

Sobre minorías hebreas y mudéjares: mentalidades, arte y folclore en la Castilla bajomedieval y moderna

José Luis Hernando Garrido
UNED - Centro Asociado de Zamora



“Tv qve de nacion eres/ noble christiano bieio/ limpio por toda biya no/ te cases con ivdiya avn/ qve bistas de bellion” [inscripción conservada sobre el dintel de una casona en Las Henestrosas de las Quintanillas (Valdeolea, Cantabria) [fig. 1]].

(cit. en Francisco CANTERA BURGOS, “La obsesión de la “limpieza de sangre” en un lema heráldico montañés”, *Sefarad*, 29 (1969), pp. 23-30; Dwayne E. CARPENTER, *Alfonso X and the Jews: An Edition of and Commentary of Siete Partidas 7.24 “De los judíos”*, Berkeley, 1986, p. 129; Nicolás LÓPEZ MARTÍNEZ, “Teología de controversia sobre judíos y judaizantes españoles del siglo XV. Ambientación y principales escritos”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 1 (1992), p. 48; José Manuel PEDROSA, “El antisemitismo en la cultura popular española”, en *El antisemitismo en España*, ed. de Gonzalo Álvarez Chillida y Ricardo Izquierdo Benito, Cuenca, 2007, p. 33)

“Más de un bribón no se casa por la oveja, sino por el vellón [lana esquilada o moneda de cobre ligada con plata que resultaba la más corriente en las transacciones cotidianas]”¹.

(Julio CARO BAROJA, *Los judíos en la España moderna*, Madrid, 2000, pp. 92-94)

Indicaba Caro Baroja que la judería de Burgos estaba situada bajo el castillo, como si fuera una dependencia del mismo, y que los judíos eran patri-



Fig. 1. Escudo de armas con epígrafe antisemita en una casona de Las Henestrosas de las Quintanillas (Valdeolea, Cantabria).

monio del monarca, defendidos como propiedad suya². Seguramente era la comunidad hebrea más grande del norte de España y superaba el 10% de

¹ A partir de 1606 Castilla sufrió la introducción de abundante vellón falsificado producido en Holanda y Alemania, semejante práctica fue atribuida a judeoconversos portugueses que operaban desde La Rochelle (cf. Jesús CARRASCO VÁZQUEZ, “Contrabando, moneda y espionaje (el negocio del vellón: 1606-1620)”, *Hispania*, LVII/3 (1997), pp. 1081-1105; Bernardo José LÓPEZ BELINCHÓN, “Sacar la sustancia al reino”. Comercio, contrabando y conversos portugueses, 1621-1640”, *Hispania*, LXI/3 (2001), pp. 1017-1050; Elena M^a GARCÍA GUERRA, “Delito económico, causa política: falsificadores y contrabandistas en el imperio de los Austrias durante el siglo XVII”, *Anuario Americanista Europeo*, nº 4-5 (2006-2007), pp. 83-104; Shai COHEN “Los banqueros portugueses, potestad económica versus autoridad divina”, en *El universo simbólico del poder en el Siglo de Oro*, ed. de Alvaro Bariabar y Mariela Insúa, Nueva York-Pamplona, 2012, pp. 51-63). En 1627 los delitos de contrabando de falsa moneda de vellón pasaron a la jurisdicción del Santo Oficio. En realidad la moneda de vellón fue tan fácil de falsificar que, reinando Felipe IV en 1661, se ordenó su retirada para ser sustituida por acuñaciones más seguras. Un auto sacramental de 1660 titulado *El consumo del vellón*, revela la alianza entre ideología política y propaganda: la Sinagoga y la Traición luchan disimuladamente para evitar que el mal vellón, causa de la ruina que padecía el mundo, fuera sustituido por otro bueno asimilado al Cordero de Dios (un “vellocino blanco”), osea a la corona. En el fondo del auto subyace una aguda crítica hacia los banqueros portugueses de origen judeoconverso presentes en Madrid por gracia y sofoco de Felipe IV (cf. Rafael VALLADARES, “El Vellón bueno”. Notas sobre un auto sacramental de 1660”, *Cuadernos de Historia Moderna*, nº 23 (1999), pp. 129-140).

² Julio CARO BAROJA, *Los judíos en la España moderna y contemporánea I*, Madrid, 2000, p. 55.

la población de la *Caput Castellae*. Lo mismo podríamos suponer para los hebreos que habitaron nuestras tierras en núcleos como Coruña del Conde, Peñaranda de Duero, Gumiel de Izán o Gumiel de Mercado.

La comunidad judía fue abundante en Coruña del Conde (después de Aranda, tuvo la mayor judería de la Ribera a fines del siglo XV), tal vez porque pudieron gozar de la protección del conde de la villa don Bernaldino Íñiguez de Mendoza³. Y los hebreos que habitaban el mundo de los gentiles, no se distinguían generalmente de los gentiles aunque es obvio suponerles una marcada biculturalidad y un lógico bilingüismo. Sospechaba razonablemente Carrete Parrondo que entre los conversos sorianos (que residían en localidades como Almazán, Berlanga de Duero o Medinaceli) hubo gran abundancia de criptojudíos⁴.

Descreimiento sobre la Inmaculada Concepción y la divinidad de Cristo, incredulidad sobre infierno, purgatorio, paraíso y resurrección de los muertos (o tomarse a chufra el tránsito de las almas a cambio de misas) y consideración idolátrica del culto a las imágenes (en especial a los santos)⁵, eran posturas corrientes ente los criptojudíos residentes en el obispado oxomense⁶. Pero ir más allá, atribuyéndoles crímenes rituales y profanaciones nos parecen patrañas (aunque consten acusaciones contra grupos de judíos que flagelaban crucifijos en el Aragón

de 1482-83). La misma práctica de emplear el signo de la higa contra ritos o imágenes cristianas fue asunto universal⁷.

Muchos hebreos asentados en tierras del obispado de Osma (están documentados casos de judíos tornadizos -un pueblo de la provincia de Ávila responde al curioso topónimo de Tornadizos⁸- originarios de Soria, Aranda, Peñaranda, Roa, El Burgo de Osma, San Esteban de Gormaz, Langa, Berlanga, Coruña del Conde, Torregalindo, Villatuelda, Terradillos de Esgueva y Fuentenebro) que habían marchado tras el edicto de expulsión de 1492, terminaron por regresar hasta sus localidades de origen al haber intentado rehacer sus vidas en tierras lusas y no haber podido adaptarse. A la vista del problema que se les planteaba, optaron por convertirse al cristianismo sin arrepentimiento ni convencimiento alguno, angustiados por abrazar una fe que les resultaba hipócrita y ajena.

Su estrategia no resultó esperanzadora ni convincente, sobre todo cuando les debían numerosas deudas, habían sufrido robos, perdido bienes y propiedades y algunos litigaron infructuosamente para conseguir justa reparación. Es natural pues muchos ribereños se aprovecharan del edicto de expulsión instando a los judíos a abandonar el reino en un plazo de tres meses, consiguiendo hacerse con infinidad de bienes a precios de saldo o eludiendo las obligaciones con-

³ Jesús G. PERIBÁÑEZ OTERO, “Violencia y espacio urbano. La percepción espacial de las relaciones sociales entre judíos, mudéjares y cristianos en la Ribera del Duero burgalesa”, en *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al profesor Julio Valdeón II, dir. de M^a Isabel del Val Valdivieso y Pascual Martínez Sopena*, Valladolid, 2009, p. 27.

⁴ Carlos CARRETE PARRONDO, “Comunidades judías castellano-leonesas”, en *Juderías y sinagogas de la Sejarad medieval*, Cuenca, 2003, p. 373.

⁵ En relación con la polémica iconoclasta suscitada a raíz de unas ordenanzas redactadas por fray Hernando de Talavera (confesor y consejero de Isabel la Católica y arzobispo de Granada) y aprobadas por el cardenal Pedro González de Mendoza contra un libelo converso (que no ha llegado hasta nosotros) publicado en Sevilla hacia 1489, amén de otros heterogéneos puntos de vista de Alonso de Espina y el obispo burgalés Pablo de Santa María (eclesiástico converso que con 30 años había alcanzado el cargo de gran rabino de la aljama burgalesa, adoptando un emblema heráldico con la flor de lis pues se consideraba perteneciente a la misma tribu que la Virgen María) cf. Felipe PEREDA ESPESO, “El debate sobre la imagen en la España del siglo XV: judíos, cristianos y conversos”, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte de la Universidad Autónoma de Madrid*, XIV (2002), pp. 59-79.

⁶ David M. GITLITZ, *Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos*, Salamanca, 2003, pp. 122-124. Algunos declarantes conversos indicaban que la Pasión del Señor estaba por llegar, que Jesucristo no había resucitado de entre los muertos y que no estaba realmente presente en la Eucaristía (cf. M^a del Pilar RÁBADE OBRADÓ, “La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV”, *En la España Medieval*, n^o 22 (1999), p. 393).

⁷ GITLITZ, *op. cit.*, pp. 147 y 167.

⁸ Que quizás fuera plantel de otra minoría (vid. Serafín DE TAPIA, “Los mudéjares de la Extremadura castellano-leonesa: notas sobre una minoría dócil (1085-1502)”, *Studia Historica. Historia Medieval*, n^o 7 (1989), p. 99).

traídas en sus contratos de préstamo⁹. A los hebreos tampoco se les permitió sacar del reino metales preciosos, moneda, joyas ni caballos, recurriendo en muchos casos a las letras de cambio para conseguir recuperar sus pertenencias una vez franqueadas las fronteras de Castilla¹⁰. Muchas sinagogas, escuelas y cementerios quedaron sin vender y, como bienes abandonados, pasaron a manos del fisco¹¹.

Aunque con cierta parquedad documental, conocemos varios casos de violencia antisemita: un asesinato en la calle del Pozo de la judería de Aranda¹² antes del acceso al trono de los Reyes Católicos y otro en la persona de Mosén Soriano, zapatero vecino de Roa, que apareció muerto en 1489 en el camino real de Roa a Guzmán; otras agresiones, vejaciones y asaltos se produjeron en los Arauzos, Huerta del Rey, Tubilla del Lago, Valdeande y Baños de Valdearados. Hacia 1492 unos criados de doña Constanza de Avellaneda y su marido don Martín de Acuña y el hebreo Abraham Garzón, sufrieron palos y lanzazos en el camino real de Aranda a Aza. Fueron acusados Juan de Gualda, alcalde de Aza, Sancho Ruiz, alcalde de La Torre del Monte (los restos que aún asoman entre Castrillo de la Vega y Aranda) y otros cuantos. Cuando se cumplía el decreto de expulsión tampoco fueron raros los robos en tierras de Salamanca contra hebreos que marchaban hacia el exilio portugués¹³.

Pedro Núñez de Santa Fe (antes Yuçe de Valladolid y luego apodado “Ronquillo” o “Pero Embudo”), marchó con su familia a Portugal en 1492. Pero regresó de nuevo a Castilla junto a su hermano Alonso tras haberse convertido a la fe cristia-

na y obtenido carta de bautismo en Zamora (hebreos ribereños lo hicieron en otras villas cercanas al vecino reino de Portugal como Ciudad Rodrigo), esperanzado tras conseguir una carta real que decretaba la devolución de todos sus bienes. Pero una vez asentado en Coruña del Conde, todo fueron acusaciones y problemas para Pedro Núñez, parece que el hombre no conseguía cobrar las numerosas deudas que le debían. Reconciliado, fue condenado a prisión perpetua en 1502, al igual que su esposa Constanza Martínez y su criado Alonso de Soria, conservándose milagrosamente sus sambenitos -que fueron publicados por Cadiñanos- en la misma iglesia de Coruña¹⁴. En 1490 había tenido lugar un auto de fe en Aranda, donde fueron condenados a la hoguera los vecinos Diego Sánchez de Roa y Alonso Sánchez Traspaso, junto a maestre Juan, cirujano y vecino de Coruña del Conde, cuyo sambenito “por hereje, apóstata y judeizante” se conserva en el mismo templo parroquial. En 1641 un vecino de Aranda aún había oído decir que los sambenitos que colgaban de Santa María correspondían a los autos de 1489, 1490 y 1492, pertenecientes al platero Alonso González y otros relajados como el cura de Villalba de Duero¹⁵.

Era costumbre extendida depositar los sambenitos de los condenados por la Inquisición -junto al elenco de los delitos cometidos (como los ya referidos en la villa de Coruña)- en catedrales, conventos e iglesias parroquiales a modo de trofeo, así se hizo con los sambenitos, corozas y demás señales que lucieron los condenados durante el proceso del Santo Niño de la Guardia en el convento de Santo Tomás de Ávila (sede del Tribunal de la Inquisición) [fig. 2]¹⁶. La palabra sambenito deriva en realidad de “saco bendito”,

⁹ Un caso bien documentado (con propiedades en bienes raíces -casas y viñas- en las localidades de Aranda, Roa y Gumiel de Mercado) en Enrique CANTERA MONTENEGRO, “Una familia de prestamistas y arrendadores judíos en tiempos de la expulsión: Los Soto de Aranda de Duero”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 12 (1999), pp. 11-46.

¹⁰ Enrique CANTERA MONTENEGRO, “Notas acerca de la expulsión de los judíos en la diócesis de Osma (Soria)”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 13 (2000), p. 65.

¹¹ Fernando SUÁREZ, “La crisis de la convivencia y los caminos del exilio”, en *Isabel la Católica y su época. Actas del Congreso Internacional, Valladolid-Barcelona-Granada, coord. de Luis Ribot, Julio Valdeón y Elena Maza*, 2004, Valladolid, 2007, vol. II, p. 1159.

¹² La judería arandina se concentraba entre las calles Barriónuevo, Tamarón y del Pozo (donde poseían casas y bodegas, dedicándose a la venta de vino y cereales al por mayor, amén de otras actividades como el préstamo y el comercio ambulante), y más tarde en la de Santa Ana (o del Hocino, donde se abrió un portillo).

¹³ CANTERA, *op. cit.*, p. 73.

¹⁴ Inocencio CADIÑANOS BARDECI, “Judíos y moros en el Duero arandino”, *Biblioteca. Estudio e Investigación*, nº 18 (2003), pp. 70-72; PERIBÁÑEZ, *op. cit.*, p. 32.

¹⁵ Inocencio CADIÑANOS BARDECI, *Judíos y mudéjares en la provincia de Burgos*, Burgos, 2011, p. 149.

¹⁶ Joaquín YARZA LUACES, “Una imagen dirigida: los retablos de Santo Domingo y San Pedro Mártir de Pedro Berruguete”, en *Historias inmortales*, Barcelona, 2002, p. 37.



Fig. 2. Pedro Berruguete. Santo Domingo de Guzmán presidiendo un auto de fe. Procede de la sacristía de la iglesia del convento de Santo Tomás en Avila. *Museo del Prado* (ca. 1495).

hábito penitencial que portaban los primeros cristianos cuando esperaban la absolución de sus pecados y la readmisión en el seno de la comunidad, y que en época inquisitorial se impuso a cuantos eran emplazados ante el tribunal (una fea vestimenta amarillenta con una cruz colorada en su centro, amplio escapulario y gorro cónico o corozca que cubría el cuerpo y la

cabeza del sentenciado, si el sambenito era negro, el reo iba directamente a la hoguera). Aunque los sambenitos también eran las telas que colgaban en el interior de las iglesias y catedrales donde figuraban los nombres de los sentenciados locales y que terminaron legitimándose por decreto de Felipe II. De ahí viene que en el lenguaje coloquial aún hablemos de “colgarle a uno un sambenito”, en relación con este tipo de letreros que arrastraban la vergüenza y el escarnio durante generaciones para la familia del reo relajado y condenado. Los sambenitos formaban parte de la pedagogía del miedo, tónicas infamantes destinadas a perpetuar la ignominia de los encausados pues la reputación de herejía e infamia vinculaba a todo el linaje. Si se trataba de penitentes convictos de herejía o reconciliados, cada vez que salían de sus casas se veían obligados a portar el sambenito durante varios años (o toda su vida). Aledañamente estaban las penas de confiscación, y peor de destierro, tremenda arma económica, pues sumía en la mayor pobreza a cuantos no vivían de rentas. Los tribunales del Santo Oficio: “tomaban los bienes, quitaban las honras”¹⁷.

Tras el auto de fe celebrado a cuenta del supuesto sacrificio del Santo Niño de La Guardia, Hernando de la Rivera fue declarado culpable y quemado en Toledo. Su sambenito debió trasladarse en 1538 desde los claustros de la catedral toledana a la iglesia parroquial de Tembleque. Refiere Sebastián de Orozco que: “porque andando el tiempo con los aires, soles y aguas los dichos sambenitos estaban ya rotos y gastados y no se podían leer, y por las razones y causas que á los señores inquisidores movió, fueron mandados renovar y poner en cada perroch[i]ja desta cibdad, donde los tales quemados ó reconciliados eran perroch[i]janos, y en las yglesias de los “lugares de donde eran naturales”¹⁸. Se han conservado otros cinco paneles con sambenitos pintados en el *Museo Diocesano* de Tui (Pontevedra)¹⁹.

¹⁷ Bartolomé BENNASSAR, *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, 1984, pp. 117-118.

¹⁸ Fidel FITA, “Sentencia, quema y sambenito de Hernando de la Rivera, que dicen hizo el papel de Pilatos en la Pasión, o martirio del Santo Niño de la Guardia”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XIV (1889), p. 97.

¹⁹ Jesús CASÁS OTERO, *Los sambenitos del Museo Diocesano de Tui*, Tui, 2004. Vid. además Denise Helena MONTEIRO DE BARROS CAROLLO, “Auto-da-Fé: A ceremony more than just words”, *Revista de la Inquisición*, 8 (1999), pp. 113-120. La corozca formaba parte de un contundente rito de degradación, pues representaba la falsedad del heresiarca y recordaba otros ritos de inversión como las fiestas de locos, cuando las mitras episcopales eran reproducidas en cartón con intención de escarnio (cf. Francisco BETHENCOURT, *La inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, siglos XV-XIX*, Madrid, 1997, pp. 307 y 330-331). Sobre los sambenitos del auto de fe celebrado en Los Balbases (ca. 1492-1493), donde fueron quemados en la hoguera veinticinco reos (cinco ausentes) vid. Ricardo MUÑOZ SOLLA, “Judeoconvertos burgaleses a fines de la Edad Media”, *Espacio. Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 22 (2009), pp. 207-228, en esp. 216-217.

Otro testimonio ribereño de un tal Suero, carpintero de profesión, aludía a un día de 1501, cuando trabajaba en casa del cristiano nuevo soriano Juan de Salcedo (que había sido carnicero *kosher* en la ciudad de Soria)²⁰, abriendo un hueco en la pared para meter una viga, descubrió un agujero cerrado con barro, donde encontró escritos en pergamino “en letra judiega” con pasajes de la Torá que irían a parar al fuego para evitar disgustos²¹. Hallazgo que nos recuerda el depósito librario de Barcarrota (Badajoz).

En realidad la Torá hebrea agrupa los cinco primeros libros del Antiguo Testamento, es decir, el Pentateuco, que le fueron revelados a Moisés en el Monte Sinaí (la ley mosaica), más los *Nevi'im* o los libros de los profetas y los *Ketuvim* o los libros de los escritos, constituyendo todos ellos el *Tanaj* (es decir, todo el Antiguo Testamento). Materiales que se compilaban en rollos y eran leídos ritualmente en la sinagoga, y hasta se colocaban en la jamba diestra de la puerta de las casas (*mezuzás*)²², se sacaban en procesión y eran homenajeados en ceremonias públicas (como hacían los cristianos con los crucifijos o las custodias)²³.

Otros textos como la *Mishnah* y la *Guemará* constituían el *Talmud* (que se estudiaba en las escuelas rabínicas y tenía mucho de folklórico), colección

de comentarios a la Torá realizado por sabios pelambrudos y barbados que fijaban normas jurídicas sobre cuestiones socioeconómicas, jurídicas, políticas y pautas de vida cotidiana, independientemente de la célebre *Qabbalah*, interpretación alegórica de la Torá frente a la lectura literal de la misma que realizaba el *Talmud*. También se documentan los libros de oraciones o *siddur* (los *siddurim* y *majzorim* incluían por ejemplo las reglas de las pascuas de *Rosh Hashaná*, *Janucá* y *pan çençeño*). Muchos impresos en hebreo (las *bagadot* de uso doméstico y pedagógico) en lugares como Guadalajara, Montalbán, Híjar, Zamora o Lisboa, si bien, también fueron frecuentes las ediciones bilingües en hebreo y romance (castellano, catalán o portugués), materiales que desaparecieron con gran rapidez tras la implantación de la Inquisición.

Una tabla del célebre retablo pintado por Pedro Berruguete para el monasterio de Santo Tomás de Ávila (*Museo del Prado*) y un plafón esculpido (no sabemos si pudo haber pertenecido al bancal de un retablo, una sillería de coro o un facistol) por Juan de Juni para el convento santiaguista de San Marcos de León (*Museo de León*), ilustran quemas de libros que, aunque compartan cronología y fatal sentencia, poco tienen que ver con la intransigente Inquisición hispana.

²⁰ Sobre las prácticas alimentarias sefardíes vid. Enrique CANTERA MONTENEGRO, “La carne y el pescado en el sistema alimentario judío en la España medieval”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 16 (2003), pp. 13-51; id., “Vida cotidiana en la aljamas judías en la Corona de Aragón y Castilla”, *Hebraica Aragonalia. El legado judío en Aragón, coord. de Miguel Ángel Motis Dolader*, Zaragoza, 2005, vol. I, pp. 202-204; id., “El pan y el vino en el judaísmo antiguo y medieval”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 19 (2007), pp. 13-48. En 1488 la mujer de Diego García Costello fue acusada en Aranda de elaborar empanadas de pescado “el vyernes para el sábado”, otras viandas sabáticas comunes fueron las tripas rellenas de carne, yemas de huevo, verduras y especias, además de las empanadillas rellenas de tropezones de cabeza de cordero, queso y especias fritas en aceite y bañadas en miel (GITLITZ, *op. cit.*, p. 311). Aún a fines del siglo XVI un converso como Felipe Godínez Manrique guardaba los ayunos de la ley mosaica “sin comer ni beber en todo el día hasta la noche o a la salida de la estrella, y entonces cenaba cosa de pescado, fruta y no carne; queriéndose mostrar más observante de dicha ley que los demás de su casa, siendo de edad de nueve o diez años, con particular cuidado preguntaba, después de haber ayunado, si había de ayunar más. Y no comía anguilas, casón, ni jibia ni otro pescado que no tuviese escamas, ni perdiz, ni conejo, ni sesos, ni cosa que no fuese desollada, por estar prohibido en la dicha ley de los judíos...” (Piedad BOLAÑOS DONOSO, “Moguer y Felipe Godínez: Del auto de fe al folklore tradicional [1985]”, ed. electrónica en <http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12048172004978222976402/048684.pdf?incr=1>, p. 7).

²¹ CANTERA, “Notas acerca de la expulsión...”, p. 80.

²² Aludiendo a los versículos: “Escucha, oh Israel” y “En caso que me oyéreis” (*Deuteronomio*, 6: 4-9 y 11: 13-21).

²³ La testigo arandina Antonio Astoriano declaraba en 1502 que cuando los duques de Alburquerque contrajeron matrimonio hacia 1490 (suponemos que se trataba del militar y diplomático Beltrán de la Cueva y Toledo, III duque de Alburquerque (1478-1560), hijo de Francisco Fernández de la Cueva y Mendoza, II duque de Alburquerque, y nieto de don Beltrán de la Cueva, valido de Enrique IV y primer duque de Alburquerque), los judíos sacaron la Torá para recibir a la novia (GITLITZ, *op. cit.*, p. 373). Vid. Además Galia PIK WAJS, “El *misdrash* y la *hagadá*, fuentes de la iconografía bíblica del prólogo miniado de la *Hagadá de Sarajevo*”, *De Arte*, 4 (2005), pp. 13-34; Bracha YANIV, “From Spain to the Balkans: Textile Torah Scroll Accessories in the Sephardi Communities of the Balkans”, *Sefarad*, 66 (2006), pp. 407-442.

La primera alude al pasaje milagroso de la ordalía en Fanjeaux en tiempos de Santo Domingo de Guzmán, donde sólo el libro pío consigue salvarse entre las llamas de una hoguera inquisitiva donde arde el grueso de los ejemplares heréticos impregnados de catarismo (algo así como el pasaje narrado por Jiménez de Rada, cuando Alfonso VI sometió los libros litúrgicos mozárabes y galicanos a una ordalía para que se salvaran los elegidos por el brazo secular, necesariamente los segundos). Existe otra tabla obrada por Pere Nicolau de inicios del siglo XV (*Museo de Bellas Artes* de Valencia) que ilustra el mismo tema. La segunda refiere la quema de los libros escritos por San Gregorio Magno (inspirados por el Espíritu Santo) como castigo tras ser acusado de dilapidar los bienes de la Iglesia, sólo interrumpida por la milagrosa intervención del monje benedictino Pedro que, dicho sea de paso, falleció en el intento al revelar la intervención milagrosa por obra y gracia del Espíritu Santo²⁴.

En 1502, Antonio Triguero, vecino de Villanueva de Gumiel (una localidad que celebra como santo patrón a San Pedro Mártir de Verona), hacía referencia a una quema pública de libros judíos -Torás y otras escrituras- en la plaza de Coruña del Conde, que había tenido lugar a fines de 1493 o principios de 1494. Se trataba de un testimonio arrancado al declarante por el Tribunal de la Inquisición tras el regreso de algunos cristianos nuevos desde Portugal²⁵, donde había ido a parar el grueso de los judíos expatriados desde Castilla que

salieron hacia Miranda do Douro, Bragança, Azinhoso, Mogadouro, Sambade, Chacim, Mirandela, Torre de Moncorvo, Chaves y Figueira de Castelo Rodrigo, aunque muchos fueron acosados por la Inquisición de Évora o Tomar (en menor número, se dirigieron al puerto de Cartagena para embarcar rumbo al norte de África y Salónica).

Según las fuentes más solventes, personajes históricos como Qin Shi Huang, Atanasio, Savonarola, el cardenal Cisneros, Adolfo Hitler o Mao Tse-Tung -entre tantos- fueron encendidos impulsores de quemas librarias. Pero desde el punto de vista literario, los ingenios quijotescos de Cervantes y las alucinaciones futuristas de Ray Bradbury nos ponen la piel de gallina, sobre todo porque algunos siguen albergando la esperanza de que alguna pira incendiaria -más pronto que tarde- haga desaparecer las opiniones de cuantos no comulguen con su credo.

Otra imagen aludiendo a la incineración libraria queda reflejada en la escena de la conversión al cristianismo del mago Hermógenes (el Almogines que libró el contencioso iconoclasta con éxito rotundo) [fig. 3]. Aparece pintada en una tabla que formó parte del retablo mayor de la iglesia de Santiago de Palmela (*Museu Nacional de Arte Antiga* de Lisboa) atribuida al Maestro de Lourinhã (ca. 1520-1525) [fig. 4], donde los libros mágicos son pasto de las llamas, manifestando así el triunfo de Santiago sobre el demonio²⁶. Se trata de una escena

²⁴ Arantxa ORICHETA GARCÍA, “La quema de libros (de San Gregorio Magno)”, en *Museo de León*, León, 2007, pp. 187-189. Del mismo Berruguete se conserva en el *Museo del Prado* otra tabla de origen desconocido representando la ordalía de Fanjeaux ¿procedería tal vez del convento dominico de San Pablo de Palencia? en todo caso, la pintura datada hacia 1470-1471 es de menor calidad que la originaria del retablo mayor de Santo Tomás de Ávila (cf. Pilar SILVA MAROTO, en *Pedro Berruguete. El primer pintor del renacimiento de la Corona de Castilla*, Madrid, 2003, pp. 100-101). El pasaje de la ordalía de Fanjeux fue también pintada hacia 1535-40 para el convento dominico de San Onofre de Xàtiva (cf. Albert FERRER ORTS y Carmen AGUILAR DÍAZ, “Los Requena, una enigmática familia de pintores del renacimiento. A propósito de Gaspar Requena *el Joven*”, *Archivo Español de Arte*, n° 326 (2009), p. 143).

²⁵ CANTERA, *op. cit.*, pp. 75 y 83. Está documentada otra quema de libros hebreos de contenidos mágicos ante el convento de San Esteban de Salamanca a fines del siglo XV según se desprende de un informe del inquisidor general Andrés Pacheco (1622-1626) (Enrique CANTERA MONTENEGRO, “Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval”, *En la España Medieval*, n° 25 (2002), p. 54).

²⁶ Vid. José Alberto SEABRA, “Dos importantes maestros hispano-lusos”, en *Primitivos. El siglo dorado de la pintura portuguesa. 1450-1550*, Valladolid, 2011, cat. 17. En el capítulo IX del *Codex Calixtinus* se alude a la historia del mago Hermógenes que envió a los demonios contra Santiago: “Andad y traedme acá al propio Santiago, y con él a mi discípulo Fileto para vengarme de él y que no se atreva a mofarse de mí otro tanto mis otros discípulos”. Llegaron, pues, los demonios a donde Santiago hacía oración y comenzaron a dar gritos en el aire diciendo: “Santiago, apóstol de Dios, ten compasión de nosotros, que antes de llegar el tiempo de nuestra quema ya estamos ardiendo”. Preguntóles Santiago: “¿A qué habéis venido a mí?” Y le respondieron los demonios: “Nos ha mandado Hermógenes para que le llevásemos a ti y a Fileto, pero en seguida que entramos aquí nos ató un ángel santo del Señor con cadenas de fuego y estamos sufriendo tormentos”. El apóstol Santiago les dijo: “En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, que os suelte el ángel de Dios, pero a condición de que volváis a Hermógenes y me lo traigáis atado sin hacerle daño”. Marcharon ellos, le ataron las manos a la espalda con cuerdas y así lo trajeron, diciéndole: “Nos man-



Fig. 3. Conversión de Hermógenes. Vidriera de la catedral de Chartres. Siglo XIII.

entresacada de los Apócrifos, que nos recuerda a la historia de Simón el Mago²⁷, situando en un mismo nivel de poder a los apóstoles Pedro y Santiago (y eso que la sede compostelana estaba de capa caída). En la zona superior de la tabla, un cortejo de diminutos demonios azuzados por Hermógenes -casi un rompimiento de malignidad- irrumpe en el interior de un espacio ígneo rodeado por negríssimos nubarrones, como si fueran *nubeiros* exprimidores



Fig. 4. Maestro de Lourinhã. Conversión de Hermógenes. Procede de la iglesia de Santiago en Palmela. Museu Nacional de Arte Antiga de Lisboa (1520-25).

daste a donde nos prendieron fuego y fuimos atormentados y aniquilados en forma insufrible”. Y traído ante Santiago le dijo el apóstol de Dios: “Eres el más necio de los hombres al creer que tienes arreglo con el enemigo del género humano. ¿Por qué no piensas a quién rogaste que te enviase para hacerme daño a sus ángeles, a quienes aún no he permitido yo que te demuestren su furia?”. Gritaban también los propios demonios diciendo: “Entréganoslo a nosotros para que podamos vengar tus injurias y nuestra quema”. Respondióles el Apóstol: “Ahí tenéis delante a Fileto. ¿Por qué no le cogéis?”. Pero los demonios contestaron: “No podemos tocar ni a una hormiga en tu aposento”. Entonces dijo Santiago a Fileto: “Para que entiendas que esta es la escuela de nuestro Señor Jesucristo y aprendan los hombres a devolver bien por mal, él te ató a ti, suéltale tú a él; él intentó llevarte ante sí atado por los demonios, tú a él por los demonios apresado, déjale marchar libre”. Mas cuando Fileto le soltó Hermógenes, confuso y humilde y consternado, permanecía quieto. Santiago le dijo: “Vete libre adonde quieras, porque no entra en nuestras normas que nadie se convierta contra su voluntad”. A lo que contestó Hermógenes: “He visto la ira de los demonios, y si no me das algo que lleve conmigo me cogerán y me matarán entre tormentos”. Entonces le dijo Santiago: “Toma mi bordón de viaje y vete tranquilo con él a donde quieras”. Y habiendo recibido el báculo del Apóstol se fue a casa y lo puso sobre su cuello y sobre los de sus discípulos. Y trajo ante el apóstol de Dios mochilas llenas de libros y se puso a quemarlos. Santiago le dijo: “Para que el hedor de la quema no moleste por acaso a los desprevénidos, mete dentro de las mochilas piedras y plomo y haz que las echen al mar”. La historia de la conversión y bautismo de Hermógenes aparece en *Libro de Santiago* de la catedral sevillana miniado por Diego Dorta (ca. 1561-1564) siguiendo pautas platerescas (cf. Rosario MARCHE-NA HIDALGO, *Las miniaturas de los libros de coro de la catedral de Sevilla: el siglo XVI*, Sevilla, 1998, p. 244). Un retablo dedicado a la vida de Santiago conservado en la iglesia de Santa María de Villalcázar de Sirga incluye la escena de la conversión de Hermógenes y los avatares de la traslación de los restos del Apóstol según se relata en la *Leyenda Dorada*, en una de las tablas, Hermógenes arroja al mar sus libros de encantamientos (cf. Irene FIZ FUERTES, “Alonso Nicoin de León. Pintor del Renacimiento en Tierra de Campos”, *BSAA*, LXVIII (2002), p. 234). La figura de Santiago sometiendo al mago Hermógenes deshaciéndose de los libros de magia fue reproducida en una vidriera del siglo XIII de la catedral de Chartres y pintada por Lorenzo Monaco para la *predella* de un retablo en Santa Maria degli Angeli de Florencia hacia 1387-88 (Museo del *Louvre*) y Fra Angelico en otra *predella* datable hacia 1427-29 (*Kimbell Art Museum* de Fort Worth, Texas) (cf. Laurence B. KANTER, *Reconstructing the Renaissance. Saint James Freeing Hermogenes by Fra Angelico*, Fort Worth, 2008) y grabada por Pieter Brueghel el Viejo hacia 1556.

²⁷ Cf. Daniel GREGORIO, “Images du Mage, images pour le Mage”, *e-Spania*, 31-I-2008, ed. electrónica en <http://e-spania.revues.org/89>.



Fig. 5. Retablo dedicado a Santiago. Conversión de Hermógenes. Iglesia de San Pedro en Frómista (Palencia). Fines del siglo XV-inicios del siglo XVI.

de tormentas que alzan sus brazos y patean manifestando su fastidio ante la rotunda victoria del Apóstol (su sola presencia asemeja una oronda campana capaz de conjurar nublós y pedriscos)²⁸. En otras pinturas tardogóticas, un arrepentido Hermógenes opta por deshacerse de sus libros por inmersión, arrojándolos al mar, o al río, dependiendo del entorno geográfico usual de pintores y comitentes (en los retablos palentinos de Frómista y Villasirga) [fig. 5]. Agua o fuego -según los usos-utilizados como agentes purificadores desde el inicio de los tiempos. Pedro Ciruelo aludiría a Simón el Mago en su disputa con San Pedro y a Hermógenes con Santiago como hechiceros de gran valía en su popular *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1538)²⁹.

¿Estaremos tratando con cosas de la piel del diablo? La nigromancia medieval era considerada la maldita ciencia de la adivinación a través de la conjuración de los espíritus de los muertos (los caprichosos *phantasmas* que se crean durante el sueño), o más bien de los demonios (mediante la alteración de conductas y sentidos que permiten soñar las vidas y revelar el futuro), sólo redimible mediante la magia natural -el poder divino expresado en el orden de los efectos naturales- practicada desde esferas elitistas de la mano de la astrología, la filosofía neoplatónica y los consejos didácticos y moralizantes de autores como Ramón Llull, Roger Bacon o Alberto Magno. San Agustín y Santo Tomás condenarían toda adivinación realizada mediante la invocación de espíritus (los lances de sorteros, engañadores, agoreros o hechiceros “que catan en agüero de aves, o de estornudos o de palabras, que llaman proverbio, o echan suertes, o catan en agua, o en cristal, o en espejo, o en espada o en otra cosa luciente, o fazen fechizos de metal o de cualquier otra cosa, o adivinan en cabeza de home muerto, o de bestia, o de perro, o en palma de niño o de muger virgen” según refieren las *Partidas*).

En el siglo XV las relaciones entre fama, poder y magia fueron especialmente fructíferas en los reinos peninsulares. Este parece ser el contexto más correcto para interpretar las imágenes referidas. Durante el reinado de Juan II de Castilla, don Álvaro de Luna, valido del monarca, logró alcanzar enorme poder político, siendo acusado finalmente de brujería. Don Enrique de Villena fue igualmente acusado de practicar la magia (el *ars toletana*), razón que motivó que, a su muerte, los libros sospechosos localizados en su biblioteca fueran expurgados y quemados por el poderoso dominico inquisidor fray Lope de Barrientos junto al convento de Santo Domingo el Real de

²⁸ Sobre los *nubeiros* o *nuberos* vid. Fernando D. GONZÁLEZ GRUESO, “Métodos de expulsión de los genios y demonios de las tormentas. Un ejemplo: el nubero”, *Destiempos*, nº 15 (2008), pp. 353-361. La tradición de especialistas en exorcizar los nublós o, por contra, en solicitar fertilizantes lluvias, también debió darse entre los hebreos pues una lápida funeraria de la primera mitad del siglo XIV procedente de la judería vieja de Toledo se alzó en memoria de un finado “asperjador, hijo de asperjador, varón.../ su gloria está en las regiones de la vida, pues hizo descender la lluvia” (cf. Ana M^a LÓPEZ ÁLVAREZ, *Catálogo del Museo Sefardí. Toledo*, Madrid, 1986, p. 58).

²⁹ Vid. además Alberto FERREIRO, “Simon Magus, Dogs, and Simon Peter”, en *The Devil. Heresy & Witchcraft in the Middle Ages. Essays in Honor of Jeffrey B. Russell*, ed. de Alberto Ferreiro, Leiden, 1998, pp. 45-89; id., “Las figuras de Simón Mago y San Pedro en la iconografía contenida en el *Pricenton Index of Christian Art*: con *addenda* bibliográfica”, *Memoria Ecclesiae*. Actas del XVIII Congreso de la Asociación celebrado en la Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, Orense (Primera Parte), XXIV (2004), pp. 81-103.

Madrid. El clérigo, que había nacido en Medina del Campo, confesor y consejero de Juan II de Castilla, alcanzó las mitras de Segovia, Ávila y Cuenca, si bien no parece que apañara los libros prohibidos del marqués pues en nada le ayudaron para la redacción de su *Tractado de la adivinança* (ca. 1450)³⁰.

Parece lógico que los magos medievales -y el pueblo llano- lucharan contra la enfermedad mediante sortilegios de gotillas (interpretando las salpicaduras del aceite, cera, pez o plomo vertidas sobre sartenes calientes o escudillas llenas de agua)³¹, medidas de cintas³², tierra de las tumbas de los buenos hombres (un recurso terapéutico frecuente entre los judíos), amuletos³³, talismanes, traza de círculos y estrellas, recitativos cabalísticos del *Libro de Raziel*,³⁴ conjuros y plegarias (siempre la magia de la palabra), quiromancia, oniromancia (considerando el carácter premonitorio de los sueños) y cómputos astrológicos de terapéutica adivinatoria. Y muchas de tales artes, de dejar mínima constancia escrita, eran objeto de búsqueda, requisa, condena e incineración ejemplarizante.

Por eso algunos debieron esconder sus tesoros bibliográficos para evitar disgustos. En agosto de 1992, durante la realización de unas obras de rehabilitación en la casa de los Peñaranda de la localidad pacense de Barcarrota apareció un curioso hallazgo. Alguien había ocultado una heterodoxa colección de libros. ¿Pero quién pudo ser? Fernando Serrano pensaba que se trataba de un escondrijo practicado por el médico converso Francisco de Peñaranda (galeno asentado en Llerena), otros de un avisado librero de nombre desconocido que gozaba de buenos proveedores (tal vez en el vecino reino de Portugal) y más singular clientela (por su salacidad, curiosidad y erudición políglota), aunque Francisco Rico sostenía que el librero debió ser un tipo “irresoluto e ignorante, que prefirió ocultar mejor que destruir las obras sospechadas que hubiera debido someter a la Inquisición, y al hacerlo revolvió justos con pecadores”.

Los albañiles se quedaron con dos palmos de narices ante un zulo tapiado que albergaba diez libros impresos y un manuscrito que vieron la luz entre 1525 y 1554: una edición inédita del *Lazarillo de Tormes* tirada en Medina del Campo en 1554; las *Dilucidationes* de Patrizio Tricasso; el *Libro del*

³⁰ Elena GASCÓN VERA, “La quema de los libros de don Enrique de Villena: una maniobra política y antisemita”, *Bulletin of Hispanic Studies*, 56 (1979), pp. 317-324; Álvaro LLOSA SANZ, “Lección de magia: una fantasía didáctica medieval”, *eHumanista. Journal of Iberian Studies*, 11 (2008), pp. 136-157; Alejandro GARCÍA AVILÉS, “Alfonso X y el *Liber Razielis*: imágenes de la magia astral judía en el *scriptorium* alfonsí”, *Bulletin of Hispanic Studies*, LXXIV (1997), pp. 21-37; Constanza CAVALLEIRO, “Supersticiosos y marranos. El discurso antimágico de Lope de Barrientos a la luz de la “cuestión conversa””, *Cuadernos de Historia de España*, LXXXIV (2010), pp. 61-90; id., “Brujería, superstición y “cuestión conversa”: Historias de construcción de “otros-cristianos””, *Anuario de Estudios Medievales*, 41/1 (2011), pp. 343-373. Lope de Barrientos relacionó a las brujas con los metamórficos demonios nocturnos, personas que tienen dañada “alguna potencia de las interiores”, seres de raigambre folklórica especializadas en el asesinato de criaturas (recurriendo al vampirismo y la succión de sangre), además de admitir el uso de Sagradas Escrituras colgadas del cuello aunque no aprovechen nada, siempre y cuando, no se mezclen con otras supercherías (cf. Paloma CUENCA MUÑOZ, *El Tratado de la divinança de Fray Lope de Barrientos, edición crítica y estudio*, tesis doctoral dir. por Nicasio Salvador Miguel, Universidad Complutense, Madrid, 2002, pp. 58-60).

³¹ De las gotillas de aceite como práctica usada contra el mal de ojo habló Alonso de Villena en su *Tratado de Aojamiento* (ca. 1420-25), ritual femenino documentado también entre los hebreos (mientras se pronunciaban las palabras “Shadday, Adonai”) y plenamente vigente hasta época contemporánea en Cataluña y Valencia ante la sospecha de tener “el aire” y haber sufrido el perverso efecto de la fascinación (vid. Rafael SALILLAS, *La fascinación en España. Estudio hecho con la información promovida por la Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid*, Madrid, 1905, pp. 45-66; José Luis de la BARRERA y Trinidad NOGALES BASARRATE, “El ojo de la noche. El culto a la luna y el mal de ojo de la Antigüedad a nuestros días”, *Cuadernos Emeritenses*, n° 18 (2001), pp. 115-138; GITLITZ, *op. cit.*, pp. 186-187; Francesca ESPAÑOL, “Las manufacturas artísticas como instrumento en los usos apotropaicos y profilácticos medievales”, *Clio & Crimen*, n° 8 (2011), pp. 183-184).

³² Un libelo anticonverso de 1449 los acusaba de llevar “las cintas de las mujeres preñadas a la dicha Ginoga a tañer las aldavas, diciendo que por aquello hauían de parir más aína” (GITLITZ, *op. cit.*, p. 187).

³³ Vid. además M^a Fuencisla GARCÍA CASAR, “Cuando el amor recurre a la magia: amuleto hebreo en la catedral de Burgos”, en *De cuerpos y almas en el judaísmo hispanomedieval. Entre la ciencia médica y la magia sanadora*, coord. de Yolanda Moreno Koch y Ricardo Izquierdo Benito, Cuenca, 2011, pp. 169-178.

³⁴ Sobre la presencia de grimorios y libros de magia en la ciudad de Zaragoza inicios del siglo XVI vid. Manuel José PEDRAZA GARCÍA, “De libros clandestinos y nigromantes: en torno a la posesión y transmisión de grimorios en dos procesos inquisitoriales entre 1509 y 1511”, *Revista General de Información y Documentación*, n° 17 (2007), pp. 63-80.



Fig. 19. *Libro del Alborayque*, panfleto antisemita redactado ca. 1480 en Llerena (Badajoz).

Alborayque, redondo panfleto antisemita de muy mala leche [fig. 19]; la *Lingua* de Erasmo de Rotterdam impresa en Lyon en 1538 (entre sus páginas había un papel circular manuscrito concéntricamente con una estrella de David, la leyenda “thethagrammaton” [sic] y el “trisagio” (“Agios, o theos, Agios ischiros, Agios atanathos eleison imas”)³⁵ en su interior, amén de algunas fórmulas extraídas de la carta de Jesús a Ábgaro de Edesa³⁶, se trata en realidad de una nómina o amuleto contra la enfermedad y la desgracia fechado en Roma el 23 de abril de 1551 que perteneció al vecino de Évora Fernão Bradão³⁷ y que olía a hebreo desde la planta baja) [figs. 6-7]; un par de tratadillos de quiromancia impresos antes de 1504 y en 1543; unas *Precaciones aliquot...* con oraciones bíblicas en hebreo, griego y latín; una *Confusione della setta machu-*

³⁵ Fórmula en griego latinizada, *improperia* o reproche cantado durante la ceremonia de la adoración de la Cruz del Viernes Santo, frecuentemente invocado como popular oración meteorológica para alejar pestes, plagas del campo, tormentas y terremotos.

³⁶ El texto de la carta de Jesús a Ábgaro escrito en lengua italiana refería: “Dichoso tú que has creído en mí sin haberme visto. Porque de mí está escrito que los que me han visto no creerán en mí y que aquellos que no me han visto creerán y tendrán vida. Más cerca de lo que me escribes de llegarme hasta ti es necesario que yo cumpla aquí por entero mi misión y que, después de haberla consumado, suba de nuevo al que me envió. Cuando haya subido, te mandaré alguno de mis discípulos que sanará tu dolencia y os dará vida a ti y a los tuyos”.

³⁷ Juan GIL, “*Lanx satvra*. De El Saucejo a Barcarrota”, *Habis*, 30 (1999), pp. 221-223. En 1572 Bernardina de San Juan, de Baeza, dijo que su hermano Diego le había traído de Italia una nómina escrita con los nombres del Mesías, Enmanuel y otros nombres de Dios en hebreo y la había arrojado al río para que no se la encontraran cuando fue detenida. Su hermana Isabel de San Juan añadió que a su hermano se la había dado un soldado diciendo que “trayendo aquel papel consigo sería liberado de sus enemigos” y llevaba escritas las palabras: “agios atanatos, uti misis, dominatoribus y o, adraddon eloyne, o adonay alas”, además de “Agolite Voritan, Alapau Elepretan, Soygin Adocheo, Atiliano Diezmar o Enmanuel u Obratiel o Eterrenayn o Apipe o Avalean, o Erite, o Nas, Pintax Comonara, Cotreture o Adradon Van Gayn, Salomixios Labetan, Efete Sute a Monte, Pan Saun Agios, Tetragramaton Vatusalar, Taglas Agonto, Ebiel Ciencia o Alas, Entorna o Timisios Dominatoribus” pero que ella no sabía qué querían decir (GILLITZ, *op. cit.*, p. 181). Los amuletos planetarios metálicos fueron muy comunes entre los conversos, efigiando deidades grecorromanas sincretizadas con arcángeles hebreos (Venus/Anaël; Júpiter/Satquiel), reservando cuadrados mágicos en sus reversos (del mismo tipo que el visible en el memorable grabado *Melancolia I* (1514) de Alberto Durero). Otras piezas portaban la faz de Cristo inscrita en el interior de una pentalfa en su anverso (“Signum Salomonis”), dejando el cuadrado mágico para el reverso, cuyos números fueron sustituidos por variantes del nombre de Dios en letras hebreas (Yavé, Sabaoth, Shadday y Adonai), ejerciendo un poder benefactor que residía en la pura esencia de las palabras y con el que comulgaron gentes errantes como los angustiados soldados o los peregrinos más pobres (vid. J. OLLER RIERA, “Un medallón hebreo-cristiano hallado en la provincia de Jaén, que había pertenecido a judíos conversos”, *Gaceta Numismática*, 109 (1993), p. 55; Ángela FRANCO MATA, “Antigüedades medievales judías del Museo Arqueológico Nacional”, *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, XIII (1995), pp. 109-110; Carlos PÉREZ-RUBÍN, “Los talismanes con cuadrados mágicos del Museo Arqueológico Nacional”, en *id.*, pp. 115-118; Irene SECO SERRA, M^a del Mar GÓMEZ TABANERA y María AGUADO MOLINA, “Amuletos planetarios e hispanohebreos bajomedievales y renacentistas del Museo Arqueológico Nacional”, *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, n^o 21-23 (2003-2005), pp. 175-190). Un sínodo del obispo leonés Martín Hernández que data de 1262 o 1267 refiere “que ningún clérigo non sea escantador, nen adevinador nen sortorero nen agueyrador nen faga cartas para poner al cuello”, otro texto más tardío del obispo Pedro Manuel (1526) excomulgaba a cuantos adivinos invocasen a los demonios curando por efecto de la palabra mientras hacían “el sino de Salomon y otros caracteres; y algunos otros escriben sobre las nascidas y inchazones que los enfermos tienen palabras prohibidas, teniendo por cierto que por aquello an de sanar”, instando a prender a los laicos curanderos y plantarlos sobre una escalera a la puerta de la iglesia desnudos de cintura hacia arriba “enmelados y emplumados, con su mitra de papel en la cabeça: y tenga el diablo pintado de una parte; de la otra, que lo trae engañado” (vid. *Synodicum Hispanum*. III. *Astorga, León y Oviedo*, ed. de Antonio García y García, Madrid, 1984, pp. 236 y 361). Benet de Tocco (1510-1585), obispo de Vic, afirmaba en su *Ordinari manual per als curats* que “Pequen, los que en tal y tal oraciones aporten en nominas ab esperanza que no han de morir a mala mort ni en mans dels enemichs, y que abans de morir sabran la mort” (Cf. Fernando BOUZA ÁLVAREZ, *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid, 2001, p. 97; Marcos Antonio LOPES VEIGA, *Sob a capa negra. Necromancia e feitiçaria, curandeirismo e práticas mágicas de homens em Aragoão (séculos XVI e XVII)*, tesis doctoral dir. por Carlos Roberto Figueiredo Nogueira, Universidad de São Paulo, 2011, p. 52).



Fig. 6.-Nómima o amuleto contra la enfermedad y la desgracia fechada en Roma el 23 de abril de 1551 que perteneció al vecino de Évora Fernão Bradão. Fue hallada en el interior de una *Lingua* de Erasmo impresa en Lyon en 1538. Procede del depósito bibliográfico oculto en Barcarrota (Badajoz).

metana del alfaquí valenciano Juan Andrés traducida al italiano en 1543; una edición de la *Plusieurs traitez, par aucuns nouveaulx poëtes...* de 1539 fruto de la querrela poética sostenida por los autores galos Marot, Sagon y La Hueterie; un libro de exorcismos en una edición veneciana de 1540; una *Oración de la Emparedada* en lengua portuguesa que fue divulgada por los ciegos en forma de pliegos de cordel³⁸ y una cachondísima edición de *La Cazzeria*, texto sodomita que Antonio Gignali redactó -con una sola mano en 1524-25- y fue publicado en Siena. Afortunadamente el hallazgo se hizo público y fue adquirido íntegramente por la *Junta de Extremadura*³⁹.

³⁸ Un sencillo texto que repasa varios momentos de la Pasión de Cristo y su aparición a una emparedada, otorgándose a la obra supuestos beneficios e indulgencias. Vid. Julio CARO BAROJA, *Ensayo sobre la literatura de cordel*, Madrid, 1990, p. 54; id., *Vidas mágicas e inquisición. I*, Madrid, 1992, p. 283; Elisa RUIZ, “Los Libros de Horas en los inventarios de Isabel la Católica”, en *El libro antiguo español. VI. De libros, librerías, imprentas y lectores*, Salamanca, 2002, p. 417; Juan M. CARRASCO GONZÁLEZ, “Portugal en la biblioteca de Barcarrota: *La Oración de la Emparedada*”, *Anuario de Estudios Filológicos*, XXVIII (2005), pp. 21-34; G. CAVERO DOMÍNGUEZ, “Anchorites in the Spanish Tradition”, en *Anchoritic Traditions of Medieval Europe*, ed. de Liz Herbert Mcavoy, Woodbridge, 2010, p. 103. Vid. además Eva Belén CARRO CARBAJAL, “La censura inquisitorial y los pliegos poéticos religiosos españoles del siglo XVI: El Testamento y Codicillo de Christo y otras composiciones prohibidas”, *eHumanista. Journal of Iberian Studies*, 21 (2012), pp. 1-31.

³⁹ Francisco RICO, “La librería de Barcarrota”, en *Los discursos del gusto. Notas sobre clásicos y contemporáneos*, Barcelona, 2003, pp. 222-225 (*El País*, suplemento *Babelia*, nº 431, 26-II-2000); Fernando SERRANO MANGAS, *El secreto de los Peñaranda: el universo judeoconverso de la biblioteca de Barcarrota, siglos XVI y XVII*, Huelva, 2004; José MUÑOZ RIVAS, “Una nueva escala en la galaxia judeoconversa de la cultura española de los Siglos de Oro. A propósito de *El secreto de los Peñaranda. El universo judeoconverso de la biblioteca de Barcarrota. Siglos XVI y XVII* de Fernando Serrano Mangas, prólogo de M^a Rosa Navarro”, *Artifara. Revista de Lengua y Literaturas Ibéricas y Latinoamericanas*, nº 6 (2006), ed. electrónica; Miguel Ángel LAMA, “La biblioteca de Barcarrota, tipología de un hallazgo”, *Alborayque. Revista de la Biblioteca de Extremadura*, nº 1 (2007), pp. 159-211.



Fig. 7.-Rosetón estrellado en la fachada occidental de Santa María en la catedral de Burgos (mediados del siglo XIII).

Varios títulos de la librería de Barcarrota se hallaban incluidos en el catálogo de libros prohibidos publicado en agosto de 1559 por el inquisidor general Fernando de Valdés, lo cual nos permite suponer que semejante biblioteca fue abandonada hacia las mismas fechas (o tal vez algunos años antes) por parte de alguien que no pudo -tal vez falleció inesperadamente o tuvo que salir pitando de España- o no quiso recuperar semejante lote por el miedo que le entró en el cuerpo.

Sin alejarnos demasiado de Barcarrota, durante otras obras realizadas en una casa de la localidad de Hornachos (Tierra de Barros) en 2003, fueron descubiertas otras dos obritas emparedadas: un devocionario cuajado de amuletos y un cuaderno de caligrafía para principiantes que datan de fines del siglo XV y fueron escritas en árabe magrebí. No resulta nada extraño pues en este pueblecito extremeño

muy cercano a Almendralejo existió una importante comunidad morisca que aguantó hasta su definitiva expulsión en 1609 y su posterior instalación en lugares como el puerto corsario de Salé la Nueva, en la desembocadura del Bou Regreg (Rabat).

Los de Barcarrota y Hornachos fueron dos sorprendentes hallazgos bibliográficos que, cruzados con las imágenes proporcionadas por la plástica del largo siglo XVI, ilustran tiempos intransigentes que no deberíamos olvidar.

Gracias a los impagables trabajos de Carrete Parrondo sobre las pesquisas de la Inquisición en el obispado oxomense sabemos que Juan de Salcedo era un personaje de una claridad meridiana y avanzado materialismo pues recordaba cuanto le había comunicado el calderero soriano Ferrand de Guernica en Aranda en 1502: “no ay otro en este mundo syno nacer e morir, que después que Dios crió el mundo e cada vno dexó con su dicha, buena o mala, quel que bien tyene de comer e de beber e lo que ha menester en este mundo, aquél está en el paraiso y el pobre está en el ynfierno; que bien dizen la verdad para el Cuerpo de Dios, que en este mundo no me veas malpasar que en el otro no me verás penar; que ochenta buelcos da onbre en el ynfierno por tener en este mundo lo que ha menester e honra”. Claro que Juan de Salcedo no tuvo muchos reparos a la hora de denunciar en Aranda a otros judaizantes sorianos como García López, famoso por echarle guasa al tema, pues afirmaba que “quando héramos judíos enojáuamoslos con vna pascua que venía de año en año, y agora cada día pascua e fiesta carga e soberual, pues la misa que oymos se lo vale, que no entendemos más que asnos, e este abad que la dize que juro a Dios que

creo que no sabe más que aquel perro”⁴⁰. Un tal Bueno de Abolafia, de la villa de Peñafiel, declaraba con espíritu menos irreverente y elástico: “¿A dónde tengo de entrar? ¿dónde están çient locos a oyr otro loco, para ser çiento e uno, que puede desyr que Santa María parió virgen a Ihesu Christo... que todo es burla”.

El ambiente de psicosis colectiva generado por los oficiales de la Inquisición influyó sobremanera en el aumento del número de delaciones y denuncias, muchos vecinos conversos veían en tales autos instrumentos de venganza y siguieron “meldando” con sus profilácticas *mezuzás*, sus ceñidos *tefilines* y preparando condimentadas *adafinas* para sabadear en la intimidad. Tampoco fueron raros los brotes mesiánicos que entroncaban con la literatura rabínica, de gentes que necesitaban creer en sus paradigmas identitarios y cumplir sus preceptos⁴¹. Son conocidas las visiones de profetisas como Inés Esteban, la moza de Herrera, que decía haber tenido curiosas visiones: su difunta madre, un jovencito del pueblo (Herrera del Duque, Badajoz) también fallecido y un ángel acompañaron a la muchacha hasta el cielo y el purgatorio, en las moradas celestiales contempló Inés las sillas de oro donde se sentaban las almas en gloria de los judeoconversos que la Inquisición había quemado, Dios anunciaba que el pueblo judío sería conducido en breve hasta la tierra prometida (tras el advenimiento del profeta Elías) y, a tal efecto, debían cumplir con sus ritos y el *shabbat*, el Día Mayor (*Yom Kipur*), la pascua de las cabañuelas⁴², no comer tocino (aludían jocosamente a la *executoria*) y realizar ayuno los lunes y jueves⁴³. Y los criptojudíos, igual hombres que mujeres, se entregaron a secundar tales creencias, algunas fijando con absoluta vehemencia la fecha de 1500 con la marcha hacia la tierra prome-

⁴⁰ GITLITZ, *op. cit.*, pp. 125 y 162. Muchos conversos vivieron desengañados de ambas religiones, renegando de la existencia de cielo, infierno y purgatorio, otros lucharon desesperadamente por encontrar su propia identidad religiosa oscilando entre ambos credos (cf. M^a del Pilar RÁBADE OBRADÓ, “Los conversos en le época de los Reyes Católicos”, en *Isabel la Católica y su época...*, p. 1192).

⁴¹ Ángel SÁENZ-BADILLOS PÉREZ, “Milenario y cábala entre los judíos hispanos”, en *Milenarismos y milenaristas en la Europa Medieval. IX Semana de Estudios Medievales, Nájera, 1998*, coord. de José Ignacio de la Iglesia Duarte, Logroño, 1999, pp. 177-202; Carlos CARRETE PARONDO, “Movimientos mesiánicos en las juderías de Castilla”, en *Las tres culturas en la Corona de Castilla y los sefardíes. Actas de las Jornadas Sefardíes, León, Palencia, Salamanca y Valladolid, 1990*, Salamanca, 1990, pp. 65-69.

⁴² Vid. Uriel MACÍAS, “El calendario y ciclo anual de festividades”, en *El judaísmo, uno y diverso*, coord. de Ricardo Izquierdo Benito y Uriel Macías Kapón, Cuenca, 2005, pp. 87-99; Ionel MIHALOVICI, “Días penitenciales”, en *El judaísmo, uno y diverso...*, pp. 101-115.

⁴³ A Hernando de la Rivera -quemado a cuenta del proceso del Santo Niño de la Guardia- se le acusó de sabadear y ataviarse con “ropas y camisas limpias, haciendo encender candelas los viernes en las noches más temprano que las otras noches entre semana, y poniendo mechas nuevas no las consintiendo matar hasta que ellas de suyo se mataban, haciendo ataviar su casa los viernes en las noches por honrra del sábado, dogmatizando y diziendo á ciertas personas que todos eran obligados á festejar y guardar los sábados, alegando autoridades de la Biblia, y que en vilipendio de los fieles cathólicos Christianos ha estado jactándose de ser Judío, y decía: “Muchas veces está el Judío subido en lo alto comiendo

tida⁴⁴. Los cristianos nuevos eran invitados a lanzar todo tipo de acusaciones contra sus antiguos hermanos de religión, nadie como ellos podía ofrecer detalles de primera mano sobre prácticas mosaicas so pena de excomunión mayor, pero las delaciones podían ser mutuas y vengativas⁴⁵.

Aquellos judeoconversos que ocupaban una posición privilegiada tuvieron que medir cada gesto y cada palabra para evitar malas interpretaciones por parte de las gentes de su entorno, mostrar familiaridad hacia los hebreos podía acarrear un grave riesgo para los cristianos nuevos, generándose a su alrededor un ambiente de cotilleos y chismorreos que podía terminar en insidiosas declaraciones ante los inquisidores no siempre ratificadas con posterioridad. Diego de Alba, oriundo de Alba

de Tormes y nacido en familia ya cristiana, fue acusado de judaizar en 1498, había estado al servicio de Beltrán de la Cueva, primer duque de Alburquerque y señor de la villa, alcanzando el cargo de corregidor de Cuéllar, jefatura que debió granjearle bastantes enemigos (aun siendo benefactor de los conventos de San Francisco y de la Armedilla). En cierta ocasión, actuando por orden del duque, quebrantó la sinagoga, entró allí por las bravas y arrancó las puertas del armario que protegía las Torás, donde se había escondido un judío perseguido por la justicia⁴⁶.

A todo esto, la imagen del hebreo empezó a encajar el estereotipo de mercader prestamista, codicioso exacerbado y usurero pues muchos habían conseguido adaptarse perfectamente a la econo-

gallinas, capones y perdizes, ándase el Christiano con su barriga rastrando; y que con la enemistad que tenía á nuestra sancta Fee Cathólica avía sido en crucificar y matar al niño inocente en la cueva de la Guardia, y fué Pilato [el propio Hernando de la Rivera] y sentenció al dicho niño; y que avía tomado una Hostia consagrada y un hueso de un Christiano y un poco de ceniza, y lo avía dado á un Judío para que hiziesse ciertos hechizos para que los Inquisidores no les hiziesen mal y para que por los dichos hechizos alçancasse una contaduría que deseava y negociava”; y por cumplir enteramente la ley de Moysén se avía circuncidado y retajado, y avía tenido mucho trato con Judíos, recibiendo combites en sus casas, dando dineros para azeyte á la synagoga; y como hombre dudoso en la Fee, incrédulo, avía osado dezir y afirmar que no avía más mundo de nacer y morir [una idea seducea muy extendida en la Ribera del Duero]; y que avía sido impedidor del sancto Officio, amenazando y queriendo matar ciertas personas por sospechas que tenía de aver testificado contra él en la sancta Inquisición; y estando sano y bueno avía comido muchas veces carne en sábados y en quaresmas y en otros días vedados por la sancta madre Iglesia; y que avía sido fautor é incubridor y participante de herejes, y fecho y cometido otros muchos crímenes y delitos de herejía y apostasia; por que nos pidió por nuestra sentencia definitiva declarásemos el dicho Hernando de Ribera aver sido y ser hereje y aver caydo é incurrido en sentencia de excomunión mayor y confiscación de todos sus bienes, relaxando su persona á la justicia y braço seglar, según que esto y otras cosas más largamente en la dicha su acusación se contiene, pidiéndonos sobre todo entero cumplimiento de justicia. Y visto como el dicho Hernando de Ribera negó la dicha acusación, y nombró letrados y procurador que [le] ayudassen en defendimiento desta causa; y como después, antes de la publicación de los testigos, el dicho Hernando de Ribera pareció ante nos judicialmente y espontáneamente, y llorando comenzó á dezir el psalmo *Miserere mei, Deus*, con mucha contrición y arrepentimiento, diciendo, “Señor, á tí solo pequé, y erré mal delante de tí, porque seas hallado justo y verdadero en tus razones, y venças quando eres juzgado” y embía el Espíritu sancto consolador en estos señores juezes de la sancta Fee Cathólica, contra los peccadores y offendedores della como yo, para que me juzguen con misericordia larga y cumplidamente, así como tú, señor, la usaste con el ladrón quando estava en la cruz, que con solas las palabras del Domine, *memento mei*, fue aquel día en parayso, habiendo sido quien era; y como usó con la Magdalena y con Zacheo y con sancta María Egyptiaca..., pidiendo misericordia á Dios y á nos penitencia, asiéndose de sus barbas y cabellos y pidiéndonos que le mandásemos leer los capítulos de la dicha su acusación para mejor reducir á su memoria y mejor aclarar y confessar sus peccados; Y como por nos le fue dicho que dixesse y confessasse lo que se acordasse en offensa de Dios nuestro Señor y de su Sancta Fee Cathólica; Y como el dicho Hernando de Ribera dixo que el Espíritu sancto viniessse sobre él como sobre los sanctos Apóstoles para descargar su conciencia, de lo que se hallase culpado, y que podía haber cuarenta y cinco ó cuarenta y seis años, siendo de edad de catorze ó quince, había ayunado el ayuno mayor por el mes de Septiembre, no comiendo todo el día hasta la noche salida la estrella; y á la noche cenando carne; y que había pedido perdón á ciertas personas besándoles las manos, las cuales se las pusieron sobre la cabeza, sin se santiguar, y que de la mesma manera había ayunado otros ayunos otros tres años antes; y que así mismo había guardado los sábados en dicho tiempo vistiéndose en ellos camisa limpia, por honrra guarda de la ley de Moysén; y que en la casa donde estavan se encendían candiles limpios con mechas nuevas, los viernes en las noches, y que no las mataban hasta que ellos de suyo se apagaban, y los dejaban ardiendo en el palacio donde dormían;...” (cf. FITA, *op. cit.*, pp. 98-103).

⁴⁴ M^a del Pilar RÁBADE OBRADÓ, “Dos voces femeninas en la Castilla del siglo XV: sueños y visiones de los criptojudíos”, en *Medievo utópico. Sueños, ideales y utopías en el imaginario medieval*, coord. de Martín Alvira Cabrer y Jorge Díaz Ibáñez, Madrid, 2011, pp. 53-66.

⁴⁵ Xetevi, un médico soriano oyó decir cómo García Fernández ordenaba a su hijo: “Alonsyto, ve por el Targún [la traducción al arameo de la Biblia hebrea] que quiero meldar; e quel moço le respondió: ¿llamáysme Alonsyto [un nombre cristiano] y enviáysme por el Targún?”, cf. M^a Fuencisla GARCÍA CASAR, “De la Sefarad judía a la España conversa”, en *Memoria de Sefarad*, Madrid, 2002, pp. 438-439.

⁴⁶ M^a del Pilar RÁBADE OBRADÓ, “Sobrevivir a la Inquisición: el proceso de Diego de Alba (1497-1498)”, en *La España Medieval*, 29 (2006), pp. 347-357.

mía urbana y capitalista; pero no todos, pues hubo judíos que ejercieron como médicos⁴⁷, orfebres o cambistas, y aún como modestos zapateros, curtidores, pellejeros o sastres, cuando no como tejedores, tratantes de ganado, carpinteros, tenderos o agricultores. Empezó entonces a cuajar la imagen arquetípica del judío barbudo de nariz aguileña -relacionada con el pecado de la usura- y gorro apuntado (con *pileum cornutum* aparecen algunos hebreos en una tabla aludiendo a la curación de Fileto en la colegiata de Covarrubias que publicaba Gutiérrez Baños)⁴⁸, deicida especializado en la profanación de hostias consagradas (al cabo, el mismo cuerpo de Cristo resultante de la eucaristía, al que podían acuchillar, dar martillazos o introducir en calderos de agua hirviendo), cabeza de turco y válvula de escape de una sociedad tensionada por la inflación y la mendicidad⁴⁹.

Un popular pliego de cordel alude al ficticio auto del *Corpus Christi* representado en Tordehumos (Valladolid) en 1579: un morador de la localidad debía cierta cantidad de dinero a un mercader, al no poder satisfacer la deuda, decidió refugiarse en la iglesia parroquial donde iba a representarse un auto en honor al Santísimo Sacramento (en realidad a la Pasión), asumiendo el papel de Jesús pues era bien conocido que lo bordaba. Pero el mercader se enteró de la triquiñuela e intercedió para que el papel de Judas lo hiciera un allegado a

fin de que diera un empujón a Cristo para que cayera del andamio y lo pudieran prender. Cuando el perverso actor echó al pobre deudor del escenario del misterio, increpó al actor que representaba el papel de San Pedro -la piedra sobre la que se asentó la fe católica- voceando: “y vos Pedro ¿qué decís?”, haciendo que el alguacil que velaba por los intereses del mercader recibiera un fuerte espadazo en la cabeza. El juez sentenció que el Judas recibiera doscientos azotes, fueran liberados San Pedro y Cristo y el mercader perdiera la deuda, sentencia que fue ratificada por la Real Chancillería vallisoletana. Una narración calificada como “embrión de novela” que devino en cuento tradicional -un pobre diablo que vence al poderoso- y donde el mercader resultaba la imagen sintética de los mercaderes del templo que ofrecieron 30 monedas de plata a Judas para que, designando a Jesús con un beso, fuera prendido por los soldados. Tanto la actuación de los personajes como la disparatada sentencia eran reveladoras de las mentalidades contemporáneas pues a los mercaderes se les consideraba conversos, achacándoles ganar dinero a espaldas a cuenta de los cristianos viejos, generalmente campesinos empobrecidos a cuenta de los préstamos usureros⁵⁰.

En 1595 Juan de Orduña y sus familiares -hidalgos y originarios de Vizcaya- interpusieron un pleito contra el ayuntamiento y alcaldes de la villa riojana de Ezcaray. Un año atrás Juan de Orduña y

⁴⁷ Queda constancia de Mencía González, casi con toda seguridad de origen hebreo, que en torno a 1492 practicó la medicina en Aranda de Duero (y poseía “carta de examinación con ciertas limitaciones”), pues una ejecutoria expedida el 24 de junio de 1495 por los Alcaldes del Crimen de la Real Chancillería de Valladolid -instancia ante la cual apeló la afectada- intentó prohibir que ejerciera como sangradora y sanadora. El juez arandino Francisco de Tapia -tras alguna delación interesada- había intentado desterrarla de Aranda y su tierra so pena de horca, si bien Mencía consiguió permanecer en la comarca y libró las costas del juicio. Lo que no sabemos es si pudo seguir ejerciendo la medicina pues los magistrados vallisoletanos la autorizaron para examinarse de nuevo ante las personas competentes (cf. José Manuel LÓPEZ GÓMEZ, “Mujer y medicina en el Burgos bajomedieval: Mencía González “física” de Aranda de Duero”, *Boletín de la Institución Fernán González*, n° 241 (2010), pp. 215-233).

⁴⁸ Fernando GUTIÉRREZ BAÑOS, “Los marginados en la pintura española de estilo gótico lineal”, en *Relegados al margen. Marginalidad y espacios marginales en la cultura medieval*, ed. de Inés Monteiro Arias, Ana Belén Muñoz Martínez y Fernando Villaseñor Sebastián, Madrid, 2009, pp. 196-197.

⁴⁹ Vid. Enrique CANTERA MONTENEGRO, “La imagen del judío en la España medieval”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 11 (1998), pp. 11-38.

⁵⁰ Vid. Agustín REDONDO, “Una curiosa relación castellana de fines del siglo XVI: el auto dramático del *Corpus Christi* de 1579, en Tordehumos”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 40/1 (1992), pp. 241-250. No conviene olvidar que renombradas familias burgalesas dedicadas al comercio a larga distancia eran de ascendencia hebrea (Burgos, Maluenda, Polanco, Espinosa, Bernuy, Quitanadueñas, Salón, del Peso o Salamanca). Sobre los negocios de los mercaderes portugueses de origen castellano vid. Máximo DIAGO HERNANDO, “La irrupción de los conversos portugueses en el comercio de exportación de lanas de la Corona de Castilla en el tránsito del siglo XVI al XVII”, *Sefarad*, 70/2 (2010), pp. 399-434.

Hernando de Angulo habían solicitado ante la Real Chancillería de Valladolid exención de pechos y otros privilegios económicos en función de su condición nobiliaria. El tribunal había fallado negativamente y para celebrar la malanueva el concejo organizó una algarabía general, volteando las campanas durante algunas horas e incitando a las gentes a ejecutar danzas. El día de la Ascensión los alcaldes “hicieron muy grandes enrramados en las casas del señor de la dicha villa, ayuntamiento y alcalde mayor y hicieron poner un árbol muy grande en la plaza pública de la villa con muchas sogas atravesadas de una parte a otra, favoreciendo a lo poner algunas personas del ayuntamiento de la dicha villa y el mismo día a la tarde dieron orden que saliesen muchas mugeres en Danza con un particular que las guiava publicando que hacían las dichas danzas por ynjuir a mis parientes y a mí”. Pero lo más jugoso del pleito no está en el alzamiento de enramadas y la práctica de danzas, muy común durante las festividades primaverales de mayos y mayas, sino en el baile celebrado a medianoche pues “dieron orden que saliesen muchas gentes armadas de diferentes armas, así ofensivas como defensivas, y encamisados los rostros y cubiertos con camisas blancas porque no se hechase de ver quienes heran, y en esta forma fueron a las casas de mis parientes con una caja de atambor destemplada y en cada puerta dellos y mia danzaron la faraza, que es danza que por oprovio se suele hacer contra los Judíos, y se hechavan por los duelos delante las dichas puertas arrastrando las espadas por ellos y dando de golpes en algunas de las dichas puertas...”. Algunos declarantes aludían a los participantes que iban disfrazados de mujeres, portaban cascabeles y tocaban atabales o panderos en las danzas de escar-

nio, “yban diciendo tantarantan, que era el son que sse ase cuando asen la Xudiada o faraza la noche de carnestolendas”⁵¹. Se trataba de un ritual paralelo al ejecutado durante las encerradas o *charivaris*.

La encerrada es una correría de aires carnavalescos -practicada fuera del ciclo estacional y agrario- cuando alguna viudo/a contraía matrimonio en segundas o sucesivas nupcias (o cuando lo hacía algún viejo con una muchacha de buen ver, lo contrario no era en absoluto habitual). El pueblo hacía sonar cencerros, esquilas, cacerolas y latas viejas provocando que la infortunada pareja tuviera que soportar dignamente el chaparrón y las satíricas capitulaciones, *bombas* y *jaculatorias*, y hasta pagar el vino que se soplaban los mozos, si no deseaban ser víctimas de mayores escarnios. Se trata del *charivari* al que aluden los textos galos y bajolatinos: “ludus tinnitibus et clamoribus variis, quipus illudunt iis. aui ad secundas convolant nupcias” (como en las famosísimas miniaturas del *Roman de Fauvel* de Gervais du Bus del primer tercio del siglo XIV)⁵².

La *Encuesta* del *Ateneo* de Madrid de 1901 recupera información sobre las encerradas que aún se realizaban en Gumiel de Mercado (es de suponer que también se daban en otras localidades ribereñas, pero a la citada *Encuesta* sólo contestaron los informantes de esta localidad). El rito consistía en pasear un par de monigotes (en efigie) que representaban a los novios bajo un palio hecho con una manta vieja; a modo de acompañamiento, la moceería prendía sahumeros picantes y malolientes (es evidente que se copiaban elementos litúrgicos aunque satirizándolos); en algún caso, hasta se obliga-

⁵¹ Miguel Ángel DE BUNES IBARRA, “Una danza contra judíos de finales del siglo XVI”, en *Judaísmo hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, ed. de Elena Romero, Madrid, 2002, vol. II, pp. 791-797.

⁵² Durante la noche de bodas entre el asno Fauvel y la vanagloria, los cortesanos organizan una gran encerrada, personajes disfrazados portan máscaras y -a juzgar por los panderos, rabeles, esquilas y potes domésticos- emiten un ruido infernal de improvisada percusión, expresión del orden invertido de la naturaleza tras haber asistido a la celebración de un falsario matrimonio antinatural (cf. Emma DILLON, *Medieval Music-Making and the Roman de Fauvel*, Cambridge, 2002, pp. 19-20; Jean-Pierre LEGUAY, *Vivre en ville au Moyen Âge*, París, 2006, pp. 265-266; Francesc VICENS VIDAL, *Diabolus in musica. Formes de pecat i redempció a la iconografia musical del romànic hispànic*, Palma de Mallorca, 2008, pp. 21-25; M^a Antonia ANTORANZ ONRRUBIA, “Músicos en la pintura gótica: fiestas y banquetes”, en *XIII Jornadas de Canto Gregoriano: Música en la Hispania romana, visigoda y medieval. XIV Jornadas de Canto Gregoriano: Los monasterios, senderos de vida*, ed. de Luis Prensa y Pedro Calaborra, Zaragoza, 2010, p. 66).



Fig. 8. Representación escultórica del *Judensau* en la Catedral de Regensburg (Baviera, Alemania).



Fig. 9. Grabado con representación del *Judensau*. Kupferstichkabinet de Munich (ca. 1470).

ba a los contrayentes a subir a un carro de pésima tracción -o a un burro- y pasearlos entre risas e improperios (recordándonos los castigos inquisitoriales a los que eran sometidos maridos consentidos, adúlteras, alcahuetas y brujas paseados por las calles a lomos de asno)⁵³. Una función burlesca que en el fondo implicaba una rotunda desaprobación



Fig. 10. Ilustración con un *Judensau* en el *Schemhamphoras* de Lutero (1543). Edición de Wittenberg (1596).

de la comunidad local respecto a la unión, una forma paramusical de desgravio y pataleo -de tinieblas- para comerse las envidias propias y exorcizar los fantasmas de los cónyuges difuntos⁵⁴. Semejantes prácticas pseudocarnavalescas también

⁵³ Julio CARO BAROJA, “Le charivari en Espagne”, en *Le Charivari*, ed. de Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt, París, 1981, pp. 85 y ss.

⁵⁴ Vid. además José Luis ALONSO PONGA, “La cencerrada”, *Revista de Folklore*, nº 21 (1982), pp. 93-103; Edward MUIR, *Fiesta y rito en la Europa moderna*, Madrid, 2001, pp. 119-126; Tomás Antonio MANTECÓN MOVELLÁN, “El control de la moralidad mediante la fiesta: flagelantes y cencerradas en la España Cantábrica del Antiguo Régimen”, *Ludica. Annali di storia e civiltà del gioco*, nº 8 (2002), pp. 141-159, en esp. 150-155; Ramiro GONZÁLEZ DELGADO, “La cencerrada: una manifestación popular presente en la literatura de los siglos XVIII y XIX”, en *Sociedades y Culturas. Nuevas formas de aproximación literaria y cultural*, Sevilla, 2004, pp. 1-29; Jesús Mª USUNÁRIZ GARAYOA, “El lenguaje de la cencerrada: burla, violencia y control de la comunidad”, en *Aportaciones a la historia social del lenguaje: España, siglos XIV-XVIII*, coord. de Rocío García Bourrellier y Jesús Mª Usunáriz Garayoa, Madrid, 2006, pp. 235-260; Xavier CASTRO y Maite BOUZA PÉREZ, “Ars amandi” e vellez: a “cencerrada”, *Semata. Ciências Sociais e Humanidades*, Vejez y envejecimiento en Europa Occidental, dir. de Isidro Dubert García, Julio Hernández Borge y Miguel Ángel Andrade Cernadas, nº 18 (2007), pp. 333-360.

se documentan en casi todas las provincias de la actual comunidad de Castilla y León, aunque el ritual, con rasgos muy similares y escasas variantes, se extendía a toda la Península.

En febrero de 2009 tuvo lugar en el *Museo Arqueológico de Murcia* el congreso *Arqueología Judía Medieval. Balance y Perspectivas en la Península Ibérica*. José R. Ayaso aludió entonces a que tras el edicto de expulsión de 1492 se inició un largo silencio período y olvido: empezó la simulación más atroz, los camposantos fueron desmantelados, se intentó borrar el rastro de la sangre (salvo excepciones como los afortunados linajes de los Santamaría y los Cartagena), las lápidas reutilizadas como material constructivo y hasta se prohibió que los vecindarios aludieran a las viejas juderías (en Palencia, so pena del castigo de tres reales), su pura mención espantaba. Tuvimos que esperar a que los eruditos decimonónicos (Pedro Antonio de Alarcón, Adolfo de Castro, Ángel Pulido, José Amador de los Ríos o el padre Fidel Fita), los hebraístas insig-nes del siglo XX (Francisco Cantera Burgos, José M^a Millás Vallicrosa, David Romano o José Luis Lacave) y los fastos conmemorativos de 1992 resucitaran el viejo legado judeoespañol. Es evidente que somos un país de excesos, sobre todo cuando pasamos de la criminal judeofobia a la extrema judeofilia y el turismo cultural se reclama como panacea para solucionar todos los males⁵⁵.

Es curioso que en el sepulcro del converso obispo Alonso de Cartagena (capilla de la Visitación de la catedral de Burgos) aparezcan pasajes referidos a la promesa de la llegada del Mesías (la Visitación) o la imposición de la casulla a San Ildefonso⁵⁶. Si nos sumergimos en terreno iconográfico, nos queda citar las representaciones tardorrománicas de la *ecclesia ex circumcissione* y la *ecclesia ex gentibus* (o *ecclesia Hierusalem* -la Anástasis o Santo Sepulcro- y *ecclesia Bethlem*, donde asoman las cabezas de las monturas



Fig.11. Fernando Gallego. Bendición de Cristo (flanqueado por imágenes de la Iglesia y la Sinagoga). Procede de la iglesia de San Lorenzo el Real en Toro (Zamora) ¿Capilla funeraria de Pedro de Castilla y su esposa Beatriz Rodríguez de Fonseca y Ulloa? *Museo del Prado* (1492).

de los Reyes Magos) que enmarcan la epifanía (coro pétreo de la catedral de Santiago de Compostela y colegiata de Santa María del Campo de La Coruña)⁵⁷. Isabel Mateo recopilaba imágenes de cochinas amamantando a judíos (*Judensan*) a la usanza centroeuropea [figs. 8-10] en la sillería del coro de la catedral de León, judíos con perros en la sillería de la catedral de Sevilla, un par de demonios conduciendo a un hebreo al infierno en la sillería de la catedral de León y un asno transportando a prisión (o a la hoguera) a otros hebreos -que están siendo azotados- en las sillerías de las catedrales de Plasencia y Zamora⁵⁸.

⁵⁵ Vid. <http://www.lucesdesefarad.com/images/preactas.pdf>

⁵⁶ Marta CENDÓN FERNÁNDEZ, “La memoria de un converso. El obispo Alfonso de Cartagena y su vinculación jacobea”, en *Estudios sobre Patrimonio Artístico. Homenaje del Departamento de Historia del Arte y de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Santiago de Compostela a la Prof. Dra. M^a del Socorro Ortega Romero, coord. de M^a Dolores Barral Rivadulla y José Manuel López Vázquez*, Santiago de Compostela, 2002, pp. 205-229. Vid. además María Laura GIORDANO, “‘La ciudad de nuestra conciencia’: los conversos y la construcción de la identidad judeocristiana”, *Hispania Sacra*, LXII (2010), pp. 43-91.

⁵⁷ Jaime DELGADO GÓMEZ, “Posiblemente las iglesias ‘ex circumcissione’ y ‘ex gentibus’ en el trasfondo de ‘dos relieves medievales’ del Museo Catedralicio de Santiago”, *Archivo Español de Arte*, n^o 257 (1992), pp. 122-133.

⁵⁸ Isabel MATEO GÓMEZ, “La visión crítica de los judíos en algunas representaciones del arte español de fines del siglo XV”, en *Judaísmo hispano...*, vol. II, pp. 699-714.

En 2008 Carlos Espí Forcén leía en la Universidad de Murcia su tesis doctoral dirigida por Noelia García Pérez *Herederos de la culpa. Antijudaísmo en la cultura visual hispánica de la Baja Edad Media*. El santuario de San Salvador de la villa mallorquina de Felanitx conserva un retablo escultórico con escenas que representan la leyenda de la *Passio Imaginis*, una supuesta profanación de un crucifijo ejecutada por judíos en Beirut durante el siglo VIII (que deciden acuchillar y alancear un crucifijo en recuerdo y sorna por los tormentos que sus antepasados habían infligido a Jesucristo). Hacia la segunda mitad del siglo XVI el retablo debió ser trasladado desde la parroquia de San Miguel, donde había sido concebido originalmente como parte del conjunto funerario que el escultor Guillem Sagrera ejecutó para el mecenas local Jordi Sabet, hasta el santuario de San Salvador. La divulgación de la *Passio Imaginis* en escenas como las del retablo de Felanitx pudo instigar abundantes acusaciones de profanación de imágenes y de asesinatos rituales contra los judíos en la Corona de Aragón. Pero tal vez sea Paulino Rodríguez Barral el investigador que más ampliamente haya estudiado la iconografía de los judíos en el arte hispano, analizando *topos* -más allá de los estereotipos fisiognómicos caricaturescos que vemos en las *Cantigas*- como el de la invidencia hebrea (la característica imagen de la *Synagoga* con los ojos velados a la que se supone notoria ceguera espiritual en su enfrentamiento con la *Ecclesia*), presente ya en el mundo carolingio. Se trata de una figura femenina derrotada que más adelante irá revistiéndose de ciertos atributos: un estandarte o una lanza quebradas, las Tablas de la Ley resbalando de sus manos y la cabeza ladeada, a veces con una corona que ya cayendo. En la Península aparecerá por primera vez en una Biblia de Pamplona (encargo de Sancho VIII el Fuerte de Navarra y custodiada en la *Bibliothèque Municipale* de Amiens), aunque sus ojos no estarán cegados por una venda sino por una serpiente enroscada a la cabeza. La figura de la Sinagoga, cegada con una venda, aparece además en algunas crucifixiones (un calvario de la segunda mitad del siglo XIII conservado en la *Colección El Conventet* de Barcelona -procedente de la provincia de Palencia- y un misal de origen italiano del *Archivo Episcopal de Huesca*), amén de una soberbia tabla efigiando a Cristo *Salvator Mundi* para un retablo de la iglesia de San Lorenzo el Real de Toro (custodiado

hoy en el *Museo del Prado*) [fig. 11] y el guardapolvo del retablo de San Ildefonso (o del cardenal Juan de Mella para la catedral de Zamora), pintadas ambas por Fernando Gallego.

En la tabla toresana del *Museo del Prado* la Sinagoga es una mujer anciana que sujeta un estandarte y porta una fina gasa tapando sus ojos, tanto el color de sus ropajes como el de la banderola es amarillo, color que desde el siglo XIII fue asociado a la mendicidad, la desesperación, la desgracia y la felonía, y también a Judas y al judaísmo (y no olvidemos que los hebreos peninsulares portaban cosida la estigmatizante rota o rodela colorada o amarilla, que los sambenitos inquisitoriales eran de color amarillo y que algunas autoridades exorcizantes como el *colacho* de Castrillo de Murcia aún siguen vistiendo de amarillo chillón)⁵⁹. Imagen similar de la Sinagoga aparecerá tallada por



Fig. 12.- Francisco Henriques. Santa Cena con Judas vistiendo de amarillo. Procede de la iglesia de San Francisco en Évora. *Museu Nacional de Arte Antiga* de Lisboa. (1508-11).

⁵⁹ Sobre el uso de las rodela en Francia vid. Danièle SANSY, “Marquer la différence: l’imposition de la rouelle aux XIII^e et XIV^e siècles”, *Médiévales. Langue, Textes, Histoire*, La rouelle et la croix. Destins des juifs d’Occident, n° 41 (2001), pp. 15-36.

Gil Siloé para el retablo del Árbol de Jesé o de la Concepción de la capilla de Santa Ana de la catedral de Burgos encargado por el obispo Luis de Acuña - con evidente intención inmaculadista- para su capilla funeraria, que tal vez influyera en el retablo de la Purificación obrado por Felipe Bigarny y Diego de Siloé (ca. 1522-1526) para la capilla del Condestable de la misma catedral burgalesa (la Sinagoga del retablo de Gil Siloé es una mujer hermosa, joven y estilizada con atrevido escote mientras que la de Bigarny es una anciana de mano seca y huesuda)⁶⁰. En asuntos iconográficos también existen modelos canónicos, polimorfismos y ambivalencias, sobre todo en la Corona de Aragón, pues algunos rabinos hebreos fueron caracterizados como prelados cristianos⁶¹. Resulta llamativo que entre los danzantes de Camuñas (Toledo) se encuentra un personaje inmóvil que alude a la ceguera de la Fe y es conocido como el *Judío Mayor*⁶².

El *Archivo Capitular* de El Burgo de Osma posee el manuscrito más antiguo conservado del *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina (1460), clásico texto antisemita escrito durante el reino de Enrique

IV y muy difundido en Castilla a mediados del siglo XV, que ha sido calificado como obra “de aluvión”⁶³. Perteneció a la biblioteca del obispo Montoya (1454-1475). Aunque están ultimados muchos de sus dibujos preparatorios, sus miniaturas nunca llegaron a terminarse. El más interesante es el asedio a la fortaleza de la fe. Los herejes, musulmanes y demonios, con palas y azadones, intentar socavar y minar los cimientos de la edificación. Al otro lado, un grupo de judíos con los ojos vendados -la *caecitas iudeorum*- y sus pies amarrados por cadenas se limita a permanecer sentado, en sí mismo -sin hacer nada más- constituye una seria amenaza para la fe. Portan la rota bermeja sobre su hombro derecho, impuesta por Enrique II tras las Cortes de Toro de 1371, nos recuerdan los distintivos amarillos de tan infausto recuerdo en la Europa contemporánea.

Pero además de ceguera, Alonso de Espina (que en 1456 se trasladó desde Valladolid a La Aguilera para asistir a las exequias de San Pedro Regalado) atribuía a los hebreos obstinación, perfidia, estulticia y crueldad, esgrimiendo anteceden-

⁶⁰ Paulino RODRÍGUEZ BARRAL, “Contra caecitatem iudeorum: el tópico de la ceguera de los judíos en la plástica medieval hispánica”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 12 (2007), pp. 181-209, en esp. 187-190. La figura de Judas en la Santa Cena del retablo mayor del templo de San Francisco de Évora de Francisco Henriques (*Museu Nacional de Arte Antiga* de Lisboa) [fig. 12] y la del retablo de San Esteban de Juan de Juanes (1523-1579) en el retablo de San Esteban de Valencia, con frente reducida, nariz aquilina y cabellos bermejos, visten de amarillo (vid. Joaquim OLIVEIRA CAETANO, “Inicio del siglo XVI. El gusto por la pintura flamenca y el modelo peninsular de retablos”, en *Primitivos...*, cat. 14; Juan Luis GONZÁLEZ GARCÍA, “*Ut pictura retborica*. Juan de Juanes y el retablo de San Esteban de Valencia”, *Boletín del Museo del Prado*, n.º 35 (1999), pp. 47-48). Vid. además Michel PASTOREAU, “Rouge, jaune et gaucher. Note sur l’iconographie médiévale de Judas”, en *Couleurs, Images, Symboles. Études d’histoire et d’anthropologie*, París, 1989, pp. 69-83; José Manuel PEDROSA, “La tradición del *Pleito de los colores* del *Cancionero de Baena*: de *Las mil y una noches* y Lope de Vega al repertorio oral hispanoamericano y sefardí”, *Cancionero General*, 3 (1995), pp. 9-32.

⁶¹ Sobre todo cuando Cristo es conducido ante los sumos sacerdotes Caifás o ante Anás y cuando está crucificado y recibe los insultos de la turba (o ante los desposorios de María y José, la circuncisión del Niño Jesús o la purificación de María en el retablo de la Virgen de la colegiata de Borja pintado por Nicolás Zahórtiga). Cf. Joaquín YARZA LUACES, “Del alfaquí sabio a los pseudo-obispos: una particularidad iconográfica gótica”, *Sharq. Al-Andalus*, 10-11 (1993-1994), pp. 749-776; Joan MOLINA I FIGUERAS, “Hagiografía y mentalidad popular en la pintura tardogótica barcelonesa (1450-1500)”, *Locus Amoenus*, 2 (1996), p. 139.

⁶² Begoña CONSUEGRA CANO, “La danza de la judiada del Corpus de Camuñas (Toledo)”, en *La fiesta del Corpus Christi*, Toledo, 2002, pp. 425-462; Consolación GONZÁLEZ CASARRUBIOS (dir. y coord.), *La fiesta del Corpus Christi en Castilla-La Mancha*, Toledo, 2005, pp. 219-239 y 276-291. Vid. además Gonzalo ÁLVAREZ CHILLIDA, *El antisemitismo en España. La imagen del judío (1812-2002)*, Madrid, 2002, pp. 70-72. Sobre los prejuicios antisemitas en la provincia de Burgos, Álava y Extremadura (asignar hábitos y gentilicios denigratorios -judiadas y rabudos- respecto a los del pueblo de al lado o escupir como los sanguinarios sayones que torturaron a Cristo) vid. José Manuel PEDROSA, César Javier PALACIOS y Elías RUBIO MARCOS, *Héroes, santos, moros y brujas (Leyendas épicas, históricas y mágicas de la tradición oral de Burgos)*. Poética, comparativismo y etnotextos, Burgos, 2001, pp. 334-337; José Manuel PEDROSA BARTOLOMÉ, “La teoría literaria y antropológica de la otredad y la visión de lo judío en la literatura oral panhispánica”, *Revista de Folklore*, n.º 246 (2001), pp. 211-216; id., “El antisemitismo en la cultura popular española”, en *El antisemitismo en España...*, pp. 34-37 y 43-44.

⁶³ J. M^a MONSALVO ANTÓN, “Algunas consideraciones sobre el ideario antijudío contenido en el *Liber III* del *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina”, en *Aragón en la Edad Media*, Homenaje a la profesora Carmen Orcásteguí Gros, n.º 14-15 (1999), pp. 1061-1085; Constanza CAVALLERO, “*A facie inimici*: la dimensión política de la demonología cristiana en el *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)”, *Edad Media. Revista de Historia*, 13 (2012), pp. 209-239.



Fig. 13. Jaume Serra. Retablo de la Virgen. Procede del monasterio de Sigena (Huesca). *Museu Nacional d'Art de Catalunya* de Barcelona (1362-1375).



Fig. 14.-Jaume Serra. Retablo de la Virgen (detalle de la profanación de la hostia). Procede del monasterio de Sigena (Huesca). *Museu Nacional d'Art de Catalunya* de Barcelona (1362-1375).

tes antisemitas y antitalmúdicos tan contundentes como la disputa de Barcelona de 1263 o la de



Fig. 15.-Jaume Serra. Retablo de la Virgen (detalle de la Santa Cena con Judas caracterizado como hebreo auxiliado por un demonio). Procede del monasterio de Sigena (Huesca). *Museu Nacional d'Art de Catalunya* de Barcelona (1362-1375).

Tortosa de 1413-14. Anotando además los falsarios milagros moralizantes para inducir a la conversión: el de una mujer hebrea segoviana falsamente acusada de adulterio por su marido y arrojada a un precipicio del que salió ilesa gracias a la intervención de la Virgen (ya contenido en una de las célebres *Cantigas*), el de las cruces impresas en Ávila en 1295 (los judíos, al oír el sonido de un cuerno gigante que anunciaba la llegada del Mesías, se vistieron con sus mejores ropas blancas y salieron a las calles, cubriéndose entonces sus ropajes milagrosamente con cruces) o el de las hostias profanadas en la sinagoga de Segovia en época de Juan II (cuando los judíos arrojaron una hostia a una olla de agua hirviendo y el cuerpo de Cristo se elevó hacia los aires..., en definitiva, una clara propaganda del culto eucarístico y del *Corpus Christi*)⁶⁴. Tampoco habría que perder de vista las historias antijudías en relación con su capacidad para practicar la hechicería (el término *shabbat* se utilizará para referir los clásicos aquelarres bruñeriles con el diablo como macho cabrío)⁶⁵, la magia negra y la quiromancia, envenenar pozos y fuentes (un tópico clásico en la historia moderna y contemporánea de España que también fue aplicado a otros colectivos como las brujas, los moriscos, los frailes o los

⁶⁴ Vid. en esp. Paulino RODRÍGUEZ BARRAL, "Eucaristía y antisemitismo en la plástica gótica hispánica", *Boletín del Museo e Instituto 'Camón Aznar'*, XCVII (2006), pp. 279-348; id., "La dialéctica texto-imagen. A propósito de la representación del judío en las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X", *Anuario de Estudios Medievales*, 37/1 (2007), pp. 213-243.

⁶⁵ Un macho cabrío vemos en las dovelas dedicadas a la condenación de los avarientos -todos con sus correspondientes bolsas colgando al cuello- en el infierno del Pórtico de la Majestad de la colegiata de Toro.

jesuitas)⁶⁶, contagiar pestes, profanar recintos sacros, agredir a cristianos y realizar sacrilegios y crímenes rituales (el Santo Niño de la Guardia en 1491)⁶⁷. Hay noticias de inciertas crucifixiones de niños cristianos por parte de judíos a partir de mediados del siglo XV en Sepúlveda⁶⁸, Toledo, un pueblo zamorano del señorío del marqués de Almarza, Tábara y Zamora, además de intentos de sacrificio en Toro. En la capilla del Santo Cristo de la Colada del convento franciscano de Zamora los hebreos que vivían en la cuesta de Balborraz echaron un crucifijo a la lumbre (o lo abandonaron entre la ropa de la colada), y pasando por allí el padre guardián oyó voces que le pedían que lo sacara de aquel sitio. Otras desmesuradas invenciones hablaban del envío del corazón del Santo Niño de la Guardia a la aljama zamorana para que los rabinos tenidos por sabios hicieran un hechizo, el portador fue un tal Benito García de las Mesuras, que fue detenido en Ávila y confesó el crimen, no pudieron encontrar la víscera aunque sí los paños en que iba envuelta. No habría que olvidar que tras el edicto de expulsión de 1492 la ciudad de Zamora se convirtió en una especie de “aljama escoba” recogiendo hebreos en tránsito hacia Portugal⁶⁹.

La profanación de hostias alcanzará pleno desarrollo iconográfico en los retablos trecentistas de Vallbona de les Monges (Lleida), Sigena (Huesca) [figs. 13-15], Villahermosa del Río (Castellón) y el frontal de Queralbs (Girona) y los hebreos salvajemente contorsionados y sádicamente deformados en algunas tablas de Alonso de Sedano (armario de las reliquias de la catedral de Burgos y retablo del

monasterio de clarisas de Medina de Pomar) sin que podamos establecer una relación directa entre *pogromos* y plasmación gráfica⁷⁰.

Jaume Roig describía una versión de milagro eucarístico en el que un musulmán venía a suplantar a un judío, variante inspirada en el milagro parisino de Billetes de 1290, pero los testimonios iconográficos visibles en la Corona de Aragón antecedieron a las primeras acusaciones sobre profanación de hostias consagradas. Tal vez influyera aquí el hecho de que en 1396 unos corsarios berberiscos atacaron la localidad costera de Torreblanca (Castellón) llevándose la custodia del templo, se organizó acto seguido una cruzada para rescatar las sagradas formas (también habría que considerar las pugnas contra el reino granadino a lo largo del siglo XIV). En algunos casos Roig califica de “perro malvat” al mudéjar, trasladando hasta esta minoría ciertos comportamientos abominables como la profanación de hostias o imágenes, acciones que hasta ese momento habían sido patrimonio exclusivo de los hebreos⁷¹.

La tabla eyckiana conocida como *La fuente de la vida* (*Museo del Prado*) fue donada por Enrique IV al monasterio jerónimo segoviano del Parral entre 1455 y 1459, facturada en un taller flamenco, contiene tópicos de progenie nórdica como la disputa entre la Iglesia y la Sinagoga, sin que podamos hacer referencia expresa al clima antisemita sufrido por la ciudad del Eresma (con dos brotes álgidos hacia 1410-30 y 1455-1460), cuando algunos hebreos fueron acusados de profanación⁷². La Sinagoga adopta la forma de un sacerdote judío tocado con

⁶⁶ Se airearon historias de médicos judíos asesinos de cristianos pocos años después de que don Mayr Alguadex, médico Enrique III, hubiera sido acusado de regicidio (cf. Pedro M. CÁTEDRA, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412). Estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*, Salamanca, 1994, p. 248).

⁶⁷ Vid. Isidro G. BANGO TORVISO, “Historia de una calumnia: el Santo Niño de la Guardia”, en *Memoria de Sefarad*, pp. 419-421.

⁶⁸ M^a Antonia ANTORANZ ONRUBIA, “Noticias y tradiciones en torno al “crimen ritual” de Sepúlveda”, *Sefarad*, 67 (2007), pp. 469-475.

⁶⁹ M^a Fuencisla GARCÍA CASAR, *El pasado judío de Zamora*, Valladolid, 1992, pp. 126-127 y 137.

⁷⁰ Joan MOLINA FIGUERAS, “Las imágenes del judío en la España medieval”, en *Memoria de Sefarad*, pp. 378-379.

⁷¹ Vid. Francesca ESPAÑOL BERTRAN, “Ecos del sentimiento antimusulmán en el *Spill* de Jaume Roig”, *Sharq Al-Andalus*, Homenaje a M^a Jesús Rubiera Mata, 10-11 (1993-1994), pp. 325-346. Sobre el tema de la profanación de la hostia en los retablos de Vallbona de les Monges y Villahermosa del Río vid. Marisa MELERO-MONEO, *La pintura sobre tabla del gótico lineal*, Barcelona, 2005, pp. 181-183; Cèsar FAVÀ MONLLAU, “El retaule eucarístic de Villahermosa i la iconografia del Corpus Christi a la Corona d’ Aragó”, *Locus Amoenus*, 8 (2005-2006), pp. 105-121.

⁷² Elisa BERMEJO MARTÍNEZ, *La pintura de los primitivos flamencos en España*, Madrid, 1980, pp. 47-50. Fernando COLLAR DE CÁCERES, “Una pintura, un pintor y un arzobispo. En torno a una copia de la Fuente de la Vida”, *Estudios Segovianos*, 91 (1994), pp. 757-776; Felipe PEREDA, *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del cuatrocientos*, Madrid, 2007, pp. 109-114; Bart FRANSEN, “Jan van Eyck y España. Un viaje y una obra”, *Anales de Historia del Arte*, 22, n^o especial (2012), pp. 39-58.

mitra, estandarte quebrado provisto de banderola amarilla con caracteres pseudohebreos y una venda cegándole los ojos, va acompañado por otro personaje que porta el rollo de la Torá desplegado en el suelo. Un grupo opuesto representando a la Iglesia está encabezado por un papa y otras jerarquías que señalan hacia el brocal de un pozo donde flotan varias hostias, referencia directa al rechazo judío del dogma de la transustanciación. Se conservan otras tablas con idéntico tema en el *Museo de la Catedral* de Segovia y el *Allen Memorial Art Museum* de Oberlin (Ohio) que Ponz pudo ver en la capilla de San Jerónimo de la catedral de Palencia.

Una tabla procedente de un retablo pintado por Tomás Giner para la capilla de San Vicente Mártir de la seo de Zaragoza (ca. 1463-66), encargo del arcediano zaragozano Bernardo de Villalba y del canónigo y arcediano de Belchite Jaime Hospital, presenta a un dignísimo San Vicente Mártir pisoteando un personaje barbudo vestido con lujosos atuendos moriscos -casi de envidiable pasarela- aferrado a una vara⁷³. Otros autores han apreciado una posible influencia de los sermones de San Vicente Ferrer en algunas escenas de la Pasión de Cristo representadas en los capiteles de la portada del templo segoviano de Santa María la Real de Nieva, fundación regia auspiciada por Catalina de Lancaster desde 1414. Algunos hebreos que prenden a Jesús o participan en su flagelación están caracterizados con un gorro cónico⁷⁴.

En el exterior de la Puerta de los Leones de la catedral toledana el taller de Hanequín de Bruselas representó el entierro de Cristo y de la Virgen, hacia el interior aparece Cristo resucitado del que arranca el

Árbol de Jesé coronado por la Virgen con el Niño (en la base se dispone el sepulcro del obispo Carranza). Para Felipe Pereda, el vínculo entre la sepultura de Cristo y el árbol de Jesé se encuentra en la literatura de época, concretamente en la *Luz para conocimiento de los gentiles*, redactado por el prior de Lupiana fray Alonso de Oropesa (†1468), encargo del arzobispo Carrillo para intentar recomponer la brecha abierta entre cristianos viejos y cristianos nuevos, poco antes de la construcción de la Portada de los Leones (ca. 1453-1465), justo entre los pogroms de 1449 y 1467 que tuvieron la catedral como escenario. En 1449 Pedro Sarmiento, convertido en alcalde mayor de Toledo, acaudilló una rebelión contra don Álvaro de Luna por su apoyo a los conversos. Su Sentencia-Estatuto, suscrita por la hermandad toledana de los canteros, resultó ser el primer edicto hispano sobre la limpieza de sangre (y los cristianos viejos no dudaban en apedrear las casas de los neófitos durante la Semana Santa). Oropesa empleaba la metáfora del Árbol de Jesé -ya usada por Juan de Torquemada y Alonso de Cartagena- como alegoría eclesiológica de unidad y concordia pues Jesús pertenecía al linaje davídico. Claro que Oropesa no dudó en exigir que los hebreos portaran signos distintivos en sus ropas y se les prohibiera la entrada en las iglesias. En el exterior de la Puerta de los Leones se identifica a los judíos como el pueblo incapaz de reconocer el diálogo de la redención (con el entierro de Cristo y de la Virgen), en el interior la presencia de Cristo resucitado sobre el Árbol de Jesé es símbolo inequívoco de regeneración y unidad cristiana. En la peana del Salvador aparece el epígrafe “Aqua lavit nos, redimit eo sanguine suo”, implicando la continuidad del sacramento del bautismo/redención (el Árbol de Jesé es una cepa)⁷⁵.

⁷³ Eva M^a ALQUÉZAR YÁÑEZ, “La dispersión de la pintura gótica: tres ejemplos que pertenecieron al Museo Arqueológico Nacional y hoy se conservan en el Museo del Prado”, *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, n^o 19 (2001), pp. 184-190.

⁷⁴ Sonia CABALLERO ESCAMILLA, “Palacios y conventos a finales de la Edad Media: la reina Catalina de Lancaster y Santa María la Real de Nieva”, *Anales de Historia del Arte*, 22 n^o especial (2012), pp. 267-283. Con similares tocados aparecen hebreos en una ménsula de la portada de la Sé de Évora (ca. 1330) y un capitel con una flagelación del claustro del monasterio de Celas (ca. 1130), mientras que en un calvario pintado para la iglesia de San Francisco de Leiria (primer tercio del siglo XV) hacen rotundas *higas* con sus dedos (cf. Luis URBANO AFONSO, “Iconografía antijudaica em Portugal (séculos XIV-XV)”, *Cadernos de Estudos Sefarditas*, n^o 6 (2006), pp. 101-131). No nos convencen un ápice las aventuradas apreciaciones de Emilio Luis LARA LÓPEZ, “El friso gótico de la catedral de Jaén: una demonización de los judíos a través de la iconografía”, *Elucidario*, n^o 8 (2009), pp. 21-43.

⁷⁵ Felipe PEREDA, “La Puerta de los Leones de la Catedral de Toledo: una interpretación en clave litúrgica y funeraria”, en *Grabkunst und Sepulkralkultur in Spanien und Portugal. Arte funerario y cultura sepulcral en España y Portugal*, ed. de Barbara Borngässer, Henrik Karge y Bruno Klein, Frankfurt, 2006, pp. 155-188.



Fig. 18.-San Andrés ante los demonios con forma de perros. Maestro del Rosellón. *The Cloisters Museum* de Nueva York (ca. 1420-1430).

En la villa zamorana de Tábara, que en tiempos bajomedievales gozó de fama antisemita, una leyenda alude al estropicio cometido por un herrero hebreo, pues había fabricado abrojos que arrojaba aporunadamente por las calles cuando pasaba la Procesión del Silencio de la Semana Santa, además de haber claveteado las puertas de las casas de los cristianos y haberlas prendido fuego. Una doble sextilla escrita por el comendador toledano Diego

Román contra el poeta -y sastre- converso Antón de Montoro reza: “Yo querría sin debate,/ Antón, salvaros la rixa/ en este trote,/ pues que soys buen alfayate,/ que hagáys a vuestra pixa/ capirote [kipá];/ porque si bien miráís,/ aunque estéys acristianado,/ yo me creo/ que si a Távara passáís/ vós serés apedreado/ por hebreo”⁷⁶. Una leyenda aludía a la existencia de una enorme cabeza parlante en las puertas (o instalada en lo alto de la torre, según las fuentes) de la villa de Tábara, especie de autómatas hecha de alambre (al estilo del “hombre de palo” de Toledo) que era capaz de descubrir y hacer poner pies en polvorosa a cuantos judíos entraban en Tábara disfrazados (¡Judío en Tábara, judío en Tábara!) -incluyendo a los criptojudíos o conversos de mala fe- y, cómo no, a las tormentas y pedriscos.

De la misma cabeza existen noticias en la literatura hispana desde el segundo cuarto del siglo XV pues, aunque no siempre se cite la procedencia zamorana del prodigio, recogen referencias Alonso Fernández de Madrigal *el Tostado*, obispo de Ávila, y Cervantes al aludir a la cabeza de metal que don Quijote y Sancho Panza contemplaron en casa de Antonio Moreno en la ciudad de Barcelona. También hicieron referencia a la misma fray Bartolomé de las Casas, el predicador jerónimo fray Rodrigo de Yepes y el franciscano fray Francisco de Torrejoncillo.

Es posible que la leyenda partiera en realidad de un simple cuentecillo antisemita muy popular en el ambiente cortesano castellano durante todo el siglo XV, y algunos asociaron el asunto de la cabeza de metal encantada (partiendo del *Laberinto de Fortuna* de Juan de Mena) con la que consiguió Enrique de Villena mediando tretas hechiceras. Otras fuentes hablan de que el artilugio no fue cabeza humana sino canina, quizás contaminación del célebre asunto del perro de Alba de Tormes⁷⁷.

⁷⁶ También se las trae otra alhaja del mismo Antón de Montero: “Hize el Credo y adorar/ ollas de tocino grueso,/ torreznos a medio asar./ oyr misas y reçar,/ santiguar y persinar,/ y nunca puede matar/ este rastro de confeso” o la no menos atrevida de las *Coplas del Provincial* refiriéndose al obispo de Segovia: “A ti fray Diego Arias, puto/ que eres y fuiste judío,/ contigo no me disputo,/ que tienes gran señorío,/ águila, castillo y cruz,/ dime de donde te viene,/ pues que tu pija capuz/ nunca le tuvo ni tiene”. Sobre el rito hebreo de la circuncisión al octavo día del nacimiento (suerte de bautismo de sangre y pacto de compensación simbólica que autorizaba el paso hacia la procreación) y las cuarentenas maternas (que también se dan en la órbita católica hispana) vid. José Manuel PEDROSA BARTOLOMÉ, “Mitos y ritos de circuncisión: antropología, literatura, teorías culturales”, en *El judaísmo, uno y diverso...*, pp. 31-69; José Manuel FRAILE GIL, “Madrid. El eco judío en la Fiesta del Niño (1 de enero) (1)”, *Revista de Folklore*, n° 319 (2007), pp. 3-11.

⁷⁷ Rafael RAMOS, “‘Que si a Távara passáís vós serés apedreado por hebreo’: una nota a la poesía del Comendador Román”, *Hispanic Research Journal*, 10 (2009), pp. 193-205; M^a SÁNCHEZ PÉREZ, “Un libelo antijudío en la literatura popular impresa del siglo XVI”, *Revista de Literatura*, LXXII, n° 114 (2010), pp. 531-553, en esp. 532-533.



Fig. 16.-Pedro Berruguete. Santo Domingo de Guzmán como fundador de la orden dominica. Procede de un altar colateral para la iglesia del convento de Santo Tomás en Ávila Museo del Prado (ca. 1495).

Cuenta la leyenda que un perro de Alba de Tormes era muy temido por los judíos de la localidad pues era capaz de diferenciar a los judíos de los cristianos sólo por el olfato, hasta el punto de ser motivo de un pleito elevado por la comunidad hebrea de la villa abulense⁷⁸. Finalmente, el juez residente ordenó atar al perro en la sinagoga, aun-

que el can siguió en sus trece propinando abundantes ciscos a los judíos (como si fuera el cánido que figura como atributo a los pies de Santo Domingo de Guzmán), razón que llevó a éstos a solicitar su quema pública. El perro consiguió escapar -con el rabo entre las piernas- hasta una localidad cercana donde obtuvo asilo por parte del vecindario, pero siguió practicando sus habilidades olfativas y lanzando mordiscos con discriminador.

A su muerte, fue enterrado con honores bajo un epitafio que aludía a sus peculiares virtudes. La historia se hizo muy popular en la Castilla de mediados del siglo XV, publicándose varias ediciones y versiones en forma de pliegos sueltos como las *Coplas del perro de Alba*, atribuidas al bachiller Juan de Agüero o de Trasmiera, que siguieron circulando durante los siglos XVI y XVII (incluyendo una versión, por supuesto, en la que los ataques del can se dirigían sólo contra los moriscos). Entre los sefardíes circulaba además el despectivo dicho “esto no vale más que las coplas del perro de Alba”⁷⁹, y fue muy común que los cristianos más immaculados insultaran a los judíos y moriscos llamándole perros. Es evidente que la identificación entre perros, lobos o hienas y conversos era automática y directa pues tales cánidos simbolizaban al mal absoluto frente al manso e immaculado cordero de Cristo [fig. 18]. Una tradición que se remonta al siglo XIII y ha sido perfectamente estudiada por Eduardo Carrero y Sonia Caballero. En la interesantísima portada de Santa Cueva de Segovia los *domini canes* combaten contra raposas heréticas y Santo Domingo de Guzmán puede aparecer representado clavando un báculo cruciforme sobre un extraño podenco (en las portadas de Santo Tomás de Ávila y la Santa Cruz de Segovia, además del retablo pintado por Pedro Berruguete para uno de los altares colaterales de Santo Tomás de Ávila (Museo del Prado) [fig. 16] y una de las vidrieras del crucero del mismo convento) que nada tienen que ver con la representación que Ambrosius Benson nos dejara del santo de Guzmán [fig. 17] o el triste perrillo fiel que aparece junto al sepulcro orante alabastrino de fray Lope de Barrientos (Museo de las

⁷⁸ Jesús-Antonio CID, “Judíos en la prosa española del siglo XVII (imperfecta síntesis y antología mínima)”, en *Judíos en la literatura española*, coord. de Jacob B. Hassán y Ricardo Izquierdo Benito, Toledo, 2001, pp. 218-219.

⁷⁹ M^a Fuencisla GARCÍA CASAR, “La aljama de los judíos de Alba de Tormes en la Edad Media”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 15 (2002), pp. 77-93.



Fig. 17.-Ambrosius Benson. Santo Domingo de Guzmán. Procede de la iglesia del convento de la Santa Cruz la Real en Segovia. *Museo del Prado* (inicios del siglo XVI).

Ferías de Medina del Campo). Miel sobre hojuelas para los inquisidores castellanos de fines del siglo XV -con Tomás de Torquemada a la cabeza- pero que debió hacer zumbiar los oídos del santo burgalés fallecido en Bolonia en 1221⁸⁰.

Del *Libro o Tratado del Alboraique* (castellanización de *Al-Buraq*, nombre de la montura “menor que caballo y mayor que mulo” que condujo a Mahoma -a instancias del arcángel San Gabriel- desde Jerusalén hasta La Meca), apareció un ejemplar en la ya referida *Biblioteca de Barcarrota* [fig. 19]. Es el título de un exitoso panfleto anti-semita redactado hacia la década de 1480 en la localidad de Llerena (donde existieron nutridas judería y aljama al amparo de los maestros santiaguistas) para designar y poner a caldo a los conversos apóstatas -cristianos en apariencia- haciendo referencia a una especie de animal híbrido (un apocalíptico bicho omnívoro con pelaje de todos los colores que tenía boca de lobo, ojos humanos, orejas de lebre, cola de serpiente, en cabo de la cola cuerpo de pavo y cabeza de grulla, patas de hombre, águila y león), representando la ambigüedad o la falta de honestidad de los criptojudíos contumaces, hipócritas y falsos profetas que se habían hecho un hueco en la corte, la administración, la iglesia, las finanzas y la milicia (Isabel Mateo sacaba a colación una misericordia del coro de la catedral de Sevilla de inicios del siglo XVI decorada con un par de dragones dotados con cabezas de lobo, colas de serpiente y patas unguiladas que muerden una calavera sobre el rótulo “alborayq-ve”)⁸¹. Para Alonso de Espina, los judíos pertenecían al linaje de demonios y monstruos, teniendo como madres adoptivas una mula y una cerda, perfecta coartada para abogar por la doctrina de la limpieza de sangre⁸². Cosas de la zoo-

⁸⁰ Eduardo CARRERO SANTAMARÍA, “Patrocinio regio e Inquisición. El programa iconográfico de la cueva de Santo Domingo en Santa Cruz la Real de Segovia”, en *Actas del Congreso Internacional Gil de Siloé y la escultura de su tiempo*, Burgos, 1999, Burgos, 2001, pp. 447-462; Sonia CABALLERO ESCAMILLA, “El convento de Santo Tomás de Ávila: Santo Tomás de Aquino, Santo Domingo de Guzmán y San Pedro Mártir, adalides de la propaganda inquisitorial”, en *Isabel la Católica y su época...*, pp. 1283-1311; id., “Fray Tomás de Torquemada, iconógrafo y promotor de las artes”, *Archivo Español de Arte*, LXXXII (2009), pp. 19-34, en esp. 27-33; id., “Los santos dominicos y la propaganda inquisitorial en el convento de Santo Tomás de Ávila”, *Anuario de Estudios Medievales*, 39/1 (2009), pp. 357-387, en esp. 372-375. Vid. además Antonio LARIOS RAMOS, “Los Dominicos y la Inquisición”, *Clio & Crimen*, n° 2 (2005), pp. 81-126; Joaquín YARZA LUACES, *Isabel la Católica, promotora artística*, León, 2005, pp. 34-37.

⁸¹ Isabel MATEO GÓMEZ, “Alegorías de los conversos o los alboraiques y del amor en Sevilla y Barcelona”, *Archivo Español de Arte*, L (1977), pp. 316-322.

⁸² David NIRENBERG, “El concepto de raza en el estudio del antijudaísmo ibérico medieval”, *Edad Media. Revista de Historia*, 3 (2000), p. 57.



Fig. 20. Dibujo de Christoph Weiditz. Retrato de morisca en el reino de Granada (*Die Trachtenbuch*, 1529).

logía y los bestiarios arrojadizos, también los moriscos fueron identificados con un animal fantástico de color pardo con cuerpo de lobo, cabeza de camello, boca de culebra, orejas de perro, alas de murciélago, manos de hombre, cerdas de jabalí y espinas de erizo⁸³. Pero pensar que semejante adefesio pueda identificarse con el cánido churruscado sobre el que el santo de Guzmán clava su báculo en las portadas de Santo Tomás de Ávila (y el ya mentado retablo [fig. 16] y vidriera) y la Santa Cruz de Segovia requiere mucha imaginación⁸⁴.

Sobre los mudéjares ribereños hay menos datos que sobre los hebreos y conversos⁸⁵. Parece que las relaciones entre la población cristiana y la mudéjar fueron más sostenibles, seguramente porque la importancia cualitativa y la capacidad para medrar de éstos fue menor y los hacía menos peligrosos a los ojos de los cristianos. Aún así, sabemos que a fines de 1499 o inicios de 1500 Brayme de Córdoba (el llamado “alcalde de los moros” o “alfaquí”), en nombre de la aljama de los mudéjares de Aranda, se quejaba ante los Reyes Católicos de un fraile franciscano meticón que obligaba a sus correligionarios a asistir a sus prédicas en las iglesias de Santa María y San Francisco, y hasta amenazaba diariamente con ir a soltar sus incendiarios sermones a la misma mezquita.

El apartamiento de los mudéjares y judíos arandinos fue realizado a instancias del Consejo Real por Juan Ortega de Carrión, quién fijó el barrio de la morería extramuros de la villa, en el arrabal del Duero (Allendeduero), donde existían numerosas fraguas dedicadas a la herrería y la calderería (aun-

⁸³ Cf. Agustín BUSTAMANTE GARCÍA, “Alboraique. Un dato iconográfico”, *Archivo Español de Arte*, n° 280 (1997), pp. 419-426; Pilar BRAVO LLEDÓ y Miguel Fernando GÓMEZ VOZMEDIANO, “El alborayque. Un impreso panfletario contra los conversos fingidos en la Castilla tardomedieval”, *Historia, Instituciones y Documentos*, n° 26 (1999), pp. 57-84; Jeremy LAWRENCE, “Alegoría y Apocalipsis en el Alboraique”, *Revista de Poética Medieval*, 11 (2003), pp. 11-39; Antonio CASTILLO GÓMEZ, “Leer en la calle: coplas, avisos y panfletos áureos”, *Literatura. Teoría, Historia y Crítica*, n° 7 (2005), pp. 35-37; id., “Panfletos, copias y libelos injuriosos. Palabras silenciadas en el Siglo de Oro”, en *Las Españas que (no) pudieron ser. Herejías, exilios y otras conciencias (S. XVI-XX)*, ed. de Manuel Peña Díaz, Huelva, 2009, pp. 62-63.

⁸⁴ CABALLERO, “Fray Tomás de Torquemada...”, p. 30.

⁸⁵ El almirante genovés Micer Egidio Bocanegra (a quien Alfonso XI nombró señor de Palma del Río) otorgó carta de población a un grupo de cincuenta familias mudéjares procedentes de Gumiel de Izán para que se instalaran en la localidad sevillana (parece que fue el único caso de repoblación señorial en el siglo XIV que empleó mudéjares). Hay que señalar que hacia la segunda mitad del siglo XV Palma del Río se convirtió en una de las aljamas más importantes de toda Andalucía (cf. Miguel Ángel LADERO QUESADA, “Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media”, *Historia, Instituciones, Documentos*, n° 5 (1978), pp. 272-273; L. P. HARVEY, “The Mudejars”, en *The Legacy of Muslim Spain*, ed. de Salma Khadra Jayyusi, Leiden, 1992, p. 180; Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ e Isabel MONTES ROMERO-CAMACHO, “Los mudéjares andaluces (siglos XIII-XV). Aproximación al estado de la cuestión y propuesta de un modelo teórico”, *Revista d’Història Medieval*, n° 12 (2001-2002), pp. 58-59; Michel BOEGLIN, *Entre la Cruz y el Corán. Los moriscos en Sevilla (1570-1613)*, Sevilla, 2010, p. 21; Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, “Los otros andaluces: los moros que no se quisieron ir”, *Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras. Minervae Baeticae*, n° 38 (2010), p. 91).



Fig. 21. Dibujo de Christoph Weiditz. Retrato de morisco en el reino de Granada (*Die Trachtenbuch*, 1529).

que de la documentación se desprenda que también regentaron fraguas clandestinas en el interior de la villa). Otros mudéjares arandinos se dedicaron al textil (tejedores y bordadores) o fueron carpinteros, yeseros, alfareros, cesteros, zapateros, alpargateros, estereros y hortelanos. La inmensa mayoría se convirtió al cristianismo a partir de 1502, tras la promulgación del edicto que los obligaba a elegir entre la conversión o el exilio⁸⁶.

En la vida cotidiana de los mudéjares eran ritos de importancia las *fadas* (que también practicaban a las niñas hebreas)⁸⁷, la consagración del recién nacido a Dios (un baño purificador a los siete días del nacimiento, imponiéndole amuletos con versículos del Corán al cuello y sacrificando un animal, práctica de raíz mágica también extendida entre los hebreos para evitar el mal de ojo -los vapores malditos que emanaban de los ojos de las viejas- y propiciar la “buena estrella” de la criatura) y la circuncisión. Parece ser que utilizaban el castellano como lengua cotidiana (se expresaban en “algarabía”), mientras que el árabe sólo fue mantenido por la elite religiosa. Desde el siglo XIII los varones llevaban cabellos cortos y luengas barbas, y excepcionalmente desde 1408, portaban un distintivo con una media luna azul sobre el hombro diestro y un capuz de paño amarillo. Desde 1412 a las mujeres se les obligó a llevar grandes mantos hasta los pies, que igualmente cubrían sus cabezas [figs. 20-21]⁸⁸. Algunos procesos inquisitoriales del siglo XVI contra moriscos andaluces hablan de acusaciones tales como cambiarse de ropas los viernes, cantar *zambbras*, realizar la *zala* (oración que se practicaba siete veces al día)⁸⁹ y el *guadoc* (abluciones que se realizaban con una jofaina)⁹⁰ y efectuar baños y lavatorios⁹¹.

⁸⁶ Enrique CANTERA MONTENEGRO, “Las comunidades mudéjares de las diócesis de Osma y Sigüenza a fines de la Edad Media”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, n° 1 (1988), pp. 137-173.

⁸⁷ Fernando GONZÁLEZ MUÑOZ, “Un testimonio de la Hispania medieval sobre el rito de Las Fadas”, *Collectanea Christiana Orientalia (COO)*, n° 8 (2011), pp. 207-216.

⁸⁸ Olatz VILLANUEVA ZUBIZARRETA, “Los escenarios de la sociabilidad para los mudéjares de la cuenca del Duero: la vida en las morerías y el duelo en las *maqbaras*”, en *Convivir en la Edad Media*, coord. de Juan Carlos Martín Cea, Burgos, 2010, pp. 354-356.

⁸⁹ Que se realizaba “de pies en un pozal la cara hacia *alquibla* que es hacia donde sale el sol, abiertas las palmas de las manos le decía que había de bajar y alzar el cuerpo cinco veces a cada *azora* que se decía y, que la primera *azora* bajaba dos veces el cuerpo y besaba en el pozal y la segunda vez bajaba cuatro veces y la tercera otras cuatro y, la cuarta vez tres veces y la quinta vez cuatro veces y que estas calas, decía el dicho de su marido, que a la primera llamaban *alcaque*, a la segunda *adogar*, a la tercera *alacer*, a la cuarta *almagre* y a la quinta *alatomá*”.

⁹⁰ Se hacía el *guadoc* los viernes y durante pascuas y festividades del año, había de preceder obligatoriamente a la primera oración al amanecer de cada día. Se hacía “lavando primero las manos, luego las partes bajas, luego el brazo izquierdo de la mano al codo, después el izquierdo, luego todo el lado derecho, luego el izquierdo, y las partes vergonzosas y las piernas, cara, boca, ojos, narices y cabeza echando agua por los hombros y las espaldas y después se frotaba con un trapo y se ponía su camisa limpia”.

⁹¹ Joaquín GIL SANJUÁN, “Represión inquisitorial de los moriscos almerienses durante la segunda mitad del siglo XVI”, en *Coloquio Almería entre culturas (siglos XIII-XVI)*, Almería, 1990, vol. 2, pp. 539-558.

El cuerpo de los mudéjares fallecidos era lavado con agua aromática y vestido con sus mejores prendas, sepultado en su propio cementerio en contacto directo con la tierra virgen (antes de ser inhumado, era envuelto en un humilde sudario blanco, que era retirado por la cabeza o los pies al ser depositado en la fosa)⁹², tendido sobre el costado derecho, con los pies hacia oriente y la cabeza hacia poniente, dirigiendo el rostro al sureste (hacia la ciudad santa de La Meca), acompañado de la “carta de la muerte” (unas frases escritas con tinte de azafrán sobre un pedazo de pergamino que desarrollaban el ritual del “juicio en la fosa”). Sobre la tumba se colocaba agua, pan y racimos de uvas pasas. Durante las siete noches siguientes se realizaban lecturas coránicas y banquetes funerarios. Las visitas a los cementerios solían efectuarse los jueves por la tarde y los viernes por la mañana (especialmente durante la pascua del Ramadán y la fiesta del Sacrificio), ofreciendo arrayán sobre las tumbas de los familiares.

En época bajomedieval algunas fosas quedaron delimitadas con muretes de adobe y pudieron cubrirse con planchas de madera o cierres igualmente de adobe. Las tumbas más importantes podían llevar un testigo (*sabid*), tipo cipo (con fuste cilíndrico o motivos en forma de dinteles separados mediante dobles columnas) o *maqabriya* (de forma alargada, algunas decoradas en sus laterales con arquillos ciegos sobre columnillas, amén de rosetas, bolas, sogueados, cordones y medias lunas

de sabor gótico), aunque muy pocos hitos pétreos se han conservado. Algunas de estas necrópolis extramuros han sido localizadas y excavadas en Cuéllar (Santa Clara)⁹³, Ávila (cementerio de San Nicolás)⁹⁴ y Valladolid (Casa de Beneficencia del Prado de la Magdalena y convento del Carmen Calzado (frente al monasterio del Sancti Spiritus))⁹⁵. Sobre un epígrafe funerario aparecido en una estela de la necrópolis abulense que data del siglo XV leemos una conmovedora jaculatoria seguida de un versículo coránico (XXVIII, 88): “La muerte convierte el paso [del tiempo o de la vida] en un oratorio y extingue el paso en Él. Todo perece salvo su Faz. Suya es la decisión y a Él seréis devueltos”⁹⁶.

Ya indicamos que en tierras de Melgar de Fernamental, cuando los lugareños veían alejarse el nublado hacia Osorno, respiraban aliviados diciendo: “Ya han sacado el *zancarrón*”, nombre de autoridad burlesca del reinado de carnaval muy popular por tierra de Burgos (en realidad, una personificación maléfica a los ojos de los censores eclesiásticos, suerte de *lupervo* clásico que fue llenándose de adherencias demoníacas y que sobrevive en algunas mascaradas del Occidente zamorano), pero también a la pantorrilla vacuna o morcillo, y también a las reliquias de Mahoma que guardaban los agarenos en La Meca: fragmentos de un brazo o de una pierna asida a su sandalia. Pero el apelativo de *zancarrón* era también endosado a un personaje esperpéntico, y hasta a un profesor ignorante⁹⁷. Llama

⁹² Un ritual que recuerda la práctica hebrea indicada por don Judá, un vecino de Alba de Tormes en 1410: “mi cuerpo sea sepultado e puesto en mortaja e así me entierren en el campo dinado, do yacen mis antepasados, que el Dío buen siglo dé, en tierra tuesta, nin tañida nin tocada. No me pongan nin de pie, nin echado: será fecha en la fuesa una selleta firme, donde asienten mi cuerpo, y cara puesto a Oriente, inclinante al sol e su salida...” (CANTERA MONTENEGRO, “Vida cotidiana en la aljamas judías...”, *Hebraica Aragonalia...*, p. 201).

⁹³ Jesús HERRERÍN LÓPEZ, *La maqbara de Santa Clara. Estudio de una necrópolis musulmana en Cuéllar*, Segovia, 2004.

⁹⁴ Javier MOREDA BLANCO y Rosalía SERRANO NORIEGA, “Excavación arqueológica en el cementerio de rito islámico de San Nicolás. Ávila (mayo-junio 2002)”, *Oppidum. Cuadernos de Investigación*, n° 4 (2008), pp. 185-212. Vid. además Javier JIMÉNEZ GADEA, “Acerca de cuatro inscripciones árabes abulenses”, *Cuadernos Abulenses*, 31 (2002), pp. 25-72; id., “Estelas funerarias islámicas de Ávila: clasificación e inscripciones”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie I. Prehistoria y Arqueología*, 2 (2009), pp. 221-267.

⁹⁵ José Luis HOYAS DÍEZ, Miguel Ángel MARCOS VILLÁN y Ángel Luis PALOMINO LÁZARO, “Excavaciones arqueológicas en la Casa de Beneficencia de Valladolid (Calle Chancillería, n° 12, 13 y 14)”, en *Arqueología urbana en Valladolid*, Valladolid, 1991, pp. 215-229; Arturo BALADO PACHÓN, Consuelo ESCRIBANO VELASCO y José Ignacio HERRÁN MARTÍNEZ, “La maqbara de Valladolid. Un interesante cementerio mudéjar”, *Revista de Arqueología*, n° 127 (1991), pp. 38-45.

⁹⁶ JIMÉNEZ GADEA, *op. cit.*, pp. 243 y 262-263; VILLANUEVA ZUBIZARRETA, *op. cit.*, pp. 364-372.

⁹⁷ Cf. José M^a PERCEVAL, “El zancarrón de Mahoma: de piernas, brazos y otros objetos corruptos e incorruptos”, *Les Temps Modernes*, n° 507 (1988), pp. 1-21; id., *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII*, Almería, 1997 (París, 1992), pp. 204-226. Vid. además Luis Antonio SANTOS DOMÍNGUEZ, “Un motivo de polémica antimorisca: El zancarrón de Mahoma”, *RF*, n° 49 (1985), pp. 28-31; José Luis HERNANDO GARRIDO, “Sobre arte bajomedieval en la Ribera del

igualmente la atención que la imaginaria cabeza parlante de Tábara fuera capaz de hacer huir a los judíos y criptojudíos, pero también a las tormentas.

En una capilla de la mezquita de Córdoba llamada del *Zancarrón* se adoraba un hueso del pie de Mahoma, lo único cuanto quedó de su cuerpo no podrido del todo ni devorado por los perros, fatuos despojos imaginarios propios de una religión anicónica y prueba indiscutible de su traición (nada que ver con las perfumadas, incorruptas y “autenticadas” reliquias cristianas). Como en el imaginario carnavalesco, los moriscos constituían una especie de mundo al revés, una secta vil carente de Dios e iglesia verdadera, sacerdotes con todas las de la ley, órdenes, diezmos ni bulas, y de plantearse tales principios eran disparatados e inframundanos. El *zancarrón* era la reliquia opuesta al centro universal de las reliquias -su misma antítesis- y popularmente hablando, resultaba habitual jurar mentando el *zancarrón* de Mahoma -su consideración infiel anulaba todo juramento blasfemo- pues la burla y la sorna estaban garantizadas en el contexto de la polémica antimorisca.

BIBLIOGRAFÍA:

Amparo ALBA y Carlos SAINZ DE LA MAZA, “Señas de identidad judías y cristianas en la cuentística medieval: algunos ejemplos hispánicos”, *Sefarad*, 72 (2012), pp. 145-190.

Rosa ALCOY, “Canvis i oscil·lacions en la imatge pictòrica dels jueus a la Catalunya del segle XV”, en *Actes del I Col·loqui d’Història dels Jueus a la Corona d’Aragó*, ed. de David Romano, Lérida, 1991, pp. 371-392.

Salvador ALDANA, *Los judíos de Valencia: un mundo desvanecido*, Valencia, 2007.

Rica AMRAN, *Judíos y conversos en el reino de Castilla. Propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XVI-XVI)*, León, 2009.

Isidro G. BANGO TORVISO, “Iglesia frente a Sinagoga”, en *Memoria de Sefarad*, Madrid, 2002, pp. 353-361.

Bonifacio BARTOLOMÉ HERRERO, “La sinagoga Mayor de Segovia y sus propiedades urbanas a comienzos del siglo XV”, *Sefarad*, 72/1 (2012), pp. 191-225.

Claude BERNARD STUCZYNSKI, “Two Minorities Facing the Iberian Inquisition: The ‘Marranos’ and the ‘Moriscos’”, *Hispania Judaica Bulletin*, 3 (2000), pp. 127-143.

Nuria BLAYA ESTRADA, “Devoción eucarística y antisemitismo en el retablo de la Eucaristía de Villahermosa del Río”, en *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano. Actas del VIII Simposio de Teología Histórica*, Valencia, 1995, pp. 519-531.

Carmen CABALLERO NAVAS, “Magia para curar. Amuletos, pociones y hechizos en los textos hebreos medievales dedicados a la salud femenina”, en *De cuerpos y almas en el judaísmo hispanomedieval. Entre la ciencia médica y la magia sanadora*, coord. de Yolanda Moreno Koch y Ricardo Izquierdo Benito, Cuenca, 2011, pp. 149-167.

Inocencio CADINANOS BARDECI, “Judíos y moros en Aranda de Duero y sus contornos”, *Sefarad*, 50 (1990), pp. 47-66 y 289-318.

Enrique CANTERA MONTENEGRO, “El apartamiento de judíos y mudéjares en las diócesis de Osma y Sigüenza a fines del siglo XV”, *Anuario de Estudios Medievales*, n° 17 (1987), pp. 501-510.

id., “Negación de la imagen del judío en la intelectualidad hispanohebraica medieval. El ejemplo del *Shebet Yehudab*”, en *Aragón en la Edad Media*, Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros, n° 14-15 (1999), pp. 263-274.

id., “Los judíos y el negocio de la lana en las diócesis de Calahorra y Osma a fines de la Edad Media”, en *Judaísmo hispano. Estudios en memoria de José Luis*

Duero: Zarragones, obispillos, santos toneleros y endemoniados”, *Biblioteca. Estudio e Investigación*, El Duero Oriental en la transición de la Edad Media a la Moderna: Historia, Arte y Patrimonio, n° 25 (2010), p. 267. Lope de Vega, Quevedo y Góngora insistieron sobre el tópico de los moriscos como adoradores del *zancarrón*, existe además un curioso romance de tradición oral recogido por José Peraza de Ayala en la isla de Santa Cruz de Tenerife antes de 1941 (y recopilado en el *Pan-Hispanic Ballad Project* de la Universidad de Washington) titulado *El zancarrón de Mahoma*. El manantial de la Peña (donde existe una legendaria huella impresa en la roca), sito en la localidad vallisoletana de Villamuriel de Campos, fue popularmente conocido como *El zancarrón de Mahoma*.

Lacave Riaño, ed. de Elena Romero, Madrid, 2002, vol. II, pp. 617-627.

id., “La imagen del judío como prototipo del mal en la Edad Media”, en *Pecar en la Edad Media*, ed. de Ana Isabel Carrasco Manchado y M^a del Pilar Rábade Obradó, Madrid, 2008, pp. 297-326.

Juan CARRASCO PÉREZ, “Sinagoga y mercado. Una aproximación al estudio de las comunidades judías en la Europa Mediterránea en el tránsito de la Edad Media a la Moderna”, en *II Semana de Estudios Medievales, Nájera, 1991*, coord. de José Ignacio de la Iglesia Duarte, Logroño, 1992, pp. 65-78.

Carlos CARRETE PARONDO, “Judería soriana y morería burgalesa: una historia de amor”, *Estudios Mirandeses*, n^o 8 (1988), pp. 57-62.

Jordi CASANOVAS MIRÓ, “Las necrópolis judías hispanas. Las fuentes y la documentación frente a la realidad arqueológica”, en *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*, Cuenca, 2003, pp. 493-531.

Javier CASTAÑO, “Una menorá grabada hallada en Gredos”, *Sefarad*, 67 (2007), pp. 221-228.

Belén CASTILLO IGLESIAS, “El caballero y el dragón: un nuevo tesoro procedente de la judería de Briviesca (Burgos)”, en *Estudios de Historia y Arte. Homenaje al Profesor Alberto C. Ibáñez Pérez*, coord. de Lena Saladina Iglesias Rouco, René Jesús Payo Herranz y M^a Pilar Alonso Abad, Burgos, 2005, pp. 259-264.

Antonio CEA GUTIÉRREZ, “La comunidad judía en el entorno social de la Sierra de Francia (Salamanca)”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XLIII (1988), pp. 151-174.

David CHAO CASTRO, “La marginalidad en el arte hispano-luso de fines del medievo y comienzos del renacimiento”, en *Relegados al margen. Marginalidad y espacios marginales en la cultura medieval*, ed. de Inés Monteiro Arias, Ana Belén Muñoz Martínez y Fernando Villaseñor Sebastián, Madrid, 2009, pp. 227-241, en esp. 234-235.

Efrén DE LA PEÑA BARROSO, “Los judíos de Peñafiel. Una minoría confesional en tierras de señorío”, *Espacio. Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 22 (2009), pp. 255-280.

Claude DENJEAN, *La loi du lucre. L'usure en procès dans la Couronne d'Aragon à la fin du Moyen Âge*, Madrid, 2011.

Máximo DIAGO HERNANDO, “Efectos del decreto de expulsión de 1492 sobre el grupo de mercaderes y financieros judíos de la ciudad de Soria”, en *Judaísmo hispano. Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, coord. de Elena Romero Castelló, Madrid, 2003, vol. II, pp. 749-764.

id., “Arrendadores arandinos al servicio de los Reyes Católicos”, *Historia, Instituciones, Documentos*, n^o 18 (1991), pp. 71-96.

John EDWARDS, “Religious Faith and Doubt in Late Medieval Spain: Soria circa 1450-1500”, *Past and Present*, n^o 120 (1988), pp. 3-25.

Teófanos EGIDO, “El problema histórico de los judeo-conversos españoles”, *Las tres culturas en la Corona de Castilla y los sefardíes. Actas de las Jornadas Sefardíes, León, Palencia, Salamanca y Valladolid, 1990*, Salamanca, 1990, pp. 165-178.

Carlos ESPÍ FORCÉN, *Recrucificando a Cristo. Los judíos de la Passio Imaginis en la isla de Mallorca*, Palma de Mallorca, 2009.

id., “Érase un hombre a una nariz pegado. La fisonomía del judío en la Baja Edad Media”, en *Congreso Internacional Imagen y apariencia*, Murcia, 2009, ed. electrónica en <http://www.congresos.um.es/imagenyapariciencia/11-08/paper/view/821/791>

Sonia FERNÁNDEZ ESTEBAN, “El cementerio judío de la ciudad de Segovia en el medievo”, en *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval...*, pp. 557-582.

Florián FERRERO FERRERO, “Los judíos de la ciudad de Salamanca”, en *El pasado histórico de Castilla y León. Actas del I Congreso de Historia de Castilla y León, Valladolid, 1982*, Valladolid, 1983, vol. 1, pp. 401-418.

M^a José Pimenta FERRO TAVARES, “Judeus e conversos castelhanos em Portugal”, *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 6 (1987), pp. 341-368.

id., “The Castilian Jews in Portugal: An Approach to their History”, *Hispania Judaica Bulletin*, 6 (2008), pp. 5-33.

David M. GITLITZ, “Las presuntas profanaciones judías del ritual cristiano en el decreto de expulsión”, en *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias. Ponencias del Congreso Internacional celebrado en Nueva York, 1992*, coord. de Ángel Alcalá, Valladolid, 1995, pp. 150-169.

- Victoria GONZÁLEZ DE CALDAS, *¿Judíos o Cristianos? El Proceso de Fe. Sancta Inquisitio*, Sevilla, 2000.
- Johannes HARTAU, “Bosch and the Jews”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, n° 85 (2005), pp. 29-54.
- Michael HATCH, *Vicente Ferrer and the Kings’ Jews. Reassessing the Modern Image of a Medieval Dominican*, Thesis Emory University, dir. de Michelle Armstrong-Partida, 2011.
- Josep HERNANDO, “Conversos i jueus: cohesió i solidaritat. Necessitat d’una recerca”, *Anuario de Estudios Medievales*, 37/1 (2007), pp. 181-212.
- id., “La polèmica antiislàmica i la quasi impossibilitat d’una entesa”, *Anuario de Estudios Medievales*, 38/2 (2008), pp. 763-791.
- José Luis HERNANDO GARRIDO, “Entre piras y escondrijos: sobre libros heterodoxos en la España del siglo XVI”, *Revista de Folklore*, n° 355 (2011), pp. 25-31.
- M^a del Carmen LACARRA DUCAY, “Representaciones pictóricas de los judíos en Aragón, siglos XIII al XV”, en *Hebraica Aragonalia...*, vol. I, pp. 395-409.
- id., “Representaciones de judíos en la pintura gótica aragonesa: siglos XIII al XV”, *Boletín del Museo e Instituto ‘Camón Aznar’*, XCIX (2007), pp. 235-257.
- José Luis LACAVE RIAÑO, “El destino de los monumentos judíos tras la expulsión”, en *El legado material hispanojudío*, ed. de Ana M^a López Álvarez y Ricardo Izquierdo Benito, Cuenca, 1998, pp. 401-411.
- Manuel Fernando LADERO QUESADA, “Judíos y cristianos en la Zamora bajomedieval”, en *Proyección histórica de España en sus tres culturas, Castilla y León, América y el Mediterráneo. Actas del Congreso celebrado en Medina del Campo, 1991*, coord. de Eufenio Lorenzo Sanz, Valladolid, 1993, vol. 1, pp. 159-164.
- Miguel Ángel LADERO QUESADA, “Después de 1492: los “bienes e debdas de los judíos””, en *Judaísmo hispano...*, vol. II, pp. 727-747.
- id., “Deudas y bienes de judíos del obispado de Burgos en 1492”, *Aragón en la Edad Media*, Homenaje a la profesora M^a Isabel Falcón, n° 19 (2006), pp. 283-300.
- id., “Los mudéjares de Castilla cuarenta años después”, en *la España Medieval*, 33 (2010), pp. 383-424.
- María B. LÓPEZ DÍEZ, “Judíos y mudéjares en la catedral de Segovia (1458-1502)”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, n° 18 (2005), pp. 169-184.
- Raquel MARTÍNEZ PEÑÍN, “La judería altomedieval de la ciudad de León: Fuentes documentales y datos arqueológicos”, *Miscelánea Medieval Murciana*, XXXI (2007), pp. 123-138.
- Marisa MELERO MONEO, “Eucaristía y polémica antisemita en el retablo y frontal de Vallbona de les Monges”, *Locus Amoenus*, 6 (2002-2003), pp. 21-40.
- Emilio MITRE FERNÁNDEZ, “Didáctica, exclusión y afirmación. Mensajes antijudíos en Castilla (fines siglo XIII-inicios siglo XV)”, en *L’enseignement religieux dans la Couronne de Castille. Incidences spirituelles et sociales (XIII^e-XV^e siècle)*, ed. de Daniel Baloup, Madrid, 2003, pp. 43-72.
- Joan MOLINA FIGUERAS, “La imagen y su contexto. Perfiles de la iconografía antijudía en la España medieval”, en *Els jueus a la Girona medieval (XII ciclo de conferències Girona a l’Abast)*, Girona, 2008, pp. 33-85.
- José M^a MONSALVO ANTÓN, “Mentalidad antijudía en la Castilla medieval. Cultura clerical y cultura popular en la gestación y difusión de un ideario medieval”, en *Xudeus e Conversos na Historia. Actas do Congreso Internacional. 1. Mentalidades e Cultura, Rivadavia, 1991*, Santiago de Compostela, 1994, pp. 21-84.
- id., “Los mitos cristianos sobre las crueldades judías y su huella en el antisemitismo medieval europeo”, en *Exclusión, racismo y xenofobia en Europa y América*, coord. de Ernesto García Fernández, Bilbao, 2002, pp. 13-87.
- Isabel MONTES ROMERO-CAMACHO, “El problema converso. Una aproximación historiográfica (1998-2008)”, *Medievalismo*, n° 18 (2008), pp. 109-147.
- Javier MOREDA BLANCO y Rosalía SERRANO NORIEGA, *La necrópolis judía del Paseo de la Acera de Recoletos (Valladolid)*, “Arqueología en Castilla y León, n° 18”, Valladolid, 2009.
- Yolanda MORENO KOCH, “La judería y sinagogas de Segovia”, en *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval...*, pp. 383-396.
- Daniel MUÑOZ GARRIDO, “La creación del mundo en el arte medieval: la Sinagoga del

- Tránsito”, *Ilus. Revista de Historia de las Religiones*, 15 (2010), pp. 129-146.
- Ricardo MUÑOZ SOLLA, “La comunidad judía de Berlanga de Duero (Soria)”, en *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos: Afinidad y distanciamiento. XIII Curso de Cultura Hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla La Mancha*, coord. de Ricardo Izquierdo Benito y Yolanda Moreno Koch, Toledo, 2005, pp. 205-229.
- id., “Inquisición y conversos en Ayllón (1492-1547)”, *Estudios Segovianos*, nº 107 (2007), pp. 379-411.
- id., “De materia médica. Físicos, doctores y artes adivinatorias en la Castilla conversa”, en *De cuerpos y almas en el judaísmo...*, pp. 125-147.
- Pamela A. PATTON, “The Cloister as Cultural Mirror: Anti-Jewish Imagery at Santa María la Mayor in Tudela”, en *Der mittelalterliche Kreuzgang: Architektur, Funktion und Programm*, ed. de Peter K. Klein, Regensburg, 2003, pp. 317-332.
- id., “Cain’s Blade and the Question of Midrashic Sources in Medieval Spanish Art”, en *Church, State, Vellum and Stone. Essays in Honor of John Williams*, ed. de Julie Harris y Therese Martin, Leiden, 2005, pp. 423-451.
- id., “An Islamic Envelope-Flap Binding in the Cloister of Tudela: Another ‘Muslim Connection’ for Iberian Jews?”, en *Medieval Spanish Art: New Approaches and Studies*, ed. de Colum Hourihane, Princeton, 2007, pp. 65-88.
- id., “Constructing the Inimical Jew in the *Cantigas de Santa Maria*: Theophilus’s Magician in Text and Image”, en *Beyond the Yellow Badge: Anti-Judaism and Antisemitism in Medieval and Early Modern Visual Culture*, ed. de Mitchell B. Merback, Leiden, 2007, pp. 233-256.
- id., *Art of Estrangement. Redefining Jews in Reconquest Spain*, Louisville, 2012.
- Óscar PEREA RODRÍGUEZ, “Minorías en la España de los Trastámara (2): judíos y conversos”, *e-Humanista*, 10 (2008), pp. 353-468.
- M^a del Pilar RÁBADE OBRADÓ, “Práctica religiosa y conflicto en la Castilla del siglo XV: los judeoconversos”, en *L’enseignement religieux dans la Couronne de Castille...*, pp. 73-85.
- Daniel, RICO CAMPS, “La imagen de Pedro de Arbués. Literatura renacentista y arte medieval en torno a don Alonso de Aragón”, *Locus Amoenus*, 1 (1995), pp. 107-119.
- id., “El sepulcro de Pedro de Arbués y su contexto”, *Boletín del Museo e Instituto ‘Camón Aznar’*, LIX-LX (1995), pp. 169-203.
- Paulino RODRÍGUEZ BARRAL, “El recurso al judío deicida: un punto de encuentro entre el drama y las artes visuales en la Valencia de la Edad Media final”, en *Estudios sobre el teatro medieval*, ed. de Josep Lluís Sirera Turó, Valencia, 2008, pp. 157-174.
- id., *La imagen del judío en la España medieval. El conflicto entre cristianismo y judaísmo en las artes visuales góticas*, Barcelona, 2009.
- Norman ROTH, *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison, 1995.
- Michael SCHOLZ-HÄNSEL, “Propaganda de imágenes al servicio de la Inquisición. El Auto de Fe de Pedro Berruguete en el contexto de su tiempo”, *Norba-Arte*, nº 12 (1992), pp. 67-82.
- id., “Arte e Inquisición: Pedro de Arbués y el poder de las imágenes”, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte de la Universidad Autónoma de Madrid*, VI (1994), pp. 205-212.
- id., “¿La Inquisición como mecenas?: Imágenes al servicio de la disciplina y propaganda inquisitorial”, *BSAA*, LX (1994), pp. 301-320.
- Fernando SUÁREZ BILBAO, “Minorías religiosas en Castilla: judíos y musulmanes de Sepúlveda”, en *Los fueros de Sepúlveda. I Symposium de Estudios Históricos de Sepúlveda, 2004*, coord. de Javier Alvarado Planas, Madrid, 2005, pp. 281-224.
- Julio VALDEÓN BARUQUE, “El ocaso del judaísmo español”, *Las tres culturas en la Corona de Castilla...*, pp. 137-147.
- id., “El reinado de los Reyes Católicos. Época crucial del antijudaísmo español”, en *El antisemitismo en España*, ed. de Gonzalo Álvarez Chillida y Ricardo Izquierdo Benito, Cuenca, 2007, pp. 89-104.
- Efrem YILDIZ, “La magia y la sociedad semita”, en *De cuerpos y almas en el judaísmo...*, pp. 31-43.