

FERNANDO BRAVO LÓPEZ

El estatuto de limpieza de sangre
de la catedral de Toledo

El conflicto en sus textos, 1547-1556

Granada, 2024

COLECCIÓN TEXTOS Y CULTURAS JUDÍAS

SEGUNDA ETAPA DE LA COLECCIÓN TEXTOS LENGUA HEBREA

DIRECTORA

María José Cano (Universidad de Granada)

COMITÉ CIENTÍFICO

Paloma Díaz-Mas (CSIC, Madrid), Lola Ferre (Universidad de Granada),
María de los Ángeles Gallego (CSIC, Madrid), José R. Magdalena (Universidad Barcelona),
Moisés Orfali (Universidad de Bar-Illán, Israel)

© FERNANDO BRAVO LÓPEZ

© UNIVERSIDAD DE GRANADA

ISBN: 978-84-338-7423-8

Depósito legal: Gr./ 854-2024

Editorial Universidad de Granada

Campus Universitario de Cartuja

Colegio Máximo, s.n., 18071, Granada

Tel.: 958 243930-246220

Web: editorial.ugr.es

Fotocomposición: María José García Sanchis. Granada

Diseño de cubierta: Tarma. Granada

Imprime: Printheaus. Bilbao

Printed in Spain

Impreso en España

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

“Mirad qué tan justo es este estatuto que, si Christo viniera aora al mundo, no pudiera ser canónigo de Toledo”.

Alfonso Lobo (c. 1574), cit. en BNE ms. 2592, p. 129

“En la congregación donde esto andubiere, y donde así se batieren las honrras y los linages de buenos, ¿qué paz puede aver?, ¿qué concordia?, ¿qué espíritu de Dios?, ¿qué disciplina eclesiástica? Verdaderamente, es de creer que no avría estado de soldados más peligroso, ni más profano, que el de tales saçerdotes”.

Carta del deán y los contradictores al príncipe Felipe
(verano de 1548)

ÍNDICE

ABREVIATURAS	13
PRESENTACIÓN	15
ESTUDIO INTRODUCTORIO	21
1. LOS ANTECEDENTES	21
El pueblo testigo	21
Los matadores de judíos	24
La igualdad y la reacción casticista	28
Una revuelta contra la judaización	32
De la heterodoxia a la ortodoxia: los estatutos se extienden	35
2. EL ESCENARIO Y LOS PROTAGONISTAS	43
Toledo y su iglesia	43
El Cabildo catedralicio	46
Dignidades y canónigos	50
Los Zapata	62
Juan Martínez Silíceo	72
Los canónigos y el prelado	87
3. EL CONFLICTO	103
Una nueva constitución	103
Alboroto y reacción de la Corona	117
El estatuto en Roma	121
Frente al breve y al Consejo Real	126
El final del conflicto	133
Posteridad y final del estatuto	145
4. UNA PROPUESTA DE INTERPRETACIÓN	147
5. LOS DOCUMENTOS DEL DOSIER Y NUESTRA EDICIÓN	153

Sobre las variantes	163
Normas de transcripción	164
DOSIER DOCUMENTAL	165
1. EL ESTATUTO	167
Primera versión	167
Segunda versión	167
Tercera versión	168
2. VOTOS PARTICULARES	171
El voto del deán Diego de Castilla	171
El voto del capiscol Bernardino Zapata	171
El voto del doctor Pedro de Peralta	173
3. EL REQUERIMIENTO DE LOS ARCEDIANOS	177
4. LA RESPUESTA DEL ARZOBISPO A LOS ARCEDIANOS	181
5. CARTA DE LA UNIVERSIDAD DE ALCALÁ	189
6. CARTA DE RODRIGO DÁVALOS Y EL DOCTOR PLASENCIA A LOS REYES	193
7. LIBRO DE LAS CAUSAS DEL ARZOBISPO SILÍCEO	195
Carta del arzobispo de Toledo al emperador Carlos V	195
Carta del Cabildo al Consejo Real	196
Primera Parte	200
Segunda Parte	206
Tercera Parte	216
Cuarta Parte	224
8. EL DOSIER DE LOS CONTRADICTORES	239
Carta del deán y los contradictores al príncipe y al Consejo Real	239
Unas capitulaciones del Cabildo	247
Escrito de las diez causas de los contradictores	249
9. RESPUESTA DEL ARZOBISPO AL ESCRITO DE LAS DIEZ CAUSAS	263
1. Que el estatuto no es contrario al derecho canónico	263
2. Que el estatuto no contradice las leyes del reino	267
3. Que el estatuto no contradice las Escrituras	269
4. Que el estatuto es conforme a la razón natural y no atenta contra la jerarquía eclesíástica	271

5. Que el estatuto no es una afrenta para los nobles.	276
6. Que el estatuto no perjudica a la honra ni a la autoridad de la iglesia de Toledo	279
7. Que el estatuto no amenaza la tranquilidad de la iglesia de Toledo	282
8. Que el estatuto no es una amenaza para el buen estado y gobierno de la república	285
9. Que el estatuto no conlleva la perpetua infamia de la nación	287
10. Que el estatuto se aprobó respetando las constituciones de la iglesia de Toledo	290
Sobre si nos debemos abstener de obras que causen escándalo	296
Sobre si había necesidad de hacer el estatuto	297
10. LA CONFIRMACIÓN DE FELIPE II.	301
BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES.	303
Copias del dossier del estatuto consultadas.	303
Copias del Escrito de las diez causas consultadas.	304
Fuentes manuscritas e impresas.	305
Bibliografía.	307

ABREVIATURAS

- ACT: Archivo Capitular de Toledo (Toledo)
- AC7: Actas capitulares, vol. 7 (1545-1547), ACT
- AC8: Actas capitulares, vol. 8 (1548-1551), ACT
- AC9: Actas capitulares, vol. 9 (1552-1555), ACT
- AC10: Actas capitulares, vol. 10 (1556-1557), ACT
- AGS: Archivo General de Simancas
- AHN: Archivo Histórico Nacional (Madrid)
- AHNOB: Archivo Historico de la Nobleza (Toledo)
- BCLM: Biblioteca de Castilla-La Mancha (Toledo)
- BHMV: Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla (Madrid)
- BNE: Biblioteca Nacional de España (Madrid)
- BNF: Biblioteca Nacional de Francia (París)
- BRAH: Biblioteca de la Real Academia de la Historia (Madrid)
- BUSAL: Biblioteca General Histórica de la Univesidad de Salamanca
- Os. “Las dignidades y canónigos de la sancta iglesia de Toledo contradictores del statuto quel reverendísimo arçobispo de Toledo...”, Osuna, c. 3103, d. 6, AHNOB
- RBP: Real Biblioteca del Palacio Real (Madrid)
- Vulgata: Weber, Robert, y Roger Gryson, eds. *Biblia Sacra Vulgata*. 5ª ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007
- 106: BCLM ms. 106
- 2784: RBP ms. II/2784(2)
- 5767: BNE ms. 5767
- 5910: BNE ms. 5910
- 6170: BNE ms. 6170

9175: BNE ms. 9175
10608: BNE ms. 10608
11211: BNE ms. 11211
13038: BNE ms. 13038
13267: BNE ms. 13267
13443: BNE ms. 13443

PRESENTACIÓN

En julio de 1547, el arzobispo de Toledo, don Juan Martínez Silíceo, sometió a votación del Cabildo de la catedral el que sería el más célebre de los estatutos de limpieza de sangre de la historia de España. Ello provocó que inmediatamente la institución se dividiera en dos bandos: el que se situó del lado del arzobispo y el que se enfrentó a él. El conflicto estalló de manera violenta y se extendió a las instituciones civiles de la ciudad, que no tardaron en solicitar la intervención real. El príncipe Felipe —futuro Felipe II—, atendiendo a las peticiones que le llegaban desde Toledo, paralizó personalmente la entrada en vigor de la nueva norma, y, por su parte, el emperador Carlos V ordenó que tal paralización se mantuviera hasta que el estatuto fuera revisado por el Consejo Real.

Durante el año siguiente, la tensión en el seno del Cabildo aumentó y ambos bandos trataron de recabar apoyos en la Corte y en Roma. En mayo de 1548, el arzobispo logró que el papa Paulo III diera su beneplácito a la nueva regulación, pero, aun así, el príncipe mantuvo su deseo de que el Consejo Real se pronunciase sobre el caso. En el verano de 1548, los dos bandos enfrentados fueron llamados a comparecer ante el Consejo para defender sus posturas. Para esta ocasión, el arzobispo y sus partidarios prepararon el que, según Julio Caro Baroja, sería “uno de los más importantes documentos de carácter antisemita redactados en España”, que contendría “uno de los arsenales más importantes de cuantos han dado armas a los escritores antijudíos”¹.

En efecto, el llamado *Libro de las causas* que el arzobispo de Toledo presentó ante el Consejo Real es quizás el texto antijudío más importante del siglo XVI español. Es, verdaderamente, un compendio de gran parte de las acusaciones que en la época se lanzaba contra los judíos, aplicadas, en este caso, no sólo a los judíos que lo eran realmente, sino sobre todo a los conversos y sus descendientes. Gracias a ello, llegó a ser el más importante de los textos dedicados a la justificación de la limpieza de sangre, a la legitimación de la discriminación de los conversos y de quienes eran identificados como tales por su ascendencia, ya fuera real o supuesta. Por ese motivo, como el mismo Caro

1. Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 4ª ed., vol. 2 (Tres Cantos: Istmo, 2005), 426.

Baroja señalaba, pronto se convirtió en un texto de referencia para los defensores de los estatutos, así como para los más furibundos polemistas antijudíos de los siglos siguientes. Prueba de ello es cómo se difundió profusamente en copias manuscritas durante los siglos XVI, XVII y XVIII; de las cuales, todavía hoy, se conserva una importante cantidad, tanto en España como en otros países de su entorno geográfico y cultural.

Sin embargo, a pesar de la importancia central que este documento tuvo, nunca llegó a pasar por la imprenta, lo que ha impedido que haya podido ser estudiado con el detalle que merece. Los especialistas sólo lo han conocido a través de algunas de las copias existentes, sin poder disponer de una edición crítica que identifique las muchas variantes —y algunas alteraciones espurias— que existen entre las diferentes versiones y familias de copias. Esto ha hecho que, en las pocas ocasiones en las que ha sido analizado, se hayan cometido algunos errores que, mediante el tipo de edición que aquí presentamos, se habrían podido evitar.

No obstante, hay que señalar que el *Libro de las causas* no fue el único documento entregado al Consejo Real aquel verano de 1548, sino que se acompañó de otros que los partidarios del estatuto adjuntaron, así como de los que presentaron los llamados “contradictores” —aquellos que se opusieron a la nueva regulación—. Todos ellos dieron forma a un dossier de documentos interrelacionados. Por esta razón, hemos considerado que a la edición del *Libro de las causas* debía acompañar la de los textos más importantes —y en su mayoría inéditos— que formaban parte de esa colección. No haberlos incluido habría impedido entender en su justa medida de qué se estaba tratando en el *Libro*, qué se estaba dirimiendo y contra qué opiniones se estaban posicionando el arzobispo y sus partidarios. El dossier da forma, así, a una verdadera y muy influyente polémica que constituye, a juicio de Henry Kamen, “un valiosísimo compendio de las opiniones de los opositores y de los partidarios de los estatutos de limpieza de sangre”².

La edición que aquí presentamos viene además acompañada de un estudio introductorio en el que se analiza de manera pormenorizada el conflicto que llevó a la compilación de los documentos, así como sus causas y consecuencias más inmediatas. A partir principalmente de documentación de la época —y muy especialmente de las actas capitulares de Toledo—, se ha reconstruido lo que pasó en el seno del Cabildo de la catedral primada de España y fuera de él, tanto en la Corte como en Roma. Este estudio ofrece una nueva visión de los hechos y trata de analizarlos en toda su complejidad, intentando superar visiones tradicionales que describían el conflicto como una consecuencia casi necesaria de la rivalidad y el antagonismo esencial que supuestamente existía entre “cristianos viejos” y “nuevos”.

En efecto, debido a la acritud con la que se desarrolló el conflicto, algunos historiadores han tendido a interpretar que existía en el Cabildo toledano una división

2. Henry Kamen, *La Inquisición española: mito e historia* (Barcelona: Crítica, 2013), 393.

nítida, y un conflicto abierto, entre esos dos bandos irreconciliables, los cuales, además, resultaban, al parecer, fácilmente identificables. Esa visión, sin embargo, no se ajusta a la realidad de las cosas. Entre los supuestos cristianos viejos y los supuestos cristianos nuevos no había una frontera clara; y, si en algún momento se construyó, fue única, y precariamente, durante los meses que duró el conflicto por el estatuto. Antes no existía, y, después de aprobado el estatuto, volvió a desaparecer. Los vínculos entre los supuestos cristianos viejos y nuevos eran más estrechos de lo que suele pensarse, a pesar de las diferencias que entre ellos surgieron a consecuencia del estatuto. El conflicto más importante, más agrio y con más consecuencias para los protagonistas se dio, en realidad, entre la mayor parte de los miembros del Cabildo —sin distinción por razones de origen o fama— y el arzobispo, don Juan Martínez Silíceo.

Es cierto que, como han señalado los historiadores que se han dedicado a este tema, existía en el seno del Cabildo un clan familiar que detentaba mucho poder. Este, que formaría el núcleo de la oposición al estatuto, sería acusado por el arzobispo de tener un origen “manchado”. Todos sus miembros, según él, serían cristianos nuevos y, por esa razón, se habrían posicionado contra un estatuto que impedía que más personas como ellos obtuvieran prebendas en la catedral. Ese clan estaba formado por miembros de la familia Zapata, descendientes de Fernán Álvarez de Toledo —el secretario de los Reyes Católicos— y de sus hermanos. Prácticamente todos los historiadores hasta el día de hoy han dado por buenas las acusaciones del arzobispo, a pesar de que no existe forma alguna de demostrar que, efectivamente, la familia tenía origen judío. En realidad, lo único que se puede constatar es que una parte de ella se había visto afectada por la persecución inquisitorial. Del resto, hasta donde sabemos, sólo existían rumores, acusaciones de parte, pero nada sólido. De hecho, existen documentos de orígenes diversos que, como veremos, parecen acreditar precisamente lo contrario.

En cualquier caso, ese clan existía y tenía mucho poder en el Cabildo. No es extraño que, partiendo de los rumores que corrían por la ciudad, un arzobispo como Silíceo, tan extremadamente preocupado por mantener el poder absoluto sobre su arzobispado, decidiera hacer uso del instrumento del estatuto para impedir que ese clan siguiera creciendo en el futuro. Para ello se sirvió del apoyo de los otros miembros del Cabildo que seguramente se sentían ninguneados por los Zapata. Gracias al estatuto, podían quitarles parte de su poder. Pero haciendo eso, le estaban proporcionando al arzobispo un poder omnímodo que no tardaría en querer utilizar. Silíceo les había usado para lograr sus propios objetivos, pero no tardarían en darse cuenta. Y así, buena parte de los que le dieron su apoyo durante la tramitación del estatuto terminaron después enfrentados a él, y haciendo causa común con los que habían sido sus adversarios durante el doloroso conflicto que el arzobispo desató.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo, realizado en el marco de las ayudas Ramón y Cajal (RYC-2017-23105), en realidad comenzó a dar sus primeros pasos —cuesta ya recordarlo con exactitud— hacia 2014. Desde entonces, son muchas las personas que de una u otra manera me han ayudado para que este proyecto siguiera adelante, y a las que quiero trasladar mi más sincero agradecimiento. En primer lugar, a mis compañeros del Departamento de Historia Moderna de la Universidad Autónoma de Madrid; especialmente a Jaime Elipe y a Fernando Andrés, quienes leyeron el manuscrito y realizaron valiosísimas sugerencias para mejorarlo. A Ana Planet Contreras y a Miguel Hernando de Larramendi por su constante apoyo desde hace ya veinte años. A Mercedes García-Arenal, que leyó una versión muy primitiva de este proyecto y me invitó a discutirlo en el ILC-CSIC. También quisiera mencionar a mis compañeros del comité editor de la revista *Al-Andalus y la Historia*: Javier Albarrán, Carlos de Ayala, Maribel Fierro, Eduardo Manzano, Alejandro García Sanjuán, Adday Hernández y Adela Fábregas por las muy enriquecedoras conversaciones que hemos mantenido durante estos años. Igualmente, este trabajo no habría sido posible sin la ayuda de Isidoro Castañeda y del resto del personal del Archivo Capitular de la Catedral de Toledo, sin la del personal del Archivo General de Simancas y sin la de los compañeros y compañeras de la Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Madrid. Finalmente, quiero agradecer el vital apoyo de Puerto García, Éric Bravo y María Bravo, sin los que nada de esto tendría demasiado sentido.

ESTUDIO INTRODUCTORIO

1. LOS ANTECEDENTES

EL PUEBLO TESTIGO

El estatuto de limpieza de sangre de la catedral de Toledo fue posible gracias a la conjunción de muchos factores. Alguno de ellos fue más bien accidental y, a pesar de ello, resultó crucial para que la norma terminara aprobándose. Sin esos factores coyunturales, incluso accidentales, el estatuto no habría sido posible. Pero tampoco habría sido posible, de ninguna manera, si ese acontecimiento no hubiera estado inserto en un determinado proceso histórico: el que llevó al surgimiento de una serie de ideas que legitimaban la necesidad de discriminar a la población conversa de origen judío —después también a la de origen musulmán— y a sus descendientes. ¿Cómo se llegó a esto? Para explicarlo deberemos remontarnos muy atrás en el tiempo¹.

A lo largo de toda la Antigüedad Tardía en el Imperio romano cristianizado y, después, durante toda la Edad Media en los diferentes reinos cristianos que lo sustituyeron, los judíos pervivieron. Y esto a pesar de que, como consecuencia de la imagen que de ellos se popularizó, su situación era bastante precaria. Muchos

1. Este proceso ha sido analizado en muchas ocasiones, principalmente en José Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, vol. 3, 3 vols. (Madrid: Imp. T. Fontanet, 1875); Henry Charles Lea, *Historia de la Inquisición*, ed. Ángel Alcalá, vol. 1 (Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, Fundación Universitaria Española, Instituto de Historia de la Intolerancia, 2020), 53-262; Cecil Roth, *A History of the Marranos* (Skokie, Ill.: Varda Books, 2001); Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, vol. 2, 2 vols. (Skokie, Ill.: Varda Books, 2001); Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 4ª ed., vol. 1 (Tres Cantos: Istmo, 2000), 125-64; Haim Beinart, *Los judíos en España* (Madrid: Mapfre, 1992), 167-236; Benzion Netanyahu, *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV* (Barcelona: Crítica, 1999); Eloy Benito Ruano, *Los orígenes del problema converso*, 2ª ed. (Madrid: Real Academia de la Historia, 2001); Norman Roth, *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain* (Madison: The University of Wisconsin Press, 2002).

cristianos les consideraban seres malignos, conspiradores que querían hacerles todo el mal posible, seres capaces de secuestrar a niños para hacer con ellos sacrificios rituales, capaces de profanar los símbolos más preciados de la fe cristiana, enemigos, en fin, del nombre cristiano que buscaban acabar con la Cristiandad por todos los medios. Obviamente, esa imagen no era compartida en la práctica por todos los cristianos que convivían con los judíos, aunque había llegado a disfrutar —y durante muchísimo tiempo seguiría disfrutando— un alto grado de hegemonía cultural, ya que estaba legitimada por la Iglesia. Así, llegado el caso, podía tener, en el contexto adecuado, efectos funestos.

En buena medida, esos efectos fueron excepcionales gracias a la doctrina agustiniana del “pueblo testigo”, que hizo posible que, a pesar de esa imagen, la vida de los judíos en la Cristiandad fuera posible. Según esta doctrina, los judíos, como “pueblo reprobado”, debían servir como “libreros” al “pueblo amado”, el cristiano. Para permitir su pervivencia, el pueblo judío había sido marcado como Caín, y por haber negado a Dios debía ser conservado como un pueblo servil, sometido, cuya existencia sirviera como testimonio de la verdad de las Escrituras, y cuya situación de servidumbre fuera prueba indiscutible de que había sido condenado por Dios por haber asesinado a Cristo. Para ello debía ocupar, como castigo hasta el Fin de los Días, un estatus social lo más degradante posible². Como Pedro el Venerable (c. 1092-1156) señaló en una carta a Luis VII de Francia en vísperas de la Segunda Cruzada: “Dios no quiere que sean asesinados, sino que sean preservados en una vida peor que la muerte, como Caín el fratricida, para mayor tormento y mayor ignominia”³.

En contra de los deseos del abad de Cluny, esa doctrina de la Iglesia que otorgaba al pueblo judío un lugar humillante en el seno de la Cristiandad —únicamente en calidad de testimonio viviente de la verdad de Cristo— no impidió que algunos judíos prosperaran hasta ocupar puestos muy importantes en la sociedad cristiana, ni que pudieran llegar a mantener relaciones de cordialidad con sus vecinos cristianos. Lo que sí hizo la doctrina eclesiástica fue contribuir a que el estatus jurídico de los

2. Las citas proceden de Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín en edición bilingüe, XIX: Enarraciones sobre los Salmos (1ª)*, ed. Balbino Martín Pérez (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964), 779-80. Sobre este tema véase Raúl González Salinero, *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)* (Madrid: Trotta, 2000), 78-80, 202-5; Jeremy Cohen, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity* (Berkeley: University of California Press, 1999), 23-66; David Nirenberg, *Anti-Judaism: the Western Tradition*, edición electrónica (Nueva York: W. W. Norton & Company, 2013), cap. 3, § 9-10; Paula Fredriksen, *Augustine and the Jews: a Christian Defense of Jews and Judaism* (New Haven y Londres: Yale University Press, 2010).

3. Gavin I. Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism* (Berkeley, Los Ángeles y Oxford: University of California Press, 1996), 201; Jeremy Cohen, *Sanctifying the Name of God: Jewish Martyrs and Jewish Memories of the First Crusade* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2004), 3; Nirenberg, *Anti-Judaism* cap. 3, § 10.

judíos fuera empeorando a lo largo del tiempo. Así fue, de hecho, a lo largo de toda la Edad Media⁴.

Efectivamente, a pesar de la formal protección que dispensaba a los judíos, la Iglesia fue presionando cada vez más a las autoridades seculares para hacer que la situación real de las comunidades judías se asemejara a la situación teórica de “perpetua servidumbre” que la teología propugnaba. Esta insistencia eclesiástica se reflejó en el derecho canónico, especialmente tras el IV Concilio de Letrán (1215-1216), que legisló contra lo que se consideraba la excesiva influencia judía sobre la sociedad cristiana, imponiendo medidas como la obligatoriedad de que los judíos llevaran una vestimenta que los hiciera distinguibles de los cristianos.

A partir de ahí, la situación general de los judíos en la Europa latina se hizo cada vez más precaria: se extendieron las prohibiciones para que no pudieran ocupar puestos de responsabilidad que implicaran una situación de poder sobre los cristianos, para que no pudieran aparecer en público durante la Semana Santa, para que vivieran en barrios totalmente segregados; se promulgaron órdenes para que se confiscara y destruyera la literatura rabínica, especialmente el Talmud; y, en general, se impusieron medidas para hacer que la separación entre los judíos y los cristianos fuera lo más estricta posible. Presionadas por la Iglesia, poco a poco, las autoridades seculares —que, en ocasiones, ofrecieron cierta resistencia— tuvieron que ir incorporando en el derecho civil las demandas eclesiásticas.

La situación jurídica de los judíos se hizo especialmente difícil cuando, a partir de mediados del siglo XIII, algunos teólogos —sobre todo los que pertenecían a las órdenes mendicantes— empezaron a poner en duda su carácter de “pueblo testigo” y comenzaron a defender abiertamente la idea de que debían desaparecer de la Cristiandad, ya fuera por la conversión forzosa o mediante la expulsión. Según estos teólogos, los judíos medievales habían dejado de creer en las enseñanzas bíblicas, pues las habían sustituido por el Talmud. El abandono del Antiguo Testamento y su sustitución por esa “dañosísima” doctrina “inventada por Satanás”⁵ hacía que los judíos dejaran

4. Sobre la situación de los judíos en la Europa Medieval véase, aparte de lo ya citado —y de lo que se citará más adelante sobre el caso específico de los reinos cristianos de la Península—, Robert Chazan, *Church, State, and the Jew in the Middle Ages* (Nueva York: Behrman House, 1980); Robert Chazan, *The Jews of Medieval Western Christendom, 1000-1500* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Mark R. Cohen, *Under Crescent and Cross: the Jews in the Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1994); Jacob Rader Marcus y Marc Saperstein, *The Jew in the Medieval World. A Source Book: 315-1791*, rev. ed. (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1990); Kenneth R. Stow, *Alienated Minority: the Jews of Medieval Latin Europe* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992); John V. Tolan, Nicholas de Lange, y Laurence Foschia, *Jews in Early Christian Law: Byzantium and the Latin West, 6th-11th Centuries* (Turnhout: Brepols, 2014); Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme, 1. L'âge de la foi* (París: Seuil, 1991), 231-331.

5. Son expresiones de la bula de 11 de mayo de 1415 de Benedicto XIII que ordenaba la confiscación del Talmud, además de toda una retahíla de medidas antijudías; véase José Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, vol. 2 (Madrid: Imp. T. Fontanet, 1875), 630.

de ser testimonio vivo de las Escrituras. Esto los convertía en herejes que podían caer bajo la jurisdicción de los inquisidores⁶ y legitimaba cualquier medida coercitiva que se empleara contra ellos para convertirlos o expulsarlos⁷.

En paralelo, el hecho de que los reyes consideraran a los judíos como parte del tesoro real, como patrimonio de la Corona, les colocó en una difícil situación. En calidad de patrimonio real, los judíos disfrutaban de la protección del rey. Pero a la vez, el hecho de que se les identificara de forma tan directa con la Corona, y que ésta, además, los utilizara para sus necesidades financieras como prestamistas, tesoreros o recaudadores de impuestos, hizo que los judíos sufrieran en carne propia las violencias populares que, de manera indirecta, iban dirigidas contra el monarca. Igualmente, los reyes y príncipes de la Cristiandad, si lo consideraban necesario para sus propios intereses, podían optar por expulsar a los judíos de sus tierras, más aún cuando su autoridad se ponía en duda por el mismo hecho de ser sus protectores. De hecho, a lo largo de la Edad Media, la rebelión contra la monarquía se legitimará en muchas ocasiones apelando al carácter supuestamente filojudío del rey o de sus consejeros: un rey que protegía a los judíos en contra de los intereses de su pueblo era un mal rey, un tirano; y, por lo tanto, la rebelión contra él estaba legitimada⁸.

LOS MATADORES DE JUDÍOS

El papel de “pueblo testigo” otorgado por la teología agustiniana, pero cada vez más puesto en duda, tampoco impidió que, en determinados momentos de crisis, mezclados en muchas ocasiones con expectativas escatológicas, se produjeran persecuciones, matanzas, conversiones forzosas y expulsiones masivas de judíos.

Durante el siglo xiv la violencia antijudía adquirió rasgos especialmente cruentos y se extendió de manera más generalizada. Se trató de un siglo de crisis general, de colapso social producido por la inestabilidad política, las malas cosechas, la subida de precios, el hambre, la peste y la guerra, lo cual creó el caldo de cultivo propicio para que algunos comenzaran a señalar a los judíos como culpables. Los reinos cristianos peninsulares

6. La citada Bula hacía precisamente eso: “E invitamos a los inquisidores de la herética pravedad para que luego que pase el plazo del edicto, procedan contra los que tengan u oculten algunos libros, escrituras o códices susodichos, enérgicamente y hasta apoderarse de sus personas, y contra los que sean vehementemente sospechosos de herejía”. *Ibid.*, 2:632.

7. Sobre todo esto véase Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism* (Ithaca: Cornell University Press, 1982).

8. Cohen, *Under Crescent and Cross*, 30-51; David Nirenberg, *Comunidades de violencia: la persecución de las minorías en la Edad Media* (Barcelona: Península, 2001); Chazan, *The Jews of Medieval Western Christendom*, 43-76; Alex Novikoff, «The Middle Ages», en *Antisemitism: a History*, ed. Albert S. Lindemann y Richard S. Levy (Oxford y Nueva York: Oxford University Press, 2010), 63-78; Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*, 135-94; Nirenberg, *Anti-Judaism*, cap. 5 § 4-8.

no se vieron libres, ni mucho menos, de esta tendencia; más bien al contrario. Aquí la violencia antijudía se manifestó con especial intensidad, y con consecuencias a largo plazo que entonces difícilmente podían preverse.

Ya a principios de siglo, la cruzada de los pastorcillos que asoló algunas juderías francesas se dejó sentir también en la Corona de Aragón. En Montclús fueron asesinados 337 judíos, mientras los niños y algunos adultos fueron obligados a convertirse. Sin embargo, la rápida actuación de la Corona evitó que ese tipo de acciones se extendieran por el reino⁹. No tuvieron la misma suerte los judíos de Navarra: en la Semana Santa de 1328, aprovechando el vacío de poder tras la muerte del rey Carlos I (1294-1328), el fraile franciscano Pedro de Ollogoyen inició una serie de predicaciones incendiarias que movieron a “los matadores de los judíos” a asaltar la judería de Estella, asesinando a aquellos de sus residentes que no se convertían. El movimiento se extendió pronto a las localidades más próximas, donde provocó efectos semejantes; aunque fue mitigándose conforme se alejaba de su epicentro. El fraile fue detenido y juzgado por la justicia eclesiástica, pero no parece que tuviera que pagar un alto precio por lo que hizo¹⁰.

Lo peor, en cualquier caso, vino bastante después. No ocurrió, como en otras partes de Europa, al calor de la Peste Negra. En aquél entonces sólo en Cataluña sufrieron los judíos ataques importantes¹¹. El resto de las comunidades judías de la Península sufrió la peste como los cristianos, pero no tuvo que ver cómo a la tragedia de la enfermedad se sumaba la del asesinato indiscriminado. Esto llegaría más adelante.

La mayor parte de los historiadores sitúan el punto de inflexión en la guerra civil que, entre 1351 y 1369, enfrentó a Pedro I de Castilla con su hermanastro Enrique de Trastámara. Este empleó, entre otros medios, la propaganda antijudía para legitimar su rebelión. Acusar al monarca de ser un defensor de los judíos en contra de los intereses de los cristianos fue una estrategia que, como hemos señalado ya, fue usada reiteradamente para legitimar algunos levantamientos contra el poder que, se pensaba, estaba sancionado por Dios. Si el monarca se aliaba con los enemigos de la fe, si, como se encargaron de difundir los partidarios del usurpador Trastámara, el mismo rey podía ser de origen judío, quedaba claro que su reinado no obedecía a los deseos de la

9. Nirenberg, *Comunidades de violencia*, 102-34.

10. La expresión “matadores de los judíos” es de la época: véase Juan Carrasco, Fermín Miranda, y Eloísa Ramírez, *Los judíos del Reino de Navarra: documentos, 1093-1333* (Pamplona: Gobierno de Navarra, 1994), 393 y 400. Sobre las matanzas de 1328 en Navarra véase Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, vol. 2 (Skokie, Il.: Varda Books, 2001), 17; Nadia Marín, «La matanza de 1328: témoin des solidarités de la Navarre chrétienne», *Príncipe de Viana* 59, n.º 213 (1998): 147-70; José Goñi Gaztambide, «La matanza de judíos en Navarra, en 1328», *Hispania Sacra* 12 (1959): 5-33; Amador de los Ríos, *Historia social*, 1875, 2:175-79.

11. Amada López de Meneses, «Una consecuencia de la Peste Negra en Cataluña: el pogrom de 1348», *Sefarad* 19, n.º 1 (1959): 92-131.

divinidad. Un rey así era, en realidad, un “tirano malo enemigo de Dios e de la su sancta Madre Iglesia”, y, por lo tanto, la rebelión contra él era la obra del Señor. La violencia contra sus supuestos aliados judíos estaba totalmente justificada¹².

Ya fuera a manos de las tropas trastamaristas —que en esto llevaron la iniciativa y cometieron las peores matanzas—, de las petristas o de grupos descontrolados, lo cierto es que, entre 1355 y 1369, las juderías de Toledo, Nájera, Miranda, Segovia, Ávila, Briviesca, Aguilar de Campoo, Valladolid, Jaén, etc., sufrieron ataques en los que centenares de judíos perecieron. Se alcanzaba así uno de los hitos en el creciente proceso de animadversión antijudía que se vivió en el siglo XIV¹³.

A pesar de que tanto Enrique II como Juan I trataron de devolver las aguas a su cauce y recuperaron la tradicional política de protección de los judíos, las ciudades no dejaron de presionar para que ciertas disposiciones legales antijudías ya existentes se pusieran en práctica con todo rigor y para que se introdujeran otras nuevas aún más lesivas para los derechos de los judíos. Los reyes se movieron con cierta habilidad entre los intereses de las ciudades y la protección de los judíos, otorgando algunas de las peticiones de Cortes, negando otras y dejando que algunas de las otorgadas quedaran sin efecto. No obstante, cuando la autoridad real faltó, el equilibrio se rompió. Más aún cuando en la ecuación se introdujo el elemento del discurso del odio. En aquel momento ese discurso salió de la boca de Ferrán Martínez, arcediano de Écija.

Las actividades antijudías del arcediano parecen remontarse a la década de 1370 y continuaron durante las décadas siguientes, a pesar de los intentos reiterados del arzobispo de Sevilla y de la Corona por frenar sus predicaciones¹⁴. Sin embargo, el arcediano creía estar haciendo la voluntad de Dios. Tanto en el Nuevo como en el

12. Corrieron bulos por la época favorables al Trastámara que acusaban al rey Pedro I de ser hijo de un judío llamado Pero Gil. Sobre todo esto, véase principalmente Julio Valdeón, «La propaganda ideológica, arma de combate de Enrique de Trastámara (1366-1369)», *Historia. Instituciones. Documentos*, n.º 19 (1992): 459-68.

13. Sobre la suerte que corrieron los judíos durante la guerra civil castellana, véase *Ibid.*; Julio Valdeón, *Los judíos de Castilla y la revolución Trastámara* (Valladolid: Gráficas San Martín, 1968); José M. Monsalvo, *Teoría y evolución de un conflicto social: el antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media* (Madrid: Siglo XXI, 1985), 227-40; Benzion Netanyahu, *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV* (Barcelona: Crítica, 1999), 83-112; Amador de los Ríos, *Historia social*, 1875, 2:205-56; Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, vol. 1 (Skokie, IL: Varda Books, 2001), 364-67.

14. Sobre el arcediano de Écija véase Amador de los Ríos, *Historia social*, 1875, 2:338-48. El relato de los sucesos realizado por Amador de los Ríos sigue siendo la referencia principal en los estudios posteriores, a pesar de que tiene más de cien años, y es el que seguimos aquí. Más reciente es el de Netanyahu, pero éste trata las fuentes, a nuestro juicio, con excesiva libertad; véase, en cualquier caso, Netanyahu, *Los orígenes*, 115-31. Véase también Henry Charles Lea, «Ferrand Martínez and the Massacres of 1391», *The American Historical Review* 1, n.º 2 (1896): 209-19; Meyer Kayserling, «L'archidiacre Ferrand Martínez et les persecutions de 1391», *Revue des Études Juives*, n.º 38 (1899): 257-67.

Antiguo Testamento encontraba Ferrán Martínez motivos suficientes para legitimar su animadversión hacia los judíos. Así, hacía relación de muchas acusaciones sacadas de la Biblia que mostraban, a sus ojos, la perversidad intrínseca de los judíos, y terminaba asegurando que en ellos la maldad era tan natural como la negrura en el negro de Etiopía: “Ca escrito es en la Ley de Dios e el profeta Geremías, que quando el prieto perdiessse o mudasse las verdades que tiene e el negro de Tiopía perdiessse la negrura que tiene, estonce en aquel tiempo farán los judíos bien, que siempre aprendieron mal”. Por todo ello, el arcediano no podía dejar de predicar contra los judíos, no podía dejar de acosarlos y de fomentar el odio hacia ellos, porque todo eso lo hacía en “serviçio de Dios e salud de los reyes”. Si por él fuera, pasaría de las palabras a los hechos y derribaría veintitrés de las sinagogas de Sevilla, porque estaban, según decía, “edificadas contra Dios e contra derecho”¹⁵.

El arzobispo de Sevilla terminó declarándolo sospechoso de herejía, le retiró la licencia para predicar, le abrió proceso y lo amenazó con la excomunión. Esto fue el 2 de agosto de 1389. Sin embargo, todo vino a complicarse entre julio y octubre de 1390, con las muertes del arzobispo, primero, y del rey después. Ante el vacío de poder que siguió, el arcediano aprovechó para dar rienda suelta a sus ambiciones “purificadoras”. Movilizando a buena parte del pueblo, empezó a saquear y derribar todas las sinagogas del arzobispado, a excomulgar a todo aquél que se le oponía, a enfrentarse a los oficiales reales que trataban de detenerlo. El primer estallido importante tuvo lugar en la Semana Santa de 1391, momento del calendario especialmente propicio para las revueltas antijudías. Después se impuso la calma, hasta que el 6 de junio se produjo el asalto definitivo a la judería de Sevilla. Las sinagogas menores fueron derribadas y cientos de judíos fueron asesinados. Sólo se salvaron los que aceptaron el bautismo.

Las noticias del levantamiento corrieron pronto por la región, inspirando a otros a seguir el ejemplo de Ferrán Martínez. En Alcalá de Guadaira, Carmona, Écija, Santa Olalla, así como en otras localidades del arzobispado, se repitieron escenas semejantes. Luego le llegó el turno a Córdoba, Jaén, Úbeda, Baeza, Ciudad Real, Cuenca... El movimiento se extendió por toda la Meseta Sur, pasando de allí a la Corona de Aragón, en donde las juderías de Valencia y Barcelona sufrieron asaltos de mucha gravedad. Como resultado, entre los judíos que fueron asesinados y los que se convirtieron, las juderías de la mitad sur de los reinos cristianos peninsulares quedaron casi totalmente destruidas. Las comunidades judías de Aragón sufrieron un destino semejante. Sólo en el norte de Castilla el movimiento antijudío tuvo menor incidencia.

15. Las palabras del arcediano aparecen reproducidas íntegramente en Amador de los Ríos, *Historia social*, 1875, 2:586-89.

Ni que decir tiene que no se trató un movimiento general de cristianos contra judíos. Muchos judíos encontraron refugio en casas de vecinos cristianos. Algunas autoridades, como en Cuenca, participaron en las masacres; otras, como las de Gerona y Valencia, se opusieron firmemente, aunque con éxito desigual. Algunos eclesiásticos se sumaron a las turbas, otros se opusieron a ellas y otros aprovecharon la ocasión para hacer proselitismo. En algunos lugares, además, el movimiento se mezcló con otros conflictos sociopolíticos; así sucedió, por ejemplo, en Barcelona¹⁶.

LA IGUALDAD Y LA REACCIÓN CASTICISTA

El debilitamiento generalizado del judaísmo, producto de la desaparición o merma de muchas comunidades, no fue el único efecto a largo plazo del movimiento antijudío que recorrió la Península durante el verano de 1391. La conversión que miles de judíos tuvieron que aceptar forzosamente para evitar la muerte tuvo efectos igualmente importantes en los siglos siguientes.

A las conversiones forzosas de 1391 se sumaron otras durante los años siguientes, las cuales, en mayor o menor medida, también fueron fruto del miedo. Sin duda, debió haber muchas que fueron sinceras o producto del deseo de evitar cualquier impedimento legal al ascenso social; pero, en el clima posterior a 1391, cuando aún el recuerdo de lo sucedido entonces debía estar muy fresco, el miedo, aun en ausencia de violencia explícita, debió de ser un motor muy importante en las nuevas conversiones. Así sucedió especialmente en los primeros años del siglo xv, fruto de las prédicas de Vicente Ferrer y de la presión legal y social que, cada vez con mayor fuerza, se ejercía sobre las comunidades judías.

Tanto la Iglesia como las autoridades seculares se habían manifestado frecuentemente contra la conversión forzosa de los judíos. La conversión, se pensaba, debía ser libre, estimulada únicamente por la fe individual. Sin embargo, a pesar de ello, cuando la conversión se producía por la fuerza —como era el caso, y como lo había sido en innumerables ocasiones—, no era posible regresar a la situación anterior. Los judíos

16. Sobre las persecuciones antijudías de 1391 véase *Ibid.*, 2:349-96; Philippe Wolff, «The 1391 Pogrom in Spain. Social Crisis or Not?», *Past and Present*, n.º 50 (1971): 4-18; Emilio Mitre, «De los pogroms de 1391 a los ordenamientos de 1405 (un recodo en las relaciones judíos-cristianos en la Castilla bajomedieval)», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, n.º 7 (1994): 281-88; Norman Roth, «1391 in the Kingdom of Castile, Attacks on the Jews», *Iberia Judaica*, n.º 3 (2011): 19-48; David Nirenberg, «Massacre and Miracle in Valencia, 1391», en *La Corona catalanoaragonesa, l'islam i el món mediterrani: estudis d'història medieval en homenatge a la Doctora Maria Teresa Ferrer i Mallol*, ed. Josefina Mutge, Roser Salicrú, y Carles Vela (Barcelona: CSIC, 2013), 515-26; Norman Roth, «1391 in Aragón, Catalonia, Valencia and Majorca», *Iberia Judaica*, n.º 3 (2011): 49-75; Netanyahu, *Los orígenes*, 131-49; Baer, *A History*, 2001, 2:95-110.

devenían cristianos una vez bautizados y debían seguir siéndolo, aunque el bautizo no hubiera sido fruto de su libre voluntad. Fueron bautizados por la fuerza y por la fuerza seguirían siendo cristianos, pues cualquier atisbo de apego a sus antiguas creencias sería castigado con la mayor dureza¹⁷.

Ahora bien, una vez que se les reconocía como cristianos, jurídica y socialmente debían ser aceptados como tales: cualquier discriminación por su anterior pertenencia religiosa debía ser condenada. Así se reflejaba normalmente en el derecho, tanto en el canónico como en el secular. *Las siete partidas*, el concilio de Basilea de 1434 y diferentes cédulas reales se expresaban en términos semejantes: los conversos debían ser aceptados como cristianos iguales¹⁸. Gracias a esto, una vez eliminadas las barreras legales que les impedían acceder a todos los ámbitos de la sociedad, ejercer cualquier oficio, ingresar en la Iglesia, vivir donde quisieran, casarse con cristianos, etc., los miles de conversos y descendientes de conversos que habitaban los reinos cristianos peninsulares empezaron a hacer valer su igualdad legal. Muchos de ellos, en consecuencia, comenzaron a ascender socialmente, a ocupar puestos de responsabilidad, incluso a ennoblescarse; y, en paralelo, a despertar cada vez mayor antipatía entre quienes empezaron a llamarse a sí mismos “cristianos viejos”. Esa misma parte de la sociedad que había querido librarse del judaísmo, persiguiendo y convirtiendo a los judíos, empezó a temer que el judaísmo, lejos de desaparecer, se extendiera, se infiltrase en sus entrañas, judaizándolo todo.

Esa antipatía, sin embargo, en un principio pudo ser contenida. Se consideraba que maltratar y discriminar a los conversos era algo contrario a la doctrina católica y que, además, impediría futuras conversiones —ya que difícilmente los judíos que seguían siéndolo desearían convertirse si sabían que iban a seguir siendo tratados como una casta inferior—. Esto no significa que, en la práctica, los conversos fueran realmente aceptados de forma generalizada. Si la legislación tenía que

17. Sobre la actitud de la Iglesia católica ante la conversión forzosa véase Cohen, *Under Crescent and Cross*, 30-51; Norman Roth, «Canon (Church) Law and Jews», en *Medieval Jewish Civilization: an Encyclopedia*, ed. Norman Roth (Nueva York y Londres: Routledge, 2003), 129-34; Benjamin Ravid, «The Forced Baptism of Jews in Christian Europe: an Introductory Overview», en *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, ed. Guyda Armstrong y Ian N. Wood (Turnhout: Brepols, 2000), 157-68; Mercedes García-Arenal y Yonatan Glazer-Eytan, eds., *Forced Conversion in Christianity, Judaism and Islam: Coercion and Faith in Premodern Iberia and Beyond* (Leiden y Boston: Brill, 2020). A pesar de lo dicho, parece que hubo cierta tendencia entre algunos teólogos, especialmente entre los mendicantes, a justificar la conversión forzosa, principalmente el bautismo de los hijos de judíos; véase, a este respecto, Ronnie Po-Chia Hsia, *The Myth of Ritual Murder: Jews and Magic in Reformation Germany* (New Haven: Yale University Press, 1988), 113-16.

18. Sobre la legislación canónica y civil acerca de los conversos, Tomás González Rolán y Pilar Saquero, *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del relator* (Madrid: Aben Ezra, 2012), XLV-LXIII.

llamar repetidamente a respetar la igualdad de los “cristianos nuevos” era porque, evidentemente, existía una persistente tendencia a lo contrario. A lo largo de la Edad Media, tanto en Castilla y Aragón, como en el resto de la Europa latina, tras un proceso de conversión forzosa más o menos masivo, siempre hubo quien se mostró reticente a aceptar que el bautismo de los judíos fuera sincero, y, por ello, se resistían a tratarlos como a iguales¹⁹.

Este rechazo podía traducirse en un trato denigratorio, en insultos como “tornadizo” o “marrano”, y podía proceder tanto de sus nuevos correligionarios como de los antiguos, que los podían considerar traidores. Ya antes de las conversiones masivas de 1391 se tuvieron que establecer normas para sancionar a aquellos que insultaban a los conversos. Esto es algo que se reflejaba en la legislación desde el siglo XIII, en *Las siete partidas*, por ejemplo²⁰; y la legislación posterior no hizo sino recalcar lo mismo. Así, en las Cortes de Soria de 1380 se establecía que “qualquier [cristiano o judío] que llamare marrano o tornadizo o otras palabras injuriosas a los que se tornaren ala fe católica, quele peche trezientos mrs cada vez que lo llamare”²¹.

A pesar de esas muestras de rechazo, después de 1391 —y hasta alrededor de 1430— parece que en los reinos cristianos peninsulares hubo una más o menos general aceptación de los conversos, lo cual les permitió integrarse paulatinamente en la sociedad

19. Véase Jessica M. Elliott, «Jews “Feigning Devotion”: Christian Representations of Converted Jews in French Chronicles before and after the Expulsion of 1306», en *Jews and Christians in Thirteenth-Century France*, ed. Elisheva Baumgarten y Judah D. Galinsky (Nueva York: Palgrave MacMillan, 2015), 169-82; Jonathan Elukin, «From Jew to Christian? Conversion and Immutability in Medieval Europe», en *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, ed. James Muldoon (Gainesville: University Press of Florida, 1997), 171-89; F. Donald Logan, «Thirteen London Jews and Conversion to Christianity: Problems of Apostasy in the 1280s», *Historical Research* 45, n.º 112 (1972): 214-29; Paola Tartakoff, «Testing Boundaries: Jewish Conversion and Cultural Fluidity in Medieval Europe, c. 1200-1391», *Speculum* 90, n.º 3 (2015): 728-62. Para el caso de la Península tras las conversiones masivas de 1391 véase David Nirenberg, «La generación de 1391: conversión masiva y crisis de identidad», en *Furor et rabies: violencia, conflicto y marginación en la Edad Moderna*, ed. José Fortea, Juan E. Gelabert, y Tomás A. Mantecón (Santander: Universidad de Cantabria, 2002), 313-38; David Nirenberg, «Mass Conversion and Genealogical Mentalities: Jews and Christians in Fifteenth-Century Spain», *Past and Present* 174, n.º 1 (2002): 3-41; Netanyahu, *Los orígenes*, 227-67. En cualquier caso, las afirmaciones de este autor con respecto a que inmediatamente después de 1391 existió una animadversión general en toda España hacia los conversos nos parecen exageradas y no suficientemente sostenidas por las fuentes. Más discutible aun nos parece lo que afirma acerca del “racismo” anterior al siglo XIV.

20. Alfonso X, *Las siete partidas del rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, vol. 3 (Madrid: Imp. Real, 1807), 673, Part. VII, Tit. XXIV, Ley VI. Lo mismo con respecto a los musulmanes que se convertían; véase Part. VII, Tit. XXV, Ley III.

21. Cit. en Monsalvo, *Teoría y evolución*, 251.

mayoritaria. Hubo, es cierto, puntuales muestras de rechazo, pero pudieron ser aplacadas sin mayor problema por las autoridades²².

La razón de esta relativa estabilidad quizás se encuentre en el hecho de que las conversiones no supusieron de forma inmediata una alteración del orden social preexistente. Durante los años inmediatamente posteriores a la conversión, los conversos siguieron viviendo en los mismos lugares, siguieron ejerciendo los mismos oficios y siguieron, en definitiva, ocupando el mismo estrato social que habían ocupado antes de la conversión. Sin embargo, con el tiempo, los hijos y nietos de muchos conversos empezaron a ascender socialmente, lo cual era difícilmente aceptable para aquellos de sus vecinos “cristianos viejos” que sabían de dónde venían, que conocían su origen judío. Durante la Edad Media, ser tratado como un judío era lo peor que a un cristiano le podía pasar. Asegurar que los judíos ocupaban un escalón inferior en la sociedad, un lugar humillante, había sido, como hemos visto, el objetivo de muchos movimientos antijudíos violentos. Así que, comprobar no sólo que a los descendientes de judíos se les trataba igual que a ellos, sino que podían incluso superarles socialmente y ejercer poder sobre ellos, fue algo que muchos no pudieron soportar. Para estos “cristianos viejos”, los conversos debían seguir ocupando la misma posición social que sus ancestros, porque seguían siendo tan judíos como ellos. Por ello, empezaron a argumentar que la identidad judía era algo determinado por la ascendencia, por la sangre. De hecho, comenzaron a afirmar que no sólo la identidad, sino también las creencias venían determinadas por la ascendencia y que, por tanto, un descendiente de judío, aun siendo formalmente cristiano, siempre sentiría atracción hacia el credo judío, tendería a judaizar o directamente sería un judaizante, un hereje —o, al menos, sería sospechoso de serlo—. Así empezaron a defender que era de la sangre, del linaje, de la “generación”, de lo que dependían el comportamiento, la moral y las creencias de los conversos y de sus descendientes, con independencia del número de generaciones que se hubieran sucedido desde la conversión, y con independencia también del número de ancestros que procedieran realmente del judaísmo. Una gota de sangre judía bastaba para hacerle a uno “converso”, “confeso” o “marrano”. Era algo que no se podía cambiar; dependía exclusivamente de su “prava generación”.

Así, cuando las barreras de la fe que mantenían a los judíos apartados se destruyeron por la conversión, nuevas barreras, esta vez basadas en la genealogía, se erigieron para evitar el ascenso social de los conversos y mantener alejado el supuesto peligro de la judaización. De esta forma, entre ciertos sectores de la sociedad hispano-cristiana se

22. Netanyahu, sin embargo, piensa que hubo una general animadversión y que la ausencia de referencias en las crónicas a conflictos anticonversos en esta época es consecuencia de que fueron censuradas; véase Netanyahu, *Los orígenes*, 227-28. Por desgracia, no aporta ninguna evidencia al respecto.

produjo una transformación en la manera en la que se concebían las identidades judía y cristiana: de considerar que estaban determinadas por la fe individual, se pasó a defender que, en realidad, estaban determinadas por la ascendencia. La “mancha” del judaísmo se hizo así imborrable. Fue de este modo como, a partir principalmente de la década de 1430, los conversos y sus descendientes comenzaron a ser objeto del mismo odio que antes se había dirigido contra los judíos; y así, la imagen estereotipada del judío terminó siendo, con pocas diferencias, también la del converso²³.

Desde este punto de vista, si los conversos eran, por “la fuerza de la sangre”, realmente judíos, no debían ocupar el mismo estrato social que los verdaderos cristianos. Debían ser discriminados, excluidos, como lo habían sido sus ancestros desde hacía siglos. Por esta razón surgieron determinados intentos de impedir el acceso de los conversos y sus descendientes a ciertos oficios e instituciones. Varios municipios, tanto en Castilla como en Aragón, se negaron a aceptarlos en sus concejos. Juan II de Castilla tuvo que intervenir para dejar claro que debían ser tratados como iguales; y en el mismo sentido se manifestaron el Concilio de Basilea en 1434 y el papa Eugenio IV en 1437²⁴. Aunque aplacada, la tendencia hacia la discriminación siguió muy presente, y en ningún otro sitio se mostró de manera más cruda que en Toledo, durante la revuelta que estalló en 1449.

UNA REVUELTA CONTRA LA JUDAIZACIÓN

La revuelta comenzó como un simple levantamiento ciudadano contra la intención del condestable de Castilla, don Álvaro de Luna, de imponer a la ciudad un empréstito de un millón de maravedíes²⁵. Pero lo que en un principio parecía una protesta contra

23. Sobre la “racialización” de la identidad judía en la Península tras 1391 véase Nirenberg, «Mass conversion»; David Nirenberg, «Une société face à l'altérité. Juifs et chrétiens dans la péninsule Ibérique 1391-1449», *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 62, n.º 4 (2007): 755-90; David Nirenberg, «Was there Race before Modernity? The Example of “Jewish” Blood in Late Medieval Spain», en *The Origins of Racism in the West*, ed. Miriam Eliav-Feldon, Benjamin Isaac, y Joseph Ziegler (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 232-64; David Nirenberg, «Race and the Middle Ages: the Case of Spain and its Jews», en *Rereading the Black Legend*, ed. Margaret R. Greer, Walter D. Mignolo, y Maureen Quilligan (Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 2007), 71-87.

24. Nirenberg, *Anti-Judaism*, cap. 6, § 5; Carlos Gilly, «The Council of Basel's “De Neophytis”: Decree as Immediate Cause of and Permanent Antidote to the Racial Purity Statutes», en *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Volume four: Resistance and Reform*, ed. Kevin Ingram (Brill, 2021), 13-44; Netanyahu, *Los orígenes*, 247-48, 250-54, 262.

25. Sobre la revuelta de Toledo en 1449 véase Antonio Martín Gamero, *Historia de la ciudad de Toledo, sus claros varones y monumentos* (Toledo: Imp. de Severiano López Fando, 1862), 765-75; Netanyahu, *Los orígenes*, 266-316; González Rolán y Saquero, *De la Sentencia-Estatuto*, XVII-XLV; Eloy Benito Ruano, *Toledo en el siglo XV: vida política* (Madrid: CSIC, 1961), 33-80; Óscar López Gómez, «El impacto de las revueltas urbanas en el siglo XV: a propósito de la rebelión de 1449 en

lo que se consideraba un abuso por parte del condestable, adquirió muy pronto el carácter de un movimiento violentamente anticonverso. Todo empezó el día 26 de enero de 1449, cuando una muchedumbre de vecinos se levantó en protesta contra las pretensiones de don Álvaro y contra los recaudadores que habían recibido el encargo de reunir el dinero solicitado. Asaltaron y quemaron las casas de Alonso de Cota, un vecino de origen converso, tesorero del Ayuntamiento, que identificaron como el principal responsable de la recaudación; y, a continuación, marcharon al barrio de la Magdalena, el principal núcleo de residencia de los vecinos de origen converso. En respuesta, un grupo de “cristianos nuevos” se organizó. Bajo el liderazgo de Juan de la Cibdad, tomaron las armas para resistir el asalto, pero sin demasiado éxito. Su líder fue asesinado y los levantiscos, liderados desde el principio por el bachiller Marcos García de Mora, se apoderaron de las puertas de la ciudad.

En ese momento, Pedro Sarmiento, quien por entonces representaba a la autoridad real en Toledo, se alió con los rebeldes²⁶. Una vez que la autoridad se unió a la revuelta, se estableció un régimen de terror anticonverso que duró meses. Los rebeldes apresaron a un gran número de vecinos que identificaron como conversos, los encarcelaron, los torturaron, los sometieron a un simulacro de juicio inquisitorial y terminaron condenando a la hoguera a unos y expulsando de la ciudad a otros. A todos les incautaron sus bienes.

El rey, por su parte, cuando recibió noticias del levantamiento, acudió con su ejército a sofocarlo. La ciudad lo recibió lanzándole piedras y tiros de lombarda. En respuesta, el ejército real intentó varios asaltos sin éxito que fueron respondidos desde la ciudad con varias escaramuzas extramuros. Pedro Sarmiento y los rebeldes, por su lado, amenazaron al rey con dejar de acatar su autoridad y reconocer, en cambio, la del príncipe Enrique, quien por entonces mantenía una postura de abierta oposición a su padre. Juan II, en respuesta, endureció el cerco de la ciudad; mientras, Sarmiento solicitó al príncipe que se pusiera al frente de la revuelta. Enrique aceptó y pidió a su padre que retirara a sus tropas para poder entrar en Toledo, a lo que el rey accedió.

El 5 de junio, poco antes de que el príncipe entrara en la ciudad, los rebeldes pusieron el colofón a su política anticonversa aprobando la que se conocería como Sentencia-Estatuto de Pedro Sarmiento, por la cual se condenaba a los conversos como herejes y traidores, se les prohibía el acceso a todo oficio o beneficio, público o privado,

Toledo», *Edad Media: Revista de Historia*, n.º 15 (2014): 173-90; Nicholas G. Round, «La rebelión toledana de 1449: aspectos ideológicos», *Archivum*, n.º 16 (1966): 385-446; Óscar López Gómez, «La revuelta de 1449 en Toledo. Historiografía y estado de la cuestión», *eHumanista / Conversos*, n.º 9 (2021): 253-83; Albert A. Sicroff, *Los estatutos de limpieza de sangre: controversias entre los siglos XV y XVII* (Madrid: Taurus, 1985), 51-85.

26. Netanyahu supone que Sarmiento estuvo detrás del levantamiento desde el principio, pero no hay mucho sobre lo que sostener tal idea; véase Netanyahu, *Los orígenes*, 274.

que les permitiera tener una situación de poder sobre los “cristianos viejos”; y, asimismo, se les prohibía testificar en juicios contra ellos.

Durante los meses siguientes se movilizó un grupo de notables del reino para acabar con las ideas y actitudes anticonversas de los rebeldes y lograr su condena por parte de Roma. Fernán Díaz de Toledo, relator del rey, el cardenal Juan de Torquemada y el obispo de Burgos, Alonso de Cartagena, fueron los principales protagonistas de esta campaña que finalmente obtuvo el apoyo del papa Nicolás V, quien, en septiembre de 1449, terminó condenando a los rebeldes y a sus doctrinas anticonversas como heréticas, excomulgando a Pedro Sarmiento y a sus seguidores²⁷.

Falta de apoyos y condenada por el papa, la revuelta tenía los días contados. El príncipe Enrique trató de imponer su autoridad en toda la ciudad y obligar a Pedro Sarmiento a cederle todos los centros de poder que aún controlaba. Algunos rebeldes, encabezados por el bachiller Marcos García de Mora, aún trataron de evitar que el príncipe se hiciera con el control de la situación, pero terminaron siendo apresados y ejecutados. Pedro Sarmiento se vio entonces obligado a abandonar la ciudad, habiendo acordado previamente con el príncipe que sería respetado, que sus actos serían perdonados y que podría conservar todo lo que había robado durante su gobierno.

Así acabó la revuelta de Toledo. Algunos de sus protagonistas fueron ajusticiados, otros se libraron. Las víctimas, en todo caso, no obtuvieron ninguna reparación. La ciudad no tardó en recibir el perdón real y, de hecho, Juan II, si bien no aceptó el principio general de la discriminación de los “cristianos nuevos”, aceptó que no volvieran a ocupar los oficios públicos de los que habían sido expulsados durante la rebelión²⁸.

Aunque los rebeldes fueron vencidos y sus doctrinas fueron condenadas, los textos que las contenían pervivieron. Esos textos, principalmente la Sentencia-Estatuto, fueron recuperados casi un siglo después por el arzobispo Silíceo y sus partidarios, y, en parte, inspiraron la defensa argumental que idearon para defender el estatuto de limpieza que deseaban introducir en la catedral de Toledo. Gracias a ello, los textos de los rebeldes toledanos llegaron a influir de manera notable en todo el debate posterior acerca de los estatutos de limpieza de sangre; y de manera indirecta tuvieron un impacto en la suerte de todos los descendientes de conversos de la Península, así como en la imagen que de ellos se transmitió a la posteridad²⁹.

27. La excomunión de Pedro Sarmiento fue finalmente levantada el 28 de octubre de 1450, pero la condena de la discriminación de los conversos fue reiterada en la bula de 29 de septiembre de 1451; véase González Rolán y Saquero, *De la Sentencia-Estatuto*, 279-91.

28. Por su carta de 13 de agosto de 1451; véase Benito Ruano, *Toledo en el siglo XV*, 222-23.

29. Prácticamente todas las copias del dossier que el arzobispo preparó para presentar ante el Consejo Real y el emperador contienen una copia de la Sentencia-Estatuto. De hecho, esta ha sido la principal vía de transmisión del texto, aunque también se conserva en otros manuscritos, como el 9175 y el 1290 de la BNE.

DE LA HETERODOXIA A LA ORTODOXIA: LOS ESTATUTOS SE EXTIENDEN

Habiendo fracasado la puesta en marcha de ese programa de máximos que era la Sentencia-Estatuto, parece que los partidarios de la discriminación de los conversos y sus descendientes optaron por intentar poner en marcha un programa de mínimos. Para ello empezaron a establecer discriminaciones parciales, limitadas a determinadas instituciones. Así fue como surgieron y se extendieron los estatutos de limpieza de sangre.

En efecto, aunque reiteradamente se ha identificado la Sentencia-Estatuto de Pedro Sarmiento como “el primer estatuto de limpieza de sangre”³⁰, lo cierto es que esa sentencia es un documento cualitativamente muy diferente de los posteriores estatutos de limpieza. Mientras estos vetaron el acceso de los descendientes de conversos a determinadas instituciones o cargos, la Sentencia-Estatuto casi los devolvía al estatus jurídico de los judíos. Como hemos visto, tal y como establecía la legislación antijudía al uso³¹, les prohibía ejercer cualquier oficio, *público o privado*, que les permitiera ejercer poder sobre los llamados “cristianos viejos”; y les prohibía asimismo actuar como testigos en procesos contra ellos; es decir, en esos ámbitos tan importantes les imponía las mismas restricciones que la ley solía imponer a los judíos. Ningún estatuto de limpieza trató de establecer tal nivel de discriminación.

El origen de los estatutos no está, en realidad, demasiado claro. Es muy cierto que, como hemos indicado más arriba, el rechazo contra los conversos existía desde mucho antes de mediados del siglo xv. Sin embargo, a pesar de que se ha señalado que tuvieron antecedentes muy antiguos, a nuestro juicio no existe evidencia de que antes de la década de 1430 existiera algún equivalente de los estatutos de limpieza de sangre. Por ejemplo, los defensores de los estatutos esgrimieron como precedente el canon 65 del iv Concilio de Toledo del año 633, que estipulaba que “los judíos y los que son de los judíos [*que ex iudaeis sunt*] no puedan ocupar oficios públicos”³². El canon fue incorporado en el siglo xii en el *Decreto* de Graciano, donde se explicaba claramente cómo había que entender esa expresión de “los que son de los judíos”: se refería a los conversos de familia judía que se habían convertido recientemente al cristianismo. La prohibición, por tanto, no se extendía más allá de la primera generación³³. Igualmente, los defensores de los estatutos,

30. Sicroff, *Los estatutos*, 53, 56; Antonio Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en España y América* (Madrid: Istmo, 1978), 24; González Rolán y Saquero, *De la Sentencia-Estatuto*, XXIV.

31. Alfonso X, *Las siete partidas*, 3:670-71, Part. vii, Tit. xxiv, Ley iii. Igualmente el *Ordenamiento de Alcalá*; véase González Rolán y Saquero, *De la Sentencia-Estatuto*, lv-lvi.

32. Véase Juan Tejada y Ramiro, ed., *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América*, vol. 2 (Madrid: Imp. Pedro Montero, 1859), 308.

33. Graciano, *Decretum Divi Gratiani* (Lugduni: Excudebat Ioannes Pidaeus, 1553), 780, II Pars, causa xvii, q. iiii, can. xxiii. Véase especialmente la aclaración que hace el comentarista en el margen.

y algunos historiadores después de ellos, citaron otro precedente menos remoto: el privilegio de Alfonso VII dado a Toledo en 1118³⁴. Se trata, efectivamente, de un caso claro de discriminación contra los recién convertidos, pero, de nuevo, no se extiende a sus descendientes. Es, por ello, muy diferente de un estatuto de limpieza de sangre³⁵.

Los historiadores también han citado otros posibles precedentes, como son las constituciones que regulaban el acceso a determinadas cofradías militares de Jaén, Úbeda, Baeza y Alcaraz en los siglos XIII y XIV³⁶. En este caso, sin embargo, nos inclinamos a pensar que tal idea se basa en una fabricación posterior, seguramente de principios del siglo XVI, realizada por unas cofradías interesadas en prestigiarse apelando a la supuesta antigüedad de su “limpieza”³⁷. De la misma manera, también suele citarse el precedente del estatuto del Colegio Viejo de San Bartolomé de Salamanca, que dataría de 1414. Sin embargo, en este caso hay muchas dudas sobre si no se tratará igualmente de una alteración de los estatutos originales realizada en el XVI³⁸.

Tampoco se puede considerar que fueran un precedente de los estatutos las diferentes disposiciones legales que, desde la Edad Media, vetaban el acceso de los hijos y nietos de herejes a determinadas instituciones, principalmente eclesiásticas³⁹. Esta confusión es

34. Netanyahu, *Los orígenes*, 228-32.

35. Véase la discusión del tema en González Rolán y Saquero, *De la Sentencia-Estatuto*, XCVII-XCVIII.

36. Domínguez Ortiz, *Los judeoconvertos en España y América*, 78-79.

37. Sicroff considera que el objetivo de estas regulaciones era muy distinto del buscado por los estatutos de limpieza de sangre; véase Sicroff, *Los estatutos*, 116, nota 98. Además, hay que tener en cuenta que Pérez Pareja, que es la autoridad en la que se apoya Domínguez Ortiz para el caso de Alcaraz, sostiene que el estatuto de limpieza de la cofradía de Nuestra Señora de la Peña data de 1267, pero las frases que entresaca de él no tienen viso de ser medievales, sino más bien del siglo XVI; véase Esteban Pérez Pareja, *Historia de la primera fundación de Alcaraz* (Valencia: Joseph Thomas Lucas, imp., 1740), 151-52. Bien pudiera ser que fueran una traducción castellana moderna de un texto latino medieval, pero de éste, si existió, no hay constancia. Lo mismo cabe decir con respecto a las de Jaén, Úbeda y Baeza que señala Domínguez Ortiz basándose en Ximénez Patón: a todas luces se trata de un anacronismo; véase Bartolomé Ximénez Patón, *Historia de la antigua y continuada nobleza de la ciudad de Jaén* (Jaén: Pedro de la Cuesta, 1628), 32-33. Es muy posible que en este mismo caso haya que incluir a los estatutos de ingreso en la Divisa de Nuestra Señora de la Piscina, fundada en el siglo XII, pero cuyo requisito de limpieza, además de parecer también una adición del siglo XVI, está más bien relacionado con la necesidad de que los miembros de la misma fueran hidalgos; véase Caro Baroja, *Los judíos*, 2005, 2:285.

38. Parece lo más plausible. Sobre este caso véase Sicroff, *Los estatutos*, 117-19, nota 101; Netanyahu, *Los orígenes*, 1000-1002.

39. Véase, sobre este tipo de inhabilitaciones, Henry Charles Lea, *Historia de la Inquisición*, ed. Ángel Alcalá, vol. 2 (Madrid: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, Fundación Universitaria Española, Instituto de Historia de la Intolerancia, 2020), 685-86; Jean-Pierre Dedieu, «Herejía y limpieza de sangre: la inhabilitación de los herejes y de sus descendientes en España en los primeros tiempos de la Inquisición», en *Inquisición y sociedad*, ed. Ángel de Prado Moura (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1999), 139-56.

común, como se verá, en los textos del arzobispo Silíceo que editamos en nuestro dossier de documentos. Sin embargo, tal regulación poco tiene que ver con lo que los estatutos estipulaban, pues estos no establecían límite alguno al número de generaciones y, más importante, no penalizaban únicamente a los descendientes de aquellas personas que habían sido condenadas por la Inquisición, sino a todos los descendientes de conversos por el mero hecho de serlo, o por ser identificados como tales.

De manera que, a todas luces, no parece haber precedente de los estatutos de limpieza hasta, al menos, los años treinta del siglo xv. Sin embargo, de estos posibles precedentes directos no se conservan, que sepamos, los textos originales, ni copia alguna, y la única noticia que tenemos acerca de su existencia proviene de las condenas que recibieron. Es el caso de una serie de ordenanzas que vedaban el acceso de conversos a determinadas instituciones de la Corona de Aragón y que fueron denunciadas a Roma y condenadas en 1437 por Eugenio IV; de manera que, al parecer, fueron finalmente eliminadas. Desgraciadamente, no sabemos prácticamente nada de esos intentos de discriminación: no tenemos noticia de qué instituciones pudieron verse afectadas ni cuáles eran exactamente los límites que imponían a la discriminación, si es que imponían alguno⁴⁰.

Después de esos intentos, y del fracaso de los rebeldes toledanos, habría que esperar a los años sesenta para volver a tener constancia de la existencia de este tipo de discriminaciones. Del año 1466 parece ser el estatuto que se aprobó para la capilla de San Acacio de la catedral de Córdoba⁴¹. Poco después, el 14 de julio de 1468, Enrique IV otorgó un privilegio a Ciudad Real en el que se estipulaba “que de aquí en adelante en la dicha cibdad ningún confeso no pudiese tener ni tenga ningún oficio, así de alcaldía como de alguacilazgo como de regimiento y fieldad ni otro oficio alguno que toque al regimiento de la dicha ciudad”⁴².

Las revueltas anticonversas de los años 70 en Ciudad Real y Andalucía vinieron a echar más leña al fuego y terminaron llevando a los Reyes Católicos a pedir al papa la creación de una Inquisición permanente supeditada a la Corona por medio del Consejo de la Suprema. Esto hizo más precaria aún la situación de los conversos,

40. Vicente Beltrán de Heredia, «Las bulas de Nicolás V acerca de los conversos de Castilla», *Sefarad* 21, n.º 1 (1961): 37-38; Netanyahu, *Los orígenes*, 250-54. Es posible que al mismo tipo de disposiciones se refiriera el decreto de 1433 de la reina María de Aragón para que no se hicieran distinciones legales entre cristianos viejos y nuevos; véase Nirenberg, «Mass Conversion», 23; Nirenberg, «Race and the Middle Ages», 79.

41. Cit. en Juan Hernández Franco, *Cultura y limpieza de sangre en la España moderna: «puritate sanguinis»* (Murcia: Universidad de Murcia, 1996), 38; John Edwards, «“Raza” y religión en la España de los siglos xv y xvi: una revisión de los estatutos de “limpieza de sangre”», *Anales de la Universidad de Alicante*, n.º 7 (1989 de 1988): 246.

42. Luis Delgado Merchán, *Historia documentada de Ciudad Real* (Ciudad Real: Est. Tip. de Enrique Pérez, 1907), 419.

de sus descendientes y de cualquiera que fuera identificado como tal. Los procesos inquisitoriales que empezaron a incoarse a partir de los años ochenta se cebaron especialmente contra esta parte de la población, acusada de judaizar. La memoria que quedó de esos procesos “mancharía” durante generaciones a las familias implicadas, a través, sobre todo, de la exposición pública de los sambenitos de los condenados, en los que aparecía el nombre y la pena recibida. La misma función y las mismas consecuencias tuvieron las listas de reos y las genealogías que algunos inquisidores elaboraron, como el famoso *Libro verde de Aragón*, recopiladas para que la memoria de las familias “notadas” —o supuestamente “notadas”— no se perdiera; o, simplemente, para injuriar a rivales y enemigos⁴³. De esas genealogías y de esa memoria —o de los simples rumores y chismes que circulaban por los pueblos y ciudades— se alimentarían después las informaciones de limpieza de sangre que se comenzaron a practicar para hacer efectivos los estatutos⁴⁴.

Después de imponerse, con éxito dudoso, en algunos municipios, las normas discriminatorias contra los conversos empezaron a extenderse poco a poco. En primer lugar, parece que entre algunas cofradías y hermandades de la archidiócesis de Toledo. De nuevo tenemos constancia de esto únicamente de forma indirecta, a través de la condena que este tipo de prácticas discriminatorias recibieron en el sínodo que el arzobispo Alonso Carrillo presidió en Alcalá de Henares en 1480. Así, en las constituciones publicadas un año después, se leía que “ay muchas cofradías e cabildos e hermandades” que hacían diferencias entre cristianos viejos y cristianos nuevos; unas discriminaban a los primeros, otras a los segundos. Esto, a juicio del sínodo, iba directamente en contra de los mandamientos de la Iglesia e inducía al cisma. Por ello, se dictaminaba que tales

43. Bartolomé Bennassar, «La Inquisición o la pedagogía del miedo», en *Inquisición española: poder político y control social*, ed. Bartolomé Bennassar, 2ª ed. (Barcelona: Crítica, 1984), 116-20; Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en España y América*, 200-202; Javier Irigoyen-García, *Dystopias of Infamy: Insult and Collective Identity in Early Modern Spain* (Lewisburg, Penn.: Rutgers University Press, 2022), cap. 4; Lea, *Historia de la Inquisición*, 2:166-67; Víctor Infantes, «Luceros y tizones: biografía nobiliaria y venganza política en el Siglo de Oro», *El Crotalón*, n.º 1 (1984): 115-27; Jean-Pierre Dedieu, «¿Pecado original o pecado social? Reflexiones en torno a la constitución y a la definición del grupo judeo-converso en Castilla», *Manuscripts*, n.º 10 (1992): 61-76.

44. Los candidatos a un puesto regulado mediante estatuto de limpieza debían aportar —o debían superar— una investigación sobre su genealogía que demostrara que no tenían antepasados “conversos” o penitenciados. La forma de llevar a cabo esas investigaciones variaba mucho, en cuanto a procedimiento y nivel de exhaustividad, dependiendo de la institución. Véanse algunos ejemplos en Norma A. Castillo, «Informaciones y probanzas de limpieza de sangre: teoría y realidad frente a la movilidad de la población novohispana producida por el mestizaje», en *El peso de la sangre: limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, ed. Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger, y Max S. Hering Torres (México: Colegio de México, 2011), 219-50; Hilario Rodríguez de Gracia, «“Macula infamiae” en los expedientes de limpieza de la catedral de Toledo (1577-1623)», *Historia y Genealogía*, n.º 7 (2017): 147-88.

ordenanzas fueran “de ningund valor e efecto” y se amenazaba con la excomunión a todos los que actuaran contravinando estas órdenes⁴⁵.

No sirvió de mucho. Poco después, en 1482, el colegio mayor de San Bartolomé de Salamanca estableció su estatuto de limpieza de sangre⁴⁶. El año siguiente, la orden militar de Alcántara recibió del papa Sixto IV una bula que ordenaba que no se admitiera en ella a ningún candidato que no fuera cristiano viejo⁴⁷. En 1488, los colegios de Santa Cruz de Valladolid y San Clemente de Bolonia siguieron el ejemplo del de San Bartolomé⁴⁸. Cuatro años más tarde, las numerosas conversiones provocadas por el decreto de expulsión de los judíos llevarían, entre otras cosas, a acelerar el proceso de expansión de los estatutos. Así, el Colegio de San Antonio de Sigüenza estableció un estatuto semejante en 1497. En 1519 lo hizo el de San Ildefonso de Alcalá, que sería confirmado por Clemente VII en 1525⁴⁹. La orden de San Jerónimo estableció su estatuto al final de un grave conflicto interno que duró más de diez años (1486-1498)⁵⁰. Entre los dominicos cundió el ejemplo, no sin resistencia. En 1515, fray Matías de Paz, regente de estudios del convento de San Esteban de Salamanca, en medio de uno de estos conflictos, preguntó al cardenal fray Tomás de Vio Cayetano, general de los dominicos, sobre si excluir a los descendientes de judíos de la orden era pecado mortal.

45. Véase la transcripción completa del documento en Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 2ª ed., vol. 3 (Tres Cantos: Istmo, 1978), 308. Sobre este asunto véase también Carmen C. Gil Ortega, «Alfonso Carrillo de Acuña: un arzobispo proconverso en el siglo XV castellano», *eHumanista / Conversos*, n.º 3 (2015): 138-55.

46. Ya nos hemos referido más arriba a la supuesta fecha de 1414, que parece ser errónea. Cuart Moner ofrece razones suficientes para aceptar la de 1482; véase Baltasar Cuart Moner, «Los estatutos del Colegio de San Clemente como fuente para una aproximación al estudio de la burocracia (1485-1558)», en *El cardenal Albornoz y el Colegio de España*, ed. Evelio Verdura, vol. 4, 6 vols. (Bolonia: Real Colegio de España, 1979), 579-696.

47. Véase Antonio Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en la España moderna* (Madrid: Mapfre, 1992), 139-40. En cualquier caso, no parece que se tuviera muy en cuenta, pues, según Elena Postigo, hasta el siglo XVI, y en concreto hasta el capítulo general celebrado en Madrid en 1550, “las reglas originales de las Órdenes apenas contenían criterios selectivos sobre los pretendientes”; Elena Postigo, *Honor y privilegio en la corona de Castilla: el Consejo de las Ordenes y los caballeros de hábito en el s. XVII* (León: Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Bienestar Social, 1988), 133.

48. Sicroff, *Los estatutos*, 118-19; Baltasar Cuart Moner, *Colegiales mayores y limpieza de sangre durante la Edad Moderna: El estatuto de San Clemente de Bolonia (ss. XV-XIX)* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991), 17.

49. Sicroff, *Los estatutos*, 119.

50. *Ibid.*, 102-16; Carlos Carrete Parrondo, «Los conversos jerónimos ante el estatuto de limpieza de sangre», *Helmántica*, n.º 79-81 (1975): 97-116; Sophie Coussemacker, «Convertis et judaïsants dans l'ordre de Saint-Jérôme: un état de la question», *Mélanges de la Casa de Velázquez* 27, n.º 2 (1991): 5-27.

Cayetano respondió que no lo era; sin embargo, añadió que sí era algo irracional excluirles por la única sospecha de tener origen judío⁵¹.

Algunos cabildos catedralicios no se quedaron atrás. De 1511 es quizás el estatuto de la catedral de Badajoz⁵²; de 1515 sería el de la de Sevilla, aunque también existen dudas al respecto⁵³. En 1517 lo hizo la de Murcia y, en 1530, la de Córdoba⁵⁴. El

51. “Irrationabile tamen mihi videtur, perpetuum statutum aut opus huiusmodi refutationis respectu illorum, qui nulla alia suspicionis nota sunt affecti, nisi quod originem ex Iudaeis traxerunt.”; véase Thomae de Vio Caietani, *Opuscula omnia Thomae de Vio Caietani Cardinalis tit. S. Xisti* (Lugduni: Apud haeredes Iacobi Iunctae, 1558), 151b. Sobre este asunto véase Sicroff, *Los estatutos*, 115; Guillermo Nieva Ocampo, «Frailes revoltosos: corrección y disciplinamiento social de los dominicos de Castilla en la primera mitad del siglo XVI», *Hispania* 71, n.º 237 (2011): 39-64; Rafael Pérez García, «Dominicos, conversos y limpieza de sangre en España. Siglos XV y XVI», *EHumanista / Conversos*, n.º 5 (2017): 167-91.

52. Domínguez Ortiz, que es quien proporciona esta información basándose en Solano de Figueroa, se expresa diciendo: “Resulta, pues, que don Alfonso Manrique, con todo su golpe de erasmista y su fama, poco fundada, de irénico y tolerante, fue uno de los primeros valedores de los estatutos de limpieza de sangre”; véase Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en la España moderna*, 140. Sin embargo, tenemos dudas de que el estatuto al que se refiere pueda ser considerado un estatuto de limpieza de sangre —a pesar de que Solano lo identifique así— y no uno que simplemente recogiera la tradicional norma canónica de prohibir el acceso a prebendas eclesiásticas a hijos y nietos de reconciliados, ya fueran de origen judeoconverso o morisco, y no a las personas de ese origen sólo por el hecho de serlo. De hecho, el estatuto extendía la prohibición a los hijos de sacerdotes. Más dudas caben sobre la fecha, porque, si bien Solano muestra que la petición a Roma provino de Manrique en 1510, el estatuto no fue aprobado hasta el 27 de enero de 1565 por Pío V, un papa particularmente hostil a los estatutos de limpieza de sangre y que no creemos que aprobara éste de haberlo considerado de ese tipo; véase Juan Solano de Figueroa, «Historia eclesiástica de la ciudad y obispado de Badajoz. Tomo II», ff. 23vº-25vº, ms. 2029, BNE. Sobre la actitud de Pío V frente a los estatutos véase Sicroff, *Los estatutos*, 176.

53. Las dudas de Sicroff sobre la naturaleza de este estatuto son muy pertinentes, pues, en lugar de discriminar contra todos los descendientes de conversos por el hecho de serlo —que es lo que, en puridad, hace un estatuto de limpieza— “se limitó a repetir lo esencial del derecho canónico sobre este tema”. Así pues, aunque es cierto que, como señala Juan Gil, el estatuto hace referencia al caso judeoconverso y parece que fue eso lo que lo motivó, finalmente alcanzaba a los descendientes de herejes, sin discriminar entre cristianos nuevos y viejos: que “ningún hijo de herejes hasta la segunda generación, según mandan los cánones, sea admitido ni reciba la posesión de ningún beneficio”; véase Juan Gil, *Los conversos y la Inquisición sevillana*, vol. 2 (Sevilla: Universidad de Sevilla Fundación El Monte, 2001), 106. El estatuto fue reformado en 1532 y 1546 para extender la prohibición a nietos y biznietos de herejes; véase Sicroff, *Los estatutos*, 120.

54. Sicroff, *Los estatutos*, 120-22; Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en la España moderna*, 140-42. Para el caso de Córdoba véase especialmente Antonio Díaz Rodríguez, *El clero catedralicio en la España Moderna: Los miembros del Cabildo de la Catedral de Córdoba* (Murcia: Universidad de Murcia, 2012), 89-97. Aquí también se recogen diferentes noticias de capillas y cofradías de Córdoba que introdujeron estatutos de limpieza entre finales del xv y principios del xvi. En el caso de Murcia, parece que el estatuto, a pesar de haber sido aprobado en 1517, no se puso en práctica hasta 1544,

mismo año aprobó el suyo la real capilla de los Reyes Nuevos de Toledo, precedente más inmediato del que aprobaría la propia catedral. Fue confirmado en 1531 por Clemente VII, y, tras su reforma en julio de 1547, por Paulo III el 14 de octubre del mismo año; finalmente, por el propio emperador el 11 de febrero de 1548⁵⁵. Por su parte, Pedro Salazar y Mendoza, el biógrafo del cardenal don Juan de Tavera, aseguró que este, alrededor del año 1539, intentó aprobar un estatuto en la propia catedral de Toledo, pero “pusiéronse algunas dificultades”, con lo que no pudo llevar a cabo su propósito⁵⁶. Sin embargo, Salazar no ofreció prueba alguna que nos permita verificar esta información, que a todas luces parece apócrifa o estar basada en lo que el arzobispo Silíceo afirmó en el documento que remitió en el verano de 1547 a los arcedianos de Talavera y Guadalajara en respuesta a su *Requerimiento*⁵⁷.

A pesar de que, como vemos, los estatutos iban extendiéndose, ya entonces la sociedad estaba dando muestras de haber entrado en una dinámica que seguiría vigente durante toda la historia de estas normativas discriminatorias: la exclusión de los descendientes de conversos resultaba más bien imposible. El primer ejemplo lo encontramos en la propia Toledo. Si, como hemos visto, en 1451 Juan II había dado por buena la desposesión de los vecinos identificados como conversos que ocupaban cargos en el Ayuntamiento de Toledo, esta disposición tuvo que ser reiterada en 1468 por Enrique IV, tras la revuelta anticonversa que había vuelto a estallar el año anterior. Esto

cuando don Juan Martínez Silíceo ocupaba la sede de Cartagena, aunque tampoco entonces se estableció un sistema de informaciones de limpieza. No fue hasta 1595 cuando se instituyó, pero sólo para las cuatro canonjías de oficio; véase Juan Hernández Franco, «El partido de los cristianos viejos establece estatuto de limpieza de sangre el año 1544 en el cabildo catedral de Murcia», *Murgetana*, n.º 103 (2000): 57-70.

55. Sicroff, *Los estatutos*, 129-30. El estatuto se puede consultar en copia digital del original conservada en la Bayerische Staatsbibliothek de Múnich con signatura 2 H.eccl. 108 p.: *Constituciones de la Real Capilla de los Reyes Nuevos de Toledo*, ff. 46vº-48vº. La bula de confirmación de Clemente VII, así como la confirmación de la reforma por el emperador, aparecen en buena parte de las copias del dossier que el arzobispo Silíceo entregó al Consejo Real para justificar la aprobación del estatuto de la catedral. Véase, por ejemplo, en 10608, ff. 84vº-87vº, 88rº-91vº. Aunque de momento no se ha encontrado prueba documental de ello, Cristóbal Lozano sostuvo que el estatuto fue primero aprobado en Medina del Campo, el 8 de diciembre de 1531, por la emperatriz Isabel, en ausencia del emperador, y previo visto bueno del Consejo Real; véase Cristóbal Lozano, *Los Reyes Nuevos de Toledo* (Madrid: Francisco Serrano de Figueroa, 1667), 542.

56. Pedro Salazar y Mendoza, *Chronico de el cardenal don Juan Tavera* (Toledo: Pedro Rodríguez imp., 1603), 212. Sobre este asunto, véase Claudio César Rizzuto, «Antecedentes del debate sobre el estatuto toledano de 1547: Juan Bernal Díaz de Luco y Alejo Venegas de Busto contra la Limpieza de Sangre en tiempos del arzobispo Juan Pardo de Tavera (c. 1536-1542)», *Sefarad* 83, n.º 1 (2023): 79-115.

57. Véase en nuestro dossier de documentos, p. 188. Es curioso que Silíceo no volviera a repetir esta información en los sucesivos documentos que remitió al Consejo Real y al emperador.

evidencia que, a pesar de su expulsión en 1449, ciudadanos identificados entonces con un origen judío habían vuelto a ocupar puestos de responsabilidad en las instituciones de la ciudad⁵⁸. Volvieron a hacerlo después de ese último intento de discriminación; y no sería hasta 1566 cuando el rey Felipe II impusiera un estatuto de limpieza de sangre en las instituciones ciudadanas, lo cual, de nuevo, resultaría un intento fallido que no impediría que otros candidatos supuestamente descendientes de conversos volvieran a ocupar puestos en ellas⁵⁹. Esta será una dinámica que, como decimos, se repitió a lo largo del tiempo en muchas de las instituciones con estatuto⁶⁰. La propia catedral de Toledo —como veremos— no sería ajena a esta tendencia, a pesar del ahínco con el que los partidarios del estatuto lucharían por su implantación.

En cualquier caso, las bases estaban puestas: los estatutos ya estaban establecidos en muchas instituciones, tanto seculares como eclesiásticas, y esto sería un factor fundamental que, como podremos comprobar, sería utilizado como precedente legitimador, tanto por los defensores del estatuto toledano, como por el propio emperador cuando tuviera que justificar su forma de proceder en este asunto.

58. Véase Benito Ruano, *Toledo en el siglo XV*, 244-46, 248-49.

59. Linda Martz, «Pure Blood Statutes in Sixteenth Century Toledo: Implementation as Opposed to Adoption», *Sefarad* 54, n.º 1 (1994): 83-101.

60. Véase, sobre este tema, Enrique Soria Mesa, *La realidad tras el espejo: ascenso social y limpieza de sangre en la España de Felipe II* (Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 2016); Baltasar Cuart Moner, «El juego de la memoria. Manipulaciones, reconstrucciones y reinventiones de linajes en los colegios mayores salmantinos durante el siglo XVI», en *Cultura, política y práctica del derecho: juristas de Salamanca, siglos XV-XX*, ed. Salustiano de Dios (Salamanca: Universidad de Salamanca, 2012), 71-142.

2. EL ESCENARIO Y LOS PROTAGONISTAS

TOLEDO Y SU IGLESIA

Toledo, cibdad imperial y llamada en las hystorias cabeça de las Españas, de quien hazen mención Tito Livio, Ptolomeo y Plinio, está situada en la España llamada Citerior o de aquende, y por propio nombre Tarraconense, en la provincia de Carpetania. Cuyo sitio es muy conjunto al medio o centro de las Españas, casi ygualmente distante de su circunferencia. En las quales haze semejantes effectos que el corazón en el cuerpo humano, al qual la Natura puso casi en el medio dél dotándole de grandes y magníficos privilegios, poniendo en él la fuente de la vida y el principado de los otros miembros¹.

Se ha dicho que a mediados del siglo XVI se daba un gran desequilibrio entre la visión que los toledanos tenían de su ciudad y la que tenían los visitantes². Los primeros veían un pasado glorioso, su calidad de cabeza y centro de España, la primacía y grandeza de su iglesia, la benignidad de su clima, la riqueza de sus campos, y parecían ciegos ante sus carencias. Para los segundos, en cambio, Toledo resultaba una urbe un tanto insoportable. Andrea Navagero, veneciano que la conoció en 1525, decía de ella que era “irregular y áspera, y sus calles muy estrechas, sin ninguna plaza, salvo una pequeña llamada Zocodover”. En 1559, cuando la Corte de Felipe II la visitó, los cortesanos se quejaban de la falta de alojamiento y de comodidades, de los problemas en el suministro de agua, del calor... Años después, en 1567, Sigismundo di Cavelli señalaba cosas semejantes: la estrechez de las calles, la carencia de plazas, la pobreza, pequeñez y tristeza de las casas. Y Gregorio de Tovar, que pasó por allí en 1580, se quejaba todavía con mayor acritud de “aquella mala y endiablada ciudad de Toledo”, diciendo que era, a su juicio, “el peor [lugar] del mundo, por sus cuestras, su estrechez de calles, su oscuridad, su suciedad, su plaza tan pequeña, su falta de agua, sus mosquitos, su mal trato de la gente, y otras cien mil cosas tales como éstas”³.

1. Pedro de Alcocer, *Hystoria o descripción de la Imperial cibdad de Toledo* (Toledo: Juan Ferrer, 1554), 10rº.

2. Jonathan P. O’Conner, «Diego López de Ayala and the Intellectual Contours of Sixteenth-Century Toledo» (Tesis Doctoral, University of North Carolina, 2011), 60-61.

3. Todos los testimonios proceden de Richard L. Kagan, «La Toledo del Greco», en *El Greco de Toledo*, de Jonathan Brown et al. (Madrid: Alianza Editorial, 1982), 35-73.

Pero lo cierto es que la ciudad, a pesar de todo, seguía siendo una de las más importantes de la España del siglo XVI. Fue frecuentemente localidad de celebración de las Cortes y lugar de visita habitual de los reyes. Su industria textil era de las más importantes de Castilla, y en ella tenían su palacio —aunque no siempre habitaban allí— familias de la más alta nobleza castellana. El Colegio de Santa Catalina atraía a cientos de estudiantes y a ilustres humanistas, como Alvar Gómez de Castro, que hacían de la ciudad uno de los principales centros del Renacimiento español⁴. Su iglesia, primada de las Españas, era, según decían sus canónigos, “más illustre y más rica y más poderosa y de más ministros de todas quantas ay en los reynos de España, y aun después de Sant Pedro en Roma, ninguna iglesia en toda la Cristiandad se halla ser más que ella”⁵. Gracias a todo ello, hacia 1560, Toledo se había convertido en una de las ciudades más pobladas de la Península, con cerca de 60.000 habitantes, repartidos en veintisiete parroquias⁶.

A mediados de la década de 1540, Toledo disfrutaba de un periodo excepcionalmente largo de paz. Desde que los comuneros fueran derrotados en 1521 y sus últimos partidarios hubieran aceptado a Carlos V —o hubieran partido al exilio—, las alteraciones políticas que habían caracterizado a la ciudad durante el último siglo parecían cosa del pasado. Atrás quedaban los violentos conflictos que se habían reproducido a lo largo de la última parte del siglo XV entre los Ayala y los Silva, las dos familias que se habían disputado el poder durante la época⁷. Ambos linajes seguían enfrentados y competían por los principales cargos municipales, pero ya no lo hacían de manera violenta. Además, otras familias habían venido a complicar el juego de poder en la ciudad. Ya no era una cosa de dos.

El gobierno de la ciudad estaba en manos, por un lado, del corregidor —representante de la Corona— y sus subalternos, encargados de mantener el orden y hacer justicia. En paralelo existían dos cuerpos colegiados de gobierno: el Ayuntamiento y el Cabildo de los Jurados. En el primero se reunían, además del propio corregidor, que presidía las reuniones, los alcaldes y demás dignidades —alguacil mayor, alférez mayor, alcaldes, etc.—; así como los regidores, cargos vitalicios —y en algunos casos patrimonializados— ocupados por personas procedentes de la nobleza y alta burguesía ciudadanas. Entre ellas destacaban, por un lado, algunos miembros de la alta nobleza: los duques de Maqueda, los condes de Fuensalida —los Ayala— y los condes de Cifuentes —los Silva—, que

4. Kagan, «La Toledo del Greco».

5. Son las palabras del arranque del estatuto de limpieza aprobado en julio de 1547; véase en el dossier de documentos que adjuntamos.

6. Kagan, «La Toledo del Greco»; Richard L. Kagan, «Contando vecinos: el censo toledano de 1569», *Studia Historica. Historia Moderna*, n.º 12 (1994): 115-35.

7. Óscar López Gómez, «Élites urbanas y conflictividad social: una reflexión a partir del caso de Toledo en el siglo XV», *Vínculos de Historia*, n.º 4 (2015): 228-50; Benito Ruano, *Toledo en el siglo XV*, 83-119.

ostentaban las principales dignidades y también algunas regidurías. Por otro, una nobleza de rango menor que solía ocupar también regidurías: los Manrique, los Niño, los Álvarez de Toledo Zapata, los Guzmán, los Lasso de la Vega, etc. Finalmente, una parte de los regidores eran ciudadanos u “hombres buenos”, pertenecientes a la burguesía más pudiente. De esta manera, en el Ayuntamiento se daba una división formal, mitad y mitad, entre caballeros y ciudadanos, los cuales ocupaban bancos diferentes en las reuniones. Por su parte, en el Cabildo de los Jurados se reunían, obviamente, los jurados, representantes de los vecinos de la ciudad elegidos por parroquias, normalmente de entre los miembros de las familias pertenecientes a la oligarquía local residentes en cada una de ellas.

Entre ambas instituciones existió una relación un tanto tensa, y hasta conflictiva, dado que el Cabildo tenía la función de fiscalizar la acción de gobierno del Ayuntamiento y poseía la facultad de informar y apelar a la Corona cuando en la ciudad se aprobaban normativas que se consideraba que atentaban contra los derechos de los vecinos o los intereses de la Monarquía⁸. Esta potestad resultó de gran importancia en el asunto que nos ocupa, porque el Cabildo actuó como un contrapoder del Ayuntamiento en el momento en que este tomó una decisión acerca de qué actitud mostrar ante la aprobación del estatuto de limpieza de la catedral. Ambas instituciones mantenían, además, vínculos estrechos, hasta familiares, con determinados miembros del Cabildo de la catedral, y esto influyó en gran manera en la actitud que mostraron durante el conflicto.

El arzobispo de Toledo era, sin duda, la figura más importante de la ciudad y una de las más importantes del reino. Su autoridad se extendía a lo largo de un territorio inmenso de unos 62.000 kilómetros cuadrados situado en el centro de Castilla, que comprendía alrededor de 220 poblaciones, incluyendo ciudades de la importancia de Madrid, Talavera de la Reina o Alcalá de Henares —de las dos últimas era, además, señor temporal—, así como la gran región del Adelantamiento de Cazorla. Igualmente, un buen número de diócesis —Cartagena, Córdoba, Cuenca, Jaén, Osma, Segovia, Sigüenza y Valladolid—, así como la Abadía de Alcalá la Real de Jaén, eran sufragáneas de la iglesia toledana⁹. Esto proporcionaba a la sede de Toledo unas rentas que la convertían en la más rica de la Península, y aun de toda la Cristiandad, únicamente por detrás de Roma. Se calcula que hacia 1557 alcanzaban los 150.000 ducados anuales¹⁰.

8. Nuestra información acerca de la organización política de Toledo proviene de Francisco José Aranda Pérez, *Poder y poderes en la ciudad de Toledo: gobierno, sociedad y oligarquías en la Edad Moderna* (Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 1999). Véase también Julián Montemayor, *Tolède entre fortune et déclin (1530-1640)* (Limoges: Presses Universitaires de Limoges, PULIM, 1996), 285-94, 332-35.

9. Francisco José Aranda Pérez, «Paisajes y figuras del clero de una ciudad levítica: la primada Toledo en la Época Moderna», *Cuadernos de Historia Moderna* 46, n.º 2 (2021): 567-611.

10. Se puede comparar con los 40.000 ducados anuales de la archidiócesis de Sevilla para hacerse una idea de lo que eso suponía; véase Montemayor, *Tolède*, 319.