



TRABAJO FIN DE GRADO

Director/a: Susana Guijarro González

Curso 2024/2025

**LA IGLESIA FRENTE A LAS MINORÍAS
ÉTNICO-RELIGIOSAS EN LA ESPAÑA
MEDIEVAL (SIGLOS VIII-XV)**

**THE CHURCH FACING ETHNIC-RELIGIOUS MINORITIES IN
MEDIEVAL SPAIN (CENTURIES VIII-XV)**

JUAN JOSÉ DE CASTRO GONZÁLEZ

Julio 2025

RESUMEN:

En este trabajo se busca hacer una síntesis sobre el papel que jugó la Iglesia católica en la situación y evolución de las minorías étnico-religiosas en la España medieval. Para ello, se va a valorar principalmente lo siguiente: Cuál era la situación social y jurídica de las minorías musulmana y judía. Qué eventos históricos relevantes les afectaron. Cuál fue la postura de la Iglesia sobre la presencia de estas minorías junto a los cristianos. Cómo influyó la Iglesia en las Coronas hispánicas para imponer sus intereses respecto a este tema. Y cuáles fueron las consecuencias de la aplicación de las disposiciones canónicas a las comunidades hebraica y musulmana.

Palabras clave: España medieval, Minorías étnico-religiosas, Iglesia católica.

ABSTRACT:

This work seeks to summarize the role played by the Catholic Church in the situation and evolution of ethno-religious minorities in medieval Spain. To this end, the following topics will be addressed: What was the social and legal status of the Muslim and Jewish minorities? What significant historical events affected them? What was the Church's position regarding the presence of these minorities alongside Christians? How did the Church influence the Hispanic Crowns to impose its interests on this issue? And what were the consequences of applying canonical provisions to the Jewish and Muslim communities?

Keywords: Medieval Spain, Ethnic-religious minorities, Catholic Church.

AVISO DE RESPONSABILIDAD

Este documento es el resultado del Trabajo de Fin de Grado de un estudiante, siendo su autor responsable de su contenido. Se trata por tanto de un trabajo académico que puede contener errores detectados por el tribunal y que pueden no haber sido corregidos por el autor en la presente edición. Debido a dicha orientación académica no debe hacerse un uso profesional de su contenido. Este tipo de trabajos, junto con su defensa, pueden haber obtenido una nota que oscila entre 5 y 10 puntos, por lo que la calidad y el número de errores que puedan contener difieren en gran medida entre unos y otros

ÍNDICE

1. PRESENTACIÓN	4
2. ESTADO DE LA CUESTIÓN	5
3. LA EVOLUCIÓN DE LAS MINORÍAS RELIGIOSAS EN LA ESPAÑA MEDIEVAL	8
3.1. MOZÁRABES HASTA EL SIGLO XIII: DE LA TOLERANCIA AL FANATISMO RELIGIOSO DE LAS DINASTÍAS MAGREBÍES.....	8
3.2. LA CRECIENTE RELEVANCIA DE LAS MINORÍAS RELIGIOSAS EN LA ESPAÑA MEDIEVAL (SIGLOS XI Y XII).....	11
3.3. EL SIGLO XIII COMO PUNTO DE INFLEXIÓN EN LAS RELACIONES ENTRE CRISTIANOS, MUSULMANES Y JUDÍOS	16
3.3.1. La situación los mudéjares en el siglo XIII.....	16
3.3.2. El aumento de la intolerancia religiosa en la España medieval del siglo XIII	19
3.4. DE LA TOLERANCIA DESIGUAL A LA RUPTURA (SIGLOS XIV Y XV): EL AUGE DEL ANTISEMITISMO Y LA CONQUISTA DE GRANADA.	23
3.4.1. La situación de las aljamas y morerías en el siglo XIV.	23
3.4.2. Contexto político de la segunda mitad del siglo XIV y agudizamiento del antijudaísmo.	26
3.4.3. El problema converso.....	28
3.4.4. La predicación antijudía de Vicente Ferrer y las Leyes de Ayllón de 1412 .	30
3.4.5. Las Taqqanot: el intento de proteger la autonomía judicial de las aljamas...	33
3.4.6. El final de la coexistencia: el Edicto de Granada (1492)	34
4. LA IGLESIA MEDIEVAL ANTE LAS MINORÍAS RELIGIOSAS	35
4.1. LA POSTURA EXCLUSIVISTA SALVÍFICA DE LA IGLESIA MEDIEVAL	35
4.2. BASES TEOLÓGICO-DOCTRINALES RESPECTO AL JUDAISMO	37
4.2.1. La Iglesia Cristiana como el “Nuevo Israel”	37
4.2.2. El Cuarto Concilio de Letran de 1215.....	38
4.2.3. La imagen como herramienta de persuasión: la <i>Passio Imaginis</i>	39
4.2.4. Ataques al Talmud.	40
4.3. LITERATURA APOLOGÉTICA DE CONVERSOS FRENTE A LA DESCONFIANZA SOCIAL QUE SUSCITABAN: ENTRE EL ANTIJUDAÍSMO Y LA CONCORDIA.	43
4.4. LA IGLESIA MEDIEVAL ANTE EL ISLAM: DESCONOCIMIENTO Y DESARROLLO DE UNA APOLOGÍA ANTIMUSULMANA.....	46
5. CONCLUSIONES.....	49
6. BIBLIOGRAFÍA	50
7. ANEXO: IMÁGENES	56

1. PRESENTACIÓN

La convivencia entre diferentes grupos étnico-religiosos en una misma sociedad ha sido una fuente de conflicto desde el pasado. Una problemática que en la actualidad ha tomado una gran relevancia, pues vivimos en un mundo cada vez más globalizado y multicultural. El aprendizaje sobre como las sociedades del pasado se enfrentaron a esta problemática y qué resultados tuvieron sus acciones puede ayudar a que los países tomen decisiones destinadas a mejorar la convivencia entre las diferentes minorías étnico-religiosas que forman parte de sus sociedades. O al menos a servir como advertencia de las consecuencias perjudiciales que pueden tener ciertas políticas demagógicas respecto a este tema dirigidas a favorecer actitudes xenofóbicas, racistas o de intolerancia religiosa en las sociedades humanas.

De esta forma este trabajo puede contribuir a varios de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS): El conocimiento de lo que la Iglesia y las sociedades medievales entendían como tolerancia religiosa puede favorecer al ODS 4 (Educación de calidad), al formar a la población sobre la evolución de los conceptos de tolerancia y diversidad a lo largo de la historia. También puede fomentar el pensamiento crítico sobre los problemas relacionados con la xenofobia, el racismo, o la intolerancia religiosa en las sociedades humanas, con el fin de favorecer al ODS 10 (Reducción de las desigualdades). Y, además, también promueve el aprendizaje respecto a la legislación que tenían las minorías étnico-religiosas en la Edad Media, con el fin de animar a la reflexión sobre cómo crear leyes más justas que favorezcan una tolerancia basada en el respeto y la inclusividad de todos los individuos de una sociedad, lo que favorecería al ODS 16 (Paz, justicia e instituciones sólidas).

Este trabajo está dividido en dos bloques principales. En el primer bloque se menciona la evolución de las minorías religiosas (mozárabes, judíos y mudéjares) a lo largo de la Edad Media (siglos VIII-XV). Se empieza por la situación de los mozárabes en al-Ándalus desde el siglo VIII, continuando con la relevancia creciente de mozárabes, judíos y mudéjares en los reinos cristianos durante los siglos XI y XII. Se explicará por qué el siglo XIII fue un punto de inflexión en la tolerancia hacia las minorías judía y mudéjar por parte de los cristianos. Y, por último, se hablará de los eventos de los siglos XIV y XV que deterioraron la tolerancia hacia los judíos hasta romperla completamente con el Edicto de Granada de 1492. En el segundo bloque se explicará cuál fue la postura

exclusivista de la Iglesia respecto a la salvación de las almas. Además, también se comentará cual fue la visión de la Iglesia católica respecto a los judíos, a los conversos (dentro del contexto del problema converso), y a los mudéjares.

2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

La bibliografía sobre la marginalidad social en el Medievo se ha acrecentado notablemente en las últimas décadas, especialmente la dedicada a las minorías étnico-religiosas que habitaron en los reinos ibéricos durante esta larga etapa histórica. Como puede apreciarse en las referencias bibliográficas aportadas al final de este trabajo, los estudios que se centran en las dimensiones del tema que se va a tratar permiten ya elaborar una síntesis que la investigación futura tendrá que matizar. Aunque estos estudios utilizan una importante variedad de fuentes está es la vía que ha de seguir explorándose, dado que todavía son numerosas las obras de distintos géneros escritos que se han conservado en las distintas bibliotecas. El tipo de fuentes más utilizadas han sido las crónicas históricas (las crónicas recopiladas por Rica Amrán en *Judíos y conversos en las crónicas de los reyes de Castilla (desde finales del siglo XIV hasta la expulsión)*¹), la legislación real (*Las siete partidas* de Alfonso X², la legislación recopilada respecto a los mudéjares por Ana Echevarría Arsuaga en *La “mayoría” mudéjar en León y Castilla: legislación real y distribución de la población (siglos XI-XIII)*³, o la recopilada respecto a los judíos por Ezequiel Borgognoni en *Los judíos en la legislación castellana medieval. Notas para su estudio (siglos X-XIII)*⁴), los fueros municipales (el fuero de los judíos de Haro (1187)⁵) los cánones de concilios (el IV Cuarto Concilio de Letrán de 1215⁶) y las bulas papales (la *Quamvis Perfidiam* de 1348⁷).

¹ AMRÁN, Rica. “Judíos y conversos en las crónicas de los reyes de Castilla (desde finales del siglo XIV hasta la expulsión)”. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 9 (1996) pp. 257-275.

² ALFONSO X. “Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia. Tomo tercero. Partida Cuarta, Quinta, Sexta y Séptima”. *Biblioteca virtual Miguel de Cervantes* [en línea] (s.f.) Última visita [23/5/2025]. Disponible en: <https://www.cervantesvirtual.com>

³ ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana. “La “mayoría” mudéjar en León y Castilla: legislación real y distribución de la población (siglos XI-XIII)”. *En la España Medieval*, 29 (2006) pp. 7-30.

⁴ BORGOGNONI, Ezequiel. “Los judíos en la legislación castellana medieval. Notas para su estudio (siglos X-XIII)”. *Estudios de Historia de España*, 14 (2012) pp. 53-68.

⁵ LEÓN TELLO, Pilar. “Disposiciones sobre los judíos en los fueros de Castilla y León”. *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, 46 (1986) pp. 279-293.

⁶ ESCUDÉ, Carlos. “Neoplatonismo y pluralismo filosófico medieval: Un enfoque politológico”. *Serie Documentos de Trabajo*, 475 (2011) pp. 1-64.

⁷ LARA OLMO, Juan Carlos. “El papa Clemente VI y su bula *Quamvis Perfidiam* en defensa de los judíos durante la epidemia de peste negra de 1348”. *Darom, Revista de Estudios Judíos*, 5 (2023) pp. 33-58.

Más difícil resulta la consulta de los distintos géneros de las literaturas cristiana, musulmana y judía por el desafío de la lengua y la necesidad de acudir a ediciones críticas que no siempre existen o son fácilmente localizables. Sin duda, las fuentes más ricas para conocer la percepción del otro por cada una de estas comunidades religiosas son los tratados teológico-doctrinales y la literatura de carácter apologético elaborada fundamentalmente por los respectivos eruditos y líderes religiosos de estas comunidades. Es a partir de las fuentes trabajadas en los estudios consultados (alguna se ha tomado directamente de las fuentes editadas) como se ha encontrado información sobre aspectos tan diversos sobre el tema como: la situación de los mozárabes en al-Ándalus y en los reinos cristianos; la situación de los judíos y de los mudéjares en los reinos cristianos entre los siglos XI y XV; la progresiva marginalización espacial de estas minorías en juderías y morerías dentro de los núcleos urbanos, así como sus formas de organización, gobierno y autonomía judicial. También las medidas políticas que, en conjunción con las eclesiásticas, desembocaron a partir del siglo XIII en una demanda progresiva de conversión de los musulmanes y judíos al catolicismo, lo que condujo al denominado problema converso en la Baja Edad Media. Igualmente, la resistencia en la práctica a la aplicación efectiva de las mismas, como prueba el hecho de que muchas de ellas se reiteraron numerosas veces.

No menos elocuentes para conocer la postura y acción de la Iglesia en cada momento son los estudios que afrontan desde la perspectiva doctrinal el tema de la conversión voluntaria de estas comunidades mediante la palabra y el convencimiento. Ahí están las investigaciones dedicadas a los diálogos interconfesionales (la investigación de Jordi Pardo Pastor en *Diálogo interreligioso en la Edad Media Hispánica: Consideraciones históricas a partir del Concilio Vaticano II*⁸) o al importante papel que jugaron las órdenes de predicadores y mendicantes, empeñadas en el estudio de la lengua y las fuentes doctrinales musulmanes y judía con el fin de refutar estas religiones, como fue el caso del uso del Talmud en las predicaciones antijudías de Vicente Ferrer⁹, o la traducción del Corán al latín en el siglo XII¹⁰. También está la relevancia de las imágenes como herramienta proselitista, como explica Luis Arciniega García en *La Passio Imaginis*

⁸ PARDO PASTOR, Jordi. “Diálogo interreligioso en la Edad Media Hispánica: Consideraciones históricas a partir del Concilio Vaticano II”. *Estudios eclesiásticos*, 79 (2004) pp. 217-260.

⁹ VIDAL DOVAL, Rosa. “Predicación y persuasión: Vicente Ferrer en Castilla, 1411-1412”. *Revista de poética medieval*, 24 (2010) pp. 225-243.

¹⁰ MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José. “Las traducciones latinas del Corán, arma antis Islámica en la cristiandad medieval”. *Cuadernos del CEMYR*, 13 (2005) pp. 11-27.

*y la adaptativa militancia apologética de las imágenes en la Edad Media y Moderna a través del caso valenciano*¹¹. Y, aunque la vía coercitiva de la Iglesia fue la triunfante, no se puede eludir el protagonismo de figuras como Ramon Llull o Hernando de Talavera¹² que defendieron la vía alternativa del convencimiento y de la coexistencia pacífica entre estas comunidades.

Los aspectos descritos que han recibido la atención de la historiografía sobre la marginalidad social y la convivencia étnico-religiosa en la España medieval pueden expresarse en las tres líneas de investigación que han sido interesantes para este trabajo. En primer lugar, sería la convivencia y el conflicto entre las comunidades étnico-religiosas peninsulares en la España medieval. La segunda línea más relevante es la figura del “otro” religioso desde el punto de vista de la Iglesia católica, investigada a través de la literatura y el discurso usado por diversos autores cristianos de la Edad Media. A lo que hay que añadir el impacto sociopolítico que tuvo dicho punto de vista en los reinos cristianos peninsulares durante esta época histórica. Y, por último, la tercera de mayor relevancia es la conversión de las minorías y sus consecuencias. Tanto la conversión voluntaria como la forzada.

Respecto a la primera línea de investigación, el principal debate es sobre el grado de tolerancia, convivencia o coexistencia que había entre la mayoría católica y las minorías étnico-religiosas de la España medieval. Muchos autores han argumentado que las minorías eran “toleradas” siempre que se sometiesen al poder cristiano, no causasen problemas y pagasen impuestos especiales. Además, los cristianos esperaban que las minorías se fuesen convirtiendo a la religión católica progresivamente. Aunque, también se solía usar una violencia controlada y puntual, a través de leyes discriminatorias y segregacionistas, como una especie de válvula de escape ante la incomodidad surgida de la convivencia entre las diferentes religiones en la Península.

Para la segunda línea de investigación se ha discutido si hubo un verdadero diálogo religioso entre las diferentes religiones. Hay historiadores que consideran que estas disputas interreligiosas solo buscaban refutar la religión del otro, con vistas a la conversión. Los cristianos medievales defendían que la única religión verdadera era la

¹¹ ARCINEGA GARCÍA, Luis. “La Passio Imaginis y la adaptativa militancia apologética de las imágenes en la Edad Media y Moderna a través del caso valenciano”. *ARS LONGA*, 21 (2012) pp. 71-94.

¹² LADERO QUESADA, Miguel Ángel. “Fray Hernando de Talavera en 1492: de la corte a la misión”. *Chronica Nova*, 34 (2008) pp. 249-275.

suya y que la salvación de las almas solo podía ocurrir en la Iglesia. No fue hasta el Concilio Vaticano II, en el siglo XX, cuando la Iglesia católica se abrió a una postura más inclusiva y a la defensa del diálogo interreligioso.

Por último, la tercera línea de investigación trata más de como gestionó la Iglesia el llamado problema converso. Frente a la postura de la intransigencia, que resultó vencedora, hubo una minoría de clérigos, algunos de ellos con cierta relevancia como fue Hernando de Talavera, que se opusieron a la Inquisición española y a sus métodos. Estos clérigos defendían un trato igualitario y respetuoso a los conversos, así como la búsqueda de una conversión de las minorías religiosas que fuese más progresiva a lo largo del tiempo y, sobretodo, sincera.

3. LA EVOLUCIÓN DE LAS MINORÍAS RELIGIOSAS EN LA ESPAÑA MEDIEVAL

3.1. MOZÁRABES HASTA EL SIGLO XIII: DE LA TOLERANCIA AL FANATISMO RELIGIOSO DE LAS DINASTÍAS MAGREBÍES.

Cuando a comienzos del siglo VIII el Reino Visigodo fue invadido por los musulmanes, el clero cristiano-católico coetáneo encontró una justificación teológica de lo sucedido enmarcándolo dentro del plan de Dios para con sus fieles. Algunos autores cristianos orientales de regiones que ya habían sido conquistadas por los musulmanes consideraron que la causa fue un castigo divino por los pecados cometidos por la población cristiana, pero también pensaban que era una prueba de fe¹³. De manera que el clero impuso a los cristianos que permanecieron en los territorios dominados por el islam (mozárabes) la tarea de resistir la tentación de convertirse al islam, y de lograr expulsar a los musulmanes de la Península Ibérica a través de las armas o del convencimiento para que adoptasen el cristianismo¹⁴. En los reinos cristianos del norte peninsular llamaban mozárabes (arabizados) a aquellos cristianos que habían vivido en tierras sometidas al dominio islámico¹⁵. Al principio los musulmanes llamaban a todos los cristianos

¹³ TOLAN, John Victor. *Sarracenos: el islam en la imaginación medieval europea*. Valencia: Universidad de Valencia, 2007, pp. 69-71.

¹⁴ CULIÁÑEZ CELDRÁN, Manuel; SERRANO DEL TORO, Andrés. “La visión de los musulmanes en la frontera entre Aragón, Castilla y Granada. El fenómeno de la conversión y su relación con la cautividad (s. XIV-XV)”. *Cuadernos de Historia y Patrimonio Cultural del Bajo Segura*, 11 (2022), p. 55.

¹⁵ SIMONET, Francisco Javier. *Historia de los mozárabes de España: deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes*. Madrid: Establecimiento tipográfico de la Viuda e Hijos de M. Tello, 1903, p. 13.

achemies (barbaros o extranjeros). Otros nombres que usaban para denominarlos fueron *naçranies* (cristianos), *romies* (romanos) o *moxriques* (politeístas). Aunque la denominación final para los mozárabes fue la de *mosalimes* (los que viven en paz con otros), para diferenciarlos de los cristianos independientes y belicosos del norte peninsular. Y en el lenguaje forense andalusí se les denominaba *dimmies* (clientes) o *ahl-addimma* (gente de la clientela)¹⁶, ya que los musulmanes veían a los cristianos y judíos como “gentes del libro”, a los que el profeta Mahoma pidió que se les respetase. Por lo que los musulmanes pactaron con las comunidades cristianas y judías que deseaban mantener su religión. Permitiéndoles conservar sus costumbres, leyes y creencias al concederles cierto grado de autonomía, siempre que se sometiesen a los musulmanes y que aceptasen pagarles un impuesto religioso¹⁷. Los mozárabes que negociaron una capitulación pactada con los musulmanes y recibieron unas condiciones más ventajosas se llamaron *çolhies* (gente de la paz o pacificados), mientras que los que se opusieron a los musulmanes se llamaron *anuies* (sometidos por las armas o forzados), los cuales recibieron unas condiciones bastante más duras¹⁸. El sometimiento a los musulmanes se tradujo en una condición de inferioridad que fue aumentando a medida que el dominio islámico peninsular se iba asentando y fortaleciendo. En el siglo IX muchos de los pactos dados a los mozárabes fueron modificados de manera arbitraria por las autoridades islámicas en perjuicio de los mozárabes. A lo que hay que sumar el aumento progresivo de los impuestos religiosos que debían pagar, hasta el punto de que muchas comunidades mozárabes fueron gravemente empobrecidas a partir de este siglo¹⁹. Como consecuencia de estas medidas, muchos mozárabes emigrarían voluntariamente a los reinos cristianos del norte en busca de mejores condiciones de vida durante los siglos IX y X²⁰.

Respecto a las implicaciones que tenía esta situación de inferioridad, algunas de las más importantes serían las siguientes: Los mozárabes debían de tratar con respeto y reverencia a los musulmanes. Los mozárabes debían levantarse cuando los musulmanes estuviesen cerca, y cederles su asiento si los musulmanes querían sentarse. Los mozárabes

¹⁶ *Ibíd.*, p. 8-9.

¹⁷ GARCÍA ARENAL, Mercedes. “Cristianos, moros y judíos en la época de Alfonso X” en GARCÍA BRAGE, María Rosa; GONZÁLEZ GARCÍA, Pedro (coords.). *Alfonso X, Toledo 1984*. Madrid: Ministerio de Cultura, 1984, p. 35.

¹⁸ SIMONET, Francisco Javier. *Historia de los mozárabes...*, *op. cit.*, p. 78.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 52.

²⁰ MOLÉNAT, Jean Pierre. “Minorías en el espejo: mozárabes y mudéjares en la Península Ibérica medieval” en CARRASCO MELO, Diego; VIDAL CASTRO, Francisco (eds.). *A 1300 años de la conquista de al-Ándalus (711-2011): Historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica*. Coquimbo (Chile): Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones, 2012, p. 485.

debían ceder el paso a los musulmanes en las calles y caminos, y tenían prohibido saludar a un musulmán antes que dicho musulmán les saludase. Debían vestirse diferente a los musulmanes, no podían usar ropas lujosas, y se les impedía usar, fabricar o tener armas. No podían cabalgar caballos, solo burros y mulas. No podían tener casas que fuesen más altas que las casas de los musulmanes. No podían contratar los servicios de un musulmán, y aún menos tener esclavos musulmanes. Los musulmanes y mozárabes no podían ser amigos. Los mozárabes no podían tampoco construir nuevas iglesias o restaurar las que estuviesen fuera de sus barrios, ni salir en procesión con cruces u otros símbolos cristianos. Los cementerios mozárabes debían de estar separados y alejados de los cementerios islámicos. Las campanas de las iglesias se debían tocar con suavidad para no hacer ruido con ellas, y debían cantar con voz baja sus cánticos cristianos con el fin de no molestar a los musulmanes cercanos. Los mozárabes no podían ejercer cargos públicos o privados que fueran de prestigio o importantes, como el cargo de *catib* (secretario de los emires)²¹. Su testimonio era invalidado en los pleitos que tuviesen a musulmanes involucrados, y se les impedía cometer ninguna “falta de respeto” a la religión islámica bajo amenaza de muerte²². Con este panorama, a principios del siglo XII, el papa Pascual II (1050-1118) se dirigió a los mozárabes de Málaga diciéndoles “Vivís entre sarracenos como entre lobos y leones”²³. Por tanto, se trataba de una tolerancia religiosa limitada a costa de aceptar el sometimiento social.

A partir del siglo XI la tolerancia religiosa en al-Ándalus fue deteriorándose más como consecuencia de la llegada de las dinastías bereberes de los Almorávides (1040-1147) y Almohades (1090-1269). Estas dinastías eran más fundamentalistas y promovieron una política religiosa más intolerante que degeneró en un aumento de medidas discriminatorias hacia las minorías religiosas, en la realización de pogromos contra judíos y mozárabes, y en una mayor crueldad en los conflictos bélicos con los reinos cristianos del norte. Algunos ejemplos de las consecuencias de aplicar esta política de intolerancia fueron los pogromos de Córdoba (1011) y de Granada (1066), las conversiones forzosas al Islam impuestas por los Almohades entre 1121 y 1269, o los asaltos a Lisboa (1189) y Silves (1191) para capturar y esclavizar mujeres cristianas. En ambos asaltos se capturaron a unas 3000 mujeres. La persecución religiosa no solo afectó a mozárabes y judíos, también afectó a los propios musulmanes que no eran favorecidos

²¹ SIMONET, Francisco Javier. *Historia de los mozárabes...*, op. cit., pp. 79-84.

²² ESCUDÉ, Carlos. “Neoplatonismo y pluralismo...”, op. cit., p. 4.

²³ SIMONET, Francisco Javier. *Historia de los mozárabes...*, op. cit., p. 52.

por el poder de turno, como fue el caso de las obras de Abu al-Ghazali (Algazel), un pensador islámico respetado por los Almohades, que fueron destruidas por orden del emir almorávide Alí Ibn Yúsuf en el siglo XII²⁴.

3.2. LA CRECIENTE RELEVANCIA DE LAS MINORÍAS RELIGIOSAS EN LA ESPAÑA MEDIEVAL (SIGLOS XI Y XII)

Con la expansión progresiva de los reinos cristianos hacia el sur peninsular los musulmanes pasaron de ser la etnia religiosa privilegiada a una minoría sometida a los cristianos. Los mudéjares, musulmanes que vivían en territorio cristiano, eran llamados “moros de paz” en la época coetánea por los cristianos, para diferenciarlos de los “sarracenos” o musulmanes no sometidos a señores cristianos²⁵. Durante la segunda mitad del siglo XI los cristianos conquistaron las ciudades de Coímbra, Toledo, Valencia y Huesca, lo que aumentó la población mudéjar en los reinos cristianos. Hasta entonces solo había unas pocas familias mudéjares dispersadas por la cuenca del Duero desde el siglo X²⁶. Aun así su relevancia fue más presente en el ámbito rural que en el urbano²⁷. Esto se debe a que, durante la conquista cristiana del sur peninsular, las grandes ciudades musulmanas eran vaciadas de musulmanes para acomodar al ejército y a la administración cristianas. La población mudéjar era desplazada a los arrabales de la ciudad o a las zonas rurales circundantes para que trabajasen como mano de obra para los nuevos colonos cristianos²⁸. Un caso relevante fue el de la conquista de Valencia (1238) por el rey de Aragón, cuando esta ciudad negoció su rendición. De manera que, a diferencia de otras ciudades, se mantuvo una relevante población urbana mudéjar en Valencia como parte de los acuerdos de capitulación. En el caso castellano las poblaciones rurales musulmanas, en general, tendieron a pactar la rendición sin oponer resistencia a cambio de mantener sus propiedades y religión. Un ejemplo de estos pleitos es el que fue firmado por Gonzalo Vicente, alcalde mayor de Sevilla, y Çabah, el alcalde de los mudéjares de Morón. En esta pleitesía los cristianos reconocían la libertad de los mudéjares para practicar su religión, y de mantener tanto sus propiedades como el mismo régimen fiscal y judicial que tenían antes de la conquista. A cambio los mudéjares reconocían el señorío real y

²⁴ ESCUDÉ, Carlos. “Neoplatonismo y pluralismo...”, *op. cit.*, pp. 3-5.

²⁵ SARASA SÁNCHEZ, Estebán. “Mudéjares y cristianos en Aragón: convivencia, coexistencia, conveniencia”. *Anuario del Centro de la Universidad Nacional de Educación a Distancia en Catalayud*, 22 (2016), p. 46.

²⁶ ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana. “La “mayoría” mudéjar en León y Castilla...”, *op. cit.*, p. 10.

²⁷ SARASA SÁNCHEZ, Estebán. “Mudéjares y cristianos en Aragón...”, *op. cit.*, p. 48.

²⁸ ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana. “La “mayoría” mudéjar en León y Castilla...”, *op. cit.*, p. 11.

entregaron sus fortalezas a los cristianos²⁹. La diferencia entre pactar o no pactar la rendición fue clave para los mudéjares, ya que mientras los que no se rindieron fueron masacrados o esclavizados por los cristianos, los que si pactaron lograron mantener los mismos impuestos, tanto los canónicos como los no canónicos, que pagaban antes de ser conquistados por los cristianos³⁰.

Con todo, la hambruna que padecían los mudéjares en la zona central peninsular, la ausencia de morerías establecidas en las ciudades conquistadas, y el que los cristianos rompiesen algunos acuerdos firmados en las capitulaciones a lo largo del siglo XII generaron una situación muy incómoda para los mudéjares³¹. Algunos ejemplos de estas traiciones a lo acordado en dichas capitulaciones fueron las arbitrarias consagraciones en iglesias de las mezquitas aljama de ciudades como Toledo o Huesca³². Otro ejemplo fue el fuero de Toledo de 1118 en el que se limitan los derechos jurídicos de la minoría mudéjar que habían sido pactados en la capitulación de la ciudad. En este fuero se decretó que los crímenes de sangre serían juzgados por el Fuero Juzgo, que en los juicios entre cristianos y otras minorías religiosas serían juzgados por un juez cristiano, y se prohibió a los mudéjares ir en dirección hacia la frontera cristiana con las taifas musulmanas llevando armas o sillas de montar³³. Además, los reyes cristianos no eran legítimos desde el punto de vista musulmán, ya que no tenían vínculos de sangre con los descendientes de Mahoma, ni eran yihadistas que luchasen contra paganos para extender el islam por el mundo (algunas dinastías musulmanas como los Omeyas y los Almohades se legitimaron de esta manera). Como solución los monarcas cristianos usaron a los jueces musulmanes o cadíes como intermediarios entre la Corona y la población mudéjar para gestionarlos³⁴.

Con este panorama, los juristas islámicos debatieron sobre que debían hacer los mudéjares que se encontraban en territorio dominado por cristianos³⁵. Un ejemplo de estas posturas es la del jurista islámico Ibn Rabi (1228-1319). Él reconoció que los mudéjares que mantenían la propiedad sobre sus tierras y sus posesiones personales, como resultado

²⁹ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel; MONTES ROMERO-CAMACHO, Isabel. “Los mudéjares andaluces (siglos XIII-XV). Aproximación al estado de la cuestión y propuesta de un modelo teórico”. *Revista d’ Història Medieval*, 12 (2001), pp. 55-57.

³⁰ ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana. “La “mayoría” mudéjar en León y Castilla...”, *op. cit.*, p. 10.

³¹ ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana. “Los mudéjares de los reinos de Castilla y Portugal”. *Revista d’ Història Medieval*, 12 (2001), p. 36.

³² ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana. “La “mayoría” mudéjar en León y Castilla...”, *op. cit.*, p. 13.

³³ *Ibidem*, p. 19.

³⁴ *Ibidem*, p. 8.

³⁵ ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana. “Los mudéjares de los reinos...”, *op. cit.*, pp. 40-41.

de capitular ante los cristianos, tenían la posibilidad de seguir viviendo en sus hogares. Pero criticó que, a pesar de conservar parte de su poder adquisitivo, estos mudéjares no lo usasen para poder emigrar a un territorio islámico y en su lugar decidiesen quedarse a vivir en dominio cristiano³⁶.

Los reinos cristianos intentaron evitar un éxodo masivo de mudéjares hacia otros territorios musulmanes. Por ello, las ciudades que fueron conquistadas durante el siglo XII como Tarazona (1119), Tudela (1119), Lisboa (1147), o Tortosa (1148) recibieron capitulaciones destinadas a favorecer que los mudéjares se quedasen en esas poblaciones. En ellas se les permitía seguir viviendo en sus casas dentro de la muralla y de mantener sus mezquitas mayores durante el primer año tras la conquista, después debían mudarse a un barrio a extramuros. Además, mantendrían sus propiedades, pagarían los mismos impuestos que pagaban antes de la conquista cristiana, podían practicar su religión, mantener sus leyes y jueces religiosos, y estaban exentos de prestar servicio militar³⁷.

A pesar de estos esfuerzos de las Coronas cristianas, durante el siglo XII la población mudéjar disminuyó tanto por la emigración como por las conversiones al cristianismo³⁸. Entre los mudéjares que decidieron emigrar, las clases más ricas y con mayor formación intelectual fueron las primeras en exiliarse a Granada o a los reinos magrebíes. Lo que generó una escasez de mudéjares cualificados para ejercer oficios especializados que exigiesen unos estudios a los que los mudéjares más humildes no podían acceder por su bajo estatus socioeconómico³⁹. De ahí que las principales profesiones que ejercieron los mudéjares fueron la de jornaleros o ganaderos en las zonas rurales, y albañiles, comerciantes o practicantes de diferentes artesanías, como la carpintería o la herrería, en las áreas urbanas⁴⁰. Además, los mudéjares, al igual que los judíos, debían pagar el diezmo a la Iglesia de las tierras que hubiesen adquirido de un propietario cristiano o las que cultivasen en calidad de exaricos (jornaleros) de un señor

³⁶ ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana. “La “mayoría” mudéjar en León y Castilla...”, *op. cit.*, p. 9.

³⁷ *Ibíd.*, p. 17.

³⁸ ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana. “Los musulmanes en el valle del Ebro antes y después de la conquista”. *Anuario del Centro de la Universidad Nacional de Educación a Distancia en Catalayud*, 26 (2020), p. 76.

³⁹ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel; MONTES ROMERO-CAMACHO, Isabel. “Los mudéjares andaluces (siglos XIII-XV...”, *op. cit.*, p. 64.

⁴⁰ SOUHILA, Markria. “Navarra entre mudéjares y moriscos”. *Príncipe de Viana*, 262 (2015), p. 559.

laico o eclesiástico. Las únicas tierras exentas del diezmo eran las que tenían en plena propiedad antes de la conquista cristiana o de las que habían heredado de otro mudéjar⁴¹.

Por su parte, los mozárabes, tras la conquista de Toledo (1085) por Castilla durante el reinado de Alfonso VI, fueron respetados. La convivencia entre los mozárabes y los nuevos colonos cristianos del norte peninsular no fue conflictiva en términos generales. La población de mozárabes en Toledo aumentó de manera significativa en el siglo XII al tener que exiliarse de al-Ándalus por los edictos de conversión forzosa de los Almohades⁴². Con la llegada de más población mozárabe a la ciudad de Toledo aumentó la tolerancia hacia los judíos. Se puede interpretar que los mozárabes, que fueron dominados por los musulmanes en al-Ándalus, estaban más acostumbrados a la coexistencia entre las diferentes religiones que los cristianos de los reinos del norte. En los siglos XIII y XIV los mozárabes fueron integrándose en la mayoría cristiano-católica gradualmente hasta desaparecer, lo que favoreció el aumento de comportamientos antijudíos en la ciudad⁴³.

Respecto a los judíos peninsulares, la mayoría de ellos residían en territorio islámico hasta el siglo XII. El mayor nivel de tolerancia que los judíos recibieron por parte de al-Ándalus respecto a los reinos cristianos o al desaparecido Reino Visigodo fue la razón de esta situación. Con la llegada las dinastías magrebíes Almorávide y Almohade, quienes impusieron una política religiosa hostil contra los judíos, y el crecimiento económico que los reinos cristianos estaban experimentando en ese momento los judíos empezaron a exiliarse al norte, junto con los mozárabes, y a quedarse en las ciudades conquistadas por los cristianos, en lugar de exiliarse a las regiones musulmanas⁴⁴.

Entre los siglos X y XII la postura de los reinos cristianos hacia los judíos fue receptiva, viéndolos como unos colaboradores clave en el proceso de la denominada “Reconquista”. Algo que se aprecia en la decisión tomada en el Concilio de León de 1017 de eliminar todas las disposiciones heredadas del desaparecido Reino Visigodo que estuviesen relacionadas con el antisemitismo. Si bien puede afirmarse que comenzaron a darse los primeros pasos hacia la segregación y la marginalidad de las minorías judía y

⁴¹ GARCÍA ARANCÓN, Raquel. “Los mudéjares de Navarra ante la fiscalidad eclesiástica”. *Príncipe de Viana*, 253 (2011), pp. 405-406.

⁴² MOLÉNAT, Jean-Pierre. “Toledo, siglos XII-XV. La coexistencia de cristianos (latinos y mozárabes), musulmanes y judíos. Una síntesis”. *Al-Qantara*, 40 (2019), pp. 386-389.

⁴³ *Ibidem*, pp. 395-396.

⁴⁴ GARCÍA ARENAL, Mercedes. “Cristianos, moros y judíos...”, *op. cit.*, p. 38.

musulmana por parte de la Iglesia. Ya que hubo ejemplos de antijudaísmo en estos siglos, como fue la prohibición de que los cristianos y los judíos pudiesen comer o vivir juntos, promovida en el Concilio de Coyanza de 1055, y reafirmada en el III Concilio de Letrán de 1179⁴⁵. Y respecto a las uniones matrimoniales entre los cristianos y las minorías religiosas, la Iglesia dejó claro su prohibición en la primera colección del Corpus de derecho canónico, “El Decreto” o *Concordia discordantium canonum*, compilado por el monje Graciano en 1140 o la *Summa Decretorum* de Huguccio de Pisa (1140-1210). De manera que solo se permitía el matrimonio si el hombre era cristiano y la mujer mudéjar o judía se convertía al cristianismo antes de casarse⁴⁶.

En los fueros de los siglos XI y XII se reguló la coexistencia entre las minorías religiosas y los cristianos a través de la legislación foral. Por un lado, los fueros protegían a las minorías: se castigaba duramente a los cristianos que atacasen o matasen a un judío o mudéjar, los pleitos mixtos eran juzgados por un tribunal formado por jueces tanto cristianos como de las minorías religiosas, no se perjudicaba a las minorías religiosas que se dedicasen a las actividades comerciales, y se les permitía jurar sobre sus libros sagrados⁴⁷. Por ejemplo, en el fuero de los judíos de Haro, otorgado por Alfonso VIII en 1187, se señalan varios privilegios otorgados a los judíos sobre exenciones fiscales, garantías judiciales, protección de sus propiedades y vidas, así como sobre el uso de los bienes comunes⁴⁸. Pero, por el otro lado, también se aplicaron las disposiciones canónicas ya comentadas que buscaban asegurar la segregación entre los cristianos y las minorías religiosas: prohibiciones sobre la convivencia y las relaciones sexo-afectivas entre cristianos, judíos y mudéjares, así como otras sobre limitar el uso de los espacios comunes, como el mercado o los baños, a las minorías religiosas⁴⁹.

En el siglo XI se observa la política regia de protección hacia estas dos minorías étnico-religiosas que dependían directamente de los monarcas en los reinos hispánicos. Se comprueba también en los *Usatges* (siglo XII), compilación de derecho consuetudinario catalán. Era habitual encontrar judíos en las cortes reales o ejerciendo cargos administrativos para monarcas como Sancho el Mayor de Navarra o Alfonso VI

⁴⁵ BORGOGNONI, Ezequiel. “Los judíos en la legislación castellana medieval...”, *op. cit.*, pp. 56-59.

⁴⁶ ORTEGO RICO, Pablo. “La “ley” infringida: matrimonio, sexo y conversión entre cristianos y mudéjares en Castilla a fines de la Edad Media”. *En la España Medieval*, 40 (2017), pp. 113-114.

⁴⁷ BORGOGNONI, Ezequiel. “Los judíos en la legislación castellana medieval...”, *op. cit.*, p. 64.

⁴⁸ LEÓN TELLO, Pilar. “Disposiciones sobre los judíos en los fueros...”, *op. cit.*, pp. 240-242.

⁴⁹ BORGOGNONI, Ezequiel. “Los judíos en la legislación castellana medieval...”, *op. cit.*, p. 64.

de Castilla⁵⁰. Y en los siglos siguientes, con los avances de la “Reconquista”, los monarcas cristianos no dudaron en seguir favoreciendo a los judíos. Un ejemplo de esto fue la concesión de algunas propiedades de Toledo y sus alrededores, como tierras e inmuebles, a judíos cortesanos y a caballeros cristianos como recompensa por parte de la Corona castellana por su papel en la conquista de Toledo⁵¹.

Aunque cabe subrayar que fue únicamente la élite judía la que logró ganarse el favor real y prosperar en los campos de las finanzas y de la administración de las Coronas cristianas, de modo que la mayoría de los judíos tuvieron una vida humilde centrada en la agricultura y la artesanía. Los puestos de trabajo más relevantes concedidos a esta élite judía eran los relacionados con la tesorería de la Corona y la recaudación de impuestos. La mayoría de los almojarifes o recaudadores de impuestos fueron judíos que habían establecido un contrato con la Corona para recaudar impuestos en nombre del rey a cambio de una comisión económica como pago⁵². Aun así, tanto judíos como mudéjares solían tener limitaciones para desempeñar diferentes oficios relacionados con la medicina, la alimentación, o que tuviesen un carácter público. No obstante, muchas veces estas limitaciones no fueron efectivas⁵³.

3.3. EL SIGLO XIII COMO PUNTO DE INFLEXIÓN EN LAS RELACIONES ENTRE CRISTIANOS, MUSULMANES Y JUDÍOS

3.3.1. La situación los mudéjares en el siglo XIII

Entre 1212 y 1248 los reinos cristianos peninsulares se expandirían al sur de la Península hasta dejar a Granada como último territorio musulmán, la cual se convirtió en tributaria de Castilla. Estas conquistas tan rápidas desde la batalla de las Navas de Tolosa (1212) generaron un gran problema para asimilar el territorio anexionado con una población densa y mayoritariamente musulmana. Así, los cristianos carecían de los conocimientos necesarios para mantener las industrias y sistemas de irrigación mudéjares por sí mismos, volviéndose dependientes de los especialistas de la población local⁵⁴. Además, otra consecuencia de la expansión castellana fue el aumento de los esclavos

⁵⁰ HINOJOSA MONTALVO, José. “Los judíos en la España medieval: de la tolerancia a la expulsión” en MARTÍNEZ SAN PEDRO, María Desamparados (coord.). *Los marginados en el mundo medieval y moderno*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2000, p. 31.

⁵¹ GARCÍA ARENAL, Mercedes. “Cristianos, moros y judíos...”, *op. cit.*, p. 38.

⁵² *Ibidem*, pp. 39-41.

⁵³ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel; MONTES ROMERO-CAMACHO, Isabel. “Los mudéjares andaluces (siglos XIII-XV...”, *op. cit.*, p. 64.

⁵⁴ GARCÍA ARENAL, Mercedes. “Cristianos, moros y judíos...”, *op. cit.*, pp. 31-32.

musulmanes. En el siglo XIII era habitual que algunos nobles o eclesiásticos castellanos tuviesen esclavos musulmanes capturados durante las guerras. En el caso de la Andalucía castellana, desde 1279 ya hubo mercados de esclavos musulmanes en la región⁵⁵.

Al principio de su reinado, Alfonso X (1252-1284) dio un trato de favor a los intelectuales judíos y musulmanes que trabajaban para él. En especial, favoreció a los eruditos judíos que sirvieron de puente entre el mundo cristiano y musulmán al transmitir a Castilla la herencia arabo-islámica y hebrea andalusí de los siglos IX-XII. Claro ejemplo de ello fue el trato que Alfonso X, siendo gobernador de Murcia durante el reinado de su padre, dispensó al filósofo musulmán Muhammad al-Ricotí, llegando a ordenar la construcción de una madrasa para que este intelectual mudéjar la dirigiera. En esta madrasa se impartieron varias asignaturas como teología, música, geometría, derecho o medicina para alumnos de todas las religiones. También puede señalarse en la misma línea la fundación de un Estudio general o universidad en Sevilla (1254), con maestros cristianos y musulmanes. En ella se enseñaban ciencias, medicina, latín y árabe. Y en su documento fundacional aparecían las firmas de figuras del alto clero cristiano, como los arzobispos de Toledo y Sevilla, así como la de los gobernantes musulmanes coetáneos de las taifas de Granada, de Murcia, y de Niebla⁵⁶.

Durante el proceso de “reconquista” era habitual que un reino cristiano y una taifa musulmana pudiesen aliarse entre sí para perjudicar a un tercero. Las alianzas militares, lo intercambios culturales, el comercio, y la diplomacia fueron comunes entre países peninsulares de distintas religiones⁵⁷. En este contexto, Muhammad I, el rey nazarí de Granada, logró crear una política exterior que garantizó la supervivencia de la Granada Nazarí durante siglos. La cual consistió en pagar tributo a Fernando III de Castilla, mientras mantuvo una alianza militar con los reinos magrebíes de Túnez, Fez y Tremecén⁵⁸. La supervivencia de Granada generó una serie de problemas a Castilla relacionados con algunos exiliados cristianos que se convertían a la fe islámica. La conversión al islam les generaba a los cristianos la oportunidad de librarse de las consecuencias de las deudas o crímenes que pudieron haber ocurrido en la sociedad cristiana. Además de la expectativa de poder ascender en la sociedad musulmana, gracias

⁵⁵ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel; MONTES ROMERO-CAMACHO, Isabel. “Los mudéjares andaluces (siglos XIII-XV..., *op. cit.*, pp. 72-73.

⁵⁶ GARCÍA ARENAL, Mercedes. “Cristianos, moros y judíos..., *op. cit.*, pp. 41-42.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 35.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 33.

a un mayor nivel de meritocracia social, y de darles la posibilidad de tener matrimonios polígamos. Incluso algunos cautivos cristianos que habían sido capturados en los conflictos fronterizos con Granada se convertían al islam a cambio de su libertad⁵⁹.

Tras el reinado de Fernando III, Alfonso X trató de reforzar su control en Andalucía estableciendo una base naval en Cádiz, sometiendo militarmente a Jerez, expulsando a la población mudéjar de Écija, conquistando la taifa de Niebla en 1262 y consiguiendo que en 1263 el Papa Urbano IV otorgase en una bula papal la restauración de la sede episcopal que tuvo Cádiz antes de la conquista islámica. Estas conquistas recientes provocaron en los mudéjares de poblaciones como Arcos, Jerez o Medina descontento y una actitud desafiante ante el poder cristiano. A lo que hay que sumar la desconfianza que Muhammad I sentía hacia Alfonso X tras la conquista de Niebla, ya que, al igual que Granada, Niebla era una taifa vasalla de Castilla y fue traicionada e invadida por las ambiciones del monarca castellano. Para tratar de protegerse ante una potencial invasión castellana, Muhammad I empezó a preparar una rebelión mudéjar en Andalucía y Murcia, buscando apoyo tanto en los mudéjares castellanos descontentos, como en el sultán meriní Abu Yusuf. Alfonso X, descubrió su traición y trató de atraer a Muhammad I a una trampa para matarlo. Pero el rey nazarí se escapó de la trampa, rompió el vasallaje con Castilla y se preparó para la guerra⁶⁰. La situación llegó a su mayor punto de tensión con la rebelión de los mudéjares de 1264 en las áreas rurales de la Andalucía y la Murcia castellanas⁶¹.

La guerra duró dos años en los que Castilla tuvo que pedir ayuda a Jaime I de Aragón para poder derrotar a los mudéjares insurgentes y a sus refuerzos granadinos y magrebíes. En 1266 se terminó la guerra con la victoria cristiana, la cual tuvo unas consecuencias significativas para los mudéjares. Para empezar, se generó un exilio masivo de la población mudéjar andaluza hacia Granada y el Magreb. Los mudéjares pasaron de ser una mayoría en el sur peninsular castellano a ser una minoría con un peso demográfico y económico muy inferior al de la minoría judía en Castilla, al menos hasta 1391 cuando ambas minorías tendrían un peso demográfico similar. Pocas poblaciones mudéjares sobrevivieron, siendo las de Córdoba, Sevilla y Écija las más relevantes tras la revuelta de 1264. Solo se crearían nuevas morerías durante la segunda mitad del siglo XV

⁵⁹ CULIÁÑEZ CELDRÁN, Manuel; SERRANO DEL TORO, Andrés. “La visión de los...”, *op. cit.*, p. 65.

⁶⁰ BORREGO SOTO, Miguel Ángel. “La conquista de Jerez y la Revuelta Mudéjar (1261-1267)”. *Centro de Estudios Históricos Jerezanos*, 18 (2016), pp. 152-158.

⁶¹ GARCÍA ARENAL, Mercedes. “Cristianos, moros y judíos...”, *op. cit.*, p. 37.

en algunos señoríos andaluces, como consecuencia de que los señores de esos territorios adoptaron una política de fomento de la inmigración de granadinos a sus tierras a cambio de algunas concesiones para los nuevos colonos mudéjares⁶². A finales del siglo XV los mudéjares en la Andalucía Bética eran unas trescientas cincuenta familias⁶³.

3.3.2. El aumento de la intolerancia religiosa en la España medieval del siglo XIII

Durante el siglo XIII sucedieron algunos hechos históricos que generaron una mayor intolerancia hacia las minorías religiosas en la sociedad cristiana, como fueron la cruzada de los Albigenses en el sur de Francia contra los cátaros, la llegada de las órdenes mendicantes a la Península Ibérica como los dominicos o los franciscanos, o las presiones antijudías del papa Inocencio III y sus sucesores representadas en el IV Concilio de Letrán de 1215⁶⁴. En este contexto, la Iglesia medieval percibió como peligrosa la convivencia entre cristianos, mudéjares y judíos en la Península Ibérica. Fernando Domínguez Reboiras lo comentó en su obra *La España medieval, frontera de la cristiandad*:

Desde un punto de vista estrictamente cristiano, la cultura que se desarrollaba en España bajo el influjo de la ciencia árabe y judía no estaba en consonancia con los ideales unitarios de la cristiandad. El orden social que se imponía en España era un escándalo más allá de los Pirineos. [...] Los europeos constataban en España un estilo de vida que difería fundamentalmente del estilo de vida cristiana del resto de Europa⁶⁵.

La Iglesia presionó en los reinos ibéricos para socavar esta convivencia, pero los reyes todavía resistieron esta presión pues ambas minorías religiosas constituían una fuente de poder y riqueza para la monarquía. Pese a ello, la legislación eclesiástica de modo gradual lograría erosionar la coexistencia desigual que se daba entre estas minorías y los cristianos. Un caso de ello se observa en la redacción de las “Siete Partidas (1256-1265)”, promovidas por Alfonso X. La promoción del *corpus* legal de las “Siete Partidas (1256-1265)” supuso la incorporación de disposiciones dirigidas a las minorías religiosas promulgadas en el IV Concilio de Letrán de (1215)⁶⁶. Un ejemplo especialmente elocuente es la ley II, título XXIV, séptima partida, en la que se habla de los judíos:

⁶² GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel; MONTES ROMERO-CAMACHO, Isabel. “Los mudéjares andaluces (siglos XIII-XV..., *op. cit.*, pp. 58-60.

⁶³ *Ibíd.*, p. 63.

⁶⁴ GARCÍA ARENAL, Mercedes. “Cristianos, moros y judíos..., *op. cit.*, p. 41.

⁶⁵ DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando. “La España medieval, frontera de la cristiandad” en VÁZQUEZ JANEIRO, Isaac; GALINDO GARCÍA, Ángel (coords.). *Cristianismo y Europa ante el Tercer Milenio*. Universidad Pontificia de Salamanca, Servicio de Publicaciones, 1998, p. 80.

⁶⁶ FANTECHI, Giancarlo. “La Biblia Escorial 1.1.6., espejo de una época: Lengua y religión en la construcción de la identidad castellana en el siglo XIII”. *Estudios Bíblicos*, 72 (2014), p. 305.

Mansamente et sin bollicio malo deben vevir et facer vida los judíos entre los cristianos, guardando su ley et non diciendo mal de la fe de nuestro señor Jesucristo que guardan los cristianos. Otrósi se deben mucho guardar de non predicar nin convertir á ningunt cristiano que se torne judío, [...] Otrósi defendemos que el día del viernes santo ningunt judío non sea osado de salir de su barrio, mas que esten hi encerrados fasta el sábado en la mañana⁶⁷.

Y en la ley I, título XXV, séptima partida se dice lo siguiente de los mudéjares:

Et decimos que deben vevir los moros entre los cristianos en aquella manera que diximos en el título ante deste que lo deben facer los judíos, guardando su ley et non denostando la nuestra. Pero en las villas de los cristianos non deben haber los moros mezquita, nin facer sacrificios públicamente ante los homes: et las mezquitas que habien antiguamente deben ser del rey, et puédelas él dar á quien quisiere⁶⁸.

Tras el reinado de Alfonso X la situación de las minorías religiosas se encontraba en el siguiente estado: se les impusieron varias medidas de segregación, como vivir en las aljamas o morerías, no ir al mercado, no compartir baños, etc. Tenían permiso para practicar la religión judía en las aljamas, y la musulmana en las morerías. Las aljamas y morerías dependían directamente de la Corona. Las aljamas y morerías disfrutaban de cierto grado de autonomía judicial a la hora de realizar pleitos entre sus correligionarios, y se aceptaba la palabra de los testigos de las minorías religiosas en los procesos judiciales. Se les prohibió tener relaciones sexo-afectivas interreligiosas. Se prohibió que mudéjares o judíos pudiesen educar a niños cristianos. Se tomaron medidas para proteger a los conversos ante posibles ataques por parte de cristianos o de sus antiguos correligionarios. Se permitía la usura a los prestamistas judíos, pero con regulaciones para limitarla. Se les obligaba a usar ropa distintiva para que los cristianos pudiesen reconocer a los judíos y a los mudéjares con facilidad, pero esta medida en particular apenas se aplicó en la práctica⁶⁹. Se les prohibió ejercer a las minorías ciertas profesiones relacionadas con la medicina, el ejército, o la justicia. Se impuso que algunos cargos que tenían tanto mudéjares y judíos en sus guetos religiosos fuesen nombrados por la Corona, reforzando su dependencia al monarca. Las mezquitas que estuviesen fuera de las morerías fueron convertidas en iglesias. Se prohibió que los musulmanes pudiesen realizar las llamadas públicas a la oración y algunas ceremonias religioso-festivas. Y en

⁶⁷ ALFONSO X. “Las siete partidas del Rey Don Alfonso..., *op. cit.*, p. 670. Última visita [23/5/2025]. Disponible en: <https://www.cervantesvirtual.com>

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 676. Última visita [23/5/2025]. Disponible en: <https://www.cervantesvirtual.com>

⁶⁹ LOSADA, Carolina. “Ley divina y ley terrena: antijudaísmo y estrategias de conversión en la campaña castellana de San Vicente Ferrer (1411-1412)”. *Hispania Sacra*, 65/132 (2013), p. 629.

las Cortes de Valladolid de 1293, ya en el reinado de Sancho IV, se les prohibió a los mudéjares el comprar y mantener la propiedad de tierras, dando el plazo de un año para vender las propiedades que tuviesen a cristianos. Lo que provocó que la mayoría de los mudéjares se convirtiesen en jornaleros de los terratenientes cristianos⁷⁰.

Respecto a las leyes sobre llevar signos distintivos, en la ley XI, título XXIV, séptima partida se dice lo siguiente de los judíos, aunque hay que recordar que esta ordenanza también se aplica a los mudéjares:

Tenemos por bien et madamos que todos quantos judíos et judías vivieren en nuestro señorío, que trayan alguna señal cierta sobre las cabezas, que sea atal por que conozcan las gentes manifestamente quál es judío ó judía. Et si algunt judío non levase aquella señal, madamos que peche por cada vegada que fuese fallado sin ella diez maravedís de oro: et si non hobiere de que los pechar, reciba diez azotes públicamente por ello⁷¹.

Con estas medidas que implantó la Corona, tanto judíos como mudéjares se convirtieron en grupos minoritarios segregados, cohesionados y endogámicos dentro de una sociedad cristiana mayoritaria y dominante. Los rasgos identitarios que poseían estas minorías como la religión, la lengua, algunas actividades socioculturales, y algunos tabúes alimentarios fueron permitidos dentro de las aljamas y morerías. Estos guetos étnico-religiosos se beneficiaron de la protección real, o en algunos pocos casos de la protección de un señor nobiliario o eclesiástico, a cambio de unas exenciones fiscales que beneficiaron principalmente a la Hacienda Real. De esta manera la Corona trató de evitar que estas minorías sufriesen ataques violentos frecuentes e incontrolados por parte de la de la población castellana mayoritariamente cristiano-católica. Y, por último, se les concedía a ambas minorías una independencia judicial en sus comunidades segregadas para juzgar a sus individuos por asuntos de carácter civil o religioso⁷².

Es importante subrayar que, a pesar de la imposición de estas medidas discriminatorias y segregacionistas para aislar a las minorías religiosas de la mayoría cristiana, no fueron realmente efectivas pues no lograron implantarse del todo. Esto se debió a causas tales como la laxitud de la Corona y de las autoridades urbanas a la hora de aplicarlas y vigilar su cumplimiento, la expansión urbana, o las conversiones al

⁷⁰ GARCÍA ARENAL, Mercedes. “Cristianos, moros y judíos...”, *op. cit.*, p. 37.

⁷¹ ALFONSO X. “Las siete partidas del Rey Don Alfonso...”, *op. cit.*, p. 675. Última visita [23/5/2025]. Disponible en: <https://www.cervantesvirtual.com>

⁷² GARCÍA ARANCÓN, Raquel. “Marco jurídico y proyección social de las minorías navarras: judíos y mudéjares (siglos XII-XV)”. *Iura Vasconiae*, 4 (2007), pp. 462-463.

cristianismo de sus habitantes, lo que provocó que se mantuviese la existencia de familias cristianas en aljamas y morerías. Incluso hubo casos de prostitutas cristianas estableciéndose en estos guetos religiosos, lo que generó preocupación entre los eclesiásticos cristianos. Ya que veían las relaciones sexo-afectivas como un grave problema para su política de lucha contra el sincretismo religioso en la Península Ibérica. Esta preocupación se materializó en persecución, dando situaciones como la que ocurrió cuando el infante Pedro de Castilla (1290-1319), tutor de Alfonso XI de Castilla, condenó a muerte en la Murcia de 1315 a un musulmán y a un cristiano porque el primero se acostó con una cristiana, y el segundo engañó a la cristiana diciéndola que su compinche era cristiano. Otro ejemplo fue cuando en 1322 Alfonso XI pidió al concejo de Murcia que se ejecutase en la hoguera a los judíos y mudéjares que fuesen condenados por tener relaciones sexuales con cristianas⁷³.

Otra medida relevante aplicada en el siglo XIII en Castilla fue la prohibición de cobrar intereses al prestar dinero entre cristianos. Y, aunque los judíos tampoco podían cobrar intereses en sus préstamos a otros judíos por la ley judaica, algunos judíos ricos vieron en esa medida una oportunidad de negocio y se volvieron prestamistas de cristianos y musulmanes⁷⁴. Al principio, la usura no estaba limitada, por lo que los prestamistas abusaron de ello y llegaron a poner intereses superiores al 100%. Esta práctica causó muchas discusiones en las cortes castellanas, y como resultado la usura se limitó a un interés máximo del 33% en 1258, reduciéndose a un máximo del 25% en 1268. Para asegurar que estas normativas se cumpliesen, durante el reinado de Sancho IV se ordenó que todos los préstamos debían ser firmados ante escribano público, dejando claro en el contrato cual era el interés acordado en el préstamo⁷⁵.

Junto con las “Partidas” de Alfonso X, la llegada de las ordenes mendicantes a la Península Ibérica generó un mayor interés en fomentar la conversión de los mudéjares al catolicismo, dándoles más prioridad al principio que a la conversión de los judíos. Esto se debió a que se consideraba, tanto por parte de la Iglesia como de una mayoría de la sociedad medieval cristiana, que había más obstáculos doctrinales y humanos para lograr

⁷³ CULIÁÑEZ CELDRÁN, Manuel; SERRANO DEL TORO, Andrés. “La visión de los...”, *op. cit.*, pp. 60-61.

⁷⁴ GARCÍA ARENAL, Mercedes. “Cristianos, moros y judíos...”, *op. cit.*, p. 40.

⁷⁵ TORREMOCHA SILVA, Antonio. “Las Cortes de Castilla y León y las disposiciones sobre judíos (1250-1350)”. *Eúphoros*, 1 (1994), p. 69.

que los judíos se convirtiesen al cristianismo que en el caso de los mudéjares⁷⁶. Los franciscanos y los dominicos buscaban luchar contra los herejes y paganos de la Península a través de la escritura de manuales de conducta y de la predicación pública dirigida a los laicos. De esta manera buscaban influenciar la forma de actuar y de pensar de la población cristiana ante las minorías religiosas⁷⁷. Además, los mendicantes (dominicos) fundaron centros educativos para preparar misioneros con la intención de que hiciesen proselitismo cristiano y fomentasen las conversiones en las aljamas y morerías. En estos centros se enseñaron lenguas semíticas como el hebreo y el árabe, así como obras judías y musulmanas de relevancia con la intención de obtener argumentos con los que poder refutar estas religiones en su labor proselitista⁷⁸.

Esta presión religiosa tanto de la Corona como de la Iglesia hacia los mudéjares para convertirse, unido a las consecuencias de la rebelión mudéjar en Castilla y a las políticas del rey nazarí Muhammad I para fomentar la acogida de intelectuales mudéjares, provocó que en 1266 se generase un éxodo de sabios musulmanes castellanos hacia Granada. Por lo que las instituciones educativas que Alfonso X creó en colaboración con intelectuales musulmanes, como Muhammad al-Ricotí, perdieron su relevancia⁷⁹.

3.4. DE LA TOLERANCIA DESIGUAL A LA RUPTURA (SIGLOS XIV Y XV): EL AUGE DEL ANTISEMITISMO Y LA CONQUISTA DE GRANADA.

3.4.1. La situación de las aljamas y morerías en el siglo XIV.

En los siglos XIV y XV los mudéjares perdieron protagonismo hasta la conquista castellana de Granada en 1492. Mientras que el antisemitismo aumentaba en Castilla en estos siglos, la Iglesia fue bastante transigente ante los mudéjares, a los que veía como individuos dóciles y trabajadores. Era común que monasterios, cabildos y órdenes militares tuviesen campesinos mudéjares en sus dominios señoriales sin generar conflictos de importancia. Las principales quejas de la Iglesia ante los mudéjares estaban relacionadas con las molestias puntuales que pudiesen ocasionar a nivel individual o

⁷⁶ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel; MONTES ROMERO-CAMACHO, Isabel. “Los mudéjares andaluces (siglos XIII-XV..., *op. cit.*, p. 70.

⁷⁷ PEÑA PÉREZ, Francisco Javier. “Expansión de las órdenes conventuales en León y Castilla: Franciscanos y dominicos en el siglo XIII” en DE LA IGLESIA DUARTE, José Ignacio (coord.). *III Semana de Estudios Medievales*. Instituto de Estudios Riojanos, 1993, pp. 191-194.

⁷⁸ FLORENCIA MENDIZÁBAL, María. “Construyendo la “otredad”: imágenes y proyecciones teóricas cristianas sobre los musulmanes en la España Medieval (ss. XIII-XV)”. *Revista Chilena de Estudios Medievales*, 5 (2014), p. 60.

⁷⁹ GARCÍA ARENAL, Mercedes. “Cristianos, moros y judíos..., *op. cit.*, pp. 36, 41 y 42.

colectivo en la celebración de las tradiciones cristianas en determinadas épocas del año litúrgico católico. Quejas que solían estar más asociadas a los judíos⁸⁰.

La mayoría de los mudéjares vivían aislados en sus morerías, representados ante las autoridades cristianas por su alamín⁸¹. Algunos otros cargos relevantes en las morerías fueron el alcadí, el cual tenía la función de juez, el zalmedina, quien era el agente judicial encargado de cobrar las multas que correspondiesen, y el alfaquí, un experto en derecho coránico que a veces también ejercía la función de escribano. Tanto el alcadí, como el zalmedina, y como el alfaquí eran cargos de nombramiento real⁸². Y, a pesar de su aislamiento social, hubo algunos acercamientos entre algunos mudéjares y cristianos, como fue el caso de la mudéjar doña Fátima, la cual tuvo dos hijas cristianas y recibió una donación real por parte de Enrique de Trastámara de unas 84 tiendas del mercado de Alcaná en Toledo. Donación que generó un pleito cuando sus hijas cristianas quisieron heredar esas tiendas, ya que los cristianos no podían heredar de musulmanes y viceversa⁸³. Aun así, si un mudéjar deseaba marcharse de Castilla para llegar a un reino musulmán donde no se viese obligado a vivir encerrado en una morería era bastante complicado. Tanto por el peligro de ser atacado por el camino y disponer de los recursos necesarios para pagar el viaje, como por el esfuerzo de empezar una nueva vida desde cero en otro país. De manera que la mayoría de los mudéjares descendientes de los que se quedaron tras la rebelión mudéjar de 1264 decidieron permanecer en Castilla durante estos siglos⁸⁴.

Por el contrario, los judíos se convirtieron en el principal objetivo de la presión de la Iglesia y de la Corona en los reinos ibéricos en estos siglos. En Europa ya habían ocurrido varios eventos antisemitas como fueron los pogromos contra los judíos alemanes en 1096 y 1147, contra los judíos ingleses en 1189, y contra los judíos franceses en 1320. Estos pogromos eran resultado de una campaña de odio hacia los judíos denominada “las calumnias de sangre” que consistían en acusar a los judíos de cometer crímenes horribles con la supuesta intención de usar magia negra para perjudicar a los cristianos. Incluso se les llegó a acusar también de haber sido los responsables de la propagación de la peste negra de 1348. Además, cuando no se realizaban ataques a las juderías en estos episodios de antisemitismo entonces directamente se les expulsaba de los reinos cristianos. Y es

⁸⁰ SARASA SÁNCHEZ, Estebán. “Mudéjares y cristianos en Aragón..., *op. cit.*, p. 52.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 49.

⁸² GARCÍA ARANCÓN, Raquel. “Marco jurídico y proyección social..., *op. cit.*, p. 503.

⁸³ MOLÉNAT, Jean-Pierre. “Toledo, siglos XII-XV..., *op. cit.*, pp. 392-393.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 391.

que antes de que los reinos ibéricos expulsasen a los judíos de sus tierras ya habían ocurrido cinco expulsiones en otros territorios europeos. Tres de ellas en Francia (1254, 1322, y 1394), una en Inglaterra (1290), y otra en Varsovia (1483)⁸⁵.

Por otro lado, en los reinos peninsulares los judíos estaban protegidos por la Corona. Por ejemplo, en el caso del fuero de Pamplona se reconocía la inviolabilidad del domicilio de los judíos. Aunque también hubo medidas discriminatorias, como la prohibición de que los judíos y los mudéjares vistiesen igual que los cristianos, imponiendo a las minorías religiosas el uso de la capa cerrada o almejía⁸⁶. En Castilla las aljamas judías tuvieron tal grado de autonomía judicial que pudieron juzgar en siglo XIV pleitos penales relativos a la malsindad, a los asesinatos, a las violaciones y al adulterio⁸⁷. Las sinagogas fueron la sede de los tribunales judaicos donde se realizaban estos pleitos. Los tribunales judaicos estaban compuestos por tres bedines o jueces nombrados por los adelantados de la aljama, los cuales eran expertos en la Torá y el Talmud. Las alegaciones se presentaban de forma oral mientras el rabino las recogía por escrito. El delito más importante juzgado por este tribunal era el de la traición a la comunidad judía o malsindad. Los castigos de este delito oscilaban entre la excomunión temporal o *nidduy* en los casos más leves, o con la pena de *herem* o anatema en los casos más graves⁸⁸. Y los pleitos relativos a romper un tabú alimentario, no cumplir con las obligaciones rituales religiosas, no enseñar la Torá a los niños, o no cumplir contratos económicos también podían tener castigos duros, pero no sangrientos. Esta legislación jugaba un papel clave para poder proteger y mantener la cohesión interna de las aljamas judías y así evitar su disolución dentro de la sociedad cristiana mayoritaria⁸⁹.

Pero también era cierto que los judíos eran vistos por los monarcas ibéricos como una fuente importante de ingresos. En algunos casos los judíos eran forzados a realizar préstamos a las coronas de los reinos hispánicos en contra de su voluntad. Por ejemplo, en 1266 el rey navarro Teobaldo II debía por tres préstamos a los judíos unos 53.300 sueldos. Los judíos navarros se negaron a prestar más hasta que la Corona pagase lo que debía. La respuesta del rey fue la de cobrarles a los judíos 10.000 sueldos de manera

⁸⁵ ESCUDÉ, Carlos. “Neoplatonismo y pluralismo..., *op. cit.* p. 6-7.

⁸⁶ GARCÍA ARANCÓN, Raquel. “Marco jurídico y proyección social..., *op. cit.*, pp. 482-483.

⁸⁷ CANTERA MONTENEGRO, Enrique. “La justicia en las aljamas castellanas a fines del siglo XV: La frontera oriental del reino de Castilla”. *Sefarad*, 52/2 (1992), p. 338.

⁸⁸ GARCÍA ARANCÓN, Raquel. “Marco jurídico y proyección social..., *op. cit.*, pp. 485-486.

⁸⁹ CANTERA MONTENEGRO, Enrique. “La justicia en las aljamas..., *op. cit.*, pp. 338-339.

forzada por negarse a prestarle el dinero que pedía. Estos préstamos forzosos fueron muy frecuentes a lo largo del siglo XIV⁹⁰.

3.4.2. Contexto político de la segunda mitad del siglo XIV y agudizamiento del antijudaísmo.

La situación de los judíos empezó a deteriorarse en el siglo XIV tras la Primera Guerra Civil Castellana (1351-1369). En 1355 hubo un ataque contra la judería de Toledo por parte de los partidarios de Enrique II de Trastámara, mientras que los soldados leales a Pedro el Cruel (o el Justo) defendieron a los judíos⁹¹. Este ataque no fue fortuito, ya que Enrique II se arropó en el antisemitismo para atacar a Pedro I, quien tenía fama de ser filojudío. Enrique II acusó a Pedro I de ser un hijo bastardo de la reina de Castilla y un judío, y criticó que Pedro I tuviese judíos en su corte, de que no aceptase los petitorios antijudíos más agresivos de las Cortes de 1351, y de que permitiese que su tesorero judío, Samuel ha-Levy, confiscara varios bienes a algunas familias nobles castellanas. Aunque una vez que Enrique II logró el trono no tardó en alejarse del discurso antisemita y trató de proteger a los judíos por ser una fuerte de ingresos clave para la Monarquía. Un ejemplo de esta protección sería la condena a la actitud de Ferrán Martínez, arcediano de Écija, por su apología al odio y al antisemitismo en sus predicaciones en Sevilla⁹²:

Nos, el Rey, ffasemos saber á vos Ferrant Martines, Arçediano de Écija, quel Aljama de los judíos de la muy noble Cibdat de Sevilla se nos enbiaron querellar, é disen que vos le ffasedes mal é dapno é que andades predicando contra ellos cosas malas é deshonestas [...] Otrosy que vos entremetedes de librar pleytos, que convienen á los dhos. judíos, [...] en los quales pleytos vos que mostrades vuestra inteçion contra ellos en librar contra ellos sentençias á tuerto é contra derecho é ffasiendo execuçion dellos, sin rrason é sin derecho. É esto que gelo ffasedes sobre nuestro deffendimiento, en que vos enviamos mandar por nro. albalá, ffirmado de nuestro nombre, que non ossasedes nin vos entremetiessedes de judgar pleyto que tañiesse á judío en qualquier manera⁹³.

Aunque Enrique II tratase de limitar el antisemitismo una vez coronado, el hecho de que el monarca lo usara como argumento para derrocar a Pedro I provocó que la presión antisemita a la Monarquía, desde varios sectores sociales y eclesiásticos, fuese aumentando progresivamente desde la llegada de los Trastámara al trono. Hasta el punto

⁹⁰ GARCÍA ARANCÓN, Raquel. “Marco jurídico y proyección social...”, *op. cit.*, p. 481.

⁹¹ MOLÉNAT, Jean-Pierre. “Toledo, siglos XII-XV...”, *op. cit.*, p. 396.

⁹² LOSADA, Carolina. “Ley divina y ley terrena: antijudaísmo...”, *op. cit.*, pp. 626-627.

⁹³ AMADOR DE LOS RÍOS, José. *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. Tomo II. Madrid: Imprenta de T. Fortanet, 1876, p. 581.

que a los reyes castellanos se les hacía cada vez más difícil actuar a favor del colectivo judío, ya que temían que se les pudiese tachar de filojudíos. Un ejemplo de estas presiones antijudías fue cuando al rey Juan I se le impuso desde las Cortes del reino a reforzar la legislación discriminatoria contra los judíos. Como resultado, las Cortes de Soria de 1380 suprimieron el derecho judío de condenar a muerte a los malsines y de forzar la ejecución de esa condena a los oficiales reales tras pagar la multa correspondiente, la cual pagaba la aljama del condenado. La eliminación de este privilegio a las aljamas judías tiene como contexto la ejecución de Yosef Pichó, tesorero judío de Enrique II, tras ser acusado y condenado de malsín en la judería de Burgos. A partir de 1380 los jueces judíos solo podían juzgar pleitos de carácter civil entre sus miembros, se necesitaba un juez cristiano para juzgar los pleitos criminales, y las sentencias de los jueces judíos podían ser apeladas ante la justicia real⁹⁴.

En tiempos de la minoría de edad de Enrique III, el ya mencionado Ferrán Martínez aprovechará la debilidad temporal de la Corona y del vacío de poder que trajo la muerte de Gómez Barroso, quien era el arzobispo de Sevilla y su superior, para provocar el pogromo de Sevilla de 1391⁹⁵. Esta revuelta provocó una serie de pogromos en varias ciudades castellanas y la conversión de un importante número de judíos que trataban de escapar del clima de odio reinante a través de convertirse en cristianos⁹⁶. La revuelta antijudía castellana de 1391 se propagó por el resto de Península y varias juderías de la Corona de Aragón fueron atacadas. En 1393 el rey de la Corona de Aragón, Juan I, trató de reconstruir las juderías de Valencia y de Barcelona para recuperar los ingresos que la Corona recibía de los judíos que residían en la mismas, pero la conversión de la mayoría de los judíos que vivían en esas aljamas impidió su reconstrucción⁹⁷. Se estima que antes de la revuelta de 1391 había entre 180.000 y 250.000 judíos en Castilla (un 3-5% del total de la población castellana coetánea), y unos 11.000 judíos en Cataluña. Tras la revuelta de 1391, y con el aumento del antisemitismo durante el siglo XV, se estima que unos años antes del decreto de conversión o expulsión de los Reyes Católicos la población judía en Castilla se redujo a unos 70.000 judíos, y a unos 3.000 en el caso

⁹⁴ CANTERA MONTENEGRO, Enrique. “La justicia en las aljamas...”, *op. cit.*, p. 339.

⁹⁵ CORRAL SÁNCHEZ, Nuria. “El pogromo de 1391 en las crónicas de Pero López de Ayala”. *Ab Initio*, 10 (2014), p. 68.

⁹⁶ MOLÉNAT, Jean-Pierre. “Toledo, siglos XII-XV...”, *op. cit.*, p. 397.

⁹⁷ HINOJOSA MONTALVO, José. “Mudéjares y judíos: Minorías en contacto en Aragón y Valencia” en SARASA SÁNCHEZ, Estebán (coord.). *Bajar al reino. Relaciones sociales, económicas y comerciales entre Aragón y Valencia: siglos XIII-XIV*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2017, p. 234.

catalán. En cuanto a las aljamas algunas de las más importantes fueron las de Toledo, Burgos, Sevilla, Murcia, Zaragoza, entre otras. Estas aljamas tenían una población judía de unas 2.500 personas de media y podían llegar a representar el 10 % de la población urbana⁹⁸.

Hay que tener en cuenta que la conversión de una fe a otra suponía una ruptura traumática de los vínculos entre el converso y la sociedad a la que pertenecía y su propia familia. El converso se arriesgaba a ser rechazado y ninguneado por la comunidad religiosa a la que accedía al cambiar de religión por su condición de “nuevo creyente”. Por eso, aunque hubo varios motivos por los que la gente se convertía, muchos de ellos no tenían mucho que ver con un proselitismo sincero. El principal motivo por el que hubo unas conversiones de judíos tan masivas en 1391 fue para tratar de salvar la vida en un clima social hostil y antisemita⁹⁹. Por ejemplo, Isaac ben Seset Perfet fue un judío barcelonés que nació en 1326. Fue contratado como rabino en la aljama de Zaragoza en 1373 hasta 1382 dónde se mudó a Valencia para fundar y dirigir una escuela rabínica. Cuando se vio obligado a convertirse al cristianismo en 1391 tomó el hábito de dominico durante un año hasta que consiguió escapar al norte de África dónde se unió a otros refugiados judíos que se habían exiliado de la península para huir de la violencia y de la conversión forzada a las que se vieron expuestos en los reinos peninsulares¹⁰⁰.

3.4.3. El problema converso

Las conversiones tras 1391 fueron muy controvertidas tanto para los judíos como para los cristianos viejos. Para empezar, las élites judías vieron la conversión como una forma de mantener sus posiciones de poder y prestigio en las cortes cristianas al equipararse jurídicamente a los cristianos viejos. Además, los conversos se dividían en cinco posturas: los conversos sinceros, los pragmáticos que vieron la conversión al cristianismo como una oportunidad para mejorar su situación personal, los que ejercieron un sincretismo entre el cristianismo y el judaísmo, los que se cambiaban entre las dos religiones según les convenía, y los criptojudíos¹⁰¹. Hay que diferenciar entre criptojudaísmo y el judaísmo sociológico. Por un lado, el judaísmo sociológico era adoptar la fe cristiana y mantener al mismo tiempo, como parte de su identidad, algunas costumbres culturales y hábitos

⁹⁸ HINOJOSA MONTALVO, José. “Los judíos en la España medieval...”, *op. cit.*, pp. 34-35.

⁹⁹ CULIÁÑEZ CELDRÁN, Manuel; SERRANO DEL TORO, Andrés. “La visión de los...”, *op. cit.*, p. 65.

¹⁰⁰ HINOJOSA MONTALVO, José. “Mudéjares y judíos: Minorías...”, *op. cit.*, p. 233.

¹⁰¹ GARRE INIESTA, Lydia. “Necesidad y rechazo del otro. Situación de judíos y conversos en el reino castellano durante los siglos XIV y XV”. *Alejandro*, 2 (2023), p. 184.

económicos propios de los judíos, así como el uso de la lengua hebrea en sus hogares¹⁰². Por el otro lado, los criptojudíos, utilizando argumentos parecidos a los que Maimónides (1138-1204) usó en su carta sobre la conversión forzosa a los judíos magrebíes, justificaron la conversión como una estratagema temporal para proteger su vida, esperando volver a sus antiguas creencias cuando pudiesen. Aunque muchos judíos no aceptaron esa justificación y los tacharon de traidores a la fe judía, generando traumáticas rupturas en sus familias y matrimonios¹⁰³. Aun así, los conversos trataron de mantener sus vínculos familiares y sus relaciones económicas con los que mantuvieron la fe judía, aunque las autoridades cristianas trataron de impedirlo. Algunos ejemplos de estas leyes segregacionistas fueron las de 1413 en la ciudad Valencia, y las de 1480 en las Cortes de Castilla¹⁰⁴. Estas leyes se debían a que los conversos fueron recibidos en la sociedad cristiana con recelo y desconfianza. Los cristianos viejos pasaron de criticar a los judíos por sus creencias a considerar que tanto los judíos como los conversos debían de ser despreciados por razones genéticas¹⁰⁵. Lo que generó casos como el de Pero Sarmiento, alcaide del alcázar de Toledo, quien en 1449 promulgó un estatuto de limpieza de sangre contra los conversos de Toledo tras señalarles como culpables del impuesto extraordinario a la ciudad, decretado por orden de Álvaro de Luna. La recaudación del impuesto fue confiada al converso Alonso de Cota, quien se convirtió en la diana del malestar de la población ante la impopular medida. El estatuto de sangre se basó en las disposiciones de época visigoda del IV Concilio de Toledo de 633 sobre la prohibición de que los judíos y sus descendientes pudiesen ejercer ningún cargo público¹⁰⁶. Disposiciones que, como ya se mencionó anteriormente, fueron abolidas en el Concilio de León de 1017. El rey Juan II no tardó en abolir este estatuto de limpieza de sangre y condenó a muerte a Pero Sarmiento por la revuelta. En la crónica de Enrique IV de Alonso de Palencia dice lo siguiente sobre este suceso:

Después que el terrible despojo de los conversos, acusados de apostasía, provocó los tumultos de Toledo. Este dio causa a que, so pretexto de extipular las supersticiones

¹⁰² GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. “Los conversos y la inquisición”. *Clio & Crimen*, 2 (2005), pp. 218-219.

¹⁰³ AYASO MARTÍNEZ, José Ramón. “Tolerancia e intolerancia en los reinos cristianos de la España medieval: el caso de los judíos”. *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección de hebreo*, 43 (1994), pp. 72-74.

¹⁰⁴ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. “Los conversos y la inquisición...”, *op. cit.*, p. 213.

¹⁰⁵ SUÁREZ BILBAO, Fernando. “Cristianos contra judíos y conversos” en DE LA IGLESIA DUARTE, José Ignacio (coord.). *XIV Semana de Estudios Medievales: Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV*. Instituto de Estudios Riojanos, 2004, pp. 459-460.

¹⁰⁶ GARRE INIESTA, Lydia. “Necesidad y rechazo del otro...”, *op. cit.*, p. 184.

introducidas por aquellos, excitados los ánimos de los plebeyos, se lanzasen al saqueo con tal furor, que temerosos luego del castigo de los crímenes perpetrados tuvieron que acogerse al amparo de D. Pedro Sarmiento, caballero de noble alcurnia, pero de depravadas costumbres, rebelándose osadamente contra la autoridad del Soberano¹⁰⁷.

La situación empeoró con el establecimiento de la Inquisición en 1483. Aunque es relevante mencionar que hubo una minoría de eclesiásticos coetáneos que estaban a favor de los conversos. Estos eclesiásticos se opusieron tanto a la creación de la Inquisición, como a los métodos vinculados a la misma respecto a una conversión más rápida y hostil de las minorías religiosas. Pero a pesar de sus esfuerzos no lograron impedir la creación de la Inquisición española. Los tribunales inquisitoriales se ensañaron con los conversos, a los que acusaron de criptojudíos. En especial acosaron a los conversos más recientes, debido a una especie de psicosis colectiva que fomentó una caza de brujas contra este colectivo. Muchas de las denuncias de criptojudasismo fueron fruto de envidias, paranoias, arbitrariedades, e intereses políticos o religiosos. Y es que era muy fácil el acusar a un converso de no cumplir con los preceptos básicos del cristianismo, ya que incluso los propios cristianos viejos tenían problemas para demostrar que eran “buenos cristianos”. Como resultado de estas denuncias muchos conversos fueron condenados con la confiscación de sus bienes, o incluso a morir quemados vivos. La situación fue escalando hasta su punto álgido en 1492 con el decreto de expulsión y conversión de los judíos. Cuya finalidad era la de evitar que los conversos tuviesen contacto con los judíos y así impedir el criptojudasismo¹⁰⁸.

3.4.4. La predicación antijudía de Vicente Ferrer y las Leyes de Ayllón de 1412

Uno de los puntos clave del antisemitismo en Castilla fueron las Leyes de Ayllón de 1412. Vicente Ferrer (1350-1419), predicador dominico de origen valenciano vinculado al papa Benedicto XIII, fue el protagonista de la campaña de predicación antijudía en Castilla durante los años 1411 y 1412. Y también fue la persona que convenció a Catalina de Lancaster, reina regente de Castilla, para crear y aplicar las Leyes de Ayllón¹⁰⁹. Pérez de Guzmán (1377-1460) describe a Vicente Ferrer de la siguiente manera en su crónica del rey Juan II:

¹⁰⁷ AMRÁN, Rica. “Judíos y conversos en las crónicas..., *op. cit.*, p. 263.

¹⁰⁸ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. “Los conversos y la inquisición..., *op. cit.*, pp. 219-221.

¹⁰⁹ VIDAL DOVAL, Rosa. “Predicación y persuasión..., *op. cit.*, pp. 225-229.

Estando el Rey, é la Reyna, y el Infante en Aillon, vino un Frayle en Castilla de muy sancta vida natural de Valencia del Cid, que se llamaba Fray Vicente, de edad de sesenta años, que habia seydo Capellan del Papa Benedito. [...] Suplicó al Rey, é á la Reyna, é al Infante que en todas las cibdades é villas de sus Reynos mandasen apartar los Judíos é los Moros, porque de su continua conversación con los Christianos se seguían granes daños, especialmente aquellos que nuevamente eran convertidos á nuestra Sancta Fe¹¹⁰.

Al ganarse el apoyo de Catalina de Lancaster, Vicente Ferrer logró que en sus predicaciones multitudinarias participasen obligados los judíos y mudéjares de las aljamas y morerías de las ciudades castellanas donde predicase. En estos sermones Vicente Ferrer utiliza tres estrategias de persuasión para lograr sus objetivos: la primera consistía en la utilización de pasajes del Antiguo Testamento como herramienta para atacar a la fe judía. La segunda era la apología del antisemitismo de cara a deteriorar la convivencia entre judíos y cristianos. Aunque en este caso Vicente Ferrer evita mencionar en sus sermones las acusaciones más graves hacia los judíos, como son la usura o los crímenes de sangre (asesinatos, envenenamientos, etc.), ya que busca convertirlos en conversos y no fomentar pogromos¹¹¹. Pero otros predicadores de su época como Bernardino de Siena si les acusará de cometerlos¹¹². Y la tercera consistía en dirigirse a todos los oyentes, independientemente de su fe, cuando habla del Apocalipsis con vistas a promover la conversión de las minorías religiosas al cristianismo¹¹³.

Por ejemplo, para argumentar que Jesucristo es el profeta que reemplaza la ley de Moisés por la del Evangelio cristiano utiliza partes del Nuevo Testamento cristiano y algunos textos de la tradición judaica como el Talmud o las profecías mesiánicas de Isaías. También critica a los judíos con su habilidad retórica propia, como cuando compara a los judíos con un pájaro que salta entre varias ramas de un árbol para criticar las veces que en la sociedad judía ha creído otros profetas que no eran Jesucristo y a los que acusa de falsos. Y cuando se dirigía a la población cristiana les argumentaba la necesidad de segregar a los judíos para evitar relaciones sexo-afectivas entre judíos y cristianos, y el de presionarlos socioeconómicamente con vistas a facilitar su conversión al cristianismo¹¹⁴. Estos sermones los realizaba con habilidad y carisma para crear en el público cristiano la percepción de que estaban ante un clérigo sabio al que había que

¹¹⁰ PEREZ DE GUZMAN, Fernan. *Crónica del señor rey don Juan, segundo de este nombre en Castilla y en Leon*. Fondo Antiguo de la Universidad de Granada, 1779, p. 109.

¹¹¹ LOSADA, Carolina. "Ley divina y ley terrena: antijudaísmo...", *op. cit.*, pp. 614-615.

¹¹² *Ibidem*, pp. 618-619.

¹¹³ *Ibidem*, pp. 614-615.

¹¹⁴ VIDAL DOVAL, Rosa. "Predicación y persuasión...", *op. cit.*, pp. 232-233.

escuchar. En la Crónica de Juan II se decía lo siguiente sobre cómo se veía a Vicente Ferrer cuando hizo su gira por las tierras castellanas:

E siempre comunal andavan con él trezientas personas e más. E como él era viejo, y va por el camino cabalgando en un asno, e en pos dél aquella gente con gran devoçión queen él tenían, que hera santo ombre. E no traía otro libro ninguno sino la Biblia e el Salterio en que reçava. E la graçia del Espíritu Santo hera con él; que quantos dél oyan una bez sus sermones siempre les quedava gran apetito de oýr otros dé¹¹⁵.

Además, Vicente Ferrer afirmaba en sus sermones que el Apocalipsis ocurriría pronto, que llegaría el anticristo y el Juicio Final sin posibilidad de evitarlo y que para salvar el alma había que convertirse a la fe católica lo antes posible. Tras este discurso apocalíptico se encontraban las intenciones de forzar un cambio hacia la intolerancia en las relaciones entre cristianos y judíos, y presionar a los judíos a convertirse al catolicismo. De ahí que Vicente Ferrer buscara convencer a las autoridades laicas para que impusieran reformas legislativas que discriminasen y hostigaran a las minorías religiosas todo lo posible¹¹⁶.

Con una Catalina de Lancaster muy influida por las predicaciones de Vicente Ferrer, se promulgaron las Leyes de Ayllón de 1412. Estas leyes buscaron acabar con las actividades sociales y económicas de los judíos y mudéjares como medida de presión para su conversión al cristianismo. Aun así, fueron muy complicadas de ejecutar, de manera que solo se intentaron aplicar brevemente en los territorios directamente controlados por la propia Catalina de Lancaster, hasta la suspensión de las leyes en 1418 por el Consejo Real, en un contexto de la etapa final de la regencia de Juan II de Castilla¹¹⁷. En la Crónica de Juan II de Álgar García de Santa María (1370-1460), otro cronista real, se decía lo siguiente sobre la influencia de Vicente Ferrer en Catalina de Lancaster:

Dezía cada día sus sermones muy maravillosos e acusava mucho el vevir de los moros e de los judíos entre los cristianos, diziendo que devian estar apartados, así de la conversaçión de los cristianos como de su bivar, porque dezía que hera causa de se fazer muy grandes pecados e muy feos. E la noble reina, cargándole dello la conçiencia, ovo de fazer ordenamiento en toda su provinçia”¹¹⁸.

¹¹⁵ *Ibíd*em, pp. 235-236.

¹¹⁶ LOSADA, Carolina. “Ley divina y ley terrena: antijudaísmo..., *op. cit.*, pp. 606-607.

¹¹⁷ VIDAL DOVAL, Rosa. “Predicación y persuasión..., *op. cit.*, pp. 229-230.

¹¹⁸ *Ibíd*em, p. 231.

Además, las Leyes de Ayllón trataron de prohibir tanto a los jueces judíos como a los mudéjares no solo juzgar pleitos criminales, sino también civiles. El artículo séptimo de las Leyes de Ayllón recoge lo siguiente:

Otrosí: Que las aljamas de los judíos e moros de los mis regnos e señoríos non puedan aver nin ayan daquí adelante jueçes judíos nin moros entre sí, porque les libren sus pleytos, asy çeviles como criminales, que acaesçen entre judíos e moros e moras; e revócoles qualquier poderío que de mí e de los reyes, mis antegores, tienen en la dicha raçón, por privilegio e en otra manera, e dólo por ninguno; e mando que sean librados daquí adelante los tales pleytos, asy criminales como çeviles, de entre los dichos judíos, e judías, moros e moras, por los alcaldes de las çibdades e villas e logares donde moraren. Pero es mi merçed que los tales alcaldes guarden, en el libramiento de los pleytos çevites, las costumbres e ordenanzas que fasta agora guardaron entre si los tales judíos e moros, tanto que parezcan auténticas e aprovadas por ellos de luengo tiempo acá¹¹⁹.

3.4.5. Las Taqqanot: el intento de proteger la autonomía judicial de las aljamas

Como respuesta a los ataques de la Corona a la autonomía judicial de las aljamas judías, en 1432 los judíos redactaron en Valladolid las Taqqanot. Las Taqqanot eran los estatutos que servían como modelo y norma de gobierno para las aljamas judías de Castilla. Fueron redactados por representantes de todas las aljamas judías castellanas y dirigidas por el rabino mayor de los judíos castellanos, Abraham Bienveniste. Las Taqqanot impusieron varias normas a los judíos: En primer lugar, los jueces o *dayyanim* serían elegidos con una periodicidad anual. Además, se prohibió a los judíos acudir a tribunales no judíos, motivos que no fuesen de naturaleza económica. Para el resto de pleitos de naturaleza civil los judíos debían acudir a un tribunal judío. Aunque, si el demandado no acataba la sentencia del tribunal judío y era una persona violenta, el rabino y los jueces de la aljama podían conceder un permiso al denunciante para acudir a un tribunal ordinario de justicia. Y por último, los judíos que no cumpliesen las ordenanzas recogidas en las Taqqanot serían expulsados de la comunidad judía y no podrían ser enterrados en suscementerios judíos¹²⁰.

Las Taqqanot estuvieron vigentes en las aljamas hasta las Cortes de Madrigal de 1476, en las que los Reyes Católicos, en un contexto de deseo de reforma judicial y administrativa de sus reinos, decidieron renovar los aspectos relacionados con la supresión de la autonomía judicial de las aljamas y morerías de los edictos previamente

¹¹⁹ CANTERA MONTENEGRO, Enrique. “La justicia en las aljamas...”, *op. cit.*, pp. 339-340.

¹²⁰ *Ibídem*, pp. 340-342.

mencionados de las Cortes de Soria de 1380 y de las Leyes de Ayllón de 1412. Y aunque estas reformas no se aplicaron de manera estricta, fueron un punto de inflexión para la autonomía judicial de las aljamas¹²¹. Es más, otro de los principales problemas que tenían las Taqqanot en su contra fue el desprestigio que sufrían los jueces de las aljamas entre la propia sociedad judía desde el siglo XIV. Dicho desprestigio se debía a que muchas veces los jueces eran simples títeres de los hombres más poderosos de las aljamas, lo que favoreció la corrupción y las sentencias arbitrarias. Además, el que en algunos casos los jueces judíos juzgasen con una actitud fanática y cruel también aumentó la desconfianza hacia los tribunales judíos¹²². Por todo ello, durante el siglo XV algunas aljamas ya permitían a los judíos acudir a un tribunal no judío si los litigantes estaban de acuerdo y hubiese dos o más testigos judíos durante el pleito. Y para finales del siglo XV los judíos acudían con mayor frecuencia a solucionar sus pleitos a la justicia real y concejil que a los tribunales judíos de sus aljamas¹²³.

3.4.6. El final de la coexistencia: el Edicto de Granada (1492)

Tras la conquista castellana del Reino Nazarí de Granada, los Reyes Católicos aumentaron sus esfuerzos en lograr la unidad religiosa de sus reinos. El decreto de conversión forzosa o expulsión de los judíos del 31 de marzo de 1492, conocido como el Edicto de Granada, acabó con la expulsión de la mayor parte de la minoría judía en Castilla y en la Corona de Aragón. En Portugal pronto siguieron los pasos de los Reyes Católicos, de manera de que se expulsaron a la minoría judía y musulmana en 1497 por decreto del rey Manuel I de Portugal, y en 1506 hubo un pogromo en Lisboa contra los conversos que se quedaron, tras el cual muchos conversos huyeron del reino¹²⁴. Un ejemplo de estos exilios forzados fue la familia judía de Judá León Abravanel (1460-1530), la cual fue afectada por el edicto de expulsión de 1492. Al negarse a convertirse al cristianismo se exiliaron a Nápoles¹²⁵.

Aunque en 1493 ya se valoró hacer un decreto similar con los mudéjares, los Reyes Católicos esperaron hasta el 12 de febrero de 1502 para promulgar dicho decreto de expulsión o conversión a los mudéjares¹²⁶. Desde 1480, los mudéjares debían llevar

¹²¹ *Ibidem*, pp. 342-343.

¹²² *Ibidem*, p. 341.

¹²³ *Ibidem*, pp. 342-343.

¹²⁴ MOLÉNAT, Jean-Pierre. “Toledo, siglos XII-XV...”, *op. cit.*, p. 386.

¹²⁵ ESCUDÉ, Carlos. “Neoplatonismo y pluralismo...”, *op. cit.* p. 4.

¹²⁶ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel; MONTES ROMERO-CAMACHO, Isabel. “Los mudéjares andaluces (siglos XIII-XV...”, *op. cit.*, pp. 71 y 74.

ropas distintivas¹²⁷ y vivir aislados en sus morerías. Estas órdenes no eran nuevas, pero los Reyes Católicos fueron los primeros monarcas que lograron que se cumpliesen efectivamente en sus reinos. También colocaron a Abrahen Xarafí, una persona de su confianza, como alcalde mayor de las morerías castellanas. El alcalde mayor era un cargo con funciones judiciales y recaudatorias que ejercía de máxima autoridad y representante ante la Corona de todas las morerías. Los objetivos de los Reyes Católicos eran aumentar su control sobre las morerías y evitar que los mudéjares pudiesen causarles problemas durante la conquista de Granada.¹²⁸ Respecto a la política de conversión de los mudéjares, los Reyes Católicos evitaron fomentar las conversiones forzosas con el fin de tratar de evitar repetir el problema converso que hubo con los judíos. De esta manera trataron de favorecer la conversión pacífica de los mudéjares y castigaron a los clérigos antimusulmanes que predicasen a favor de una conversión forzosa de los mudéjares, como ocurrió en la Zaragoza de 1496 cuando Fernando el Católico reprendió a un predicador por esta cuestión¹²⁹.

4. LA IGLESIA MEDIEVAL ANTE LAS MINORÍAS RELIGIOSAS

4.1. LA POSTURA EXCLUSIVISTA SALVÍFICA DE LA IGLESIA MEDIEVAL

La postura exclusivista de la Iglesia medieval se puede definir con la frase “No hay salvación fuera de la Iglesia” del teólogo Cipriano de Cartago (s. III-258). Esta idea genera un gran problema teológico para la Iglesia ya que esta afirmación indica que las personas que pertenezcan a otra religión o que simplemente ignoran la existencia de la fe cristiano-católica tendrán sus almas condenadas para siempre, independientemente de si son “buenas personas”, desde el punto de vista cristiano, o no¹³⁰.

Bajo esta premisa, la tolerancia de la Iglesia Católica hacia las minorías religiosas estaba marcada por la esperanza de poder adoctrinarlas a la fe católica, en un plazo de tiempo prudencial, desde una posición de fuerza o a través del uso de un cierto chantaje

¹²⁷ MOLINA MOLINA, Ángel Luis; VEAS ARTESEROS, María del Carmen. “Situación de los mudéjares en el reino de Murcia (siglos XIII-XV)”. *Areas: revista internacional de ciencias sociales*, 14 (1992), p. 94.

¹²⁸ ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana. “De mudéjares a moriscos en el reino de Castilla (1480-1504)”. *Sharq al-Andalus*, 20 (2013), pp. 8-10.

¹²⁹ HINOJOSA MONTALVO, José. “Cristianos contra musulmanes: la situación de los mudéjares” en DE LA IGLESIA DUARTE, José Ignacio (coord.). *XIV Semana de Estudios Medievales: Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV*. Instituto de Estudios Riojanos, 2004, p. 383.

¹³⁰ PARDO PASTOR, Jordi. “Diálogo interreligioso...”, *op. cit.*, pp. 220-221.

ideológico¹³¹. De ahí que si aprendían sobre los textos y rituales de las otras religiones era para poder rebatirlas y tacharlas de falsas o inferiores a la fe católica.

Un buen ejemplo de esta postura y sus implicaciones en el contexto de la España medieval sería la obra *Collyrium Fidei Adversus Haereses*, del renombrado escotista ibérico del siglo XIV Álvaro Pelayo. Bajo el principio de que no había salvación posible fuera de la Iglesia Católica, en su obra se atacó con dureza la idea de que los judíos y mudéjares que fuesen buenas personas y se comportasen con dignidad obtendrían la misma salvación que recibiría un buen cristiano. Álvaro Pelayo, basándose en las enseñanzas de San Agustín, afirmaba que cualquier acto bueno hecho por un pagano o hereje era falso y tenía el objetivo de engañar a los buenos cristianos y aprovecharse de alguna manera de ellos. En definitiva, este autor consideraba que el mero hecho de ser mudéjar o judío era razón más que suficiente para ser tachado de ser mala persona sin excepciones.¹³²

Por supuesto, no todos los autores cristianos medievales fueron tan beligerantes como Álvaro Pelayo. Por ejemplo, en el *Liber del gentil e dels tres savis* de Ramon Lull (1232-1316) se narra una historia ficticia en la que una persona va caminando por el bosque. Durante su travesía se encuentra con tres sabios de las tres religiones abrahámicas y les pregunta cuál de ellas es la verdadera religión. Los tres sabios le responden explicando de manera serena y expositiva cada una de sus religiones, dejando al hombre elegir en cuál de ellas quiere creer. Para la parte de la exposición de las otras religiones, el autor utilizó el conocimiento que aprendió gracias a sus experiencias con los mudéjares y judíos en su Mallorca natal. Y, por supuesto, Ramon Lull considera que la opción correcta de las tres es el catolicismo, aunque el autor decide no mencionar explícitamente a cuál de las tres religiones acaba eligiendo el hombre de la historia¹³³.

En la obra de Ramon Lull se podría pensar que hay un verdadero dialogo religioso, pero no es así. Aunque es una obra mucho más serena y menos conflictiva que la de Álvaro Pelayo, Ramon Lull no busca crear puentes de convivencia entre las tres religiones. El objetivo de Ramon Lull es comparar las tres religiones con la intención de

¹³¹ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. "Otras religiones. ¿Otras herejías? (Los judíos en el medievo europeo y el especial caso hispánico)". *Relaciones Interreligiosas Hispania Sacra*, 54 (2002), p. 517.

¹³² GAYOSO, Andrea. "Juristas y teólogos en el siglo XIV ibérico: La retórica del antisemitismo". *Revista de la Facultad de Derecho*, 29 (2010), pp. 133-135.

¹³³ PARDO PASTOR, Jordi. "Diálogo interreligioso...", *op. cit.*, pp. 252-253.

desenmascarar al islam y al judaísmo como religiones falsas y tratar de persuadir al autor de que la única fe verdadera es el cristianismo. Pero de forma más sutil que otros autores.

4.2. BASES TEOLÓGICO-DOCTRINALES RESPECTO AL JUDAISMO

4.2.1. La Iglesia Cristiana como el “Nuevo Israel”.

Los apologistas cristianos del siglo II dividieron a las personas en tres grupos: los cristianos, los judíos y los paganos. La razón por la que diferenciaban a los judíos de los paganos era porque los cristianos no atacaban la tradición judía, pero la consideraban una etapa en su camino de la salvación a la que había que complementar con el Nuevo Testamento. De esta manera, los cristianos pasaban a ser el “Nuevo Israel” en contraposición del “Viejo Israel” que serían los judíos. Entendiendo ese “Nuevo Israel” como una especie de estado de ánimo de plenitud moral que los cristianos buscaban alcanzar¹³⁴. Un ejemplo de esta visión se puede encontrar en la obra *Chronicon Mundi* del obispo Lucas de Tuy (s. XII -1249). En esta obra Lucas de Tuy trata de dar un aire de sacralidad a la historia nacional de Castilla comparando a Fernando III de Castilla con figuras bíblicas como Josué o Jesucristo, a Castilla con la Tierra Prometida, y al pueblo castellano con el Nuevo Israel¹³⁵. Se puede observar en la siguiente cita de su obra:

Por aventura, podremos dezir el rey Fernando este ser Josue que, vencidos los reyes de Cordoua y de Murçia y de Jahen y de Seuilla y de Niebla y de Granada con los condes de Castilla, metio los pueblos, y Leon y Castilla, que son los hijos de Isrrael, en la tierra de los moros para que vieses cada dia al Señor de faz a faz¹³⁶.

Las religiones cristiana y judía estaban claramente vinculadas por el Antiguo Testamento, lo que generó dudas sobre como la Iglesia debía tratar a los judíos. Un autor clave para entender la postura que acabó adoptando la Iglesia medieval en este aspecto es San Agustín (354-430), quien reflexionó sobre cuál era el papel de la fe judía en el plan del dios cristiano. Para empezar, San Agustín consideró que el Antiguo Testamento tenía cierta validez con respecto a algunos de sus preceptos, pero que había muchos de ellos que se quedaron obsoletos con la llegada del Nuevo Testamento. Además, él pensaba que los judíos cometieron deicidio al no reconocer a Jesús como el hijo de Dios y al participar en su crucifixión. Crimen por el que, según él, debían pagar no solo los que participaron en la muerte de Jesús, sino también la totalidad del pueblo judío y sus descendientes,

¹³⁴ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. “Otras religiones. ¿Otras herejías? ..., *op. cit.*, pp. 521-522.

¹³⁵ FANTECHI, Giancarlo. “La Biblia Escorial 1.1.6..., *op. cit.fan*, p. 310

¹³⁶ DE TUY, Lucas. *Crónica de España*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1926, pp. 445-446.

quienes se negaban a convertirse al cristianismo. De ahí que San Agustín defendiese un trato de discriminación y de desprecio hacia el colectivo judío¹³⁷. Pues San Agustín consideró que la única razón por la que los judíos seguían existiendo era la de ser un testimonio viviente respecto al supuesto castigo que el Dios cristiano habría infligido a esta comunidad religiosa por rechazar a Jesucristo, y por tanto una muestra de que las Escrituras cristianas eran verídicas. Además, San Agustín defendía que cuando llegase el Apocalipsis los judíos se darían cuenta de su terquedad al rechazar a Jesucristo, por lo que debían de ser protegidos hasta que llegase el momento en el que aceptaran la verdadera fe cristiana y salvarán sus almas¹³⁸.

Desde tiempos del papa Gregorio Magno (590-604), la Iglesia Católica adoptó oficialmente la visión de San Agustín. De forma que se veía a los judíos como un pueblo que fue testigo de sus propios errores y que fue castigado a la servidumbre y a la dispersión de sus gentes por su pecado de deicidio. Como resultado, la extinción de los judíos sería gradual e inevitable, por lo que los cristianos solo debían de esperar con paciencia a que este proceso terminara de forma natural¹³⁹.

4.2.2. El Cuarto Concilio de Letran de 1215

Tras varios siglos, la Iglesia Católica empezó a impacientarse ante la resiliencia de la fe judía. Con el fin de aumentar la presión sobre los judíos, el papa Inocencio III proclamó en 1215 el IV Concilio de Letrán para promover varias normas sobre como los cristianos debían tratar a las minorías religiosas judía y musulmana. En los años previos ya hubo algunos eventos relacionados que precedieron a este concilio, como fue el III Concilio de Letrán de 1179, donde se prohibió que mudéjares y judíos tuviesen esclavos cristianos y que pudiesen dar testimonio en pleitos contra cristianos¹⁴⁰, o la *Constitutio pro Iudaeis* de 1199 del propio papa Inocencio III, donde se defendió la existencia y protección de los judíos en las sociedades cristianas según la tesis de San Agustín¹⁴¹. Algunos ejemplos de las normativas discriminatorias que implantó el IV Concilio de Letrán se pueden observar en los siguientes cánones: En el canon 67 se obligaba a las minorías religiosas a pagar el diezmo a la Iglesia y a perjudicar a los comerciantes de estar minorías. En el canon 68 se obligaba a las minorías religiosas a vestirse de manera

¹³⁷ LOSADA, Carolina. “Ley divina y ley terrena: antijudaísmo..., *op. cit.*, pp. 609-610.

¹³⁸ FANTECHI, Giancarlo. “La Biblia Escorial 1.1.6..., *op. cit.*, p. 306.

¹³⁹ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. “Otras religiones. ¿Otras herejías? ..., *op. cit.*, pp. 523-524.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 531.

¹⁴¹ FANTECHI, Giancarlo. “La Biblia Escorial 1.1.6..., *op. cit.*, p. 306.

diferente a los cristianos para facilitar su identificación, se les prohibía tener relaciones sexo-afectivas con los cristianos, y tenían prohibido ser vistos en público los tres días anteriores a la Pascua cristiana. En el canon 69 se prohibió que las minorías religiosas pudiesen ejercer cargos públicos en las sociedades cristianas. Y en el canon 70 se ordenaba al clero cristiano que vigilase a los conversos para asegurarse de que la conversión era sincera¹⁴². Posteriormente, en el canon 3 del Sínodo de Narbona de 1227 se añadió a las minorías religiosas la prohibición de trabajar los domingos y festivos cristianos, así como a permanecer en arresto domiciliario durante la Semana Santa¹⁴³.

Estas normativas estaban basadas en el pensamiento antijudío de San Agustín. Las cuales se volverán más antisemitas en el siglo XIV cuando la Iglesia fomenta varios prejuicios negativos hacia los judíos con el fin de generar la idea entre la sociedad cristiana de que no había judíos “buenos”. Algunos de estos prejuicios son los siguientes: Para empezar, se tachan a los judíos de tercos y desconfiados por no aceptar a Jesús como su mesías y mantener su fe judaica. También se les acusa de ser traidores, rencorosos y vengativos. Esta acusación tiene su origen en el personaje bíblico de Judas, y en muchas de las calumnias de sangre con las que se difamaba a los judíos, como el asesinato ritual de niños, el propagar la peste negra, o la profanación de hostias. Y, por último, se les consideraba materialistas codiciosos. Lo que está relacionado con la usura de los prestamistas judíos, quienes tuvieron mucha relevancia en los reinos hispánicos desde el siglo XIII, como ya se comentó anteriormente¹⁴⁴.

Por último, durante los siglos XIV y XV también hubo algunas bulas papales que afectaron a las minorías religiosas de manera contradictoria, ya que en algunas se les protegió y en otras se les atacó. Por ejemplo, en la bula *Quamvis Perfidiam* de 1348 el papa Clemente VI defiende a los judíos de las difamaciones que les acusan de ser los promotores de la peste negra, y pide a los cristianos que paren la violencia contra los judíos¹⁴⁵. Mientras que en la bula *Super Gregem Dominicum* de 1442 Eugenio IV busca reforzar la discriminación contra las minorías religiosas para forzar su conversión¹⁴⁶.

4.2.3. La imagen como herramienta de persuasión: la *Passio Imaginis*

¹⁴² ESCUDÉ, Carlos. “Neoplatonismo y pluralismo...”, *op. cit.* p. 6.

¹⁴³ Ídem.

¹⁴⁴ LOSADA, Carolina. “Ley divina y ley terrena: antijudaísmo...”, *op. cit.*, pp. 611-613.

¹⁴⁵ LARA OLMO, Juan Carlos. “El papa Clemente VI y su bula *Quamvis Perfidiam*...”, *op. cit.*, pp. 44-45.

¹⁴⁶ CASTAÑO GONZÁLEZ, Javier. “Las aljamas judías de Castilla a mediados del siglo XV: la Carta Real de 1450”. *En la España Medieval*, 18 (1995), pp. 181-182.

La *Passio Imaginis* es una temática que se usaba en la Edad Media como una herramienta visual para fomentar la conversión de los judíos a la religión cristiana¹⁴⁷. Está basada en la leyenda del crucifijo de Beirut. En la Fig. 4.1 (ver Anexo) se muestra un retablo mallorquín del siglo XV con escenas de esta leyenda. La historia cuenta que en la Beirut del siglo IV los judíos de la ciudad ultrajaron el crucifijo que había en la iglesia. Como respuesta divina el crucifijo sudó agua y sangre con propiedades curativas que ayudaron a numerosos habitantes de la ciudad, lo que provocó una conversión masiva de los judíos locales al cristianismo. Se puede entender como una metáfora de una disputa teológica entre cristianos y judíos, en la que se acaba demostrando la superioridad de la fe cristiana y como resultado los judíos se convirtieron a la supuesta verdadera religión¹⁴⁸. Era habitual que en las iglesias consagradas a partir de antiguas mezquitas se encontrasen capillas con la advocación de la *Passio Imaginis* como una muestra del triunfo cristiano frente a las religiones judía y musulmana¹⁴⁹.

Aunque la *Passio Imaginis* busca fomentar las conversiones de los judíos, también se relaciona con las acusaciones históricas hacia el colectivo judío de destrucción de imágenes sagradas cristianas, profanaciones de hostias o asesinatos rituales. Lo que favorecía que algunos prejuicios perjudiciales que los cristianos tenían hacia los judíos se difundiesen y mantuviesen en el tiempo, como las acusaciones de deicidio, las de destrucción de crucifijos, o la de culparles de ser el origen de los movimientos iconoclastas¹⁵⁰. Para el siglo XV muchas obras religiosas empezaron a seguir la versión más antisemita y hostil hacia los conversos de la *Passio Imaginis*, mientras que la temática original y más conciliadora, dirigida a la conversión de los judíos, fue perdiendo fuerza¹⁵¹.

4.2.4. Ataques al Talmud.

El Talmud fue acusado por los polemistas cristianos de ser uno de los principales obstáculos para convertir a los judíos al ser presentado como una obra inmoral que reiteraba ideas heréticas contra el cristianismo. Los ataques al Talmud aumentaron en intensidad con la disputa de París de 1240 provocada por Nicolás Donin, un converso que en 1238 fue a la sede pontificia para denunciar ante el papa Gregorio IX al Talmud por ser supuestamente un libro que blasfemaba contra la fe católica. Dos años después de su

¹⁴⁷ ARCINEGA GARCÍA, Luis. “La *Passio Imaginis*...”, *op. cit.*, p. 76.

¹⁴⁸ *Ibídem*, p. 72.

¹⁴⁹ *Ibídem*, p. 77.

¹⁵⁰ *Ibídem*, p. 79.

¹⁵¹ *Ibídem*, pp. 80-84.

denuncia ante el papado se celebró la disputa de París en la que participaron cuatro rabinos contra la acusación de Nicolás Donin¹⁵². Tras la disputa, el papa Gregorio IX y su sucesor Inocencio IV trataron al Talmud como un libro herético, ordenando su destrucción y que se castigase a los “herejes que siguiesen sus ideas”, refiriéndose a los judíos. De esta manera a la imagen del judío deicida se le añadió la imagen del judío talmúdico y hereje¹⁵³. El cumplimiento de las exigencias pontificias significó la destrucción de todas las copias del Talmud que había en las juderías francesas, el asesinato de unos 3.000 judíos y la conversión forzosa de otros 500 judíos¹⁵⁴. Entre la sociedad hebrea se generó una reacción que fomentó que algunos autores judíos decidiesen escribir obras en las que defendían a la religión judía mientras que criticaban a la cristiana. Un ejemplo es la obra *Refutación de los dogmas cristianos* de Hasday Crescas¹⁵⁵.

Inspirada en la disputa de París de 1240, Ramon de Penyafort (1185-1275), general de la Orden de Predicadores, confesor y consejero del rey aragonés Jaime I, organizó la disputa de Barcelona de 1263 con el apoyo de la Corona aragonesa. La disputa consistió en un debate teológico sobre “la llegada del Mesías” entre Pau Christiani¹⁵⁶, un converso que comparó al catarismo con la fe judaica y quiso que se considerase el judaísmo como una herejía del cristianismo¹⁵⁷, y el judío Nahmánides (1194-1270)¹⁵⁸. Posteriormente, Nahmánides escribió una obra en la que refutó la fe cristiana basándose en sus argumentos durante su defensa de la fe judía en la Disputa de Barcelona. Esta obra se hizo por petición del Obispo de Gerona, quien quería que Nahmánides le diese sus puntos de vista por escrito. La obra tuvo una gran difusión por la sociedad judía, y el papa Clemente IV condenó por herejía a Nahmánides por blasfemar contra el catolicismo en 1265, obligando al erudito judío a exiliarse de la Península¹⁵⁹. Además, se exigió a los judíos a participar en los sermones de la Orden de los predicadores y de Pau Christiani bajo amenaza de ser castigados si no iban o si eran hostiles con los predicadores. Junto a la orden de embargo y destrucción de las copias de la obra *Mishne ha-Tora* de

¹⁵² PARDO PASTOR, Jordi. “Diálogo interreligioso...”, *op. cit.*, pp. 239-240.

¹⁵³ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. “Otras religiones. ¿Otras herejías? ...”, *op. cit.*, pp. 532-533.

¹⁵⁴ PARDO PASTOR, Jordi. “Diálogo interreligioso...”, *op. cit.*, pp. 239-240.

¹⁵⁵ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. “Otras religiones. ¿Otras herejías? ...”, *op. cit.*, p. 550.

¹⁵⁶ PARDO PASTOR, Jordi. “Diálogo interreligioso...”, *op. cit.*, pp. 239-241.

¹⁵⁷ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. “Otras religiones. ¿Otras herejías? ...”, *op. cit.*, p. 528.

¹⁵⁸ PARDO PASTOR, Jordi. “Diálogo interreligioso...”, *op. cit.*, p. 239-241.

¹⁵⁹ RAMÓN GUERRERO, Rafael. “Moseh ben Nahman”. *Historia Hispánica* [en línea] (s.f.) Última visita [23/5/2025]. Disponible en: <https://historia-hispanica.rah.es>

Maimónides, y la persecución de cualquier posible blasfemia a la religión católica que ocurriese por parte de los judíos¹⁶⁰.

En 1414 se celebró una nueva disputa en las tierras de la Corona de Aragón entre cristianos y judíos organizada por el papa Benedicto XIII. Los objetivos del papa respecto a la disputa de Tortosa eran el de fomentar el adoctrinamiento de los judíos al obligar a los rabinos de la Corona de Aragón a reconocer forzosamente los errores que, según la acusación de los cristianos, tenía el Talmud y el de presionar a la Corona de Aragón para que adoptase medidas similares a las que se impusieron en Castilla con las Leyes de Ayllón¹⁶¹. También se argumentó en la misma que a los cristianos se les debería relacionar con Israel y a los judíos con Canaán, volviendo a la pretensión de la Iglesia de ser el “Nuevo Israel”¹⁶².

Tras estas disputas, cada vez más autores cristianos cargaron contra los judíos en sus obras. El propio Ramon de Penyafort escribió *Summa de paenitentia*, la cual es una guía conductual para los cristianos respecto a cómo deben relacionarse con las minorías religiosas. Algunas de sus normas serían la prohibición de comer con ellos, de pedir sus servicios médicos, o de darles cargos públicos. Además, Ramon de Penyafort fomentó la creación de colegios dirigidos a formar a nuevos predicadores a través del aprendizaje del árabe y del hebreo para favorecer sus actividades proselitistas en la Península¹⁶³. Otro autor fue el converso Jerónimo de Santa Fe (s. XIV-1419), quien escribió *Tratado de Iudaicis erroribus ex Talmut* con el beneplácito del papa Benedicto XIII. En esta obra se tacha el Talmud como un libro anticristiano que rechazaba a Jesús como profeta, y que se otorgaba injustamente a sí mismo una mayor autoridad que la que tenía el Pentateuco en la sociedad judía¹⁶⁴. Y otro autor más fue Ramon Martí (1230-1284), un dominico converso que fue parte de comisión encargada de censurar las obras judías que se considerasen blasfemas a la fe católica, formada por orden de Jaume I tras la disputa de Barcelona de 1263. Muchas de sus obras buscaban tanto refutar las religiones islámica y judía como la conversión al cristianismo de las personas que seguían estas dos religiones abrahámicas. Algunas de las obras de Ramon Martí fueron las siguientes: *Vocabulista in arabigo*, *Capistrum iudaeorum*, *De secta Mahometi*, *Explanatio symboli apostolorum*, y

¹⁶⁰ PARDO PASTOR, Jordi. “Diálogo interreligioso...”, *op. cit.*, pp. 241-242.

¹⁶¹ ARCINEGA GARCÍA, Luis. “La Passio Imaginis...”, *op. cit.*, p. 80.

¹⁶² MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. “Otras religiones. ¿Otras herejías? ...”, *op. cit.*, p. 523.

¹⁶³ PARDO PASTOR, Jordi. “Diálogo interreligioso...”, *op. cit.*, pp. 237-239.

¹⁶⁴ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. “Otras religiones. ¿Otras herejías? ...”, *op. cit.*, pp. 533-534.

Pugio fidei. Estas obras eran materiales dirigidos a formar a los misioneros en su labor de convertir a judíos y mudéjares. Y en algunas de ellas, como ocurre en *Pugio fidei*, Ramon Martí utilizó textos islámicos y judaicos como fuentes para tratar de refutar a las religiones islámica y judía¹⁶⁵.

4.3. LITERATURA APOLOGÉTICA DE CONVERSOS FRENTE A LA DESCONFIANZA SOCIAL QUE SUSCITABAN: ENTRE EL ANTIJUDAÍSMO Y LA CONCORDIA.

El proselitismo generaba problemas éticos y teológicos a una jerarquía eclesiástica que buscaba la homogenización religiosa. Ya que la Iglesia temía que los conversos siguiesen realizando ritos judíos en privado. Al mismo tiempo los conversos sufrieron una significativa inseguridad de ser agredidos o excluidos por la desconfianza que los cristianos viejos les tenían. Algunos conversos llegaron a tratar de borrar su pasado converso y judío para hacerse pasar como cristiano viejo. Y cuando eso no era suficiente para tratar de ganarse la confianza de la Iglesia, fue habitual que varios autores conversos creasen una literatura antijudía como forma de mostrar su compromiso con su nueva fe, así como de renegar completamente de la antigua. Algunos autores de esta corriente antisemita fueron Alfonso de Valladolid (1270-1346), Pablo de Santa María (1350-1435), Pedro de la Caballería (1450-1592), o el ya mencionado Jerónimo de Santa Fe¹⁶⁶.

Por ejemplo, Alfonso de Valladolid, conocido como Abner de Burgos cuando era judío, fue un converso castellano bautizado en 1320, quien escribió el *Libro de las batallas de Dios*. En esta obra Alfonso de Valladolid escribió las reflexiones que le animaron a abandonar el judaísmo en favor del cristianismo¹⁶⁷. Otro ejemplo, Pablo de Santamaría, Selomoh ha-levi antes de bautizarse, fue el rabino mayor de Burgos hasta su conversión al cristianismo en 1391. Este autor se convirtió en el obispo de Burgos con el paso del tiempo y escribió la obra *Scrutinium Scripturarum*. En la que se recogen dos diálogos entre cristianos y judíos para debatir su fe y demostrar que el cristianismo es la verdadera región. En el primero discuten el converso Pablo y el judío Saulo sobre Jesucristo y la Trinidad. Y en el segundo otros dos personajes discuten sobre la Virgen María y los Evangelios¹⁶⁸.

¹⁶⁵ PARDO PASTOR, Jordi. "Diálogo interreligioso...", *op. cit.*, pp. 243-247.

¹⁶⁶ MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. "Otras religiones. ¿Otras herejías? ..., *op. cit.*, pp. 542-546.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 539.

¹⁶⁸ *Ibidem*, pp. 544-545.

Aunque no todas las obras de conversos fueron antijudías. Algunos autores trataron de conciliar a ambas religiones, como fue el caso de Alonso de Oropesa (s. XV-1468) con su obra de 1462 *Lume ad revelationem Gentium et gloriam plebis Deis Israel*. En esta obra el autor hacía mención de que el deicidio del que se acusaba a los judíos no fue un pecado exclusivo de los mismos, ya que los romanos también participaron en la crucifixión de Jesús¹⁶⁹. O el caso de Lope de Barrientos (1382-1469), obispo de Cuenca y descendiente de conversos, quien se opuso al radicalismo anticonverso afirmando que la Iglesia Cristiana fue fundada por conversos como el propio Jesucristo o San Pedro, y que condenar de herejes a los conversos implicaría acusar de hereje a Jesucristo¹⁷⁰.

Además, la Iglesia apoyó a los conversos de manera oficial. El papa Nicolás V (1397-1455), con la asesoría de Juan de Torquemada (1388-1468), condenó el radicalismo anticonverso en su bula *Humani generi inimicus*. Y es relevante mencionar que Juan de Torquemada era un cardenal que escribió el *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas*. Obra en donde se defendía a Israel como el pueblo elegido por el Dios cristiano¹⁷¹. A lo que habría que añadir varias obras y autores más como Alonso de Cartagena (1384-1456), obispo de Burgos y consejero de Juan II de Castilla, quien escribió *Defensorium unitatis Christianae*. En su obra afirma que el deicidio fue culpa de un pequeño número de judíos que no representa a todo el pueblo judío coetáneo ni a sus descendientes. Condenó que se preguntasen a los conversos sobre sus orígenes judíos, o que se les llamasen “judíos bautizados”. Además de defender el acceso de los conversos a los mismos derechos y deberes que tenían los cristianos a la hora de acceder a cargos y honores, recordando que están garantizados tanto por leyes civiles, como “Las Partidas” de Alfonso X, como por leyes canónicas, como el Concilio de Basilea¹⁷².

Y no podía faltar mencionar a Hernando de Talavera (1428-1507), un clérigo de orígenes conversos que fue obispo de Ávila, arzobispo de Granada, y confesor de Isabel la Católica. Hernando de Talavera se opuso a la postura más hostil de la inquisición al defender un modelo de conversión pacífica basada en el respeto hacia las minorías. Escribió una serie de escritos dirigidos a explicar a los cristianos (nuevos y viejos) como ser un “buen cristiano”, reunidos en una colección llamada *Breve y muy provechosa doctrina de lo que debe saber todo christiano*. Además, el eclesiástico no dudaba en

¹⁶⁹ Ibídem, p. 546.

¹⁷⁰ Ibídem, pp. 548-549.

¹⁷¹ Ibídem, p. 546.

¹⁷² Ibídem, p. 547.

refutar el criptojudasmo mientras defendía el no maltratar a los conversos, como hizo en la *Católica impugnación* de 1487, otra de sus obras. El propio Hernando de Talavera afirmaba lo siguiente respecto a los cristianos que atacaban a los conversos¹⁷³:

Yerra gravemente el que denuesta a los cristianos nuevamente convertidos llamándolos marranos y marrandíes y mucho más llamándoles herejes. [...] No sin gran ofensa de Jesucristo son denostados y vituperados algunas veces los nuevos cristianos y los descendientes. Lo cual es grande ofensa de nuestro señor Jesucristo porque los que a su santa fe se convierten, como los santos dicen y aun las leyes civiles quieren, han de ser honrados y muy humanamente tratados¹⁷⁴.

En la lucha de la Iglesia para tratar de fomentar el respeto a los conversos, también se puede mencionar a Rodrigo Jiménez de Rada (1170-1247), arzobispo de Toledo, quien se le relaciona con el manuscrito de la Biblia E6, un manuscrito estudiantil potencialmente utilizado en la facultad teológica de Palencia y usado en la educación de los hijos de Fernando III¹⁷⁵. La Biblia E6 se podría datar a finales de la década de 1240, en tiempos del reinado de Fernando III. El texto es una traducción de la biblia al castellano coetáneo en la que se añadieron algunas modificaciones con la intención de que fuese una herramienta para la construcción de una identidad castellana basada en la fe católica, la lengua castellana, y el pasado hispano-visigodo. Además de servir tanto para la formación del clero castellano, como para facilitar la incorporación de los conversos a la Iglesia Católica¹⁷⁶. Con este último fin, en la Biblia E6 se buscaba demostrar que la religión judaica tenía su continuidad en la fe católica y de que ambas religiones creían en el mismo dios¹⁷⁷. También se eliminaron algunas partes que lanzasen mensajes hostiles hacia los judíos, como fue el caso de la eliminación en la Biblia E6 de la siguiente frase del texto de la glosa a 1 Reyes 10,13: “Por cuyo poder sanó a los enfermos agitando el agua, lo cual los hebreos, sin embargo, niegan tener en sus libros”¹⁷⁸.

Además, para tratar de luchar contra la desconfianza que generaban los conversos entre parte de la sociedad cristiana castellana se buscó crear un mensaje de concordia a través de la Biblia E6. Por ejemplo, en el prólogo de la carta a los Romanos, traducción basada en el *Prologus Specialis* de Jerónimo en la *Glosa Ordinaria*, se menciona la

¹⁷³ LADERO QUESADA, Miguel Ángel. “Fray Hernando de Talavera en 1492...”, *op. cit.*, pp. 260, 267 y 268.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 268.

¹⁷⁵ FANTECHI, Giancarlo. “La Biblia Escorial 1.1.6...”, *op. cit.*, pp. 326-327.

¹⁷⁶ *Ibidem*, pp. 329-330.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 325.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 319.

disputa que hubo entre los cristianos griegos y judíos en el siglo I. La disputa se debía a que se acusaban a los griegos de no haberse unido a la Iglesia cristiana desde el principio, y a los judíos de haber traicionado a Jesucristo y ser cómplices de su crucifixión. Relacionando esta disputa con la que había en la Castilla coetánea entre cristianos viejos y conversos se argumentó un mensaje de concordia y de que el Dios cristiano favoreció a ambos bandos, a pesar de los pecados que habían cometido cada uno de ellos¹⁷⁹:

E muestra el apostol por muy uerdadera razon que son eguales auiendo ganado el perdon de dios. E muestra que en la ley fue ante dicho que iudios e gentiles son llamaderos a la fe de christo. E por ende reprehendiendo a los unos e a los otros a reuezes. amonesta los que tornen a paz e a acordamiento¹⁸⁰.

4.4. LA IGLESIA MEDIEVAL ANTE EL ISLAM: DESCONOCIMIENTO Y DESARROLLO DE UNA APOLOGÍA ANTIMUSULMANA

A pesar de que los musulmanes estaban en la Península desde el siglo VIII, la Iglesia no sabía mucho sobre la teología islámica. Para aprender más sobre esta religión se hicieron varias traducciones del Corán. Como la traducción de Robert de Ketton en 1143, la cual fue impulsada por Pedro el Venerable, abad de Clunney que viajó a los reinos cristianos peninsulares para visitar los nuevos monasterios cluniacenses en la frontera con al-Ándalus¹⁸¹. Pedro el Venerable quería traducir varios textos relevantes islámicos, como el Corán, para poder conocer la doctrina musulmana con vistas a escribir su obra *Contra sectam siue haeresim Sarracenorum*, en la que busca lograr la conversión de los mudéjares al cristianismo de manera pacífica a través de la refutación del islam¹⁸².

Estas traducciones se denominaron *Collectio Toletana*, o *Corpus Toletanum*, y fueron el primer conjunto de obras musulmanas traducidas al latín. Para realizar la traducción Pedro el Venerable contrató a Robert de Ketton, un monje inglés, a Hermann de Carintia, traductor con experiencia en textos de matemáticas y astrología, a Pedro de Toledo, un converso conocedor del árabe, a Pedro de Poitiers, secretario de Pedro de Toledo, y a Mohamet, un mudéjar. Rober de Ketton se encargó de la traducción del Corán¹⁸³, en la que utilizó un lenguaje metafórico y despreciativo hacia la fe islámica.

¹⁷⁹ Ibídem, p. 317.

¹⁸⁰ Ídem.

¹⁸¹ MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José. “Las traducciones latinas del Corán...”, *op. cit.*, p. 12.

¹⁸² Ibídem, p. 16.

¹⁸³ Ibídem, pp. 12-14.

Además de añadir numerosas alteraciones respecto a la obra original con la intención de criticar al islam y convencer al lector de la necesidad de oponerse a los musulmanes¹⁸⁴.

En el siglo XIII, por encargo de Rodrigo Ximénez de Rada, el arzobispo de Toledo, le encargó a Marcos de Toledo una nueva traducción del Corán en 1210. Esta traducción es independiente de la de Robert de Ketton, ya que parece que Marcos de Toledo desconocía la existencia de esta traducción previa. Además, a Marcos de Toledo también se le encargó la traducción de la profesión de fe del líder almohade Ibn-Tumart, dando como resultado la obra *Tractatus Habentometi de unione Dei*. La traducción de ambos textos tenía la intención de buscar argumentos con los que poder contraargumentar al islam, como pasó con la traducción de Robert de Ketton, por lo que también usó un lenguaje muy crítico hacia el islam¹⁸⁵.

No fue hasta el siglo XV que se tradujo el Corán al latín sin buscar difamar al islam. El cardenal Juan de Segovia (1400-1458), representante de castilla en el Concilio de Basilea de 1432, buscaba una solución al conflicto entre cristianos y musulmanes a través de la concordia. Fue autor del opúsculo *De mittiendo gladio Diuini Spiritus in corda Saracenorum*, obra en la que plasma su forma de pensar. Juan de Segovia conocía la traducción de Robert de Ketton, aunque no la de Marcos de Toledo, y la calificó como una traducción de poco interés para establecer una relación intelectual y pacífica entre las religiones cristiana y musulmana. Juan de Segovia decidió supervisar personalmente una nueva traducción y quiso que se tradujese tanto al latín como al castellano. Como resultado en 1456 se logró crear una traducción coránica realizada con la intención de ser lo más respetuosa y fiel posible, en la medida que las lenguas latina y castellana lo permitiesen, al Corán original en árabe¹⁸⁶.

Este desconocimiento de la cultura islámica por parte de la Iglesia no solo afectó a los libros teológicos. A medida que la relevancia social de los judíos y mudéjares iba perdiendo fuerza en la Península, los cristianos fueron dejando a un lado las obras de autores judíos y musulmanes. Por ejemplo, durante el siglo XIV los franciscanos peninsulares adoptaron las doctrinas de Juan Duns Escoto (1266-1308) como un soporte intelectual, sistemático y coherente para poder realizar sus actividades proselitistas en las aljamas y morerías, así como de dirigir la educación de la población católica respecto a

¹⁸⁴ Ibídem, pp. 18-21.

¹⁸⁵ Ibídem, pp. 21-22.

¹⁸⁶ Ibídem, pp. 24-27.

los intereses de la Iglesia. El escotismo demostró tener un efecto perjudicial respecto a la convivencia entre las diferentes religiones abrahámicas en los reinos cristianos ibéricos. Algunas veces este efecto era buscado directamente y otras veces se generó de manera pasiva. Por ejemplo, hasta el siglo XIII era habitual la lectura de autores judíos y musulmanes como Averroes, Avicena o Maimónides en las escuelas ibéricas, lo que generaba un vínculo indirecto y respetuoso entre las tres religiones a través del estudio de estas obras. Pero con la llegada del escotismo como escuela de pensamiento dominante en las universidades de la Península se dejó de lado las obras de autores no cristianos, por las que el escotismo sentía rechazo o indiferencia¹⁸⁷.

Respecto a los creyentes del islam, los mudéjares eran valorados por la Iglesia por sus habilidades artesanales y como una fuente de ingresos. Por ejemplo, en el siglo XIV el papa Benedicto XIII contrató al mudéjar Muza de Abdelmalic para ampliar la iglesia de San Pedro Martír de los Dominicos, en la que se enterró al propio papa tras su muerte¹⁸⁸. Pero las contribuciones de la población mudéjar a la Iglesia no evitaron que los mudéjares fuesen también objeto de crítica por parte de las obras artísticas religiosas de los reinos cristianos peninsulares. Por ejemplo, a principios del siglo XV, Antoni Peris representa en una de las tablas del *Martirio de San Bernardo de Alzira y sus hermanas María y Gracia* una imagen de un judío y musulmán como verdugos de los cristianos¹⁸⁹. En la Fig. 4.2 (ver Anexo) se muestra esta tabla.

Respecto a cómo la Iglesia buscaba convertir a los mudéjares está el ejemplo del ya mencionado Ramon Llull, quien creó el llamado método luliano para convertir a judíos y musulmanes. Este método estaba basado en argumentar con ellos desde la razón, desde el respeto mutuo, y desde la seguridad de que la fe cristiana es la verdadera religión. En su obra *Liber de demonstratione per aequiparantiam* lo explica así¹⁹⁰:

Los infieles no respaldan a las autoridades de los fieles y, sin embargo, se mantienen fieles a sus razones. Y así sucesivamente por muchas otras razones que se podrían mencionar. Con lo cual se demuestra que este tratado no es contra la fe, sino para la

¹⁸⁷ GAYOSO, Andrea. “Juristas y teólogos...”, *op. cit.*, pp. 129-131.

¹⁸⁸ GARCÍA MARCO, Francisco Javier. “El papa luna y los mudéjares de Aragón” en *VI CENTENARIO del Papa Luna: jornadas de estudio, Calatayud-Illueca, 1994*. Centro de Estudios Bilbilitanos, 1996, p. 106.

¹⁸⁹ ARCINEGA GARCÍA, Luis. “La Passio Imaginis...”, *op. cit.* pp. 85-86.

¹⁹⁰ PARDO PASTOR, Jordi. “Diálogo interreligioso...”, *op. cit.*, pp. 247-249.

exaltación y honor de la fe cristiana. Porque los incrédulos dicen: No queremos renunciar a la fe por la fe ni a creer por creer, pero dejemos el creer para entender¹⁹¹.

Otro ejemplo es el también ya mencionado Hernando de Talavera, quien, a diferencia de otros clérigos que defendían una conversión más rápida y forzada de los musulmanes, defendió un procedimiento de conversión más lento y respetuoso con los mudéjares. Las conversiones de los mudéjares granadinos durante su cargo de arzobispo de Granada se basaron en la persuasión y en el respeto a la herencia lingüística y cultural árabe¹⁹². Alonso Fernández de Madrid (1474-1559), autor de *Vida de fray Hernando de Talavera, primer Arzobispo de Granada* comentó en su obra lo siguiente sobre los métodos de Hernando de Talavera para convertir a los granadinos:

De manera que antes de aquella general conversión de los moros que fue súbita y cuasi en un día, ya él su poco a poco había convertido cien personas hombres y mujeres, y a sus propias expensas los tenía en casas apartadas para ello, que llamaban casas de la doctrina, donde él por su persona iba continuamente a les predicar y enseñar las cosas de la fee y buenas costumbres por medio de fieles intérpretes que para ello tenía¹⁹³.

5. CONCLUSIONES

La Iglesia medieval tuvo un papel clave en este proceso gradual de aumento de la intolerancia, ya que solo permitió la coexistencia entre cristianos, judíos y mudéjares bajo la imposición de que los judíos y los mudéjares tuviesen un estatus de inferioridad respecto a los cristianos. Además, la Iglesia tenía la expectativa de que a medio o largo plazo estas minorías étnico-religiosas se convirtiesen al catolicismo por voluntad propia. Ya que consideraba que los judíos y musulmanes no podían salvar sus almas a menos que se convirtiesen al cristianismo y pasasen a formar parte de la Iglesia católica.

Para fomentar la conversión de las minorías religiosas, la Iglesia no dudó en atacar con virulencia a las religiones islámica y judaica con el fin de refutarlas. Ante el judaísmo, la Iglesia se enfrascó especialmente con el Talmud, el cual fue un texto clave para la cohesión interna de las aljamas judías. Y en el caso del islam, la Iglesia desconocía la teología islámica, hasta el punto de no traducir el Corán al latín hasta el siglo XII, y solo con la intención de refutarlo. Este desconocimiento de la fe islámica, junto con la baja relevancia social que tenían los mudéjares en los reinos cristianos desde la revuelta

¹⁹¹ Ibídem, p. 249.

¹⁹² LADERO QUESADA, Miguel Ángel. "Fray Hernando de Talavera en 1492...", *op. cit.*, pp. 272-274.

¹⁹³ Ibídem, p. 272.

mudéjar de 1264, favoreció que la Iglesia se centrara en tratar de convertir a los judíos durante los siglos XIV y XV, dejando a los mudéjares en un segundo plano.

Pero las minorías judía y mudéjar demostraron tener una fuerte resiliencia ante las presiones eclesiásticas, lo que generó malestar e impaciencia en el seno de la Iglesia. El deterioro de la tolerancia hacia las minorías religiosas fue imponiéndose poco a poco en las Coronas ibéricas ante la presión constante que el papado ejercía sobre los monarcas cristianos a través de sus bulas y concilios. Así como por la presión social alimentada a través de los sermones antijudíos dirigidos a los laicos por parte de las diferentes órdenes mendicantes. Estas disposiciones canónicas buscaban ahogar a nivel social, jurídico y económico a las minorías religiosas para que no les quedase más remedio que convertirse. Irónicamente, fue la postura de la Iglesia contra el sincretismo religioso y las relaciones sexo-afectivas entre los cristianos y las minorías religiosas lo que provocó que dichas minorías resistiesen en sus guetos religiosos y no se disolviesen en la mayoría cristiana, como sí pasó con los mozárabes.

Además, los ataques cada vez más duros hacia los judíos, la principal minoría religiosa peninsular entre la revuelta mudéjar (1264-1266) y la conquista de Granada (1492), provocó que lo que al principio eran ataques ante la fe judía (antijudaísmo) degenerase en un odio a la etnia judía (antisemitismo). Este odio llegó a ser heredado por los conversos de origen judío, lo que generó el problema converso. Hubo dos posiciones dentro de la Iglesia respecto a esta problemática: la que fomentó el antisemitismo hacia los conversos, y la que buscaba protegerlos.

Al final los Reyes Católicos acabaron favoreciendo la postura más hostil de la inquisición en vez de apostar por la postura de los clérigos más conciliadores como Hernando de Talavera. De manera que trataron de solucionar el problema converso con el Edicto de Granada (1492), ya que consideraron que, si no había judíos en sus reinos, los conversos no caerían en el criptojudasmo. Este edicto de expulsión o conversión significó el fin definitivo de la tolerancia a la minoría judía en la España medieval.

6. BIBLIOGRAFÍA

ALFONSO X. “Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia. Tomo tercero. Partida Cuarta, Quinta, Sexta y Séptima”. *Biblioteca virtual Miguel de Cervantes* [en línea] (s.f.) Última visita [23/5/2025]. Disponible en: <https://www.cervantesvirtual.com>

AMADOR DE LOS RÍOS, José. *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. Tomo II. Madrid: Imprenta de T. Fortanet, 1876.

AMRÁN, Rica. “Judíos y conversos en las crónicas de los reyes de Castilla (desde finales del siglo XIV hasta la expulsión)”. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 9 (1996) pp. 257-275.

ARCINEGA GARCÍA, Luis. “La Passio Imaginis y la adaptativa militancia apologética de las imágenes en la Edad Media y Moderna a través del caso valenciano”. *ARS LONGA*, 21 (2012) pp. 71-94.

AYASO MARTÍNEZ, José Ramón. “Tolerancia e intolerancia en los reinos cristianos de la España medieval: el caso de los judíos”. *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección de hebreo*, 43 (1994) pp. 49-82.

BORGOGNONI, Ezequiel. “Los judíos en la legislación castellana medieval. Notas para su estudio (siglos X-XIII)”. *Estudios de Historia de España*, 14 (2012) pp. 53-68.

BORREGO SOTO, Miguel Ángel. “La conquista de Jerez y la Revuelta Mudéjar (1261-1267)”. *Centro de Estudios Históricos Jerezanos*, 18 (2016) pp. 131-194.

CANTERA MONTENEGRO, Enrique. “La justicia en las aljamas castellanas a fines del siglo XV: La frontera oriental del reino de Castilla”. *Sefarad*, 52/2 (1992) pp. 337-353.

CASTAÑO GONZÁLEZ, Javier. “Las aljamas judías de Castilla a mediados del siglo XV: la Carta Real de 1450”. *En la España Medieval*, 18 (1995) pp. 181-203.

CORRAL SÁNCHEZ, Nuria. “El pogromo de 1391 en las crónicas de Pero López de Ayala”. *Ab Initio*, 10 (2014) pp. 61-75.

CULIÁÑEZ CELDRÁN, Manuel; SERRANO DEL TORO, Andrés. “La visión de los musulmanes en la frontera entre Aragón, Castilla y Granada. El fenómeno de la conversión y su relación con la cautividad (s. XIV-XV)”. *Cuadernos de Historia y Patrimonio Cultural del Bajo Segura*, 11 (2022) pp. 51-86.

DE TUY, Lucas. *Crónica de España*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1926.

DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando. “La España medieval, frontera de la cristiandad” en VÁZQUEZ JANEIRO, Isaac; GALINDO GARCÍA, Ángel (coords.). *Cristianismo y*

Europa ante el Tercer Milenio. Universidad Pontificia de Salamanca, Servicio de Publicaciones, 1998. pp. 75-88.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana. “De mudéjares a moriscos en el reino de Castilla (1480-1504)”. *Sharq al-Andalus*, 20 (2013) pp. 7-19.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana. “La “mayoría” mudéjar en León y Castilla: legislación real y distribución de la población (siglos XI-XIII)”. *En la España Medieval*, 29 (2006) pp. 7-30.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana. “Los mudéjares de los reinos de Castilla y Portugal”. *Revista d’ Història Medieval*, 12 (2001) pp. 31-46.

ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana. “Los musulmanes en el valle del Ebro antes y después de la conquista”. *Anuario del Centro de la Universidad Nacional de Educación a Distancia en Catalayud*, 26 (2020) pp. 65-84.

ESCUDE, Carlos. “Neoplatonismo y pluralismo filosófico medieval: Un enfoque politológico”. *Serie Documentos de Trabajo*, 475 (2011) pp. 1-64.

FANTECHI, Giancarlo. “La Biblia Escorial 1.1.6., espejo de una época: Lengua y religión en la construcción de la identidad castellana en el siglo XIII”. *Estudios Bíblicos*, 72 (2014) pp. 293-330.

FELANITX. “Retablo de la Passió Imaginis. (Huguet Barxa y Joan Marçol, 1453) (Santuario de San Salvador, Mallorca)”. *Wow Mallorca* [en línea] (s.f.) Última visita [23/5/2025]. Disponible en: <https://wowmallorca.com/images/galleries/felanitx/2167.jpg>

FLORENCIA MENDIZÁBAL, María. “Construyendo la “otredad”: imágenes y proyecciones teóricas cristianas sobre los musulmanes en la España Medieval (ss. XIII-XV)”. *Revista Chilena de Estudios Medievales*, 5 (2014) pp. 53-72.

GARCÍA ARANCÓN, Raquel. “Los mudéjares de Navarra ante la fiscalidad eclesiástica”. *Príncipe de Viana*, 253 (2011) pp. 387-407.

GARCÍA ARANCÓN, Raquel. “Marco jurídico y proyección social de las minorías navarras: judíos y mudéjares (siglos XII-XV)”. *Iura Vasconiae*, 4 (2007) pp. 459-516.

GARCÍA ARENAL, Mercedes. “Cristianos, moros y judíos en la época de Alfonso X” en GARCÍA BRAGE, María Rosa; GONZÁLEZ GARCÍA, Pedro (coords.). *Alfonso X, Toledo 1984*. Madrid: Ministerio de Cultura, 1984. pp. 31-47.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto. “Los conversos y la inquisición”. *Clio & Crimen*, 2 (2005), pp. 207-236.

GARCÍA MARCO, Francisco Javier. “El papa luna y los mudéjares de Aragón” en *VI CENTENARIO del Papa Luna: jornadas de estudio, Calatayud-Illueca, 1994*. Centro de Estudios Bilbilitanos, 1996. pp. 95-112.

GARRE INIESTA, Lydia. “Necesidad y rechazo del otro. Situación de judíos y conversos en el reino castellano durante los siglos XIV y XV”. *Alejandro*, 2 (2023) pp. 175-187.

GAYOSO, Andrea. “Juristas y teólogos en el siglo XIV ibérico: La retórica del antisemitismo”. *Revista de la Facultad de Derecho*, 29 (2010) pp. 129-136.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel; MONTES ROMERO-CAMACHO, Isabel. “Los mudéjares andaluces (siglos XIII-XV). Aproximación al estado de la cuestión y propuesta de un modelo teórico”. *Revista d’ Història Medieval*, 12 (2001) pp. 47-78.

HINOJOSA MONTALVO, José. “Cristianos contra musulmanes: la situación de los mudéjares” en DE LA IGLESIA DUARTE, José Ignacio (coord.). *XIV Semana de Estudios Medievales: Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV*. Instituto de Estudios Riojanos, 2004. pp. 335-392.

HINOJOSA MONTALVO, José. “Los judíos en la España medieval: de la tolerancia a la expulsión” en MARTÍNEZ SAN PEDRO, María Desamparados (coord.). *Los marginados en el mundo medieval y moderno*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2000. pp. 25-41.

HINOJOSA MONTALVO, José. “Mudéjares y judíos: Minorías en contacto en Aragón y Valencia” en SARASA SÁNCHEZ, Estebán (coord.). *Bajar al reino. Relaciones sociales, económicas y comerciales entre Aragón y Valencia: siglos XIII-XIV*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2017. pp. 223-247.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel. “Fray Hernando de Talavera en 1492: de la corte a la misión”. *Chronica Nova*, 34 (2008) pp. 249-275.

LARA OLMO, Juan Carlos. “El papa Clemente VI y su bula Quamvis Perfidiam en defensa de los judíos durante la epidemia de peste negra de 1348”. *Darom, Revista de Estudios Judíos*, 5 (2023) pp. 33-58.

LEÓN TELLO, Pilar. “Disposiciones sobre los judíos en los fueros de Castilla y León”. *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, 46 (1986) pp. 279-293.

LOSADA, Carolina. “Ley divina y ley terrena: antijudaísmo y estrategias de conversión en la campaña castellana de San Vicente Ferrer (1411-1412)”. *Hispania Sacra*, 65/132 (2013) pp. 603-640.

MARTÍNEZ GÁZQUEZ, José. “Las traducciones latinas del Corán, arma antisláamica en la cristiandad medieval”. *Cuadernos del CEMYR*, 13 (2005) pp. 11-27.

“MARTIRIO de los santos Bernardo, María y Gracia”. (Antonio Peris, 1419) (Museo Catedral de Valencia). *Rutas Jaume I* [en línea] (s.f.) Última visita [23/5/2025]. Disponible en: <https://www.rutasjaumei.com>

MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. “Otras religiones. ¿Otras herejías? (Los judíos en el medievo europeo y el especial caso hispánico)”. *Relaciones Interreligiosas Hispania Sacra*, 54 (2002) pp. 515-552.

MOLÉNAT, Jean Pierre. “Minorías en el espejo: mozárabes y mudéjares en la Península Ibérica medieval” en CARRASCO MELO, Diego; VIDAL CASTRO, Francisco (eds.). *A 1300 años de la conquista de al-Ándalus (711-2011): Historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica*. Coquimbo (Chile): Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones, 2012. pp. 479-493.

MOLÉNAT, Jean-Pierre. “Toledo, siglos XII-XV. La coexistencia de cristianos (latinos y mozárabes), musulmanes y judíos. Una síntesis”. *Al-Qantara*, 40 (2019) pp. 385-405.

MOLINA MOLINA, Ángel Luis; VEAS ARTESEROS, María del Carmen. “Situación de los mudéjares en el reino de Murcia (siglos XIII-XV)”. *Areas: revista internacional de ciencias sociales*, 14 (1992) pp. 91-106.

ORTEGO RICO, Pablo. “La “ley” infringida: matrimonio, sexo y conversión entre cristianos y mudéjares en Castilla a fines de la Edad Media”. *En la España Medieval*, 40 (2017) pp. 111-145.

PARDO PASTOR, Jordi. “Diálogo interreligioso en la Edad Media Hispánica: Consideraciones históricas a partir del Concilio Vaticano II”. *Estudios eclesiásticos*, 79 (2004) pp. 217-260.

PEÑA PÉREZ, Francisco Javier. “Expansión de las órdenes conventuales en León y Castilla: Franciscanos y dominicos en el siglo XIII” en DE LA IGLESIA DUARTE, José Ignacio (coord.). *III Semana de Estudios Medievales*. Instituto de Estudios Riojanos, 1993. pp. 179-198.

PEREZ DE GUZMAN, Fernan. *Crónica del señor rey don Juan, segundo de este nombre en Castilla y en Leon*. Fondo Antiguo de la Universidad de Granada, 1779.

RAMÓN GUERRERO, Rafael. “Moseh ben Nahman”. *Historia Hispánica* [en línea] (s.f.) Última visita [23/5/2025]. Disponible en: <https://historia-hispanica.rah.es>

SARASA SÁNCHEZ, Estebán. “Mudéjares y cristianos en Aragón: convivencia, coexistencia, conveniencia”. *Anuario del Centro de la Universidad Nacional de Educación a Distancia en Catalayud*, 22 (2016) pp. 45-54.

SIMONET, Francisco Javier. *Historia de los mozárabes de España: deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes*. Madrid: Establecimiento tipográfico de la Viuda e Hijos de M. Tello, 1903.

SOUHILA, Markria. “Navarra entre mudéjares y moriscos”. *Príncipe de Viana*, 262 (2015) pp. 557-563.

SUÁREZ BILBAO, Fernando. “Cristianos contra judíos y conversos” en DE LA IGLESIA DUARTE, José Ignacio (coord.). *XIV Semana de Estudios Medievales: Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV*. Instituto de Estudios Riojanos, 2004. pp. 445-482.

TOLAN, John Victor. *Sarracenos: el islam en la imaginación medieval europea*. Valencia: Universidad de Valencia, 2007.

TORREMOCHA SILVA, Antonio. “Las Cortes de Castilla y León y las disposiciones sobre judíos (1250-1350)”. *Eúphoros*, 1 (1994) pp. 61-76.

VIDAL DOVAL, Rosa. “Predicación y persuasión: Vicente Ferrer en Castilla, 1411-1412”. *Revista de poética medieval*, 24 (2010) pp. 225-243.

7. ANEXO: IMÁGENES



Figura 4.1: Retablo de la Passio Imaginis. (Huguet Barxa y Joan Marçol, 1453) (Santuario de San Salvador, Mallorca)¹⁹⁴.



Figura 4.2: Martirio de los santos Bernardo, María y Gracia. (Antonio Peris, 1419) (Museo Catedral de Valencia)¹⁹⁵.

¹⁹⁴ FELANITX. Retablo de la Passió Imaginis. (Huguet Barxa y Joan Marçol, 1453) (Santuario de San Salvador, Mallorca). Wow Mallorca, s.f. Última visita [23/5/2025]. Disponible en: <https://wowmallorca.com/images/galleries/felanitx/2167.jpg>

¹⁹⁵ “MARTIRIO de los santos Bernardo, María y Gracia”. (Antonio Peris, 1419) (Museo Catedral de Valencia). Rutas Jaume I [en línea] (s.f.) Última visita [23/5/2025]. Disponible en: <https://www.rutasjaumei.com>