

Col·lecció Humanitats



73

LOS DESTINOS DE LAS COMUNIDADES CONVERSAS EN LAS SOCIEDADES TARDOMEDIEVALES

Enrique Cruselles Gómez (coord.)

**LOS DESTINOS
DE LAS COMUNIDADES
CONVERSAS EN LAS SOCIEDADES
TARDOMEDIEVALES**

Col·lecció «Humanitats»
Núm. 73

**LOS DESTINOS
DE LAS COMUNIDADES
CONVERSAS EN LAS SOCIEDADES
TARDOMEDIEVALES**

ENRIQUE CRUSELLES GÓMEZ (COORD.)

Noms: Cruselles Gómez, Enrique, editor literari, autor | Universitat Jaume I. Publicacions, entitat editora

Títol: Los Destinos de las comunidades conversas en la sociedades tardomedievales / Enrique Cruselles Gómez (coord.)

Descripció: Castelló de la Plana : Publicacions de la Universitat Jaume I. Servei de Comunicació i Publicacions, [2025] | Col·lecció: Humanitats ; 73 | Inclou referències bibliogràfiques

Identificadors: ISBN 978-84-10349-03-2 (paper) | ISBN 978-84-10349-04-9 (pdf) |

Matèries: Conversos del judaisme al cristianisme – Espanya – Història – S. XV

Classificació: CDU 26-768(460)-051”14” | THEMA QJR 1DSE-ES 3KLY



Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjanse a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesitan fotocopiar o escanear fragmentos de esta obra.



Publicacions de la Universitat Jaume I es una editorial miembro de la UNE, cosa que garantiza la difusión y comercialización de las obras en los ámbitos nacional e internacional. www.une.es.

© De los textos: sus autores, 2025

© De la presente edición: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2025

Il·lustracions de la coberta: 1. *Jaume Cirera y Bernat des Puig. Predicació de sant Francesc*. Col·lecció privada. Barcelona. Detalle. 2. *Le Livre de Valerius Maximus. Dits et faits*. París, BNF. Detalle. 3. *Le Livre de Valerius Maximus. Dots et faits*. París, BNF. Detalle. 4. *Encuentro de Eterio y Úrsula y la partida de los peregrinos*. Vittore Carpaccio. Detalle.

Edita: Publicacions de la Universitat Jaume I. Servei de Comunicació i Publicacions
Edifici Rectorat, planta 0. Av. Vicent Sos Baynat, s/n 12071 Castelló de la Plana
Tel. 964 72 8821 publicacions@uji.es

ISBN paper: 978-84-10349-03-2. ISBN pdf: 978-84-10349-04-9. ISBN epub: 978-84-10349-05-6. DOI: <http://dx.doi.org/10.6035/Humanitats.73>

Depósito legal: CS 431-2025

Esta publicación ha contado con la financiación parcial de la subvención concedida por la Conselleria d'Innovació, Universitat, Ciència i Societat Digital de la Generalitat Valenciana (CIAORG/2022/127).

Comité científico del Congreso Internacional *Los Destinos de los Conversos en la Sociedad Cristiana Medieval: Integración, Criminalización, Fuga*: BÉATRICE PEREZ (Université Sorbonne. Paris IV); RAFAEL NARBONA VIZCAÍNO (Universitat de València); PATRICIA BANERES (Université Paul-Valéry. Montpellier 3); ENRIQUE CRUELLES GÓMEZ (Universitat de València)

ÍNDICE

Presentación

Enrique Cruselles Gómez 9

Conversos. Integració i exclusió a la societat europea baixmedieval

Antoni Furió i Diego 17

Los conversos y los jurados de Valencia en el siglo xv

Rafael Narbona Vizcaino 47

La sociedad judeoconversa en el reino de Aragón en la encrucijada del siglo xv: horizontes de integración y disgregación

Miguel Ángel Motis Dolader 81

«La dita Inquisició es santa e bona». Las primeras actuaciones del Tribunal de la Inquisición de la diócesis de Cartagena. Rechazo, persecución y huida de los conversos de la ciudad de Orihuela (1488)

Juan Antonio Barrio Barrio 125

El niño y el juez: la indefensión en los procedimientos de los tribunales (1487)

Patricia Banères 161

Redes conversas: el caso de Catalina de Zamora (1484)

Rica Amrán 185

El «privilegio de absolución a los confesos de Valencia» de 1488 y sus consecuencias para los conversos. Circunstancias y repercusiones	
Manuel Ruzafa García	205
La familia Nadal de Valencia: de la integración socioeconómica a la persecución inquisitorial (1434-1510)	
José Bordes García	229
La familia Guimerà y los jueces (1481-1522)	
Enrique Cruselles Gómez	263
El linaje judeoconverso Illescas-Dalvo en la Baja Andalucía en el tránsito a la Modernidad: de los procesos inquisitoriales bajomedievales a la nobleza titulada (siglos XV-XVI)	
Javier Carmona Martín	305

PRESENTACIÓN

Enrique Cruselles Gómez

HACE TRES LUSTROS que un grupo de profesores del área de Historia Medieval de la Universitat de València, junto a compañeros de otras instituciones educativas y culturales españolas, comenzamos a investigar sobre un tema tan desconocido y, paradójicamente, tan manido como era el de la actividad inquisitorial en la ciudad de Valencia y, por extensión, en aquellas poblaciones que quedaron integradas en el distrito del tribunal eclesiástico extraordinario asentado en la sede de la recién fundada archidiócesis. Por nuestra especialización en el estudio de la sociedad urbana bajomedieval local, considerábamos que podíamos aportar nuevas perspectivas e informaciones a un ámbito de conocimiento que parecía estar desgastado después de la buena acogida dispensada por el mundo académico tras el final del Franquismo. En principio, varios fueron los planteamientos que nos interesaban en el arranque de la investigación. Primero, la organización financiera de la institución y su rendimiento económico, aspecto que había sido arrinconado hasta entonces por buena parte de la historiografía en su intención de explicar la existencia del Santo Oficio como un tribunal de fe que, a pesar del terror que difundían sus actuaciones desmedidas, debía ser interpretado por la voluntad política de homogeneización social o, si se prefiere, de estabilización del nuevo Estado en ciernes. Una perspectiva contradictoria por cuanto el mismo estamento universitario nunca había tenido reparos en describir

hasta entonces las políticas antisemitas de reyes ingleses y franceses como medidas coyunturales de captación de recursos financieros de una parte de su población para financiar el aparato burocrático y militar de sus reinos. Desde nuestra perspectiva, la afirmación de un Estado con un comportamiento cada vez más autoritario a finales del siglo xv era la otra vertiente del fin de la autonomía política de instituciones intermedias, como habían sido las ciudades en el periodo anterior, y de la emergencia de nuevos «aparatos de Estado» como estrategia de implantación de un mayor control social y de creación de nuevos instrumentos de extracción fiscal de rentas de la población, que permitieran superar la marcada dependencia financiera de la monarquía en la época precedente.

Un segundo ámbito de interés había sido la definición del perfil social de los perseguidos porque, desde nuestra experiencia medievalista, se percibía en la época anterior una marcada tendencia a la integración de la comunidad conversa valenciana, cuya identidad tuvo que volver a ser construida y resaltada por la maquinaria inquisitorial mediante el señalamiento de actos cuyo significado religioso se había ido diluyendo en las costumbres familiares. En este sentido, el «problema cristiano» precedía al «problema converso» de Bernardino Llorca, pero implicaba otro campo de estudio, el avance del rigorismo religioso resultado de la crisis institucional vivida por la Iglesia desde el siglo xiv. Abordar el segundo ámbito de análisis planteado exigía la ampliación de la base empírica de la actividad de los tribunales pues, al menos en el caso valenciano, el conocimiento sobre aquella etapa fundacional de la institución se basaba en muy pocos trabajos destacados, a veces distorsionados por un sesgo algo maniqueo que contraponía una ilustrada y dinámica comunidad conversa frente a una oscurantista institución judicial que, no lo olvidemos, era fundamento en la construcción de un Estado al que denominamos *moderno*. Por ello, con los años, se fue consolidando un aspecto de interés, la ampliación del conocimiento de las realidades que caracterizaban a la comunidad conversa local, es decir, su perfil social, que desde nuestra perspectiva no se alejaba demasiado de las inherentes a la

sociedad artesano-mercantil urbana en la que se había ido diluyendo desde finales del siglo xiv.

La constatación inicial fue la reducida base empírica de la abundante bibliografía disponible, en especial en el ámbito del análisis del funcionamiento de los primeros tribunales del Santo Oficio en las décadas finales del siglo xv, periodo donde creíamos poder aportar nuestro bagaje científico. Por eso, el trabajo orientado a lo largo de una década consistió en el vaciado sistemático, por una parte, de los registros de la serie del Maestre Racional en el Archivo del Reino de Valencia, cargo público e institución de la monarquía que fiscalizaba las cuentas de los oficiales reales, asimismo interventor de la administración fiscal de la Inquisición, registros que permitían acceder a sus resultados financieros, además de pormenorizar el procedimiento de punición fiscal del colectivo perseguido. Asimismo, en segundo lugar, para superar la restringida mirada que suponían los pocos registros de la subserie Causas de la serie Inquisición conservada en el Archivo Histórico Nacional, fuente ya catalogada y usada de manera profusa por diletantes de la Historia, dedicamos una década de investigación al vaciado de la subserie de Varia, que procuraba una gran cantidad de datos (cercana al millar de cajas de documentación) que permitieran abordar tanto las estrategias inquisitoriales cumplidas como las casi intangibles realidades domésticas del grupo perseguido. Ambas fuentes archivísticas, fiscal y judicial, debían ser integradas en la rica información privada que procuraban los numerosos protocolos notariales del siglo xv conservados en los archivos valencianos y la completa documentación pública del municipio y de la Diputación del General.

Con esas premisas, no tan definidas en un principio, hemos investigado durante estos años, trabajo del que cabe destacar la elaboración de dos tesis doctorales que desgranaron todas las cuentas de la Inquisición hasta la década de 1520, límite temporal de nuestra investigación, y la celebración de un primer congreso, recogido en el libro colectivo *En el primer siglo de la Inquisición española. Fuentes documentales, procedimientos de análisis, experiencias de investigación*

(2013), donde planteábamos nuestras premisas iniciales. Transcurrida una década desde el congreso que dio origen a aquella obra, nos planteamos la necesidad de organizar un segundo congreso sobre uno de los aspectos que, a pesar de su interés, menos había sido trabajado o, al menos, cuyas conclusiones generalmente aceptadas se distanciaban de las que íbamos asumiendo tras el cotejo de la documentación y su análisis: el elevado ritmo de integración del colectivo converso en la sociedad cristiana, no tan apegado a los valores religiosos de sus celebraciones y ceremonias, más familiares que colectivas, y las graves dificultades por las que pasaron los distintos tribunales inquisitoriales que tuvieron que poner en marcha todo tipo estrategias, incluso de trampas, para doblegar una comunidad que no se sentía culpable de los delitos imputados, aunque fuera conculcando la tradición jurídico-institucional que se había ido asentando en la Corona de Aragón desde inicios del siglo xv.

La comunidad conversa de la ciudad de Valencia había vivido a lo largo de aquella centuria un continuo proceso de integración en la sociedad local, pocas veces afectado por el desenlace de tensiones étnicas, si bien desde mediados de siglo no paraban de llegar rumores alarmantes del reino vecino. Hoy por hoy aún no es fácil concretar el grado de intensidad de aquel proceso de integración que duró casi un siglo, pues la identidad conversa fue diluyéndose en el marco social urbano, desapareciendo las anteriores referencias puntuales a familias convertidas a finales del siglo xiv, señaladas como neófitas a principios de la siguiente centuria más por razones legales que etnófobas. Con la desaparición del sentimiento colectivo de comunidad religiosa identitaria, el abandono de ceremonias ancestrales, conservadas como tradiciones familiares privadas, nunca manifestadas públicamente, y el ascenso social gratificante, que incluso permitió a algunos llegar a los primeros peldaños de la aristocracia urbana, el pasado se difuminaba en los recuerdos de la tercera generación ajena a aquellas ceremonias. Solo tras la aparición de la Inquisición, con sus interrogatorios específicos y con los sermones lanzados desde los púlpitos, se fue recuperando la vieja identidad y recobraron sentido las costumbres que venían

siendo repetidas en el ámbito privado de las casas: la identidad cripto-judaizante de la comunidad conversa fue un constructo inquisitorial, alimentado por el fanatismo étnico elaborado a partir del cristianismo exacerbado y beligerante. También se consolidó la voluntad interesada de esa persecución que tenía en los patrimonios familiares la razón última de su perpetuación. Al igual que la fiscalidad judicial regia desde mediados del siglo xv, la Inquisición demostraba una voracidad inusitada para absorber la riqueza de los perseguidos. Frente al horror y la irracionalidad social, articulados a través de una acción judicial represiva, la reacción de las familias conversas se movió entre dos posibilidades: la defensa judicial, siguiendo las reglas de juego legales ofrecidas por la comunidad política anterior, que pudo en algunos casos salvar las vidas, no tanto las haciendas; y la desaparición, la huida, que permitiría la reconstrucción de la vida y la salvación personal y material. Junto a ambas respuestas de confrontación fácilmente identificables, existió una tercera menos conocida: la aceptación del castigo que afectaba a las dos generaciones perseguidas y la adopción por parte de la generación más joven de nuevos modelos de comportamiento en la vida privada, extremadamente adaptados al rigorismo religioso y expuestos a la vigilancia social, que demostrarían la integración última de los herederos supervivientes de la comunidad.

La pandemia que nos afectó a partir del 2020 truncó varios intentos de formalizar estos planes. Finalmente, a finales de octubre de 2023 celebramos en Valencia el Congreso Internacional *Los Destinos de los Conversos en la Sociedad Cristiana Medieval: Integración, Criminalización, Fuga*, que tenía por objeto confrontar diferentes perspectivas, generadas por las distintas realidades sociales y temporales que afectaron a las comunidades urbanas peninsulares. Con él se pretendía resaltar las diversidades locales manifestadas en el proceso de integración de las comunidades conversas durante el siglo xv y en el auge del clima de fanatismo religioso surgido de la crisis secular de la Iglesia y de la emergencia de la observancia, así como constatar la influencia que sobre aquellos procesos tuvo el surgimiento del nuevo modelo de Estado.

Tras tantas vicisitudes sufridas, la edición de los trabajos de parte de los diecisiete especialistas que allí se congregaron se dividieron en dos publicaciones. La primera, resultado de la colaboración con el área de Historia Medieval de la Universidad de Alicante, fue la inclusión de cuatro artículos en el número 25 de la revista que publican, en un dossier que lleva el mismo título del congreso, junto a otros trabajos externos. Allí editaron sus investigaciones las profesoras María del Pilar Rábade e Isabel Montes sobre dos espacios castellanos que conocen bien, Ciudad Real y Sevilla. La primera extraía de las actas procesales las manifestaciones despectivas y las incriminaciones expresadas por los testigos contra los conversos fraguadas en Castilla al calor de la revuelta toledana de 1449; mientras que la segunda exponía la dinámica vivida por la comunidad conversa hispalense, destacando tras su destino trágico la posterior integración social de los descendientes. Remachaba esta interpretación Manuel Francisco Fernández que, alargando la perspectiva hasta mediados del siglo xvi, describía el encumbramiento vivido por un descendiente de aquellas familias, Diego Caballero, que con el sobrenombre del *Mariscal* ascendería en los escalafones de la élite política local. El contrapunto era aportado por José María Cruselles que, centrándose en el caso valenciano décadas antes, analizaba la muerte en la cárcel inquisitorial y la condena judicial posterior del maestro de escuela Antoni Tristany, hombre íntegro hasta la médula que nunca cedió al chantaje judicial de admitir su supuesta identidad criptojudía.

Otra parte de los trabajos presentados en el congreso se reúne en este libro. En total, diez, que podemos avanzar de manera sintética a partir del espacio sociopolítico abordado. El más tratado es el que afecta a la ciudad y el reino de Valencia. Antoni Furió abre el análisis con una exposición en torno a la dicotomía integración-asimilación desde un ámbito historiográfico general, aunque salpicada de referentes del contexto tardomedieval valenciano. Rafael Narbona y Manuel Ruzafa presentan dos trabajos que afectan a la esfera política: el primero, partiendo del cuestionamiento del criptojudasmo generalizado de la comunidad conversa, aborda el proceso de integración de la

comunidad conversa y la reacción de la élite urbana hasta el arranque de la Inquisición que, a pesar de actitudes ambivalentes, había extendido su tutela sobre aquella; el segundo trata de la repercusión que tuvo la estrategia de captación financiera por parte de la Corona sobre la dinámica inquisitorial, analizando el privilegio real de 1488, clave en la sangría económica del colectivo. Juan Antonio Barrio aborda la implantación del tribunal en otro territorio del reino, la ciudad de Orihuela que, desde la primavera de 1488, quedó paradójicamente bajo la jurisdicción del distrito del tribunal de Cartagena. Las otras tres aportaciones afrontan análisis de casos judiciales: Patricia Banères amplía la investigación sobre el edicto de «los niños» de diciembre de 1487 como estrategia judicial para obtener información sobre las familias con las que convivían, y desentrañar su destino; José Bordes afronta el procesamiento de la familia Nadal, que había conseguido situar a uno de sus miembros entre la élite social de la capital del reino; y Enrique Cruselles desgrana las vicisitudes sufridas por la familia Guimerà, que trató de resistir a la concatenación de procesos judiciales hasta ver esquilmo buena parte de su patrimonio y la condena de la segunda generación familiar. Miguel Ángel Motis es el único que afronta el caso aragonés, en tanto que presenta una síntesis de más amplio recorrido sobre los procesos de integración y disolución de la comunidad conversa de aquel reino. Se cierra esta obra con otras dos contribuciones que afectan al reino castellano: Rica Amrán trata el proceso inquisitorial de una conversa de Ciudad Real, Catalina de Zamora, que fue encausada en 1484, abordando minuciosamente la dialéctica procesal; y, finalmente, cierra esta obra una incorporación de última hora, la de Javier Carmona sobre la familia Illescas-Dalvo y su integración en la alta sociedad sevillana, a pesar de los padecimientos sufridos por la presión inquisitorial en las décadas anteriores y su peregrinaje de redención por la Baja Andalucía.

En conjunto, todas estas investigaciones contribuyen a ampliar la base documental sobre la que se fundamenta nuestro conocimiento relacionado con la actuación de los primeros tribunales inquisitoriales surgidos en los años de tránsito hacia el nuevo Estado moderno y, por

otra parte, alumbran el destino truncado de las dos generaciones de linajes conversos que fueron segregados por los discursos religiosos humillantes, antes de que el reajuste cultural forzado permitiera una nueva vía de integración de los descendientes en una sociedad cristiana cada vez más intolerante.

CONVERSOS. INTEGRACIÓ I EXCLUSIÓ A LA SOCIETAT EUROPEA BAIXMEDIEVAL *

Antoni Furió
Universitat de València

EN LA SEUA INTERVENCIÓ a la Universitat de Georgetown, a Washington, el 21 de setembre de 2004, l'expresident José María Aznar,¹ amb la clara intenció de desmarcar l'atemptat de Madrid d'aquell mateix any –en el qual van morir 191 persones i vora 1.700 van resultar ferides de diversa consideració– de la invasió d'Iraq en la qual el Govern espanyol decidí participar –al costat dels Estats Units i del Regne Unit– en contra de l'opinió pública majoritària, afirmà, en traducció literal de l'anglès:

El problema que Espanya té amb al-Qaeda i el terrorisme islàmic no ha començat amb la crisi iraquiana. De fet, no té res a veure amb decisions del govern. Has de remuntar-te a no menys de 1.300 anys, a principis del segle VIII, quan una Espanya que acabava de ser envaïda pels moros es negà a convertir-se en una peça més del món islàmic i inicià una llarga batalla per recuperar la

* Aquest treball s'emmarca dins el projecte CIPROM/2022/46 finançat per la Generalitat Valenciana a través del programa Prometeu.

1. José María Aznar López, president del Govern espanyol entre 1996 i 2004, va estar vinculat a la University of Georgetown, Estats Units, entre 2004 i 2010. Com a professor, impartí seminaris sobre política europea contemporània i relacions transatlàntiques en la Edmund A. Walsh School of Foreign Service. Posteriorment, ha impartit classes i conferències en altres universitats nord-americanes, com Princeton i Yale.

seua identitat. Aquest procés de Reconquesta va ser molt llarg i durà uns 800 anys. Però acabà amb èxit.²

Just el mateix dia en què Aznar reivindicava la primacia d'Espanya en la lluita contra el terrorisme islàmic, tot i afirmant que la mateixa identitat espanyola s'havia forjat en la lluita contra l'islam, no molt lluny d'allí, a Nova York, el nou president del Govern, José Luis Rodríguez Zapatero, no sols donava una visió radicalment distinta de la identitat espanyola –«som un país antic i divers, amb diverses llengües, amb distintes tradicions, amb distintes cultures»– sinó que presentava, com a representant, deia, «d'un país creat i enriquit per cultures diverses», una Aliança de Civilitzacions entre el món occidental i el món àrab i musulmà.³ Una proposta que invertia els termes del «xoc de civilitzacions» teoritzat per alguns pensadors conservadors (sobretot per Huntington 1996. Vegeu també Todorov 2010, Haynes 2019). Pocs anys després, el president Obama, en un discurs en la Universitat del Caire el 2009, posava al-Àndalus i Còrdova com a exemples de tolerància i de llibertat religiosa.⁴ Aquest és l'esperit, deia, que necessitem avui. En realitat, el discurs d'Obama tenia un precedent en el que va pronunciar Bill Clinton a Gaza el 1998, davant Yasir Arafat, en

2. La conferència de José María Aznar es titulava «Seven Thesis on Today's Terrorism», i, bé que ha desaparegut del repositori de la Georgetown University, encara es pot trobar en algunes pàgines d'Internet, com ara a <https://absurdarevolucion.blogia.com/2004/092701-seven-thesis-on-today-s-terrorism.php> També es pot veure a YouTube un fragment de la intervenció, justament el que reproduïc en el text: <https://www.youtube.com/watch?v=e7no1WObcRs>. El text original en anglès diu que «the problem Spain has with Al Qaeda and Islamic terrorism did not begin with the Iraq Crisis. In fact, it has nothing to do with government decisions. You must go back no less than 1,300 (one thousand three hundred) years, to the early 8th century, when a Spain recently invaded by the Moors refused to become just another piece in the Islamic world and began a long battle to recover its identity. This Reconquista process was very long, lasting some 800 years. However, it ended successfully».

3. El text de la intervenció del president Rodríguez Zapatero es pot consultar en la pàgina oficial de l'ONU: <https://www.un.org/webcast/ga/59/statements/spaspa040921.pdf>.

4. «Islam has a proud tradition of tolerance. We see it in the history of Andalusia and Cordoba during the Inquisition», *Remarks by the President on a New Beginning /Cairo University*, 6-04-09, <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/remarks-president-cairo-university-6-04-09>.

el qual posava l'Espanya medieval com a model per a la convivència a l'Orient Mitjà, en haver estat aquella una era de tolerància i coexistència pacífica que hauria de ser imitada als nostres dies per a resoldre definitivament el sagnant conflicte palestino-israelià.⁵

Tot i que he començat referint-me a polítics, per la seua major projecció pública, no deixem de trobar visions similars entre els mateixos historiadors, ja siga en l'època de l'aspra polèmica entre don Américo Castro i don Claudio Sánchez Albornoz, que dominà la historiografia espanyola als anys cinquanta i seixanta del segle xx (Castro 1948 i 1954, Sánchez-Albornoz 1956. Vegeu també, entre una abundant bibliografia sobre la polèmica, Lapeyre 1965, Gómez-Martínez 1972, Abellán 1993), com, més recentment, entre els qui exalcen la convivència harmònica entre les tres cultures –la musulmana, la jueva i la cristiana– i la tolerància recíproca entre elles, i els qui la desmenteixen com una visió idíl·lica, mitificada, aferrant-se per contra a la tesi de l'enfrontament. Per al citat Sánchez Albornoz, l'espanyol nasqué no de la còpula –entre cristians, musulmans i jueus–, sinó de la batalla entre l'islam i el cristianisme:

Pero si en el solar del reino de Oviedo nació España, también en él maduró lo español que ha llegado hasta hoy. Maduró –insisto– no por el contagio con lo oriental-islámico sino de su batalla contra el islam; batalla que no desarraigó de su pasado lo ancestral peninsular, sino que fecundó sus viejas raíces (Sánchez-Albornoz 1975, 3, 973).

E insisto una y otra vez en la misma afirmación porque deseo desterrar la imagen de una bastardía; la torpe imagen de una española nacida de no sé qué fantástica còpula de lo oriental islámico y hebraico con una femínea y débil comunidad nortea...; còpula que a crear a los nuevos vilipendiadores de lo hispano, habría engendrado un pueblo marginado del Occidente creacional (Sánchez-Albornoz 1975, 3, 977).

5. «During the Golden Age of Spain, Jews, Muslims and Christians came together in an era of remarkable tolerance and learning – a third of the population laid down its tools on Friday, a third on Saturday, a third on Sunday. They were scholars and scientists, poets, musicians, merchants and statesmen, setting an example of peaceful coexistence that we can make a model for the future». *Remarks by the President to the members of the Palestinian National Council and other Palestinian organizations /Gaza city, Gaza, December, 14, 1998*, <https://clintonwhitehouse4.archives.gov/WH/New/mideast/19981214-17009.html>.

El que vol dir que la coexistència en un mateix territori no significà convivència, per molt que se semblen les paraules. Per contra, «integració» i els seus contraris, «intolerància» i «exclusió» són tres termes que sovintegen en les obres d'Américo Castro, per a qui Espanya hauria estat producte de la hibridació entre les tres cultures i religions. I és justament aquest suposat mestissatge cultural el que, com hem vist, provocà la ira de Sánchez-Albornoz —«deseo desterrar la imagen de una bastardía»—, que negava la influència profunda de l'islam i el judaisme sobre la civilització hispana i insistia en l'exclusió de musulmans i jueus d'una unitat nacional basada essencialment en l'herència catòlica i en la Reconquesta i la repoblació com a processos decisius per a la formació de la nació espanyola (Baumeister i Teuber 2010, 94).

Més de seixanta anys després, la polèmica continua viva i, si és possible, encara més ideologitzada. No és aquest el lloc per a entrar-hi en detall, i n'hi haurà prou amb citar dues obres extremes. D'un costat, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, de la nord-americana d'origen cubà María Rosa Menocal, publicada el 2002 i traduïda a onze idiomes. I, de l'altre, *The myth of the Andalusian paradise. Muslims, Christians, and Jews under Islamic rule in medieval Spain*, del també nord-americà d'ascendència cubana Darío Fernández-Morera, publicat el 2016. El llibre de Menocal, filòloga, deixebia d'Américo Castro i professora a la Universitat de Yale, emfasitzava la tolerància que hauria caracteritzat l'Espanya medieval, tant als regnes cristians com als musulmans, i és un bon exemple d'aquella visió ensucrada de la convivència entre les tres religions que predominava a l'última dècada del segle xx i la primera del xxi. Per contra, el de Fernández-Morera, professor de literatura espanyola a la Northwestern University i un genuí representant dels sectors conservadors més extremistes i reaccionaris cada vegada més dominants en el panorama cultural i ideològic actual, arremet contra la idealització d'al-Àndalus, el mite de les tres cultures i la noció mateixa de

«convivència» o cohabitació pacífica, que considera una mistificació històrica per part de l'esquerra (Fernández-Morera 2016, 2-3):⁶

This book aims to demystify Islamic Spain by questioning the widespread belief that it was a wonderful place of tolerance and convivencia of three cultures under the benevolent supervision of enlightened Muslim rulers. As the epigraphs throughout this book illustrate, the nineteenth-century romantic vision of Islamic Spain has morphed into today's «mainstream» academic and popular writings that celebrate «al-Andalus» for its «multiculturalism,» «unity of Muslims, Christians, and Jews,» «diversity,» and «pluralism,» regardless of how close such emphasis is to the facts.

(...) More to the point: even when individual Muslims, Jews, and Christians cooperated with one another out of convenience, necessity, mutual sympathy, or love, these three groups and their own numerous subgroups engaged for centuries in struggles for power and cultural survival, manifested in often subtle ways that should not be glossed over for the sake of modern ideals of tolerance, diversity, and convivencia.

El llibre de Fernández-Morera recolza en gran mesura en les obres de Serafin Fanjul, en particular aquelles de caràcter i intenció més polèmiques en les quals l'arabista i membre de la Real Academia de la Historia s'esforça per desmuntar la imatge idealitzada d'al-Àndalus com a terra de tolerància i convivència entre les tres cultures i religions monoteistes que l'habitaven (Fanjul 2000 i 2004. Vegeu també les ressenyes crítiques de Martínez 2003 i Fierro 2004). Ara bé, més enllà de l'encert d'algunes de les seues crítiques, aquestes traspuen les velles idees del nacionalisme espanyol de sempre sobre l'antiguitat de la «identitat espanyola», basada en el cristianisme i la llatinitat i de la qual queda exclosa qualsevol aportació islàmica i hebrea, en clara refutació de les tesis d'Américo Castro i els seus seguidors. La veritat és que no té massa sentit prosseguir en l'anàlisi d'una ja vella polèmica, que té molt de

6. El llibre de Fernández-Morera va merèixer dures crítiques per part de Sarah J. Pearce (2020) i de Maribel Fierro, per a qui «will not lead to a better understanding of al-Andalus, but it is certainly useful in understanding how al-Andalus is employed to fight the battles of the present» (Fierro 2018).

déjà vu i els principals arguments de la qual, actualitzats i adaptats al llenguatge i els valors de cada època, ens diuen més sobre la confrontació ideològica del present que sobre les societats i el temps històric que pretenen explicar. Tot i així, hi ha una notable diferència en qualitat acadèmica i honestedat intel·lectual entre unes contribucions i altres, i no seria just posar-les totes en el mateix sac. Al costat d'obres certament matusseres, de molt baix nivell i de clara intenció combativa, d'altres han intentat abordar la qüestió des d'una perspectiva més assossegada i rigorosa (Vegeu, entre molts altres, el llibre-catàleg de l'exposició *Convivencia*, celebrada al Jewish Museum de Nova York: Mann, Glick i Dodds 1992 i Abate 2018. Vegeu també sobre la coexistència entre diversos grups ètnics i religiosos en l'àrea mediterrània, que no es limitava només a la península Ibèrica, Folin i Musarra 2021). Val a dir que per alguns dels autors citats, com ara Thomas F. Glick, un historiador de la ciència i la tècnica medievals, a més d'un expert en la irrigació valenciana, el terme de convivència, lluny de referir-se a una idealitzada coexistència pacífica o harmònica entre les tres religions o de limitar-se només a les interaccions interconfessionals d'individus o grups, té a veure principalment amb la difusió d'idees, tecnologies i institucions a través de les divisions culturals i amb el paper que això va jugar en la «creació de cultura». Però, com veurem més endavant, entre un extrem –el de la idealització de la convivència, que fa de l'Espanya medieval un paradís de tolerància, i el seu contrari, el de l'enfrontament de base i permanent, que funda la identitat espanyola en la Reconquesta i la destrucció de l'altre, del diferent, del dissident, siga heretge o infidel– i l'altre –les transferències culturals i tècniques–, hi ha espai també per a abordar d'altres qüestions, potser més substancials a l'hora d'entendre les societats ibèriques medievals, com ara les d'integració, assimilació, inclusió o exclusió.⁷

7. Temes que no són abordats pels autors citats en les notes anteriors, o quan s'hi refereixen, ho fan en termes estrictament culturals, com fa Menocal en parlar de l'assimilació de jueus i cristians andalusins dins la cultura araboislàmica, o religiosos, com fa Fernández-Morera quan diu, per exemple, que les autoritats cristianes donaren als mudèjars l'opció de l'exili o l'assimilació mitjançant la seua conversió al cristianisme, com havien fet a la inversa, segles abans, els almohades. «Therefore the Spanish authorities gave the *mudéjares* the choice of either

Per altra part, i tornant per un moment a les preocupacions actuals sobre la convivència/coexistència en un mateix país de persones de religió, cultura i ascendència ètnica distintes, i a les respostes politicoideològiques que s'hi han donat, des del xoc de civilitzacions i l'exclusió del diferent al multiculturalisme i la integració, a què em referia al principi d'aquestes pàgines, no hi ha dubte que l'afluència massiva d'immigrants musulmans a Europa occidental en les últimes dècades del segle xx i les primeres del xxi no sols ha encès totes les alarmes i ha despertat les pors de la societat europea, sinó que ha donat lloc a teories conspiratives de tota mena i ha alimentat el creixement de partits i moviments populistes i d'ultradreta, quan no directament racistes, a tot el continent. Entre les primeres, l'anomenada teoria de la gran substitució, segons la qual la població blanca cristiana europea està sent substituïda sistemàticament per immigrants no europeus, en la seua majoria musulmans, i en particular àrabs, nord-africans i subsaharians, a través de la immigració massiva, el creixement demogràfic i una caiguda en la taxa de natalitat europea. Aquesta teoria, que en les seues formulacions més extremes arriba a parlar fins i tot de genocidi blanc, veu en la presència musulmana un perill potencial de substitució de la població blanca cristiana i de destrucció de la cultura i la civilització europees (Camus 2011).

Enfront d'aquesta creixent presència musulmana els estats europeus han actuat de manera molt diferent. Des dels qui, com el Regne Unit i els Països Baixos, en nom del multiculturalisme, no han fet res per integrar-los i han deixat que es creassen guetos apartats al marge de la societat majoritària, fins als qui, com en el cas de França, han optat per una major integració, a través de l'educació i l'adopció dels valors republicans (Vegeu l'article que vaig dedicar al tema fa ja alguns anys: Furió 2007). En qualsevol cas, el debat sobre la integració i els seus límits té també un gran interès per als historiadors, que no sols s'interroguen per la integració, per exemple, dels cristians nous

exile or assimilation through their conversion to Christianity (centuries earlier, the Almohads had given an analogous choice to Christians and for analogous reasons: convert or be expelled from al-Andalus). Many left for North Africa, but thousands converted, many of them only to avoid deportation» (Fernández-Morera 2016, 55).

—conversos de jueu i moriscs— en la societat cristiana, sinó també per la diferència entre integració i assimilació, entre inclusió i exclusió. Els diferents fan por, ja siga els immigrants musulmans en l'Europa d'avui com els jueus i musulmans en l'Europa medieval. Parlen una llengua diferent, vesteixen de manera diferent i, sobretot, tenen creences religioses i costums diferents. Són percebuts com un cos estrany dins la societat europea, avui, o dins la societat cristiana en l'Edat Mitjana. Un cos estrany que cal suprimir per la via de la integració i l'assimilació, per la via de la conversió al cristianisme en l'Edat Mitjana, o extirpar, mitjançant la seua expulsió, com van fer molts països europeus en el passat (Anglaterra a finals del segle XIII, França a principis del XIV, moltes ciutats alemanyes al final d'aquesta mateixa centúria, Castella i la Corona d'Aragó el 1492 i Portugal el 1496) (Vegeu, entre una molt abundant bibliografia, Roth 1995, Soyer 2007, Balasse 2008, Suárez 2012, Worsham 2014, Heng 2018, Dorin 2023) i com reclamen avui molts moviments xenòfobs, que voldrien fer tornar els immigrants, en particular els musulmans, als seus països d'origen.

En el fons, tant ara com en l'Edat Mitjana, es tracta més d'un problema d'identitat que religió. Els xenòfobs voldrien acabar amb la diferència, és a dir, amb la identitat diferenciada, i en aquest sentit la integració no és suficient. La integració significa que l'immigrant —o el convers, en el cas que ens ocupa— modifica en part la seua identitat original, per exemple adoptant la llengua del país d'acollida —o convertint-se al cristianisme en els regnes ibèrics a la Baixa Edat Mitjana—, cosa que li facilitarà l'accés al mercat de treball o la participació en la vida política. En canvi, l'assimilació suposa substituir la identitat original per la del grup dins del qual s'integra. És anar un pas més enllà, desaparèixer com a diferent. Ja no es tracta només de canviar de llengua o de religió, sinó també de valors i pràctiques culturals, que són les que defineixen una identitat diferenciada (Borstner i Gartner 2007). Un musulmà francès, encara que siga de segona o tercera generació, és a dir, nascut ja a França, fill o net d'immigrants, que haja estat educat en l'escola laica i republicana francesa i que

es vestesca a la manera occidental, continuarà sent vist amb recel i desconfiança mentre s'anomene Mohammed. Per això molts dels immigrants europeus –alemanys, suecs, polonesos– que arribaven als Estats Units a finals del segle XIX i principis del XX el primer que feien en passar per l'illa d'Ellis era canviar-se el nom i el cognom, intentant fer-los sonar més anglesos. Els cristians nous que es convertiren al cristianisme en la península Ibèrica després del pogrom de 1391 –canviant també de nom i cognom, per fer-los més acceptables i rubricar el canvi de fe–, i amb independència de la sinceritat de la seua conversió, problema sobre el qual tornaré més tard, continuaren sent sospitosos als ulls dels cristians vells perquè la seua conversió i integració en la societat cristiana no havia culminat en una assimilació total i absoluta, en la mesura que continuaven observant costums tradicionals i pràctiques culturals que als seus veïns i de seguida als inquisidors encarregats de perseguir-les els semblaven clars indicis de criptojudaisme.

Entre els segles XIII i XV, diferents grups religiosos tractaren d'integrar-se en la societat cristiana, intentant mantenir al mateix temps les seues identitats com a jueus o musulmans (Borstner i Gartner 2007, 6).⁸ Buscaven la integració, no l'assimilació. Per a Mark Meyerson, que estudià els musulmans valencians en l'època dels Reis Catòlics, els musulmans –i els jueus, podríem afegir-hi– no van ser mai assimilats per la societat cristiana, però sí integrats, en la mesura que la integració suposa un procés de normalització de les interaccions quotidianes i proporciona el context social immediat per a l'intercanvi cultural (Meyerson 1991). Meyerson i altres autors semblen voler dir que l'assimilació hauria exigit la conversió, l'aculturació. Musulmans i jueus vivien integrats dins la societat cristiana, però no assimilats per ella. Haurien mantingut la seua identitat original, mentre que els conversos l'haurien perdut, substituïda per la del grup –el cristià– dins el qual s'integraven. Tanmateix, la conversió no implicava necessàriament l'assimilació. Alguns conversos, que s'havien convertit al cristianisme

8. Els autors citen com a base de les seues reflexions els treballs de Trindade (2007) i Ríos de la Llave (2007), publicats en el mateix volum que el seu.

per la pressió de l'hostilitat popular atada per predicadors i pels grups socials dominants, més que no pas per convicció religiosa, continuaren practicant secretament els ritus del judaisme i observaven els seus preceptes (Cabañas 2007). Altres, amb independència del caràcter forçat de la seua conversió, van esdevenir, ells i els seus descendents, cristians sincers, tot i que continuassen mantenint algunes pràctiques culturals de la seua antiga identitat jueva. La conversió no ho era tot.

Tampoc als ulls dels cristians la conversió ho era tot ni era suficient. Probablement, perquè la conversió no implicava necessàriament l'assimilació. ¿Per què, es pregunta David Nirenberg, societats que lluiten sincerament i poderosa per assimilar les seues minories es resisteixen ferotgement a l'assimilació una vegada que han reeixit? ¿Com justifiquen aquesta resistència enfront de l'ideal d'assimilació que havien professat abans? Si bé als anys noranta del segle XIV, després dels pogroms, les conversions havien semblat miraculoses, cap a mitjan segle XV molts cristians començaven a considerar-les un desastre (Nirenberg 2003. Vegeu també d'aquest mateix autor el seu excel·lent llibre de 2001):

The converts and their descendants were now seen as insincere Christians, even as clandestine Jews. Their secret Judaizing was thought to be so extensive and dangerous as to require the establishment of institutions (such as the Inquisition) to identify those at risk and either reform or extirpate them. Some were so far as to see this insincerity as a product of nature. Baptism could not alter the fact that the converts' blood was corrupted by millennia of mixture and debasement, indelibly saturated with a hatred of everything Christian. Hence laws mandating purity of blood were needed to bar the descendants of converts from any position of power or privilege, and «natural Christians» were encouraged not to intermarry with them.

Nirenberg aborda ací un aspecte important com és la puresa de sang –com a base per a l'exclusió dels conversos, cristians al capdavall– i la transformació de les diferències culturals en naturals, en productes de la naturalesa, és a dir, la creació de la raça. Ni la cultura ni tan sols la religió –un factor tan determinant per al cristianisme com és la conversió i el baptisme, que incorporava els conversos a la