el cual esta edición, la conocida como *Biblia de Vatablo*, fue condenada por los maestros de la Sorbona e incluida en el *Índice* español de 1559.

políglota, *Psalterium, hebraeum, graecum, arabicum, et chaldeum: cum tribus latinis interpretationibus et glossis* (1516), introdujo numerosos escolios extraídos de autores judíos, entre los que aparecen algunos del *Zohar* traducidos por primera vez, entre otras obras cabalísticas. El franciscano Pietro Galatino escribió una obra muy conocida en su época, *De arcanis catholicae veritatis* (1518), donde tomaba elementos de todos los cristianos que habían tratado la cábala antes que él. En cuanto al cardenal agustino Egidio da Viterbo, promovió el conocimiento de la cábala cristiana como uno de los elementos de la renovación de la exégesis bíblica. A mediados de siglo, Guillaume Postel fue responsable de la traducción latina del *Sefer Yetsirá* y del *Zohar*, antes de que se publicaran en hebreo.

Esta corriente de la cábala cristiana estuvo presente en el cristianismo del siglo XVI mucho más de lo que en un principio cabe sospechar (Secret 1979). La circunstancia histórica de estos autores supuso, para un estudioso como Moshé Idel (62), “la apertura más grande del cristianismo hacia el judaísmo desde sus comienzos”. Supone un límite extremo de la producción de los cristianos.

En España hay testimonios muy tempranos del conocimiento de la recién inaugurada cábala cristiana, como los ofrecidos por Cristóbal de San Antonio, Jaime Pérez de Valencia, Pedro García y Pedro Ciruelo (Andrés, I, 274; Secret 1957). En la Universidad de Alcalá, la primera generación de hebraístas, el converso Alfonso de Zamora y, después, el fraile cisterciense Cipriano de la Huerga, conocieron también la cábala como parte importante de la tradición exegética judía (Perea 2013). Zamora dedicó gran parte de su tiempo a copiar y traducir numerosas obras hebreas que sentaron la base de los conocimientos de sus alumnos, en especial, de Cipriano de la Huerga. Zamora tradujo al castellano comentarios bíblicos de judíos medievales, entre ellos la traducción al castellano de David Qimhi de los 26 primeros capítulos de Isaías y a los tres primeros de Jeremías (Fernández López 2011). Restauró diversos manuscritos exegéticos, como el comentario de Moseh ben Nahmán, Nahmánides, a Job, y otros comentarios de David Qimhi. También encontramos la traducción latina del *targum* de los Profetas, el *targum* del Pentateuco atribuido a Onqelos, y varias *tosafot* a diferentes pasajes bíblicos, con notas marginales.

Los discípulos de Cipriano de la Huerga siguen los pasos del maestro. El autor que posiblemente llevó más lejos la tendencia filohebra en la interpretación de los textos bíblicos del Antiguo Testamento, independiente de la tradición católica, es sin duda Benito Arias Montano, desde su primer trabajo exegético *De duodecim prophetas* (1571). Montano es ejemplo de la máxima integración de los textos hebreos en el corpus de autoridades que deben servir al catolicismo para interpretar la Biblia. Arias Montano (2013, 277) citará a Nahmánides, como “el comentarista más docto del *Pentateuco*”, y no ahorra referencias al *Talmud* o a otros textos rabínicos.

Por su parte, en fray Luis de León se rastrea la huella de exegetas medievales como ibn Ezra, David Qimhi y Rashi. En sus cursos latinos, libres de la censura, se encuentran citas del *Talmud* y de los cabalistas cristianos Pico della Mirandola, Galatino, Giorgio de Venecia, cuya *De harmonía mundi* (1525), después de una amplísima difusión será incluido en los índices de Parma (1580) y Roma (1596). También es posible rastrear exégesis cabalísticas, que se deben en última instancia a Reuchlin (Perea 1998). Podríamos multiplicar las referencias en los otros discípulos de Cipriano de la Huerga.

Estos exegetas supusieron para el estudio de la Biblia un enriquecimiento indudable de la comprensión de los textos del Antiguo Testamento, y desde el punto de vista teológico, una ampliación de la tradición cristiana sobre la base del judaísmo.

## 2. Dificultades de la exégesis humanista

Sin embargo, otro sector de la Iglesia consideró que el elemento hebreo no podía aceptarse desde la ortodoxia católica. Encontramos tres factores muy relacionados con la redefinición de la identidad católica, y en la que tuvo una influencia crucial el Concilio de Trento: primero, la crisis de la *Vulgata*, segundo, la relación con el judaísmo y, tercero, la defensa de la tradición frente al protestantismo. Relacionados con la relación con el judaísmo y el protestantismo, encontramos también el problema de las traducciones bíblicas a las lenguas romances. Desarrollamos estos tópicos a continuación.

### 2.1. Crisis y reforzamiento de la *Vulgata*

En primer lugar, el trabajo humanista sobre los originales hebreo y griego traía aparejada la crisis de la versión latina más utilizada por la cristiandad, la llamada *Vulgata*. Nebrija ya sufrió las consecuencias al preparar la edición de este texto en la Políglota Complutense. La idea de Cisneros era restituirla desde los distintos manuscritos latinos disponibles. Pero Nebrija, como ha explicado Avilés (122-123), pretendía traducir de nuevo la Biblia al latín, recogiendo fielmente lo que se decía en los textos originales. Sin embargo, no se le permitió revisar la versión a la luz de las otras fuentes, sino depurar su texto de los defectos que se habían añadido a lo largo de los siglos. El contraste de perspectivas motivó que el humanista fuera parcialmente retirado del proyecto y procesado por la Inquisición (vid. el trabajo específico de Jiménez).

Después de este episodio, la polémica sobre la *Vulgata* se recrudeció por el hecho de que en los años centrales del siglo XVI el protestantismo se estaba extendiendo por toda Europa. La tesis luterana de la *sola Scriptura* llevó aparejado el rechazo protestante de esta versión y promovió la traducción a las lenguas vulgares desde los originales hebreo y griego.

Frente al protestantismo, el 8 de abril de 1546, el Concilio de Trento promulgó que la *Vulgata* de san Jerónimo era la única edición latina auténtica (*authentica*) de la Escritura<sup>111</sup>. Hay que señalar que el propio Concilio encomendó la tarea de preparar ediciones depuradas de la *Vulgata*, el texto griego y el texto hebreo; pero lo que pesó en la ideología dominante fue el encarecimiento de la versión de san Jerónimo.

Al margen de Roma, los sectores más conservadores de la teología atacaron cualquier intento de corrección de la *Vulgata* que atendiera a los textos hebreo y griego, por ser los utilizados por judíos y protestantes. Además, este sector conservador consideraba esta traducción como versión inspirada por el Espíritu Santo, de manera que no es lícito modificar ninguna de sus palabras. Sostienen esta opinión el dominico León de Castro, el jesuita Francisco de Ribera y otras personalidades influyentes como Melchor Cano y el obispo Lindano<sup>112</sup>. La idea de la *Vulgata* latina como texto superior a los propios originales hebreo y griego es una opinión más extendida de lo que en un primer momento

<sup>111</sup> El Concilio “establece y declara, que se tenga por tal [auténtica entre todas las ediciones latinas que corren] en las lecciones públicas, disputas, sermones y exposiciones [...] y que ninguno, por ningún pretexto, se atreva o presuma desecharla” (*El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por Don Ignacio Lopez de Ayala*, Madrid, Imprenta Real, 1787. Apud Reyes II, 789).

<sup>112</sup> Conocidas son las insidias del dominico León de Castro sobre la actividad de los hebraístas, a quienes acusa de *judaizar*. Sobre este autor y sobre el jesuita Francisco de Ribera, que actúa en la misma línea, vid. Dunkelgrün (218-45) y Perea (2014). Las opiniones de Cano (*De Locis Theologicis*, Salamanca, 1563) y Lindano (*De optimo scripturas interpretandi genere libri III*, Colonia, 1558) son aducidas por Gaspar de Grajal (326) en *De latina et vulgata editione*, que les atribuye la afirmación de que en la *Vulgata* “no hay ningún pasaje en el cual el intérprete no haya traducido el sentido que intentó el Espíritu Santo en la Escritura original”. Se confirma esta opinión en el proceso de fray Luis de León, en testigos como Francisco de Arboleda y Nicolás Ramos. El proceso ha sido editado por Alcalá (2009). Sobre Lindano, vid. Dunkelgrün (246-61.318-305).

pudiera parecer, a pesar de que el propio Concilio se refiere a la elección entre las versiones latinas y no al uso de los textos originales.

De esta perspectiva, se entiende que la revisión de la *Vulgata* fuera la más difícil de las tres ediciones bíblicas proyectadas. El papa Pío IV realizó los trabajos preparatorios. Después, Sixto V formó en 1587 la comisión que editaría el texto revisado. Entre otras personalidades entre las que destaca Roberto Belarmino, participó el español Bartolomé Valverde, que se encargaría de la confrontación del texto latino con el original hebreo<sup>113</sup>.

Se conserva un revelador informe de fray Luis de León sobre la revisión de la *Vulgata*, que muestra, además, el conocimiento que tenía sobre los trabajos de la comisión, y la opinión particular de lo que se estaba llevando a cabo. En el documento, el agustino señala que la empresa entera es un “trabajo perdido”, por diversos motivos. Empieza señalando cuál es el criterio que guía la corrección pedida por el Papa:

El fin que se pretende no es mudar la bulgata ni hacer que se conforme con lo hebreo en todo y por todo sino restituirla a la verdad de lo que pusso el autor de ella que a mi juicio en lo mas fue san Hieronimo. (León 2001, 269-70)

Por otra parte, el número de variantes es demasiado amplio para llevar a buen puerto el intento con los medios de los que la comisión dispone:

Adonde [los códices] se diferencian y ay varias lecciones alli se ha de excoger la que pareciere ser del interprete; en este juicio ay lo primero que pensar si puede hacer[se] con ver la variedad q ay entre cuatro libros antiguos que dice el Dr. Baluerde que tienen. Es cossa de rissa ¡ni aunque fueran 400! porque en otros se hallaran otras variedades en los mismos lugares y en otros, y no se puede escojer la verdadera lección de un lugar que esta vario sino es viendo primero todas las lecciones que en él ay, que es negocio infinito. (León 2001, 270)

Así, pues, la enorme disparidad de variantes y los pocos medios de los que dispone la comisión es la primera dificultad. Por otra parte, hay que decidir entre las variantes. Entre todas las que se disponga de un mismo pasaje, la escogida tendría que ser la más cercana al texto hebreo. Pero este criterio también ofrece dificultades por el hecho de que san Jerónimo a veces utilizó un texto hebreo diferente del actualmente aceptado, y otras veces se apartó de la lección hebrea para traducir a partir de los LXX:

[...] podra ser acertado ello en si alguna vez, pero no cierto, para atinar con la que puso el interprete, de quien sauemos que leyó en muchas partes el hebreo diferentemente de lo que se lee agora; y que en otras siguió en su translación a los interpretes griegos, y no a la verdad hebraica. (León 2001, 270)

En consecuencia, la *Vulgata* constituye un problema si se desea corregir. Con cierta ironía, fray Luis se refiere a un problema fundamental, que es la autoridad que se otorga a esta versión latina a partir de una interpretación equivocada del decreto del Concilio:

---

<sup>113</sup> Valverde era un importante hebraísta, que Felipe II vinculó a la Biblioteca de El Escorial, y que después el papa Sixto V llevó a Roma a preparar la nueva edición de la biblia *Vulgata*. Vid. Pérez-Aguado, Cantera y Perea (2016). Secret (1957, 45) se refiere a Valverde como “un des kabbalistes chrétiens les plus importants du siècle” y, en este sentido, hay que recordar su *Ignis purgatorius* (Venecia, 1581), donde aparecen bastantes pasajes del *Zohar* y de Rekanati, y de autores de la cábala cristiana, como Heredia y Galatino.

Demas de esto es poco util, porque en la vulgata ansi como esta no ay cosa citada que dañe a la fe ni a las costumbres; antes, todo lo que a esto toca esta en ella bien y fielmente trasladado, y assi esta diligencia a lo sustancial no añade nada y podría ser ocasión de mucho daño, porque ay mui muchos que quieren que la vulgata ansi como agora se lee sea venida del cielo, los cuales viendo que sale de Roma con titulo y autoridad de su santidad y de que es la vulgata pura e incorrupta, dicen que cada palabra latina de ella la inspiro el spiritu s.to y será posible, y será ansi, que en muchas de ellas los seis de la junta erraran como hombres, y sera ocassion de nuevos pleitos y escándalos. (León 2001, 270)

El pronóstico de fray Luis se cumplió. Desde esta concepción del texto latino como inspirado por el Espíritu Santo, las correcciones de la comisión papal tenían muy difícil defensa. Y, en efecto, la comisión que presidía el cardenal Caraffa pidió corregir demasiados lugares, por lo que el trabajo quedó detenido por el momento<sup>114</sup>.

Fray Luis termina su informe disminuyendo el valor que debía concederse a la edición *Vulgata*, en unos términos ciertamente vagos, que sin embargo son muy claros cuando de lo que se trata es de ensalzar el texto original hebreo, origen de las demás traducciones:

A mi mal juicio lo que mas conuendria en esto de la vulgata es que declarasse Su Santidad la aprobacion de ella, que el Concilio hizo; que fue en realidad de verdad certificarnos que en las cosas de importancia estaba fiel y que no contenia cossa que dañase a la fe ni a las costumbres; y en lo demás dejar [abierta] la puerta a la industria y diligencia, buenas y modestas letras de los fieles; que pensar que con la Vulgata ni con otras cien translaciones se hiciesen, aunque mas sean al pie de la letra se pondrá la fuerza que el hebreo tiene en muchos lugares, ni se sacara a luz la preñez de sentidos que en ellos ay, es grande engaño, como lo sauen los que tienen alguna noticia de aqua lengua y los que han leydo en ella los Libros Sagrados. (León 2001, 271)

Este texto corresponde con las declaraciones que se le pidieron en el juicio inquisitorial que sufrió el agustino, años atrás, y también con lo que se muestra en su quehacer exegético y traductológico en toda su producción, tanto latina como española.

La defensa acérrima del texto latino de la *Vulgata* es un componente importante de la ideología del grupo dominante del catolicismo español en el periodo postridentino, y puede documentarse tanto en la censura de los libros como en la actividad procesal de la Inquisición. En cuanto a la censura, merece la pena destacar el caso del ya citado hebraísta Bartolomé Valverde. A pesar de que sus buenas relaciones con Felipe II y con el papa Sixto V lo mantuvieron preservado de la Inquisición, también nos han llegado pruebas de dificultades puntuales. Una censura de su obra *Salomonis de forti muliere Alphabetum* (Roma, 1589) muestra el recelo que la Inquisición tenía de los hebraístas<sup>115</sup>. En la censura, el Doctor Garnica comunica al Consejo de la Inquisición que “hase mirado con mucha atención”, y que “por ser el autor muy hebraizante me parecio necessario q. también lo viesse vn padre de la Compañía que tiene mucha noticia de la lengua hebrea”. Entre las modificaciones que se le indican existe una por la que debe rebajar la alabanza de la lengua hebrea “nam summi teologi etiam fuere sine cognitione lingue hebraice”.

<sup>114</sup> Tras distintas vicisitudes y la intervención del mismo papa Sixto V, el texto se publicó en 1590 notablemente empeorado. Tras la muerte del pontífice, el trabajo continuó, y no acabó realmente hasta 1604, en que se fijó la versión que se denominaría *sixto-clementina*, texto oficial de la Biblia católica hasta el Concilio Vaticano II (Vian, 278-9).

<sup>115</sup> Leg. 4436 del AHN (Inquisición, nº 19). Censura firmada en Alcalá de Henares el 1 de mayo de 1590. Reproduce el texto Cantera (623).

En cuanto a la actividad procesal de la Inquisición, son conocidos los juicios que en 1572 sufren los hebraístas salmantinos y Alonso de Gudiel, hebraísta de la Universidad de Osuna. En el caso de fray Luis de León, es significativo que se aduzcan como acusaciones, junto al uso de la exégesis rabínica, la consulta de hebraístas católicos como Pagnini y Vatablo y las correcciones de la *Vulgata* a partir de sus trabajos.<sup>116</sup> Igualmente ocurre en el juicio contra Martín Martínez de Cantalapiedra.<sup>117</sup>

## 2.2. La relación con el judaísmo

En relación con el judaísmo, hay que tener en cuenta que España a principios del siglo XVI está en pleno proceso de asimilación de los conversos de 1492 y de sus hijos, por lo que las tentativas de promover la *hebraica veritas* para corregir el texto de la *Vulgata* se interpretan a menudo como intentos de *judaizar* por parte de sus promotores, es decir de promover el judaísmo, y más si estas propuestas provienen de cristianos nuevos.

Se puede afirmar que, tras el Concilio de Trento y los primeros índices de libros prohibidos, las obras producidas por el judaísmo caen fuera de los márgenes de la ortodoxia católica. La *hebraica veritas* se convierte oficialmente en sospechosa de herejía. En España, el Índice de 1551 prohíbe los libros en hebreo, y las mismas disposiciones aparecen en el Índice de Valdés de 1559<sup>118</sup>. Aunque una de las disposiciones se refiere a los textos “que contienen ceremonias judaicas” (cfr. Bujanda 2000, 801), la prohibición se generaliza a los que “sean de la ley vieja”. Si están en hebreo, son sospechosas. La situación se extiende a la segunda mitad del siglo XVI y todo el XVII. De esta forma, la práctica usual será dificultar la concesión de licencias de lectura, que el índice de Quiroga (1583-1584) permitía otorgar a las personas doctas. En esta época, el hebraísta Valverde experimentó esta dificultad, de parte de la actividad de los censores. Se conserva una carta dirigida al cardenal Sirleto en la que pide autorización para leer y guardar libros prohibidos, y critica a los censores que por entonces preparan un nuevo *Índice*, desconocedores de griego o hebreo, sin juicio ni talento, que rechazan los trabajos de muchos santos y todos los comentarios de los judíos<sup>119</sup>.

Algunas obras del judaísmo se prohíben explícitamente en los índices, como el *targum*, el *Talmud* y el *Zohar*<sup>120</sup>, también las traducciones latinas de Rashi y Qimhi realizadas por

<sup>116</sup> Alcalá (2000, 944). En el proceso, fray Luis redacta las acusaciones para responderlas una a una de forma ordenada. Una de ellas era que “prefería en sus disputas a Vatablo, Pagnino y a los Judios a la vulgata y a los Santos” (Alcalá ed. 2009, 331).

<sup>117</sup> Se le formulará la siguiente acusación: “Es heretica presuncion de querer por Sanctis Pagnino y otros emendar nuestra Vulgata” (Pinta, 82). En su defensa, se quejaba el escritorista de que “Creen que la Biblia en hebraico es peor que el Alcorán de Mahoma” (Pinta, 69).

<sup>118</sup> Literalmente, se prohíben: “Todos qualesquier libros escriptos en hebraico o en otra vulgar lengua que sean de la ley vieja, y libros de la secta de Mahoma scriptos en aravigo o en romance o en otra qualquier lengua vulgar, o libros de nigromancia [...]” (Bujanda V, 257). Poco antes se habían condenado “Todos los libros Hebraicos o en cualquier lengua scriptos que contengan ceremonias Iudaicas” (Bujanda V, 255). El índice de Valdés de 1559 reproduce y amplía estas prohibiciones (Bujanda V, 547).

<sup>119</sup> El texto clave dice: “Eorum vero quibus haec cura mandatur, plerique omnes [oudén eisi], nam graecarum et hebraicarum litterarum sunt prorsus imperiti, nec ullo iudicio aur artibus instructi; accedit, quod caput est, nullo istos salario aut praemio ad perlegendos libros innumerabiles adduci; itaque ut nomen sibi parent et labore illo quem ingratissime sustinent leventur, quod facilius est et alicuius excellentis sapientiae indicium prae [sic] se fert, dicunt abolendos. Hi quum in summa potestate summa sequantur licentiam et [autonomían], impetum in bibliothecam meam potissimum facturi videntur...”. Carta del 8 de abril de 1584, en Roma. Ms. 6195 Vat I p. 417. Se reproduce en Dejob (77-8).

<sup>120</sup> El *targum* aparece prohibido ya en el índice de la inquisición portuguesa de 1551, y en los de España de 1551, 1583, 1593; Amberes, 1570 y Roma, 1596. El *Talmud* se prohíbe también en época temprana, en Venecia, 1554, Roma 1559 y 1564, y en España, 1583 y 1594. Por su parte, el *Zohar* merece la mención explícita en el índice de Portugal, 1583. Otras obras judías aparecen en los índices, como el *Sefer Misvot gadol*, que ofreció Sebastián Münster en edición bilingüe hebreo-español en su *Catalogus omnium*

los autores reformados Pellican y Fagius<sup>121</sup>, y obras identificadas con la cábala cristiana. Se prohíbe explícitamente a Reuchlin, Paulus Ricius, Giorgio de Venecia y Guillaume Postel<sup>122</sup>, aunque no figuran en los índices Pico della Mirandola, Egidio de Viterbo, Pietro Galatino o Agustín Giustiniani. Las obras que parecían desarrollar una orientación cabalística fueron mal aceptadas, censuradas o prohibidas a lo largo del siglo XVI.<sup>123</sup> Así consta en la censura que Juan de Mariana redacta a la *Biblia Políglota de Amberes*. Y casos más extremos son los de León de Castro y Francisco de Ribera. El primero es conocido por las opiniones vertidas sobre las exégesis llevadas a cabo por fray Luis de León y las insidias contra la Biblia Políglota de Amberes; Ribera apunta a todo el hebraísmo en general (y a los hebraístas cristianos, en particular), identificando el uso de fuentes rabínicas con la judaización (Perea 2014).

### 2.3. La tradición frente al protestantismo

Es preciso tomar de nuevo, como punto de partida, la tesis luterana de la *sola Scriptura* y el libre examen de la Biblia. La afirmación de Lutero “Scriptura sacra sui ipsius interpres” de su *Assertio omnium articulorum* (Basilea, 1521) es la base de la defensa del libre examen, pues esta idea de que la Escritura se explica por sí misma supone el rechazo implícito de la tradición y el magisterio como fuente de interpretación. Frente a Lutero, el Concilio de Trento determinó que la Biblia debía ser interpretada de acuerdo con el testimonio unánime de la tradición:

Decreta además, con el fin de contener los ingenios insolentes, que ninguno fiado en su propia sabiduría, se atreva a interpretar la misma sagrada Escritura con cosas pertenecientes a la fe, y a las costumbres que miran a la propagación de la doctrina cristiana, violentando la sagrada Escritura para apoyar sus dictámenes, contra el sentido que le ha dado y da la santa madre Iglesia, a la que privativamente toca determinar el verdadero sentido, e interpretación de las sagradas letras; ni tampoco entre el unánime consentimiento de los santos Padres, aunque en ningún tiempo se hayan de dar a luz estas interpretaciones. (Reyes ed., 789)

---

*praeceptorum legis mosaicae* (Basilea, 1533), que aparece en el índice español de 1551. Sobre el *Talmud*, merece la pena el trabajo de Parente.

<sup>121</sup> La obra aparece prohibida en Portugal, 1581 y Roma, 1596. En el texto del primero se lee: “Commentaria Rabi Salomonis et Chimi et Rabini Hierosolymitani et similium super Vetus Testamentum, tam scripta hebraice quam latine, traslata per Conradum Pelicanum et Paulum Fagium haereticos: ubi multa continentur nostrae fidei contraria, maxime super Phophetas” (Bujanda IV, 439). Realmente, no se trata de una obra impresa, sino de las distintas traducciones de autores hebreos que ambos autores (condenados en los índices desde las décadas de 1550) habían publicado o incluso dejado manuscritas. Vid Bujanda (IX, 494).

<sup>122</sup> La obra completa de Reuchlin se condena en Venecia, 1554. Desde ahí la censura se extiende a los índices españoles, a veces con la especificación de sus obras particulares, como *De verbo mirifico* o *De arte cabalística*. La misma suerte le cabe a Ricius. La primera prohibición cae sobre su *De coelistic agricultura* (índices de España y Portugal, 1551). En 1559, Roma condena la obra completa, como se hará en España, 1583. Otros índices prohíben obras particulares (Bujanda VI, 340). La obra de Giorgio de Venecia es condenada más tardíamente, cuarenta años después de su muerte: los índices de Parma (1580) y Roma (1596) condenan *De harmonia mundi* e *In scripturam sacram problemata*. Esta última también de prohibirá en Portugal, 1581 y España 1583. En cambio, Postel verá sus obras prohibidas desde temprano: Venecia, 1549, es el primer índice que condena su obra completa. Entre otros índices, la prohibición aparecerá después en Roma, 1559 y 1564 y España, 1583. En España, 1559, también aparece prohibida explícitamente *Absconditorum a constitutione mundi clavis*, obra de 1547.

<sup>123</sup> Como escribe Scholem (199): “The admiration of these Christian authors for the Kabbalah aroused an angry reaction in some quarters, which accused them of disseminating the view that any Jewish kabbalist could boast of being a better Christian than an orthodox Catholic”.

A partir del Decreto tridentino, los escritos de los santos se establecen como criterio fundamental para definir el sentido de los textos sagrados. Los libros que se publican en el nuevo periodo interpretan la Biblia de acuerdo con la tradición<sup>124</sup>, a la misma vez que aparecen en los índices los escritos de numerosos exegetas protestantes que desarrollan una orientación filológica, tales como como Sebastian Münster, Theodor Bibliander y Konrad Pellican y Andreas Masius entre otros<sup>125</sup>. La misma suerte les cabe a algunos filólogos católicos: Jaques Lèfevre d'Étaples cae en desgracia de forma póstuma en los índices de París (1544), Venecia (1554), Roma y España (1559), España (1583/84), entre otros; y aunque se salva el *Thesaurus* de Pagnino, se prohíben sus comentarios a la Biblia en la edición de Robert Estienne (París, 1545), hasta que se depura en la edición *Biblia sacra cum duplici translatione & scholiis Francisci Vatabli* (Salamanca, 1584). Y en España, la sombra de la Inquisición seguirá a Martín Martínez de Cantalapiedra más allá de su muerte. Durante su encarcelamiento en el proceso que sufrió (1572-1577), verá prohibido en 1576 su *Hypotyposeon theologiarum sive regularum ad divinas Scripturas intelligendas libri decem* (Colonia, 1565). Tras su muerte en 1579, el *Índice* de Quiroga (1583) lo manda expurgar de aquellas proposiciones examinadas en el proceso.

Se considera necesario citar a los Padres de la Iglesia; pero ellos han desarrollado interpretaciones que se denominaban espirituales, y nuestros hebraístas se dedican a declarar la corteza de la letra<sup>126</sup>, el sentido literal. Por ello, en sus escritos no solo se corrige la *Vulgata* y se ensalza el texto hebreo, sino que tampoco abundan las referencias a los autores tradicionales.

La consecuencia fue que se suscitaban sospechas no solo de criptojudasismo, sino también de tendencias afines a los protestantes, sospechas de las que no se vieron libres ninguno de nuestros hebraístas, como prueban las actas de los juicios inquisitoriales que sufrieron. Por ejemplo, la mezcla de argumentos de judaísmo y protestantismo se reconoce en la orden de encarcelamiento de Grajal y Martínez de Cantalapiedra. El licenciado Diego González, en efecto, escribe: “Y las cosas que han apuntado los mtros. Grajal y Martínez son cosas de la escuela de Lutero y las de Grajal apuntan a esto y a judaizar, por ser como es nieto de un judío preso por este sancto Officio” (Alcalá ed. 2009, 18). La misma opinión se infiere en el juicio de fray Luis de León, en calificación de fray Nicolás Ramos:

---

<sup>124</sup> El nuevo hacer exegetico se manifiesta en la aparición de *catenas*, *colectáneas* y *tesoros* de opiniones de los santos padres sobre determinados pasajes bíblicos. Avilés (1987, 129) destaca, en el siglo XVI, varias obras de este género, como las *Annotationes in Evangelia totius anni, de tempora et sanctis ex omni in universum quae huiusque exstat doctrina R. P. Magistri F. Ludovici Granatensis* (Salamanca, 1585), del dominico Bernabé Gea, que comenta los evangelios de todo el año sirviéndose de los textos de fray Luis de Granada. Cuatro años más tarde, encontramos en Valencia la *Metaphrastica expositio in I caput Geneseos ex sanctis patribus ac sacris doctoribus et theologis scholasticis collecta*, del también dominico Lupercio de Huete, quien amplía el número de autoridades, a la vez que restringe el campo de aplicación. En 1594, aparece el *Divinarum scripturarum iuxta SS. Patrum sententias locupletissimus thesaurus* (Medina del Campo), del jesuita Juan Fernández, que explica parábolas, metáforas y lugares bíblicos difíciles por orden alfabético. Finalmente, el año siguiente aparece la obra del dominico Sebastián Bravo *Collectanea aura Sacrae Scripturae* (Alcalá, 1595), en la que comenta el *Pentateuco* con pasajes de Santo Tomás. El género seguirá con éxito en el siglo XVII.

<sup>125</sup> La obra de Sebastian Münster (dedicada fundamentalmente a la gramática y lexicografía hebreas) es prohibida desde mediados de siglo (Venecia, 1554, Roma y España, 1559). Los también reformados Theodor Bibliander y Konrad Pellican verán prohibidas en las mismas fechas sus obras tanto filológicas como doctrinales. Andreas Masius, especialista en siríaco y colaborador de la Políglota de Amberes, verá prohibida su *Iosuae imperatoris historia* (Amberes, 1574) en los índices de Portugal (1581), España (1583/84) y Roma (1596).

<sup>126</sup> La expresión “corteza de la letra” es de fray Luis de León, en su prólogo a la exposición literal al *Cantar de los Cantares* (León 2003, 98).

Y pues translación hecha con tantos aparejos para no la herrar de creer que es la mas cierta en sentido y palabras, ny se atreva este reo a decir que no significan las palabras della tanto como las que él intenta innovar, ny reveló el Spu. Sto. a él que no es tan sancto ny aun christiano viejo lo que encubrió a tan glorioso interprete como S.Hierónimo. Pareceme que simboliza el dicho deste con el de Luthero que dice que hasta que él vino anduvo engañada la iglesia y que a él viviendo disolutamente le avia revelado Dios lo que avia encubierto a tantos mártires y sanctos”. (Alcalá ed. 2009, 614)

#### 2.4. Traducciones bíblicas romances

El espíritu humanista no limitaba sus pretensiones a la reconstrucción de los textos originales. Había que traducirlos a las lenguas vulgares para la edificación del pueblo cristiano, postura defendida por Erasmo y seguida por un buen número de humanistas, como Fadrique Furió Ceriol o fray Luis de León (Fernández López 2003).

Sin embargo, la traducción de la Biblia a las lenguas vulgares encontró los mismos escollos que la filología bíblica, que hemos analizado en los epígrafes anteriores: la presencia de los judeoconversos y el proceso que podemos denominar de *desjudaización* al que se vieron sometidos desde mediados del siglo XV y a lo largo del XVI, y la apuesta por las traducciones bíblicas del protestantismo. En el primer caso, el miedo a que los conversos volvieran a su antigua ley a través de la lectura de la biblia romance es un motivo por el que no se permitió la libre circulación de las traducciones bíblicas desde el reinado de los Reyes Católicos (Enciso; García Oro). En el segundo caso, el temor consistía en que la Escritura en lenguas vulgares podría permitir fundar a cualquiera sus opiniones en la propia Biblia<sup>127</sup>. Un solo ejemplo bastará, de la mano del arzobispo de Toledo Bartolomé de Carranza, que se refiere a los dos problemas que hemos enunciado en el contexto de las discusiones que hubo en el Concilio de Trento. En el prólogo “Al lector” de sus *Comentarios sobre el cathecismo christiano* (Amberes, 1558), traza una historia de las prohibiciones de la traducción de la Biblia a las lenguas vulgares:

En España había Biblias trasladadas en vulgar por mandado de los Reyes Católicos en tiempo que se consentían vivir entre cristianos los moros y judíos. Después que los judíos fueron echados de España, hallaron los jueces de la religión que algunos de los que se convirtieron a nuestra santa fe, instruían a sus hijos en el judaísmo, enseñándoles las ceremonias de la Ley de Moisés por aquellas Biblias vulgares, las quales ellos después imprimieron en Italia, en la ciudad de Ferrara. Por esta causa tan justa se vedaron las biblias vulgares en España, pero siempre se tuvo miramiento a los colegios y monesterios y a las personas nobles que estavan fuera de sospecha, y se les daba licencia que las tuviesen y leyesen.

Después de las herejías de Alemania, se entendió que una de las astucias que tuvieron los ministros que he dicho del demonio, fue escribir sus falsas doctrinas en lenguas vulgares, y trasladaron la Santa Escritura en tudesco y francés, y después en italiano y en inglés, para que el pueblo fuese juez y viese como fundaban sus opiniones”. (Carranza 110)

A pesar de las numerosas opiniones entre los católicos de la conveniencia de que cualquier cristiano pudiera leer el texto de la Biblia en su propia lengua, los dos problemas a que nos hemos referido supusieron un impedimento de hecho para aceptar la traducción

<sup>127</sup> Reyes (I, 165) se refiere a otro problema que se añadió a los señalados: el desarrollo de corrientes espirituales heterodoxas como la de los alumbrados, también relacionado con la difusión de la literatura espiritual en romance. Se trata de un aspecto que desarrolla Pérez.

de la Biblia a las lenguas romances, que se endurecerá a partir de la segunda mitad del siglo XVI, por medio de los índices de 1551 y 1559<sup>128</sup>, los secuestros de biblias por parte de las inquisiciones locales (en los años 1552 y 1553) y la importantísima censura inquisitorial de Biblias de 1554 (González Novalín; Pérez, 313). Tras el Concilio de Trento, ninguna biblia se permite en español hasta que aparece la traducción de Felipe Scío en 1790. La Biblia en español en ese periodo vendrá de la mano de judíos (*Biblia de Ferrara*, 1553, con el canon judío) o de protestantes (la de Casidoro de Reina de 1569, poco modificada por Cipriano de Valera en 1602, además de numerosas traducciones parciales). Pero estas producciones filológicas quedan fuera de este estudio.

### 3. Consideraciones finales

En resumen, hemos intentado mostrar los factores que intervinieron en la definición de la ortodoxia católica en relación con el texto bíblico y su interpretación durante el siglo XVI. Por un lado, el temor a que los cristianos judaizasen y, por otro, el rechazo de la tradición por parte de los protestantes, provocaron que la exégesis católica estrechara sus límites en el periodo postridentino, además de la casi desaparición de las traducciones bíblicas. Los excelentes biblistas que, desde la identidad católica, se dedicaron en este periodo a alguna de estas dos tareas sufrieron la censura y las cárceles inquisitoriales. Habrá que esperar hasta el siglo XX para que el catolicismo vuelva a abrirse a las aportaciones de la filología bíblica, tanto autóctonas como procedentes del judaísmo o de las iglesias protestantes.

---

<sup>128</sup> Así, por ejemplo, en el índice de 1551 se prohíbe la “Biblia en romance castellano [o] en otra qualquier vulgar lengua” (Bujanda V, 246); el de 1559 repite la prohibición tanto en traducciones parciales como completas (Bujanda V, 455 y 543).

**Obras citadas**

- Alcalá, Ángel. “El control inquisitorial de intelectuales en el Siglo de Oro. De Nebrija al ‘Índice’ de Sotomayor de 1640”. En Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet dirs. *Historia de la Inquisición en España y América, III. Temas y problemas*. Madrid: BAC / Centro de Estudios Inquisitoriales, 2000. 828-956.
- ed. *Proceso inquisitorial de fray Luis de León*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 2009. 2ª ed.
- Alonso Schökel, Luis et al. eds. *Anejo a la edición facsímil de la Biblia Políglota Complutense*. Valencia: Fundación Bíblica Española / Universidad Complutense de Madrid, 1987.
- Alvar Ezquerro, Antonio coord. *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2016.
- Andrés, Melquíades. *La Teología española en el siglo XVI*. Madrid: BAC, 1976-1977. 2 vols.
- Avilés, Miguel. “La exégesis bíblica española (1546-1700)”. En Andrés, Melquíades ed. *Historia de la teología española*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1987, vol. 2. 75-160.
- Arias Montano, Benito. *Libro de la generación y regeneración del hombre o acerca de la historia del género humano. Primera parte de la obra magna, esto es, alma*. Ed. de Fernando Navarro, trad. de Fernando Navarro et al. Introducción de Luis Gómez. Universidad de Huelva: Biblioteca Montañiana, 1999. [*Liber generationis et regenerationis Adam*. Antuerpiae: ex officina Plantiniana apud viduam et Ioannem Moretum, 1593].
- *Libro de José o Sobre el lenguaje arcano*, coords. Luis Gómez, Fernando Navarro; trads. Baldomero Macías, Fernando Navarro; estudios Luis Gómez, Baldomero Macías, 2006 [*Liber Ioseph siue De Arcano sermone ad sacri apparatus instructionem... concinnatus*. Antuerpiae: excudebat Christophorus Plantinus, 1571]
- *Antigüedades Hebraicas. Antiquitatum Iudaicarum libri IX. Tratados exegéticos de la Biblia Regia. Apparatus Sacer*, eds. Luis Gómez y Sergio Fernández López, Huelva: Bibliotheca Montañiana, 2013 [1572].
- Bujanda, J. Martínez de. *Index des livres interdits*. Canadá: Centre d'Études de la Renaissance / Canadá: Université de Sherbrooke / Suiza: Librairie Droz, 1984-1996. 10 vols.
- “Índices de libros prohibidos del siglo XVI.” En Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell Bonet dirs. *Historia de la Inquisición en España y América, III. Temas y problemas*. Madrid: BAC / Centro de Estudios Inquisitoriales, 2000. 773-828.
- Cantera, Francisco. “Bartolomé Valverde y su desconocido léxico hebraico”. En L. Álvarez Verde y E. J. Alonso Hernández eds. *Homenaje a Juan Prado*. Madrid: CSIC, 1975. 607-45.
- Carbajosa, Ignacio y Andrés García eds. *Una Biblia a varias voces. Estudio textual de la Biblia Políglota Complutense*. Madrid: Ediciones San Dámaso, 2014.
- Carranza, Bartolomé de. *Comentarios sobre el Chatecismo Christiano*. Edición crítica y estudio de Juan Ignacio Tellechea Idígoras. Madrid: BAC, 1972 [1558].
- Dejob, Charles. *De l'influence du concile de Trente sur la littérature et les beaux-arts chez les peuples catholiques. Essai d'introduction a l'histoire du siècle de Louis XIV*. Paris: E. Thorin, 1884 [Reimpr. facsímil Bologna: Arnaldo Forni Editore, 1975].
- Dunkelgrün, Theodor William. *The Multiplicity of Scripture: the Confluence of Textual Traditions in the Making of the Antwerp Polyglot Bible (1568-1573)*, Doctoral Dissertation, The University of Chicago, 2012.

- Enciso, Jesús. “Prohibiciones españolas de las versiones bíblicas en romance antes del Tridentino”. *Estudios bíblicos*, 3 (1944): 532-560.
- Fernández López, Sergio. *Lectura y prohibición de la Biblia en lengua vulgar: defensores y detractores*. León: Universidad de León, 2003.
- *Alfonso de Zamora y Benito Arias Montano, traductores: Los comentarios de David Qimhi a Isaías, Jeremías y Malaquías*. Huelva: Universidad de Huelva, Bibliotheca Montaniana, 2011.
- “Exégesis, erudición y fuentes en el *Apparatus* de la Biblia Regia”. En Luis Gómez y Sergio Fernández López eds. *Antigüedades Hebraicas. Antiquitatum Iudaicarum libri IX. Tratados exegéticos de la Biblia Regia. Apparatus Sacer*, Huelva: Bibliotheca Montaniana, 2013 [1572]. 43-85.
- Fernández Marcos, Natalio. “*De los nombres de Cristo* de Fray Luis de León y *De arcano sermone* de Arias Montano.” En Manuel Revuelta Sañudo y Ciriaco Morón Arroyo eds. *Fray Luis de León. Aproximaciones a su vida y a su obra*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1989. 63-94.
- García Oro, José. *Los reyes y los libros: la política libraria de la Corona en el siglo de oro (1475-1598)*. Madrid: Cisneros, 1995.
- Gómez, Luis. “Estudio preliminar”. En Fernando Navarro ed y Fernando Navarro *et al.* trad. *Libro de la generación y regeneración del hombre o acerca de la historia del género humano. Primera parte de la obra magna, esto es, alma*. Introducción de Luis Gómez. Universidad de Huelva: Biblioteca Montaniana, 1999. [*Liber generationis et regenerationis Adam*. Antuerpiae: ex officina Plantiniana apud viduam et Ioannem Moretum, 1593]. 11-89.
- “Los sentidos del lenguaje divino: para una lectura del Liber Ioseph”. En Benito Arias Montano. *Libro de José o Sobre el lenguaje arcano*, coords. Luis Gómez, Fernando Navarro; trads. Baldomero Macías, Fernando Navarro; estudios Luis Gómez, Baldomero Macías, 2006. 45-86.
- González Novalín, José Luis. “La Inquisición española”. En Ricardo García-Villoslada dir. *Historia de la Iglesia en España*. Madrid: BAC. Vol. 3, Tomo 2, 1979 (La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI), 107-268.
- Grajar, Gaspar de. *Obras completas*. Introducción, ed. crítica, versión española y notas Crescencio Miguélez Baños. Valladolid: Consejería de Cultura y Turismo; León: Universidad de León, 2004. 2 vols.
- Idel, Moshé. *Cábala hebrea y cábala cristiana*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010. 2ª edición ampliada.
- Jiménez, Teresa. “*Quidnam heres stupidusque manes? La Biblia en manos de los grammatici: Antonio de Nebrija y otros eruditos complutenses*”. En Antonio Alvar Ezquerro coord. *La Biblia Políglota Complutense en su contexto*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2016. 239-60.
- León, Luis de. *De los nombres de Cristo*. Cristóbal Cuevas ed. Madrid: Cátedra, 1986 [1583-1595].
- *El cantar de los Cantares de Salomón*. José María Becerra Hiraldo ed. Madrid: Cátedra, 2003.
- *Epistolario. Cartas, licencias, poderes, dictámenes*. José Barrientos García ed. y estudio. Madrid: Revista Agustiniiana, 2001.
- Parente, Fausto. “The index, the Holy Office, the condemnation of the Talmud and publication of Clement VIII’s index”. En Gigliola Fragnito ed. *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 163-93.

- Perea, Francisco Javier. *Fray Luis de León y la lengua perfecta. Lingüística, cábala y hermenéutica en 'De los nombres de Cristo'*. Córdoba: Camino, 1998.
- “Capacidad referencial e historia de la lengua hebrea en Benito Arias Montano”. *Helmantica hebraica* 55/166 (2004): 31-46.
- “Los inicios de la cábala humanista en Alcalá: Alfonso de Zamora y Cipriano de la Huerga”. *Helmantica hebraica* 64/191 (2013): 153-180.
- “Exégesis bíblica y confrontación racial: los comentarios sobre Abdías 20 de Francisco de Ribera y Luis de León”. *eHumanista/ Conversos* 2 (2014): 142-155.
- “El *Tratado de etimologías de voces castellanas* de Bartolomé Valverde (c. 1579 / c. 1586): hebraísmo y etimologías”. En Antonio Salvador Plans *et al.* eds. *La Historiografía Lingüística como paradigma de investigación*. Madrid: Visor, 2016. 609-29.
- Pérez-Aguado, Félix. “El Doctor Valverde”. *La Ciudad de Dios* 43 (1897): 81-90, 561-568; 44 (1897): 98-103, 264-270.
- Pérez, Rafael M. *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2005.
- Pinta, M. de la, *Proceso criminal contra el hebraísta salmantino Martín Martínez de Cantalapiedra*. Madrid, 1946.
- Reyes, Fermín de los, *El libro en España y América: legislación y censura (siglos XV-XVIII)*. Madrid: Arco/Libros, 2000. 2 vols.
- Scholem, Gershom G. *Kabbalah*, Jerusalem: Keter Publishing House LTD, 1974.
- Secret, François. “Les debuts du kabbalisme chrétien en la Espagne et son historie à la Renaissance”. *Sefarad* 17/1 (1957): 36-48.
- *La Kabbala cristiana del Renacimiento*. Madrid: Taurus, 1979 [1963].
- Valverde, Bartolomé. *Ignis purgatorius post hanc vitam, ex graecis et latinis Patribus orthodoxis, haebreorum[ue] doctissimis ac uetustiss. assertus / à Bartholomaeo Valuerdio & Gandia Villenate; accessit eiusdem pro igne purgatorio, sanctorum intercessione, sacrificiis, suffragiis ... apologeticum...* Pataui: Laurentius Pasquatus, 1581.
- Vian, Giovanni Maria. *Filología e historia de los textos cristianos. Bibliotheca divina*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2005.

**Porque os conversos "danam ambas as Leis, a Velha e a Nova". A relação entre as acusações feitas contra a religiosidade praticada pelos conversos na obra *Alborayque* e nos processos inquisitoriais (Castela, 1465-1500)**

Kellen Jacobsen Follador  
(Universidade Federal do Espírito Santo)

### **Introdução**

No ano de 1391 muitos judeus da Coroa de Castela foram convertidos à força ao cristianismo. Esse acontecimento teve inúmeras consequências negativas tanto para judeus quanto para cristãos. Após a chegada desse grande contingente de neófitos, muitos cristãos sentiram a necessidade de se diferenciar desse novo grupo formado por cristãos de origem judaica. Esses novos cristãos foram chamados de conversos,<sup>129</sup> enquanto que os demais cristãos se autodenominavam cristãos-velhos. Essa necessidade de diferenciação levou à discriminação contra muitos neófitos, que passaram a ser acusados de apostasia e infidelidade ao cristianismo. Tendo em vista esse cenário, ressalta-se que não cabe a esse artigo discutir se as acusações tinham ou não motivos reais, mas apenas investigar a interpretação que cristãos-velhos faziam da religiosidade praticada por conversos.

O fato de uma parcela dos cristãos classificar os convertidos com base, em parte, nos motivos que levaram à conversão e nas subseqüentes práticas religiosas demonstra a importância da fidelidade ao cristianismo em um contexto de inserção social dos convertidos, e demonstra também como a inadequação aos ritos cristãos e a manutenção de hábitos culturais judaicos poderiam afetar as relações sociais com alguns cristãos-velhos e influenciar na estigmatização dos neófitos.

Para Douglas (30), os indivíduos recebem atribuições classificatórias que pontuam as diferenças entre os grupos e influenciam nas relações sociais. Os cristãos-velhos que faziam uso de termos estereotipados para classificar os neófitos e seus descendentes expunham um discurso discriminatório e o desejo de estigmatizar aqueles que eram considerados os “outros” cristãos.

Vale ressaltar que, para além da conversão forçada, os motivos que levaram ao batismo em 1391 e em anos posteriores foram diversos e, conseqüentemente, tão diversos foram os neófitos que ingressaram no cristianismo. A conversão forçada ou sincera influenciou na formulação dos valores que guiaram as práticas religiosas dos novos cristãos. No que se refere à religiosidade vivida pelos conversos, referimo-nos ao tema na sua mais ampla perspectiva, seguindo a proposta de Pastore (35) que trata da espiritualidade dos cristãos-novos levando em conta as manifestações variadas, que vão desde a aceitação da verdade cristã ao sincretismo religioso e ceticismo.

Quanto aos neófitos e seus descendentes, Baer (272-273) afirma que o contingente de conversos que retomava o judaísmo às escondidas aumentava a cada geração. Eles se reuniam em suas casas ou nas sinagogas para celebrar as festas, os jejuns, ouvir os sermões e orações judaicas. Corroborando a afirmação de Baer, Roth (4-5) explica que

---

<sup>129</sup> O termo *converso* era usado pelos castelhanos do século XV para se referirem aos novos cristãos. Na atualidade esse sentido encontra-se consolidado na historiografia como referência para os cristãos castelhanos e aragoneses que descendiam de judeus. No século XV, o termo *converso do judaísmo* era usado nos documentos oficiais da Coroa e da Igreja para se referir aos novos cristãos e seus descendentes. Porém, existiram outros termos que possuíam caráter pejorativo e que também foram utilizados no século XV para identificar os cristãos de linhagem judaica, dentre eles *tornadizo*, *alborayco*, *marrano*, *retajado* e *perro*. Esses termos pejorativos eram usados no intuito de estigmatizar os conversos como judaizantes. Nesse artigo usaremos como sinônimo de *converso* os termos *cristão-novo*, *novo cristão* e *cristão de linhagem judaica*.

esse fenômeno de retorno à Lei de Moisés ocorria também com os descendentes daqueles judeus que haviam se convertido voluntariamente ao cristianismo.

Existiram diferentes formas de os conversos expressarem a religiosidade e que não foram, de modo geral, compreendidas por seus contemporâneos, principalmente pelo fato de não haver o distanciamento que determinadas análises sociais requerem. Desse modo, grande parte dos conversos foi considerada pelos cristãos-velhos como infiel e apóstata. Esses conversos eram classificados como judaizantes.<sup>130</sup>

Recitar as orações judaicas, celebrar cerimônias relacionadas ao nascimento e à morte, observar o calendário judaico, respeitar os jejuns e preceitos judaicos em detrimento dos preceitos cristãos, frequentar a sinagoga e doar óleo para suas lamparinas, seguir os costumes relacionados ao Ano Novo, Jejum Maior e Festa dos Tabernáculos<sup>131</sup> dentre outros, eram práticas mantidas pelos judaizantes e que, segundo Edwards (5), ocorriam em todas as regiões de Castela nas quais havia conversos.

A interpretação defendida por Baer de que a maioria dos conversos judaizava, destoa da sustentada por Netanyahu. Este autor considera que houve uma assimilação religiosa sincera da grande maioria dos conversos a partir da terceira geração, principalmente nos casos de conversões voluntárias ao cristianismo. Netanyahu (50), argumenta que os incircuncisos<sup>132</sup> estavam tão bem assimilados ao cristianismo e apartados do judaísmo que os judeus contemporâneos os consideravam verdadeiros cristãos.

Por sua vez Gitlitz (27) faz um contraponto entre Baer e Netanyahu ao destacar que, independente se cristãos sinceros ou judaizantes, os conversos se preocupavam em regular seus comportamentos em meio a outros cristãos de modo a adequar-se ao cristianismo. Buscavam saber quais condutas eram permitidas, proibidas ou perigosas, de forma que, segundo Gitlitz, o comportamento religioso dos conversos se transformou em um “problema político para as autoridades judaicas e cristãs”. Esse “problema político” foi um dos motivos que levaram à instauração de um tribunal da Inquisição na Coroa de Castela.<sup>133</sup>

Tendo em vista o que foi exposto, o presente artigo está dividido em duas partes. Na primeira parte há uma apresentação das fontes utilizadas. Na segunda parte há o

---

<sup>130</sup> Provavelmente existiram incontáveis formas de os conversos expressarem a religiosidade, porém eram vistos por seus contemporâneos basicamente como cristãos fiéis ou judaizantes. Quanto a isso, o que os historiadores podem fazer, por meio de aproximações, é destacar que, dentro dessa diversidade, alguns comportamentos eram comuns e se encaixavam em determinadas categorias, factíveis de classificação. Nesse sentido, os historiadores que estudam o “problema converso” utilizam um “modelo de classificação em subcategorias” para classificá-los como cristãos sinceros, judaizantes ou criptojudeus, céticos, sincréticos e duvidosos. Diversos autores citam, com ênfase variada, essa classificação. Dentre eles, destacamos Domínguez Ortiz, Caro Baroja, Angel Alcalá, Maurice Kriegel, Carlos Carrete Parrondo, Miguel Angel Ladero Quesada, José Faur e María del Pilar Rábade Obradó.

<sup>131</sup> Essas cerimônias são celebradas até a atualidade pelos seguidores do judaísmo. O Ano Novo é celebrado em setembro ou outubro. No mês anterior ao início do novo ano os judeus devem priorizar suas obrigações religiosas e praticar a caridade. Cada fiel deve refletir sobre suas ações durante o ano, buscando o arrependimento. O Dia do Perdão (Jejum Maior) é o maior feriado judaico e finaliza o período de dez dias de arrependimento iniciado no Ano Novo. Após os dez dias de reflexão, os judeus esperam receber o perdão de Deus em um dia de jejum e orações na sinagoga. A Festa dos Tabernáculos, originalmente festa da colheita de uvas e azeitonas, é comemorada alguns dias após o Dia do Perdão e dura uma semana, na qual se constroem cabanas cobertas por galhos em lembrança das tendas onde os judeus viveram durante os quarenta anos no deserto. Em comemoração e em agradecimento a Deus por ter protegido seu povo no deserto, as famílias buscam realizar orações e refeições nas cabanas. (Kessler 120-121; 318; 413)

<sup>132</sup> Conversos nascidos em famílias cristãs de linhagem judaica, batizados e educados no cristianismo.

<sup>133</sup> O Tribunal da Inquisição do reino de Espanha foi criado em 1478, a pedido dos reis católicos Isabel de Castela e Fernando de Aragão. Até essa época não tinha havido nenhum tribunal inquisitorial em terras castelhanas, contrariamente ao reino de Aragão que possuía um tribunal desde 1242, quando foi regulamentado no concílio de Tarragona.

cruzamento de informações entre o livro de *Alborayque* e os processos inquisitoriais, o que possibilitou averiguar a manutenção do preconceito e de acusações que eram direcionadas aos conversos. Essas acusações denunciavam uma suposta manutenção das práticas judaicas e desrespeito aos dogmas, sacramentos e preceitos cristãos.

### Sobre as fontes de pesquisa

Dois grupos de fontes foram usados nesse artigo. De um lado o livro de *Alborayque* que é uma sátira literária anônima escrita por volta de 1465, por outro lado processos inquisitoriais relativos à coroa de Castela que datam de 1480 a 1500. O que essas fontes possuem em comum são as acusações feitas contra os conversos de origem judaica. Acusações que demonstram a manutenção na sociedade castelhana de preconceitos contra esses “novos” cristãos e seus descendentes.

A versão do *Alborayque* utilizada nesse artigo é a versão de Barcarrota,<sup>134</sup> que contém doze fólios impressos, uma xilogravura e encontra-se traduzida e comentada por Carpenter.<sup>135</sup> Essa versão foi encontrada durante a reforma de uma residência na localidade de Barcarrota, Espanha, em 1992. O livreto estava escondido em uma das paredes da residência juntamente com outros dez impressos e manuscritos relativos, na maioria, ao fim do século XVI.

O livro de *Alborayque* foi escrito em meio aos conflitos entre cristãos-velhos e conversos na sociedade castelhana na segunda metade do século XV e denuncia o que seu autor considerava serem benefícios políticos e sociais alcançados pelos cristãos de origem judaica, assim como os costumes e as práticas religiosas imputadas a eles. Valendo-se de metáforas que buscavam ridicularizar os conversos, o texto expõe um olhar discriminatório e a representação que uma parcela dos cristãos-velhos possuía dos “novos” cristãos.

Como explicado por Carpenter (*Alborayque* 27) o termo *alborayque* é uma transposição para o romance do termo *al-Buraq*, nome dado a um lendário equino híbrido,<sup>136</sup> que, segundo passagens do Alcorão (Sura 17, 1), havia transportado Maomé

<sup>134</sup> Para escrever esse artigo utilizamos apenas a versão do *Alborayque* de Barcarrota, que recebeu em 2005 uma edição comentada por Dwayne Eugene Carpenter para a coleção *La Biblioteca de Barcarrota*. Logo, a versão utilizada é relativa ao *Alborayque* de Barcarrota [BIEx, FA 266] que atualmente encontra-se na Biblioteca de Extremadura, Espanha. Além deste, existem outros exemplares do *Alborayque*: (1) Madri, Biblioteca Nacional, MS. 7148 (26 de agosto de 1860). (2) Madri, Biblioteca Nacional, MS. 17891. (final do s. XVIII-início s. XIX). (3) Madri, Biblioteca da Real Academia Espanhola, MS. 88. (s. XVII). (4) Madri, Real Academia Espanhola, MS. E-41-6917 (final do S. XVI, 1590?). (5) Madri, Real Academia Espanhola, MS. E-41-6926 (final do S. XVI, 1590?). (6) Madri, Biblioteca Nacional, MS. 17567 (s. XVI-XVII). E. Real Mosteiro de San Lorenzo de El Escorial, 53.I.37 (primeiro quarto, s.XVI). (7) Madri, Arquivo Histórico Nacional. Órdens Militares, 51070 (s. XVI). (8) Paris, Biblioteca Nacional, Fundo Espanhol, MS. 354 (s. XVII). (9) Paris, Biblioteca Nacional, Fundo Espanhol, MS. 356 (final S. XV, 1488?).

<sup>135</sup> Dwayne Eugene Carpenter foi responsável pela edição relativa ao *Alborayque de Barracota*, porém os demais exemplares do *Alborayque* foram em diferentes momentos alvo da análise de estudiosos como Amador de los Ríos (1876) que ainda no século XIX tecia interpretações sobre a fonte, assim como Félix Pérez-Aguado (1896) que acreditava ser o autor do *Alborayque* um zeloso cristão-velho. Porém, a primeira transcrição completa de um exemplar do *Alborayque* (MS. 17891) foi realizada em 1954 por Nicolás López Martínez, em sua obra *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempo de Isabel la Católica*. A transcrição de López Martínez abriu caminho para que muitos outros estudiosos conhecessem o livro de *Alborayque*.

<sup>136</sup> Lendário no sentido de um animal que não encontrava correspondente na realidade. O autor anônimo menciona o *al-Buraq*, mas na realidade faz uma analogia entre os conversos e o animal “criado” por ele mesmo. Certamente, o autor conhecia o ramo literário dos *bestiários*, que descreviam tanto espécies animais conhecidas, quanto imaginárias. A mais importante fonte acerca dos *bestiários* é o *Fisiólogo*, escrita em grego em Alexandria entre os séculos I e II e manuscrita ao latim no século VIII. (Varandas 4) Gitlitz (7) defende que a tradição muçulmana do *al-Buraq* era conhecida por intelectuais espanhóis do século XV e

de Meca a Jerusalém. Da palavra *alborayque*, referência ao animal híbrido, surgiu o termo *alborayco*. A utilização do termo *alborayco* enquanto uma referência aos conversos não é usual nas fontes cristãs do século XV, apesar de o próprio autor defender que *alborayco* era um termo conhecido e de uso comum pelos castelhanos (*Alborayque* f. 2r). David Gitlitz (3) aponta que no século XIII o termo *alborayque* já era conhecido, a ponto de figurar na Primeira Crônica Geral de Espanha, do rei Afonso X, e na *Historia Arabum* composta pelo arcebispo de Toledo, Rodrigo Jimenez de Rada.

O autor anônimo chamava os conversos de *alboraycos* porque os considerava híbridos como o *alborayque*, uma vez que eram circuncidados como mouros, guardavam o sábado como judeus e possuíam nomes cristãos (*Alborayque* f. 2r). Apesar disso, não eram nem mouros, nem judeus, nem cristãos. De acordo com o *Alborayque* (f. 2r), por mais que os conversos desejassem ser judeus, não seguiam nem o Talmude nem os ritos judaicos.

O hibridismo apresentado para o animal *alborayque* traça uma correspondência em relação ao hibridismo do animal *al-Buraq* da tradição muçulmana. No que tange ao hibridismo, o *Alborayque* apresenta vinte “sinais” – atributos na maioria zoomórficos – que denunciam o que seu autor considerava a maldade e a falsidade religiosa dos conversos. No exemplar de Barcarrota há uma xilogravura representando os vinte “sinais” do hibridismo.

Figura 1. *alborayque*



Fonte: *Alborayque*, fol. 1r.

Conforme a xilogravura, os vinte “sinais” que denunciam a maldade e a falsidade religiosa dos conversos são: boca de lobo; rosto de cavalo; olhos de homem; orelhas de cachorro; pescoço de pônei com crinas; corpo de boi; cauda de serpente; na ponta da

---

possivelmente sua sátira de cunho anticonverso passou a ser conhecida na cultura popular através de suas representações visuais, uma vez que na Catedral de Sevilha há um *miserere* (Salmo 51) de fins do século XV ilustrado com uma besta, cujas características são as do *Alborayque*. Para maiores informações sobre os bestiários, vide: *El Fisiólogo*. Bestiario Medieval.

cauda uma cabeça de grou; grou com corpo de pavão; quatro patas diferentes: perna humana com sapato, pata equina com ferradura, pata de águia com unha e pata de leão sem unha; pelagem multicolorida; atributos hermafroditas; sem restrição alimentar; luxo nos tecidos e metais que compõem a montaria; o assento da sela é de madeira de figueira; freios da montaria em fogo; rédeas em formato de espada (*Alborayque* f. 2v-3r). Cada um desses atributos do animal *alborayque* representa uma característica dos conversos que o autor anônimo considera pecaminosa ou prejudicial aos cristãos-velhos e ao cristianismo.

Desses vinte sinais, selecionamos um que pode ser relacionado aos temas centrais dos sete processos inquisitoriais elencados para a escritura desse artigo. Os processos são oriundos do tribunal de Cidade Real – um dos primeiros a entrar em vigor em Castela – e foram selecionados com base no detalhamento das confissões e acusações, o que proporciona um maior campo de análise e cruzamento de informações com os dados apresentados no livro de *Alborayque*.

Traçar uma relação entre as acusações apontadas no livro de *Alborayque* – escrito por volta de 1465 – e os processos inquisitoriais – relativos aos anos de 1480 a 1500 – é um meio de constatar a manutenção do preconceito e de determinadas acusações contra os conversos nas últimas décadas do século XV. Vale ressaltar que as acusações são apenas indícios – não são constatações – de que os conversos mantinham determinados costumes e práticas religiosas do judaísmo, e, dão maior testemunho sobre o comportamento dos cristãos-velhos acerca dos conversos do que destes sobre a religião cristã.

#### **A relação entre o Alborayque e os processos inquisitoriais**

O livro de *Alborayque* aponta sinais que, segundo seu autor, caracterizariam a infidelidade religiosa dos conversos ao cristianismo. Neste artigo traçaremos a relação de um desses sinais com processos inquisitoriais dos anos de 1480 a 1500.

O autor da sátira destaca como um dos sinais que o animal *alborayque* possui “orelhas de cão”, como consta da xilogravura apresentada. Ele afirma que os conversos são cães – “*alboraycos* são cães” (f. 4v) – porque agem “como o cão que tornou a comer o que vomitou” (*Alborayque* f. 4v). Essa passagem faz uma comparação entre a prática canina de comer o alimento regurgitado e o retorno dos conversos à religião que outrora eles próprios ou seus antepassados abandonaram. Assim, a acusação de retorno às práticas judaicas fez com que surgisse a analogia entre a suposta infidelidade religiosa e a passagem bíblica de Provérbios 26, 11 “como o cão torna ao seu vômito, assim o tolo repete a sua estultícia”. Essa analogia levou uma parcela dos cristãos-velhos a utilizar o termo *perro* para insultar os conversos, uma vez que eles acreditavam que os novos cristãos apostataram no judaísmo e voltaram a praticá-lo às escondidas.

A acusação de apostasia religiosa lançada contra os conversos traz em si várias outras acusações que dizem respeito ao judaísmo, como a manutenção de costumes e práticas cotidianas, assim como aponta situações relativas ao cristianismo, como discordar ou não compreender dogmas e preceitos ou ainda não possuir um comportamento condizente com o que se esperava de um cristão. Para uma parcela dos cristãos-velhos qualquer crítica feita por um converso à organização da sociedade cristã, à Igreja ou ao cristianismo, assim como a interpretação não ortodoxa ou a descrença acerca de um dogma em específico, era encarada como uma negação do cristianismo e como uma prova de crença no judaísmo. Vale ressaltar que essas “falhas” relacionadas ao cristianismo também eram cometidas por cristãos-velhos, mas nesse caso não eram tratadas como uma constatação de retorno ao judaísmo.

Desse modo, por exemplo, eram taxados de judaizantes aqueles conversos que descumpriam os preceitos cristãos de frequentar a missa, não trabalhar no domingo e de

conhecer as orações cristãs.<sup>137</sup> O autor do *Alborayque* mencionou que os conversos eram denunciados por “comer carne na Quaresma, nunca se comungar ou confessar, [...] não venerar a Virgem Maria nem Jesus Cristo, [e] não ler os Evangelhos”. (*Alborayque* f. 3v-4r; 4v) Além do descumprimento de preceitos cristãos, a manutenção de algumas práticas culturais – judaísmo sociológico – também era interpretada como infidelidade ao cristianismo, por mais que essas práticas já não possuíssem nenhum significado religioso para quem as reproduzia.<sup>138</sup>

Não confessar foi uma das acusações lançadas pelo autor do *Alborayque* e mencionada em muitos processos inquisitoriais, a exemplo de Catarina López, julgada *in absentia*<sup>139</sup> no mesmo processo com o esposo Rodrigo Marín. Uma das testemunhas de acusação disse que quando o esposo perguntava a Catarina López (AHN, IT, lg. 164, n.15; 538-550; 546)<sup>140</sup> se havia confessado, ela dizia que “faria um buraco em sua horta e que ali confessaria seus pecados”, acusação que fazia uma clara alusão à descrença que os judeus tinham em relação à confissão, uma vez que o judaísmo prega que os pecados e o pedido de perdão devem ser feitos apenas a Deus.

Segundo as testemunhas de acusação, o judaísmo praticado pelo casal que havia falecido à época do processo (1484), remontava aos anos de 1434. Ambos foram acusados de seguir os preceitos e ritos judaicos. Conforme uma testemunha que conviveu com o casal por onze anos, eles foram poucas vezes à missa, não faziam o sinal da cruz nem confessavam, juravam pela Lei de Moisés e pelos Dez Mandamentos, e guardavam o Jejum Maior e a Festa dos Tabernáculos. Além disso, a testemunha disse que o casal fazia orações de cara para a parede, *sabadeando*.<sup>141</sup> Catarina López também foi acusada de banhar-se como as judias, provavelmente uma alusão à *mikve*, o banho ritual (AHN, IT, lg. 164, n.15; 538-550).<sup>142</sup> Os hábitos higiênicos, assim como os alimentares,

<sup>137</sup> Quanto aos preceitos cristãos, exercer a caridade e prover materialmente a Igreja e sacerdotes; participar das vigílias, missas dominicais e ouvir pregações; comungar e confessar ao menos uma vez ao ano; guardar domingos e dias santos; e observar os dias de jejum e abstinência eram atitudes que levavam os fiéis a expor publicamente a fé no cristianismo. (Cross & Livingstone 383; 1435-1436) Apadrinhar as crianças no batismo e crisma não era considerado um preceito, mas era uma atitude positiva na conduta do fiel. Essa conduta, em teoria, assegurava a participação no cumprimento dos rituais batismo e crisma, e do preceito da caridade, uma vez que os padrinhos deveriam acompanhar a vida religiosa e material dos afilhados, vide o parentesco espiritual que se formava a partir dos sacramentos. (Resines 7)

<sup>138</sup> O judaísmo sociológico abarca atitudes cotidianas que possuem um caráter mais consuetudinário e cultural do que religioso, inserindo-se no conjunto de costumes e tradições hereditárias. (Represa 37)

<sup>139</sup> O julgamento *in absentia* ocorria quando o réu não se encontrava presente, fosse por já estar falecido ou por ter fugido. Quando o réu desaparecido era condenado, recebia a excomunhão, a perda dos bens familiares e a queima de uma effigie que o representava. A partir dessa sentença o réu era condenado por seus pecados e morria simbolicamente para a Igreja e a sociedade na qual vivia. No caso de réu defunto, a condenação era a mesma, porém seus ossos eram exumados e queimados, não havendo necessidade de uma effigie.

<sup>140</sup> Todos os processos citados neste artigo encontram-se na íntegra em Beinart (1974), com exceção de dois processos citados por Rábade Obradó (1997). Todos os procesos inquisitoriais são referenciados, neste estudo, com as informações relativas à identificação dos manuscritos no Arquivo Histórico Nacional de Espanha, seguida da página da obra na qual a citação ou transcrição do proceso se encontra. Quando o proceso citado não fizer parte da obra de Beinart, o autor da respectiva obra será apontado em nota. Caso não haja nenhuma menção, considera-se o proceso retirado da obra de Beinart. Sobre a identificação do proceso: Arquivo Histórico Nacional (AHN), Inquisição de Toledo (IT), Arquivo “*legajo*” (lg.), número (n.). Daqui em diante, a identificação dos processos inquisitoriais é feita de forma simplificada, como segue: AHN, IT, lg., n.

<sup>141</sup> O movimento de *sabadear*, mencionado nos processos, refere-se à forma de fazer as orações, na qual a pessoa encontrava-se reclinada balançando a cabeça e o corpo para frente e para trás. De acordo com Beinart (1983, 277, nota 61), “não houve um só testemunho sobre rezas no qual não apareceu o termo *sabadear*”.

<sup>142</sup> O banho ritual por imersão era indicado àqueles que buscavam se purificar ou purificar objetos que seriam usados em cerimônias ou mesmo à mesa familiar. De forma geral, as mulheres eram as que mais

reproduzidos por famílias de cristãos-novos comumente eram alvo de desconfianças, e por mais que pudesse se tratar apenas de judaísmo sociológico, eram em grande parte interpretados como práticas religiosas judaicas.

Além do hábito de não se confessar, também incorria sobre os conversos a denúncia de negar ou não receber a comunhão. Essa falta religiosa, acusação recorrente nos processos inquisitoriais, também foi um aspecto apontado pelo autor do *Alborayque* como um sinal da infidelidade dos conversos. Provavelmente esse contexto era em parte resultado da falta de instrução religiosa que acarretava em incompreensão acerca dos dogmas cristãos, a exemplo da transubstanciação. Essas dúvidas provavelmente eram comuns entre os conversos, a ponto de o autor do *Alborayque* (f. 10v) relatar que muitos conversos retomavam o judaísmo porque “não quiseram mais seguir a Cristo, pensando que carnalmente o haviam de comer”. Não há como saber se a falta de clareza sobre os dogmas cristãos chegou especificamente a esse ponto, visto o *Alborayque* tratar-se de uma sátira. Mas certamente reflete a incompreensão ou descrença no dogma da transubstanciação, apontadas como falta religiosa.

No que se refere ao desconhecimento sobre dogmas e preceitos do cristianismo, João del Hoyo (AHN, IT, lg. 157, n. 8; 1-5) foi um típico exemplo de como a falta de instrução religiosa poderia intervir na vida de um converso. Nascido no final da década de 1460 e órfão desde os primeiros anos de vida, João del Hoyo passou por diferentes famílias de conversos que buscaram oferecer-lhe educação religiosa que, no entanto, não teve condições de suprir os básicos conhecimentos em matéria de fé. O jovem possuía um conhecimento religioso que mesclava a crença em alguns dogmas cristãos, a exemplo da virgindade de Maria, com a negação judaica acerca de outros dogmas, como a transubstanciação e a trindade. Porém, João del Hoyo não tinha consciência da duplicidade na qual incorria. O promotor acusou o converso de ser apóstata e seguidor da Lei de Moisés, não por ações que denunciasses alguma prática religiosa ou cultural do judaísmo, mas pelo fato de o réu negar alguns dogmas cristãos.<sup>143</sup> Para grande parte dos cristãos-velhos castelhanos, a descrença nos dogmas do cristianismo era um claro indício de que o converso seguia o judaísmo. Não havia a percepção de que poderia se tratar de desconhecimento, sincretismo ou descrença em relação a um ponto específico da religião.

João del Hoyo confessou acreditar em Jesus Cristo, mas que sua morte e ressurreição ainda não haviam ocorrido. Não acreditava na transubstanciação como verdadeiro corpo de Cristo, mas como uma semelhança. Acreditava na virgindade de Maria e na concepção de Jesus pelo Espírito Santo, porém negava a Trindade ao dizer que existia Deus enquanto pai e Jesus Cristo como filho. Pelos depoimentos de João del Hoyo, fica claro que se tratava de um caso de sincretismo religioso, uma mescla de um conhecimento rudimentar sobre o cristianismo com resquícios de conhecimento acerca do judaísmo. Mostrando peculiar benevolência, se comparado aos demais processos, os inquisidores decretaram que João del Hoyo recebesse como pena por seus erros a prisão perpétua e a instrução religiosa no cárcere.

---

utilizavam o espaço devido ao ciclo menstrual, puerpério ou pré-núpcias, ocasiões em que eram consideradas impuras e, por isso, recorriam à *mikve* (Izquierdo 50). Para maiores informações sobre a importância da purificação no judaísmo, vide Cantera (2006).

<sup>143</sup> Os judeus não acreditavam nos dogmas cristãos. Nessa vertente, a obra *Bittul 'Iqqarrey ha-Nosrim (A inconsistência dos dogmas cristãos)*, escrita em catalão pelo filósofo e rabino Hasdai Crescas após os ataques às comunidades judaicas de 1391, tem por objetivo negar os dogmas cristãos. O rabino aragonês defendia perante conversos e judeus que se os dogmas cristãos contradiziam a razão, não podiam ter fundamento divino. Dentre os dogmas negados por Hasdai Crescas encontram-se o dogma da Trindade, a Transubstanciação, e a Virgindade de Maria. Para maiores informações sobre a negação dos dogmas cristãos por Hasdai Crescas, vide Valle (2000).

O caso de João del Hoyo fundamenta a proposta de Benito Ruano (6), para quem a maioria dos conversos era composta de sincréticos e duvidosos. Nesse sentido, era inevitável que a suspeita de praticar o judaísmo recaísse sobre todos de forma generalizada. O autor do *Alborayque* (f. 9v-10r) reproduz essa concepção ao expor que os conversos não são nem cristãos, nem judeus e, nesse sentido, “danam ambas as Leis, a Velha e a Nova”, pois como foram “idólatras na Lei da Escritura, assim são infiéis e hereges na Lei da Graça”.

A duplicidade religiosa ocorria em parte em virtude dos poucos conhecimentos sobre a doutrina cristã ou sobre a doutrina judaica. No que tange ao desconhecimento sobre o judaísmo, essa era uma situação mais característica dos descendentes dos convertidos, pois, nascidos em família cristã, foram educados no cristianismo. Em oposição, aqueles que se converteram do judaísmo possuíam conhecimento sobre sua antiga religião, mas não sobre o cristianismo. Em consequência, seus descendentes já nascidos em família cristã só teriam conhecimento sobre a religião judaica se a família mantivesse as práticas judaicas às escondidas e, mesmo assim, de forma menos ortodoxa que os judeus, vide as dificuldades em manter-se na apostasia. Dessa forma, sendo mal instruídos no cristianismo e possuindo alguns conhecimentos sobre o judaísmo, muitos conversos não conseguiam distinguir o que cabia a cada culto religioso e mesclava ritos e preceitos de ambos.

Outra importante acusação, também recorrente nos processos, é a descrença na concepção sem mácula. A virgindade de Maria, assim como outros dogmas, provavelmente era discutida entre alguns cristãos – tanto conversos quanto cristãos-velhos –, mas no livro de *Alborayque* a acusação de negar a virgindade de Maria foi atribuída somente e a todos os conversos. O autor da sátira afirmou que os conversos insultam a Virgem Maria e Jesus Cristo ao dizerem que Ele foi “feito de fornicção, filho da manchada”.<sup>144</sup> (*Alborayque* f. 12r) Uma clara interpretação de que Jesus havia sido – igualmente a qualquer ser humano – concebido em pecado e que por isso Maria não era virgem.

Quanto a esse tema, os processos das cristãs-novas Catarina de Zamora e Leonor González demonstram a continuidade das acusações ao longo do tempo.

Segundo testemunhas de acusação, Catarina de Zamora (AHN, IT, lg. 188, n. 12; 367-424)<sup>145</sup> praguejava e insultava a Virgem Maria de “puta judia” (389), assim como Nossa Senhora de Alarcos para quem fez figa em certa ocasião chamando-a “puta velha” (391). Quanto à pureza da Virgem Maria, a própria filha de Catarina de Zamora testemunhou contra a mãe, que dizia ser Maria uma “mulher ensanguentada” (388), ou como diziam à época uma “mulher comum”, em clara referência à negação da virgindade.<sup>146</sup>

---

<sup>144</sup> O autor do livro *Alborayque* acreditava que os conversos faziam seus insultos em hebraico, para que os cristãos não compreendessem. Acreditando denunciar esta situação, o autor apresentou os termos em hebraico para depois explicá-los. Mencionou o termo que ele acreditava ser o correto em hebraico, *maus herbar hanida*, e depois deu a explicação para o termo: “fecho en fornición, fijo de la enconada”. De acordo com Carpenter, nota 242 do editor, o termo hebraico correto é *Mamzer bar Hanídá*, cujo significado é “bastardo, filho de mulher menstrualmente impura”.

<sup>145</sup> Catarina de Zamora foi condenada com base nas acusações que não conseguiu refutar: os insultos à virgindade de Maria e à Inquisição. Como pena recebeu cem açoites em público, e depois com a língua amordaçada desfilou pelas praças e ruas de Cidade Real montada em um asno. Por fim, foi desterrada perpetuamente do arcebispado de Toledo.

<sup>146</sup> No medievo acreditava-se que ao perder a virgindade a mulher obrigatoriamente deveria sangrar, o que hoje sabemos não ser necessariamente a regra. Aqueles que chamavam Maria de “ensanguentada” expunham a concepção de que como uma “mulher comum” ela havia perdido a virgindade e expelido sangue, e consequentemente Jesus Cristo não havia sido concebido sem pecado.

Segundo acusações, Leonor González (AHN, IT, lg. 154, n.22; 315-334)<sup>147</sup> foi mais criativa quanto à negação da virgindade de Maria. A versão contada pela cristã-nova a outros conversos era de que Maria era uma judia, casada com um carvoeiro judeu. Certa vez, seu marido passou a noite em claro fazendo carvão, quando chegou um cristão a sua casa e deitou-se com ela. Então ela engravidou e deu à luz a Jesus Cristo (323).<sup>148</sup> Essa versão deixa entender que, além de não ser virgem, Maria era adúltera, o que certamente chocava os ouvintes dessa narrativa.

Negar a virgindade de Maria era uma acusação frequentemente imputada aos conversos, assim como a acusação de ataque físico e verbal aos símbolos de sacralidade do cristianismo, como: destruição de esculturas ou pinturas de Jesus Cristo, Maria e santos, profanação de hóstias consagradas e de crucifixos. Essas eram acusações recorrentes contra os judeus no medievo e que, no século XV, estiveram presentes nas obras de cunho anticonverso e nas acusações perante o tribunal da Inquisição, indício de que essas estórias se mantiveram no imaginário da população cristã castelhana e alimentaram o preconceito contra aqueles que eram considerados “outros” cristãos.

O autor do livro de *Alborayque* (f. 12r) acusa os conversos de blasfemarem contra a cruz chamando-a de “abominação”, e contra a imagem de Jesus crucificado ao se referir a ele como “corpo impuro”.

A aversão à cruz enquanto um símbolo sagrado, também compõe o rol de acusações lançadas contra os conversos nos processos inquisitoriais, como consta nos processos de Francisco de Valero e João Díaz.

Francisco Valero (AHN, IT, lg. 187, n. 2; 118-121),<sup>149</sup> foi acusado de negar alguns fundamentos do cristianismo e manter uma interpretação pouco ortodoxa para outros. No que se refere aos símbolos sagrados do cristianismo, foi atribuída ao converso a descrença no poder dos santos e da cruz enquanto intercessores entre Deus e os fiéis. Segundo acusações, Francisco Valero não acreditava na intercessão motivada pela adoração de imagens, pois eram apenas pedaços de “madeira e pedra”. Além disso, também foi atribuída a ele a agressão física de um crucifixo. O converso teria jogado barro na imagem sagrada. Apesar das acusações, a esposa de Francisco de Valero testemunhou que, não obstante o marido ser negligente com os rituais e preceitos cristãos, nunca o havia visto praticar nenhum rito judaico. Provavelmente Francisco Valero foi condenado como judaizante, não por sê-lo, mas, por sua descrença em relação a alguns preceitos cristãos, o que para os inquisidores, no que diz respeito aos conversos, era um indício de manutenção da Lei de Moisés.

Na acusação do promotor e na sentença condenatória de João Díaz (AHN, IT, lg. 143, n. 4; 569; 577),<sup>150</sup> há a denúncia de que o réu “açoitava a cruz” toda sexta-feira à tarde antes do início do *Shabat*.<sup>151</sup> Apesar de este artigo apenas mencionar o *Shabat* no processo

<sup>147</sup> Leonor González foi julgada *in absentia*, relaxada ao braço secular, e queimada em efígie no Auto de Fé de 24 de fevereiro de 1484. Porém, em abril de 1486 seu filho João de la Sierra, queimado em efígie em 1527, foi ao seu encontro em Portugal e a convenceu de se entregar à Inquisição. Leonor González foi novamente julgada e queimada em pessoa em outubro de 1492.

<sup>148</sup> O homem “cristão” mencionado na estória, provavelmente era um gentio, mas a testemunha de acusação não soube especificar, porque a versão supostamente contada por Leonor González também não explicava esse detalhe.

<sup>149</sup> O réu foi relaxado ao braço secular pelo Tribunal de Toledo em 1490, e sua esposa, que confessou algumas práticas judaicas, foi reconciliada com a Igreja. Processo citado por Rábade Obradó (1997).

<sup>150</sup> Este converso também foi acusado de permitir sua circuncisão aos 70 anos. Ele havia nascido logo depois das conversões forçadas de 1391 e seus pais provavelmente foram convertidos nesse ano. Foi relaxado ao braço secular, e como já estava morto à época do processo, teve seus ossos exumados e queimados no Auto de Fé de 15 de março de 1485.

<sup>151</sup> O *Shabat* como dia de descanso tem sua origem na Bíblia Hebraica. Gênesis 2, 1-3 relata que, depois de criar o mundo em seis dias, Deus repousou no sétimo. No calendário judaico, todos os dias começam ao

de João Díaz, sua observação é atribuída a todos os conversos cujo processo inquisitorial foi apresentado neste artigo. O livro de *Alborayque* (*Alborayque* f. 3v) generaliza a observação do *Shabat* e outras cerimônias judaicas a todos os conversos, o que certamente era irreal.

Cecil Roth (20) aponta um interessante método para deduzir ou identificar o cumprimento do *Shabat* pelos conversos: observar as chaminés das casas. As casas cujas chaminés passavam o sábado sem expelir fumaça indicavam forte indício de que seus moradores haviam preparado os alimentos previamente, como requer a observação do *Shabat*. Funções desempenhadas na sexta à tarde, como limpar a casa, trocar as roupas de cama e as roupas pessoais, tomar banho e preparar os alimentos para o dia seguinte eram consideradas evidências claras da observação dos preceitos e rituais judaicos relacionados à guarda do sábado como dia de descanso e adoração a Deus.

De acordo com o conceito de judaísmo sociológico, por mais que houvesse algumas adaptações nos costumes judaicos e eles fossem reproduzidos fora de um contexto religioso, aos olhos dos cristãos-velhos, segundo Faur (119), “os conversos haviam conservado traços e características” considerados judaicos, e isso provavelmente influenciava na estigmatização dos convertidos. Esse sentimento de desconfiança não era exclusivo dos cristãos-velhos, mas também de alguns conversos que se autointitulavam cristãos sinceros. Estes identificavam nas práticas culturais, que se enquadram no judaísmo sociológico, um sinal da manutenção do judaísmo. Muitos destes conversos que se autointitulavam cristãos sinceros acreditavam ser preciso negar tudo o que estivesse relacionado ao passado judaico e, nesse sentido, esses conversos – assim como os cristãos-velhos – afirmavam que a manutenção das práticas cotidianas ou o orgulho de descender de judeus poderia indicar o respeito às antigas tradições religiosas.

Ao contrário dos conversos que pensavam dessa forma, existiram aqueles que tinham orgulho de sua ascendência judaica e que se esforçavam por conservar os costumes judaicos como uma alteridade na sociedade cristã da qual faziam parte. (Cantera 80). Contra esse sentimento de orgulho da linhagem judaica, o autor de *Alborayque* (f. 11v) afirmou que os judeus ao longo da história haviam se mesclado por meio do casamento com mulheres de povos pagãos, de forma que sua “geração, que antes era boa, da tribo de Judá, se tornou má e reprovada”. O autor buscou destacar que, de um ponto de vista religioso, a descendência judaica não era pura, pois havia se misturado com povos que cultuavam outros deuses. Dessa forma, segundo o autor anônimo, não havia motivos para os cristãos de origem judaica se considerar superiores aos cristãos-velhos pelo fato de descenderem da linhagem de Jesus Cristo e Maria.

Esse sentimento de superioridade apontado pelo *Alborayque* pode ser identificado no processo inquisitorial de Mencía Suárez (AHN, IT, lg. 158, n. 25; 123).<sup>152</sup> Quando algum cristão-velho lhe chamava por judia, no claro intuito de estigmatizá-la, Mencía Suárez respondia que melhor era descender da linhagem de Jesus Cristo e Maria do que da linhagem de pagãos, como era o caso dos cristãos-velhos. No medievo, os castelhanos tinham uma concepção étnica da identidade religiosa, que estava subscrita ao grupo de nascimento. Para ser considerado verdadeiro cristão – isso é, cristão-velho – o indivíduo deveria descender de uma família com antiga ancestralidade cristã. Essa ancestralidade poderia remontar ao início da Era Comum, quando parte dos romanos – chamados de pagãos nas fontes consultadas – aceitaram Jesus Cristo como um messias enquanto que a

---

pôr do sol (da noite anterior ao dia em questão). O *Shabat* termina no sábado à noite antes do anoitecer. (Kolatch)

<sup>152</sup> Mencía Suárez foi relaxada ao braço secular pelo Tribunal de Toledo em 1487. Apesar da condenação, as testemunhas de defesa disseram que ela frequentemente comungava, assistia às missas e participava das cerimônias na Sexta-Feira Santa. Esse processo é citado por Rábade Obradó (1997).

maioria dos judeus o rejeitou. Por isso, para se defender em uma sociedade discriminatória, alguns conversos tentavam inverter essa lógica e afirmavam a superioridade da linhagem judaica, uma vez que descendiam de Jesus Cristo e Maria, enquanto que os cristãos-velhos descendiam de outros povos considerados pagãos.

### **Conclusão**

O objetivo desse artigo foi constatar a manutenção do preconceito contra os conversos de origem judaica a partir do cruzamento das acusações feitas no livro de *Alborayque* e em processos inquisitoriais, ambos relativos ao reino de Castela de fins do século XV.

As acusações levantadas e relacionadas neste artigo expõem o olhar discriminatório que uma parcela dos cristãos-velhos direcionava aos conversos. Desde a época das conversões em massa – especialmente 1391 – os cristãos mostraram um desejo de diferenciação que se configurou na autointitulação enquanto cristãos-velhos. Além disso, as práticas religiosas e cotidianas dos convertidos ou a interpretação que os cristãos-velhos faziam delas influenciaram nas relações sociais entre ambos os grupos. Nesse contexto, uma parcela dos cristãos-velhos tendia a considerar infiéis todos ou a grande maioria dos conversos, não reconhecendo que muitos deles eram sinceros cristãos ou tentavam ser, apesar do pouco conhecimento sobre os dogmas e ritos da nova religião.

Logo, esboçar uma relação entre as acusações apontadas no livro de *Alborayque* e os processos inquisitoriais é uma forma de identificar a continuidade da discriminação contra os conversos em fins do século XV. É certo que existiram conversos e famílias inteiras que praticavam o judaísmo às escondidas, e que, possivelmente, as acusações apontadas neste artigo eram verídicas para alguns indivíduos, mas não poderiam ser generalizadas para toda população. O livro de *Alborayque* generaliza as acusações a todos os conversos e os processos inquisitoriais trazem acusações de prática judaica para situações que mais bem se enquadravam em um judaísmo sociológico ou que apenas demonstravam desconhecimento acerca do cristianismo. Desse modo, a manutenção das acusações levantadas contra os conversos ao longo de décadas se configura mais em um testemunho histórico das representações simbólicas existentes na sociedade castelhana e reproduzidas por uma parcela dos cristãos-velhos do que uma real constatação das práticas religiosas e cotidianas dos conversos.

**Obras Citadas**

- Alborayque. Estudio preliminar, edición y notas de Dwayne Eugene Carpenter. Colección La Biblioteca de Barracota 6. Mérida: Junta de Extremadura, 2005.*
- Alcalá, Ángel. *Los judeoconversos en la cultura y sociedad española*. Madrid: Trotta, 2011.
- Amador de los Rios, José. *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. Madrid: Aguilar, 1876, 3 v.
- Baer, Yitzhak. *A History of the jews in christian Spain*. Illinois: Varda, 2001.
- Beinart, Haim. *Los conversos ante el Tribunal de la Inquisición*. Barcelona: Riopiedras, 1983.
- . *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*. Jerusalem: National Academy of Sciences and Humanities, 1974.
- Benito Ruano, Eloy. *Los orígenes del problema converso*. Barcelona: Real Academia de Historia Española, 2001.
- Beinart, Haim. *Los conversos ante el Tribunal de la Inquisición*. Barcelona: Riopiedras, 1983.
- . *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*. Jerusalem: National Academy of Sciences and Humanities, 1974.
- Benito Ruano, Eloy. *Los orígenes del problema converso*. Barcelona: Real Academia de Historia Española, 2001.
- Cantera Montenegro, Enrique. “La limpieza como signo de diferenciación étnico-religioso: judaizantes castellanos a fines de la Edad Media”. *Estudios Mirandeses* 26 (2006): 43-80.
- Caro Baroja, Julio. *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*. Madrid: Istmo, 2000.
- Carrete Parrondo, Carlos. “Proceso inquisitorial contra los Arias Dávila segovianos: un enfrentamiento social entre judíos y conversos”. *Fontes Iudaeorum Regni Castellae III*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1986.
- Cross, Frank Leslie & Livingstone, Elizabeth. A. eds. *The Oxford dictionary of the Christian church*. Oxford: Oxford University, 1997.
- Domínguez Ortiz, Antonio. *Los judeoconversos en la España moderna*. Madrid: Mapfre, 1993.
- Douglas, Mary. *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- Edwards, John. “Religious faith and doubt in late medieval Spain: Soria circa 1450-1500”. *Past and Present* 120 (1988): 3-25.
- El Fisiólogo. *Bestiario Medieval*. Prólogo de Juli Peradejordi. Barcelona: Obelisco, 2000.
- Faur, José. “Four classes of conversos: a typological study”. *Revue des Etudes juives* 149 (1990): 113-124.
- Gitlitz, David. M. *Secrecy and Deceit. The Religion of the Crypto-Jews*. Albuquerque: University of New Mexico, 1996.
- Izquierdo Benito, Ricardo. “Espacio y sociedad en la Sefarad Medieval”. Em A. M. López Álvarez & R. Izquierdo Benito coords. *Juderías y sinagogas de la Sefarad Medieval*. Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha (2001). Toledo. Toledo: Universidad de Castilla-La Mancha, 2003. 29-56.
- Kessler, Edward & Wenborn, Neil eds. *Dictionary of Jewish-Christian Relations*. Cambridge: University Cambridge, 2005.
- Kolatch, Alfred. J. *Livro judaico dos porquês*. São Paulo: Sêfer, 2001.
- Kriegel, Maurice. “Entre ‘question’ des nouveaux-chrétiens et expulsion des juifs: la double mentalité des proces d'exclusion dans l'espagne du xve siecle”. En C. Barros

- ed. *Xudeus e Conversos na Historia*. Actas do Congreso Internacional en Ribadavia, 14-17 de Outubro de 1991. Santiago de Compostela: Editorial, 1994, t. 1. 171-194.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. “Sevilla y los conversos: los ‘habilitados’ en 1495”. En C. Barros ed. *Xudeus e Conversos na Historia*. Actas do Congreso Internacional en Ribadavia, 14-17 de Outubro de 1991. Santiago de Compostela: Editorial, 1994, t. 2. 47-68.
- López Marínez, Nicolás. *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempos de Isabel la Católica*. Burgos, 1954, p. 391.
- Netanyahu, Benzion. *The origins of the Inquisition in fifteenth century Spain*. New York: Review, 2001.
- Pastore, Stefania. *Una herejía española. Conversos, alumbrados y Inquisición (1449-1559)*. Traducción de Clara Álvarez Alonso. Madrid: Marcial Pons, 2010.
- Pérez-Aguado, Félix. “Los alboraicos”. *La Ciudad de Dios* 41 (1896): 120-125.
- Rábade Obradó, María Pilar. “Expresiones de la religiosidad Cristiana en los procesos contra los judaizantes del tribunal de Ciudad Real/Toledo, 1483-1507”. *En la España Medieval* 13 (1990): 303-330.
- . “Religiosidad y práctica religiosa entre los conversos castellanos (1483-1507)”. *Boletín de la Real Academia de la Historia* 194 (1997): 83-142.
- Represa Rodríguez, Amando. “Una carta de esponsales y otras prescripciones sobre el matrimonio entre judíos y conversos castellanos”. En *Encuentros en Sefarad: Actas del Congreso Internacional "Los Judíos en la Historia de España"*. Ciudad Real: Instituto de Estudios Manchegos, 1987. 33-40.
- Resines Llorente, Luis. *La catequesis en España. Historia y textos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- Roth, Cecil. *A history of the marranos*. Illinois: Varda, 2001.
- Valle Rodríguez, Carlos ed. *La inconsistencia de los dogmas cristianos, de Crescas*. Madrid: Aben Ezra, 2000.
- Varandas, Angélica. “A Idade Média e o Bestiário”. *Medievalista on line* 2.2 (2006): 1-53.