

Juan Rebollo Bote

1. Introducción[1]

Memoria no es sinónimo de Historia. Historia, con mayúscula, es la disciplina científica que estudia, siguiendo unas pautas teóricas y metodológicas precisas, el pasado del Ser Humano y su desarrollo en sociedad. Por el contrario, la Memoria, si se quiere también con mayúscula y con artículo determinado[2], presenta mayores dificultades a la hora de ser definida debido a la pluralidad de conceptos que se ha venido desarrollando en las últimas décadas[3]. Sin entrar en demasiadas disquisiciones conceptuales permítasenos sintetizar su definición partiendo de la base de lo subjetivo del término, de la multitud de manifestaciones que sobre la misma se pueden llegar a dar y de la necesidad, al fin y al cabo, de adjetivar cada una de ellas. No hay una sola memoria (*histórica*) sino muchas, que se crean, a veces involuntariamente, según lo que interese o se demande recordar o reinterpretar en relación con el pasado y que arraigan en la sociedad hasta llegar a confundirse con la Historia. Simplificando, la Memoria es solo una parte de la Historia, un discurso determinado, parcial pero extendido socialmente, y establecido a lo largo del tiempo mediante la fijación y exaltación de hechos o personajes históricos concretos. Sin embargo, y en teoría, mientras que la Historia la (re)construyen los científicos sociales (historiadores “objetivos”), la Memoria tiene múltiples creadores posibles (subjetivos), entre ellos, también los propios historiadores.

No obstante, los datos históricos han sido común e inevitablemente procesados en función de unos contextos ideológicos y socioculturales que han determinado, consciente o inconscientemente, lo que debiera ser estudiado y/o recordado. Los historiadores, como actores sociales e intelectuales protagonistas de estos procesos de construcción histórica no han podido, y quizá no puedan, abstraerse de esta subjetividad propia del tiempo y del espacio en que viven y desarrollan su actividad historiadora. Por citar tan solo un ejemplo evidente, en el siglo XIX (el “siglo de la Historia” como incipiente disciplina científica), el ideal romántico absorbió a historiadores y eruditos locales y *nacionales* en una indagación en el pasado que rescatase historias y encontrase explicaciones, no siempre justificadoras, que establecieran unas bases memorísticas – idealizadas – de sus sociedades

contemporáneas[4]. En los albores del siglo XXI sigue ocurriendo lo mismo. Acaso sea el sino de este oficio historiador la imposibilidad de alcanzar la objetividad que, si bien, ha de tenerse por fin. En cualquier caso, “lo que nos llega” (la/s Memoria/s) ha de ser igualmente sometido, lo más objetivamente posible, al análisis de la ciencia histórica.

En este sentido, la Edad Media ha sido uno de los periodos históricos más recurridos a la hora de fijar las bases de la Memoria de gran parte del territorio europeo. Aún hoy, cualquier discurso político-ideológico en Europa alude frecuentemente a la etapa medieval y, particularmente, a los episodios más resonados y perpetuados de la memoria europea[5], impulsada notablemente a partir de mediados del siglo XX. El Medievo está en todos lados y, para el caso de la península Ibérica, la singularidad de la coexistencia hispánica de “las tres culturas” o, mejor dicho, “las tres religiones”, ha sido tema recurrente en los últimos tiempos al que acudir para construir la memoria contemporánea española y, en mayor o menor medida, portuguesa. Especial atención fue tomando la pretendida “convivencia” (léase “conveniencia” o “conllevancia”) y “tolerancia” (añádase “discriminatoria”, a pesar de la contradicción) entre las tres comunidades étnico-religiosas hispano-medievales que serviría, según ciertos relatos idealizados, de modelo para las sociedades modernas[6]. Por este y otros motivos los estudios sobre el pasado islámico y judío peninsular y su relación e interacción con los cristianos en la Edad Media se fueron incrementando según avanzaba la ciencia histórica y se conformaba cierta corriente de la memoria colectiva, o memorias colectivas (mitos contrapuestos: la “Reconquista” *versus* la armonía de “las tres culturas”)[7], en España y Portugal. Este particular legado histórico, su impronta patrimonial e, incluso, cierto halo simbólico permanente desde aquellos tiempos, se mantendrían hoy por doquiera en la Península y formaría parte ineludible de la identidad cultural ibérica, según ciertos relatos.

Pero hasta llegar a la concepción actual de esta corriente memorística peninsular – “la España de las tres culturas” – el proceso tuvo que pasar por diferentes consideraciones ideológicas. No es objetivo de este trabajo el analizar este fenómeno, de larga tradición historiográfica y excelentemente estudiado ya, pero téngase en cuenta que la historia de musulmanes, judíos, conversos y moriscos resultó primero ajena, luego exótica, y por último particular y conveniente a la memoria hispánica (entiéndase asturleonés, castellano, navarro, aragonés, portugués, español, etc.). Así, al compás del progreso de la Historia otras memorias *no historiográficas* se han ido también desarrollando en España, siendo

igualmente múltiples y parciales las visiones que sobre lo islámico y lo judío se han tenido en las diferentes esferas sociales. Esto ha sido particularmente manifiesto desde la segunda mitad del siglo XX, cuando comenzaron a proliferar infinidad de acciones políticas y socioculturales al amparo de inercias económicas y autonómicas encaminadas a construir las diversas - y frecuentemente contrapuestas - memorias locales, comarcales y/o *nacionales*.

La profusión a partir de entonces de literatura histórica o pseudohistórica, excavaciones de unos yacimientos arqueológicos y no de otros, restauraciones y puestas en valor de un interesado patrimonio artístico, recreaciones y conmemoraciones de “fiestas de interés cultural”, inversiones en proyectos políticos y turísticos identitarios, etc., ha incurrido corrientemente en simplificaciones, medias verdades y hasta conscientes manipulaciones en relación al pasado medieval peninsular en general y a la cuestión hispano-islámica e hispano-judía en particular. Aunque la configuración de las diferentes memorias *medievales* ha seguido unas pautas comunes en todo el territorio ibérico, fundamentada en el sustrato cultural latino-cristiano en oposición a la alteridad arabo-islámica y judeo-hebrea, cada corriente memorística local o regional peninsular presenta importantes matices dependiendo de factores históricos diversos como la existencia de particularidades lingüísticas propias, la presencia dilatada o no en el tiempo del dominio andalusí en una determinada zona geográfica o la conservación de patrimonio documental, artístico o arqueológico de la Edad Media, entre otros.

Así, por ejemplo, la extraordinaria preservación de documentación histórica plenomedieval o de monumentos de vinculación con las tres religiones en Toledo, explica la conformación de la memoria toledana “de las tres culturas” y de la “Escuela de Traductores”[8]. De igual modo, resulta evidente el peso que el legado islámico ha tenido en la construcción de cierta memoria andaluza - “el mito de al-Andalus”[9] -, o, por el contrario, el escaso interés que ha provocado aquel en el noroeste peninsular, donde los mitos castellanos han marcado el patrón de la memoria nacionalista española -“la Reconquista” - (lengua castellana, “el Cid”, etc.), a pesar de las reconocibles influencias islámicas de la submeseta norte (toponimia árabe, dilatado dominio andalusí en la actual provincia de Soria, comunidades mudéjares de la cuenca del Duero, etc.). Por otro lado, la lengua catalana ha eclipsado cualquier otra circunstancia histórica en las memorias del este español, aunque el recuerdo andalusí se mantiene vivo, si bien todavía con una connotación negativa y siguiendo el mito reconquistador, por ejemplo, en las fiestas de “moros y cristianos” levantinas. Sin embargo,

no ha ocurrido lo mismo con el pasado judío ibérico, que en los últimos decenios se ha visto revitalizado (y en gran parte reinventado) y que hoy forma parte de la memoria colectiva de muchos pueblos españoles y portugueses.

El caso que venimos a tratar en este trabajo, la memoria islámica y judía en la región de Extremadura, su conformación, o la ausencia de ella, ha seguido el mismo modelo que se ha venido implantando en otras regiones peninsulares, es decir, tomándose tradicionalmente “lo moro” y “lo judío” como extraño a la realidad española y extremeña, pero provechoso, sobre todo el eco judaico, desde un tiempo a esta parte. Analizamos cómo el pasado musulmán y judaico regional ha experimentado un notable cambio en relación al desconocimiento que de él se tenía hasta hace no demasiadas décadas, solventándose en gran parte (memoria *historiográfica*). Y exponemos ejemplos de la visión que se tiene de la historia y del patrimonio andalusí, mudéjar, morisco y judío en la sociedad extremeña y de su utilización política y turística, deudora en gran medida de evocaciones e interpretaciones frecuentemente alejadas de la Historia (memoria *patrimonial e identitaria*).

1. Memoria *historiográfica*

Entendamos la historiografía como la memoria *histórica* documentada. Cierto es que no todas las producciones sobre historia están realizadas por historiadores (“profesionales”) que sigan los cánones de la ciencia histórica (la Historiografía), sin embargo, los trabajos elaborados por eruditos y estudiosos del pasado, independientemente de la calidad académica de los mismos, no dejan de ser registro escrito de la Memoria. Siguiendo esta pauta, toda literatura que sigue unos criterios mínimos de rigor histórico, no ficcional, crea memoria *historiográfica* (*versus* memoria *literaria*). La memoria *historiográfica*, al fin y al cabo, se nutre de Historia y de historia. Pero no existe una sola memoria *historiográfica* sino tantas como corrientes intelectuales haya en una sociedad. Y es que el trabajo intelectual de estudiar el pasado a través de la documentación conservada no es tarea única del científico social, sino de otros muchos actores sociales igualmente útiles al rescate y conformación de la memoria dispersa. El registro histórico escrito es, por tanto, el primer fundamento – intelectual, si se quiere – de la Memoria. De la difusión social que alcance la historiografía académica dependerá el grado de rigurosidad histórica que termine por prevalecer en la

memoria colectiva. Por ello, la socialización de la Historia – de la disciplina científica – debe ser tarea principal de los historiadores para evitar, en la medida de lo posible, las comunes tergiversaciones y errores de interpretación histórica que arraigan en la sociedad. Es en este momento cuando debemos plantearnos el papel del historiador en la sociedad y su contribución, o no, a la conformación de la Memoria.

En Extremadura el desarrollo historiográfico de mayor recorrido, y que por tanto más ha penetrado en la memoria *histórica* extremeña, es el que ha tenido como protagonistas los estudios sobre historia y arqueología romanas y los relacionados con la empresa americana de los conquistadores extremeños, amén de la tradicional preponderancia histórica y artística de las instituciones y edificaciones eclesiásticas y nobiliarias. En efecto, la antigüedad e importancia romana de Mérida, los “héroes” conquistadores Hernán Cortés, Francisco Pizarro y otros, o la magnificencia de la sede episcopal de Plasencia y de la Virgen y Monasterio de Santa María de Guadalupe, entre otros temas históricos, han sido los principios de estudio y memoria de la región extremeña desde los escritores intelectuales de la Edad Moderna[10]. Todo ello fue dejando el poso sobre el que se erigiría la visión española – y la de los propios extremeños – sobre la historia de Extremadura y de su identidad regional, ya visible en eruditos de los siglos XVII y XVIII y desarrollada posteriormente con el regionalismo de finales del siglo XIX y principios del XX[11]. Con el correr de la centuria decimonónica aparecerán los primeros estudios históricos sobre diferentes aspectos de tiempos, espacios y obras de “moros” y “judíos” que irán conformando entre la intelectualidad extremeña los esquemas en los que encajar los monumentos de adscripción musulmana y las resonancias del pasado hebreo. A partir de entonces, comienza a enraizar tímidamente en Extremadura una memoria *historiográfica* (pseudo)islámica y (pseudo)judía que todavía hoy arrastra mitos difíciles de desmontar.

- **La etapa andalusí en Extremadura.**

Los más de quinientos años de dominio islámico sobre la actual región de Extremadura (ca. 713-1248) pasaron desapercibidos durante mucho tiempo para la memoria extremeña. Al igual que para la mayor parte de España, el periodo andalusí habría supuesto una especie de paréntesis en la constitución histórica regional. Roma (Mérida), el cristianismo católico (la

devoción a la Santa Eulalia y a la Virgen de Guadalupe), América (“tierra de conquistadores”) y, posteriormente, la dureza de la vida campesina (“tierra de emigrantes”) definirían el ser de Extremadura. Aquellos cinco siglos “moros” apenas habrían dejado unas pocas huellas toponímicas y algún que otro resto patrimonial, según la concepción tradicional. El islam no ejercería, por tanto, como tampoco lo judío o lo portugués, de fundamento histórico e identitario extremeño y no sería útil, en un principio, a la construcción de la Memoria.

Sin embargo, como apuntábamos, durante el siglo XIX y la primera mitad del XX, por no citar sutiles referencias de eruditos anteriores, algunos historiadores y demás estudiosos extremeños y foráneos comenzaron a interesarse por el pasado arabo-musulmán de la región espoleados por el auge que tomaban los estudios sobre al-Andalus, así como inspirados por el estudio de monumentos históricos o la aparición de restos arqueológicos “del tiempo de los moros”[12]. Otro de los motivos que justificaron ahondar en el periodo musulmán fue la búsqueda de la continuidad *espiritual* romana y cristiana bajo la órbita sarracena, lo que provocó asimismo el incremento del conocimiento sobre el pasado andalusí de Extremadura. De aquellas primeras fases de la historiografía islámica regional proceden ciertas tesis tradicionales - y algunos mitos - que tomaron impulso en aquel contexto romántico y que aún hoy siguen ejerciendo influencia en la memoria *histórica* extremeña, a pesar de que algunas de ellas son desechadas por gran parte de los historiadores actuales. Nos referimos a errores de interpretación propios del momento en que se formulan postulados históricos, al crédito que se otorgan a ciertas leyendas o a la adscripción islámica de algunas edificaciones (véase *infra* Granadilla o Galisteo). Algunas de estas teorías tienen origen en autores medievales y modernos, como la creencia en una Badajoz romana sobre la que se asentarían los musulmanes - *Civitas pacensis* (de una supuesta *Pax Augusta*) - o la existencia de una sede episcopal en la propia ciudad badajocense durante los siglos de dominio islámico (sucesora de la diócesis de Mérida), algo de lo que no existen pruebas concluyentes. Otras, como las leyendas de las conquistas cristianas de Cáceres (a consecuencia la traición de la *Mansaborá*) o de Trujillo (con la ayuda del *mozárabe* Fernán Ruiz) no resisten a un análisis histórico del fenómeno pero forman parte del imaginario colectivo sobre la llamada “Reconquista”.

A partir de los años 60 el conocimiento sobre la época islámica en Extremadura experimenta un notable crecimiento, de nuevo al amparo del desarrollo que los estudios andalusíes tomaban gracias a arabistas e historiadores españoles y extranjeros que traducían y

desentrañaban las crónicas árabes. Así, aparecieron trabajos importantes sobre las noticias geo-históricas de la antigua Lusitania bajo dominio Omeya y Aftasí[13]. Será la figura de Manuel Terrón Albarrán quien durante las décadas siguientes marcará un antes y un después en la historiografía extremeña en lo que al reino-taifa de Badajoz se refiere, si bien desde una perspectiva donde predomina el enfoque tradicional[14]. Mención especial merecen las publicaciones sobre las fuentes árabes que atañan específicamente a Extremadura, lo cual ha permitido abrir este periodo histórico al estudio de un más amplio espectro de la sociedad extremeña gracias a la posibilidad de consultar directamente la documentación arabo-islámica que concierne a la región[15].

Entre los últimos años del siglo XX y comienzos del actual el creciente interés por la Extremadura medieval[16] provocó un importante aumento de la producción historiográfica islámica extremeña y propició la celebración de jornadas científicas como *Bataliús-el reino taifa de Badajoz* o como *Lusitania islámica-Frontera Inferior de al-Andalus*[17]. En este campo, han tenido un papel destacado la arqueología islámica (incluidos los estudios sobre epigrafía o numismática) y los intentos de aunar la herencia histórica y patrimonial andalusí en una visión que trascendiese el enfoque cronístico y localista, lo que ha contribuido muy señaladamente al avance de la ciencia a nivel regional y peninsular. Sin ánimo de ser exhaustivos, hay que subrayar la labor de arqueólogos como Fernando Valdés, Víctor Gibello, Samuel Márquez y Pedro Gurriarán, Sophie Gilotte o la de los miembros del Consorcio de la Ciudad Monumental de Mérida[18]. Y es que las excavaciones sistemáticas de los últimos tiempos en yacimientos arqueológicos como el complejo emeritense, la alcazaba de Badajoz o la ciudad de Albalat (Romangordo), además de otras intervenciones menos conocidas (en fortificaciones como Magacela, Capilla, etc., o en asentamientos rurales como Valdelobos, La Albuera, etc.)[19], están aportando una valiosa información histórica y acentuando el interés progresivo de las administraciones y de la sociedad en el periodo andalusí de Extremadura.

Todo lo anterior, sumado al conocimiento portugués sobre este campo histórico, deja entrever el buen estado de salud del que gozan los trabajos sobre la etapa islámica del suroeste ibérico en la actualidad, que han hecho converger a la historiografía extremeña con la del resto del territorio peninsular en los últimos años. A pesar de ello, todavía quedan importantes huecos que rellenar ya que, además de la limitación documental existente, los estudios o las intervenciones arqueológicas no abarcan todos los rincones de la geografía extremeña por igual. De todas formas, el próspero ritmo historiográfico andalusí, por

reciente, no ha terminado de calar en el discurso histórico extremeño, aún muy dado a resaltar las bases memorísticas tradicionales. Salvo las excepciones que comentaremos en las líneas siguientes, aquel periodo histórico todavía permanece ajeno a la memoria extremeña, que sigue viendo “el tiempo de los moros” como algo extraño a la realidad cultural de la región.

a. Las minorías musulmana y judía en Extremadura.

Como bien es sabido, la historia islámica de los territorios conquistados por los reinos hispano-cristianos no terminaría con la incorporación de las plazas andalusíes a Portugal, León o Castilla. Una considerable parte de la población musulmana continuaría habitando sus tierras bajo el señorío cristiano – los mudéjares -. En Extremadura se llegarían a constituir en torno a una decena de aljamas de moros en las que quedarían organizados los mudéjares extremeños durante los siglos XIII y XV[20]. Sin embargo, esta comunidad étnico-religiosa no parece haber sido objetivo historiográfico en Extremadura hasta tiempos muy recientes. Una vez más, la escasez y dispersión documental sobre esta minoría, su consideración marginal o su no apreciada relevancia en el contexto general extremeño, han mantenido a los mudéjares de esta región en un casi completo olvido. Apenas encontramos referencias concretas sobre los mudéjares extremeños hasta la segunda mitad del siglo XX cuando, a raíz de la publicación de las fuentes fiscales por Ladero Quesada[21], algunos historiadores comienzan a tratar a este colectivo, si bien de manera muy secundaria[22]. No ha sido hasta comienzos del siglo XXI cuando han aparecido trabajos específicos sobre la comunidad mudéjar extremeña[23], cuyo estudio global estamos desarrollando en la actualidad.

Mayor atención ha recibido la minoría (cripto)musulmana en su etapa moderna – los moriscos -, tras el edicto de conversión forzosa de 1502. Ahora sí, la más abundante documentación conservada para el siglo XVI y hasta la expulsión de 1609 ha favorecido disponer de un mejor conocimiento sobre este particular. Un nombre destaca entre todos los que se han aproximado a los moriscos extremeños, Julio Fernández Nieva, quien se dedicó desde los años 70 a reconstruir la historia de aquel grupo étnico-cultural a través de la documentación inquisitorial del Tribunal de Llerena[24]. Son muchísimos los historiadores y estudiosos que se han acercado, desde la óptica local, regional o nacional, al tema morisco[25]. Pero si

alguna comunidad morisca sobresalió entre todas las extremeñas por su importancia demográfica, por la pervivencia de sus costumbres islámicas, por sus conflictos con la Inquisición y por las consecuencias de su expulsión, esa fue la de Hornachos, la cual ha sido ampliamente estudiada[26]. La singularidad hornachera ha llevado a la celebración de jornadas de estudios moriscos en la localidad y a su reconocimiento y reivindicación en los últimos años[27]. En 2009, el cuarto centenario de la expulsión de los moriscos también promovió en Extremadura variados actos académicos y extraacadémicos conmemorativos[28]. Todo lo anterior ha permitido que, sobre todo para el caso de Hornachos, lo morisco sí haya entrado a formar parte de la memoria *histórica* local, como trataremos más abajo.

Algo similar a la cuestión morisca en Hornachos – que no a la cuestión mudéjar – ha sucedido en otros lugares extremeños en lo referente a la integración en las memorias locales de la otra minoría religiosa por excelencia, la judía. Hasta el siglo XIX, los relatos de viajeros y crónicas de investigadores locales apenas hacían mención de la historia judía de los pueblos extremeños más que para repetir la concepción negativa que de la comunidad hebrea imperaba hasta entonces en España y para dar por verídicas las leyendas que circulaban acerca de las fechorías judías contra cristianos[29]. A finales de aquel siglo la noción sobre lo judío va mudando en algunos historiadores imbuidos por el revisionismo histórico que trata de rescatar el pasado de manera científica y comienza a erigirse en tema de principal interés también en Extremadura[30]. Y así, al igual que ocurría con la herencia islámica que se exhumaba en aquel contexto decimonónico, el legado judío también fue objeto de construcciones históricas, pseudohistóricas y legendarias hasta el punto de desarrollarse con el tiempo falsificaciones y alteraciones como las de la judería de Hervás o el apedreamiento de la cruz de Casar de Palomero por unos judíos el viernes santo de 1488[31]. Aquellos mitos y leyendas sobre judíos y barrios que supuestamente habrían habitado durante la Edad Media continúan manteniendo hoy una enorme presencia en el discurso histórico y turístico de multitud de localidades extremeñas. El imaginario judío conformado a lo largo del siglo XX – “judíos errantes y usureros” – pronto enraizó en las memorias locales y se extendió ampliamente por la sociedad sin esperar a la madurez de la historiografía académica.

Esta madurez historiográfica fue desarrollándose en Extremadura a raíz de la reunión de jornadas de estudios judaicos y sefardíes y de la publicación de gran cantidad de estudios en

las últimas décadas del siglo XX[32]. Dos especialistas en historia de los judíos de la península Ibérica pusieron las bases historiográficas modernas del judaísmo extremeño a comienzos de los años 80, José Luis Lacave y Haim Beinart, con trabajos de enfoque regional el primero y con un monográfico sobre la comunidad judía de Trujillo el segundo[33]. Otros historiadores fueron desarrollando estudios de carácter más local o provincial, como el propio Julio Fernández Nieva para la Baja Extremadura o Marciano Martín Manuel para la Alta Extremadura, entre otros muchos[34]. Desde la arqueología, se han de señalar las intervenciones realizadas en el Convento de San Vicente Ferrer de Plasencia y en el berrocal de la misma ciudad, áreas del primer barrio y de la necrópolis de la comunidad judía, respectivamente, de las que se han obtenido material e información muy relevante de los judíos placentinos[35]. Pese a la importancia de estos y otros elementos patrimoniales judíos en Extremadura, como sinagogas y juderías, el legado hebreo no siempre ha conseguido presentarse ante la sociedad extremeña de manera óptima y rigurosa, debido a motivos de diversa índole, lo que ha acarreado deformaciones históricas lamentables que forman parte hoy de la memoria local de aquellos lugares donde “lo judío” ha terminado por prender.

- *Memoria patrimonial e identitaria.*

Si la historia escrita, rescatada y archivada – memoria *historiográfica* -, es el cimiento del edificio memorístico de una sociedad, el patrimonio es la fachada que todo el mundo ve y que antes irradia hacia el exterior la sombra o el brillo que sirven para la idealización de lo observado – memoria *patrimonial* -. Pero como toda superficie sombría o brillante, dependerá de la luz que le llegue y del enfoque por el que mire el observador. Puede haber efectos ópticos que no se adecúen a la realidad arquitectónica de la Historia. La influencia que el patrimonio artístico y arqueológico ejerce en la Memoria y en el imaginario colectivo de una población es indudable. Es común, por ejemplo, que surjan relatos legendarios de contexto y protagonistas romanos donde se conservan restos de aquella época (véase Mérida) y lo mismo sirve, más patente si cabe, para el caso islámico o judío medieval. La memoria *patrimonial*, por tanto, es la más fácil de reconocer a primera vista por estar más extendida socialmente que la memoria *historiográfica*, ésta última más circunscrita a la élite culta de un

grupo social. A su vez, la utilización política (y económica) de los restos materiales, monumentales o simbólicos de una determinada época histórica termina forjando, en mayor o menor medida, la identificación de la sociedad con el tiempo recordado y el discurso constituido en torno a aquel legado patrimonial - memoria *identitaria* -.

La significativa herencia patrimonial islámica y judía de la península Ibérica ha ido siendo interpretada y reinterpretada en función de las tendencias político-ideológicas y económicas vigentes mediante acciones y reacciones, extraacadémicas en su mayor parte, que han acabado por presentar el legado medieval de un modo no siempre ajustado al discurso histórico que ha ido marcando la Historiografía. Así, algunos de los puntos que más separan a la Historia (*real*) de la Memoria (*supuesta*), según nuestra opinión, son la cuestión terminológica-conceptual y el problema de la identificación cultural del determinado resto histórico-artístico. Consideramos que la conceptualización teórica es primordial a la hora de identificar y analizar la memoria *patrimonial* e *identitaria*. Cuestiones como ¿qué es lo islámico? o ¿qué es lo judío? deben prefijarse antes de acometer cualquier tipo de construcción histórica, memorística u observación de las mismas en lo relacionado con la etapa medieval ibérica. Aunque una problemática conceptual y filosófica de esta índole daría para un estudio que excede el presente, en los siguientes epígrafes partiremos de un muy somero esclarecimiento terminológico para luego de exponer los ejemplos de memoria *patrimonial* e *identitaria* que hemos escogido en relación con la historia de la región extremeña.

• Patrimonio e identidad «islámico-andalusí»

Habitualmente, en amplios sectores de la población “occidental” contemporánea se dibuja una imagen de lo islámico que probablemente no tenga demasiado que ver con la generalidad de la cultura islámica actual, y aún menos con la Historia del Islam[36]. De la misma manera que ocurre con las sociedades de base cultural cristiana, donde no es igual un individuo o país (cristiano) de Oriente a otro de Occidente ni uno del siglo III a otro del siglo XVIII, el islam difiere también según las diferentes zonas geográficas y los distintos tiempos

históricos. Aunque evidente, es necesaria hacer esta aclaración en tanto que, en el caso particular de la península Ibérica, la equiparación del registro histórico del Islam ibérico con el islam contemporáneo tiende a establecer esquemas ideológicos contaminados de la situación política del momento presente. Ahí radica una de las más comunes y equivocadas consideraciones sobre lo islámico con respecto a la historia peninsular, asociar el islam medieval con el islam de la actualidad. Además, aunque la cultura islámica tiene su fundamento en la religión musulmana, aquella engloba más espectro que lo meramente religioso. Así, cuando nos refiramos a lo islámico en esta exposición nos estaremos refiriendo a la cultura histórica, el Islam (civilización, si se quiere), que abarca desde el momento de su aparición en la Historia de península Ibérica - siglo VIII - hasta la expulsión de los moriscos - siglo XVII -, aunque su rastro pueda seguirse todavía hoy en España en aspectos esenciales de la cultura ibérica de la que forma parte inherente, como el patrimonio literario, artístico o arquitectónico.

Aquí entroncaríamos con el problema de la identificación del patrimonio con tal o cual cultura o etapa histórica. Esto quiere decir que, por ejemplo, la Mezquita de Córdoba no tiene que ser identificada con el islam actual, sino con el Islam (histórico) andalusí. Y continuando con este hilo terminológico, lo andalusí tampoco se ha de identificar con lo andaluz, como a menudo ocurre, puesto que son conceptos históricos distintos aunque esta última voz derive de la primera. Por Islam andalusí se ha de entender el periodo comprendido entre el siglo VIII y el fin del dominio islámico sobre según qué área geográfica peninsular - mediados del siglo XIII para el caso extremeño -, a partir del cual utilizamos (según consenso historiográfico) el término “mudéjar” - islam en minoría -. Y es que el Islam peninsular pasó por distintas fases históricas muy diferenciadas a su vez política, ideológica y socioculturalmente, lo cual necesita de precisiones conceptuales que son responsabilidad del historiador. De los términos y conceptos que se utilicen dependerá en última instancia la visión que se tenga de la Historia a nivel social. Insistimos, en esta cuestión terminológica y conceptual vemos uno de los mayores problemas de las desacertadas interpretaciones y distorsiones históricas que quedan incrustadas en la memoria de una sociedad. Téngase en cuenta, por ejemplo, que la palabra “moro” ha quedado en castellano como sinónimo de “musulmán” cuando su significado originario es étnico (de la provincia romana de la Mauritania, *maurià moro*).

El primer ejemplo extremeño de memoria *patrimonial* que traemos a colación en relación al uso de vocablos no siempre congruentes históricamente es el de la ciudad de Cáceres, pero

acontece en casi cualquier lugar de España. Nos referimos al abuso del término “árabe” para adjetivar el patrimonio islámico. Si bien es cierto que la andalusí fue una cultura lingüísticamente árabe y que durante el emirato y el califato las familias que acaparaban el poder eran originarias mayoritariamente de la península de Arabia, no creemos que su uso deba seguir generalizándose para denominar cualquier manifestación islámica, más cuando existen adjetivos más apropiados con los que designar. “Lo islámico” (religión, cultura) no es lo mismo que “lo árabe” (lengua, etnia). La tradicional y continua apelación al recinto fortificado de Cáceres como “muralla árabe”, aunque puede parecer etéreo, supone un error de precisión histórica que ha penetrado considerablemente en la memoria colectiva de la sociedad cacereña. Sabemos que la cerca cacereña fue construida entre finales del siglo XII y principios del siglo XIII por los almohades, que no eran árabes más que lingüísticamente[37]. En consecuencia, consideramos más fiel a la Historia denominar al patrimonio islámico de Cáceres como “almohade” o “andalusí”, y no como “árabe”.

Afortunadamente, en los últimos años se ha venido corrigiendo en algunos espacios museísticos cacereños este matiz terminológico y conceptual[38] que, sin embargo, sigue confundiendo entre la mayoría de la población residente y visitante de la ciudad, así como en los actores políticos y turísticos (y aun en los culturales) encargados de dar a conocer el patrimonio. Pero más allá de su correcto nombramiento hay que recalcar la enorme importancia científica y social que la muralla y el aljibe de Cáceres han ido adquiriendo en los últimos años a pesar de no existir todavía una sala dedicada a la etapa musulmana en el Museo Provincial, proyectada desde hace años, prueba de la etapa de transición que vive la historia andalusí cacereña. Otro ejemplo, el llamado “Baluarte de los Pozos”, que no es un baluarte sino una *coracha*, es uno de los elementos arqueológicos más notables del Cáceres islámico y, sin embargo, el más desconocido de todos. En la Torre de los Pozos se conservan, incluso, restos de inscripciones coránicas y dos estrellas de ocho puntas. Este extraordinario patrimonio está gozando en la actualidad de cierto miramiento público gracias a su buen estado de conservación y al impulso turístico que se está produciendo en la ciudad[39], aunque esto último enturbie la rigurosidad histórica con la que se califica y se socializa el pasado musulmán de Cáceres. De la conjugación entre rigor histórico y sostenibilidad cultural y turística del patrimonio dependerá la imagen y la memoria futura de la ciudad. El ejemplo cacereño puede extrapolarse a otros polos turísticos extremeños como Trujillo, Mérida, Medellín, etc., donde se conservan alcazabas, aljibes y otros restos patrimoniales islámicos que poco a poco van tomando consideración social.

No sólo las inexactas designaciones al patrimonio y la agresiva política turística que se cierne sobre los conjuntos monumentales infunden a errores que se generalizan y que entran a formar parte de la Memoria. También la adscripción cultural de una edificación histórica puede llegar a establecerse como una verdad absoluta difícil de derribar en la plenitud de la sociedad de la información. Esto es lo que ocurre con la consideración de algunas fortificaciones extremeñas como construcciones de época islámica. Pongamos como ejemplos los enclaves cacereños de Granadilla y Galisteo, en el norte de la provincia, fundado presumiblemente por los “árabes” en el siglo IX el primero y amurallado por los almohades el segundo, según las tesis de algunos intelectuales de entre los siglos XIX y XX[40]. Estas teorías, sin base documental alguna[41], son repetidas hasta la saciedad en folletos turísticos regionales y hasta en trabajos más o menos serios de historiadores e historiadores del arte[42]. Aunque tenga sentido augurar un origen andalusí para estos asentamientos altoextremeños, la falta de documentación escrita y de intervenciones arqueológicas impide defender informaciones tan detalladas como las mantenidas hasta ahora. Ello es una muestra más tanto de la autoridad de la que todavía hoy disfrutaban los eruditos decimonónicos, cual Patrística fuera, como de la necesidad de reforzar el papel de la ciencia histórica en la sociedad actual. Desde el punto de vista de la identidad local y comarcal, otorgarle una autoría islámica a los pueblos y castillos extremeños no solo es una prueba de la antigüedad del lugar sino también, y más importante, una demostración de la riqueza “multicultural” del mismo. Para la memoria local la veracidad histórica es secundaria, “lo islámico” toma parte vaga y difusa en la memoria *patrimonial* a falta de mejor discurso.

Modelo ilustrativo de evolución de la memoria islámica-andalusí en Extremadura es Badajoz. La ciudad badajocense fue, desde finales del siglo IX y sobre todo a partir del califato y las primeras taifas, el núcleo urbano principal del occidente de al-Andalus. Sin embargo, como ya apuntábamos al hablar de la memoria *historiográfica*, su historia musulmana pasó desapercibida hasta bien entrado el siglo XIX, cuando surgieron las primeras obras sobre el reino aftasí de Badajoz[43]. Menos suerte aún ha tenido su patrimonio (islámico y no islámico), muy desatendido y completamente desconocido para la inmensa mayoría de la población local hasta hace pocos años. Es esta una señal evidente del escaso interés que la herencia de un periodo de esplendor de la ciudad como el andalusí ha tenido entre la sociedad badajocense, que ha permanecido tradicionalmente de espaldas a su patrimonio. No obstante, desde finales de los años 70, bajo la dirección de Fernando Valdés se han venido acometiendo intervenciones arqueológicas en la alcazaba y en sus alrededores que

han conseguido paliar en parte el desconocimiento sobre el Badajoz musulmán, siendo germen de la memoria *patrimonial* islámica que se habría de desarrollar en la ciudad[44].

En la actualidad, el casco histórico de Badajoz está siendo escenario de rehabilitaciones y puestas en marcha de proyectos sociales, culturales y turísticos que están floreciendo al amparo de la revalorización del patrimonio artístico y arqueológico. Gracias a esta inercia, y al trabajo de historiadores, arqueólogos e investigadores locales que han ido constituyendo lo que hemos venido en llamar la memoria *historiográfica*, los restos materiales de época islámica, así como también el patrimonio militar ligado a los conflictos fronterizos con Portugal, se están convirtiendo en símbolo de la “recuperación badajocense”, con la alcazaba a la cabeza. A esta restauración del patrimonio – memoria *patrimonial* – va unido el creciente interés social por el mismo, hasta el punto de tomarse lo islámico como singularidad local y estableciéndose así, paulatinamente, una memoria *identitaria* de base andalusí. Casos paradigmáticos a este respecto son la conmemoración de la fundación de Badajoz por el rebelde emeritense Ibn Marwan en el año 875 – *Al-Mossassa Batalyaws* –, que se viene celebrando desde hace dos décadas pero que ha tomado un importante impulso en los últimos años, como revela su declaración como “Fiesta de Interés Turístico de Extremadura” en el año 2017. Otra prueba más del peso que el pasado islámico está tomando en la sociedad badajocense es la conmemoración del “Milenario del Reino de Badajoz” (2013), con numerosas actividades culturales que promovieron el mejor conocimiento de la historia andalusí de la ciudad que, en este caso, sí está consiguiendo gradualmente enraizar en la sociedad, aunque a paso lento[45].

Un último ejemplo, en este caso concerniente al ámbito rural, de la entidad que poco a poco va cogiendo el patrimonio andalusí en la memoria *histórica* e *identitaria* extremeña es el caso de Romangordo (Cáceres). Desde 2009, bajo la dirección de la arqueóloga francesa Sophie Gilotte, se llevan a cabo intervenciones en el yacimiento arqueológico de *Madinat Albalat*, único de época almorávide actualmente en excavación en España (campañas 2009-2018). En este caso, la arqueología ha supuesto para el municipio tanto un aliciente cultural como una señal de identidad para la comarca – la Campana de Albalat –, que dinamiza el territorio con la realización de actividades diversas como charlas, jornadas de puertas abiertas al yacimiento o exposiciones como *Al-Balat, vida y guerra en la frontera de al-Andalus* (Museo de Cáceres y Romangordo, 2017)[46]. El que este recurso histórico y arqueológico se haya promocionado de manera estrictamente cultural (que no turística, de momento), gracias en

gran parte a la interacción y colaboración entre investigadores y población local y a las acciones de la constituida *Asociación Madinat Albalat*, hace de este uno de los más fieles ejemplos de integración del patrimonio andalusí en la memoria extremeña.

- **Patrimonio e identidad «mudéjar», «morisca» y «judía».**

Como avanzábamos más arriba, en la memoria social española “lo islámico” – o, más usualmente, “lo moro” – se asocia casi en exclusividad a la religión musulmana y “lo andalusí”, popularmente se relaciona con la región de Andalucía. Pues bien, “lo mudéjar” se tiene más bien por el estilo artístico de cierta influencia islámica característico de la península Ibérica en la Edad Media y no tanto por la minoría musulmana que vivió en territorio cristiano entre los siglos XII y XVI[47]. Es común también relacionar aquella arquitectura “mudéjar” con *los moros*, como se les llama en la documentación castellana de la época. Sin embargo, a pesar de que la albañilería era un oficio muy extendido entre la minoría islámica, no todas las construcciones del estilo denominado “mudéjar”, que es un arte *cristiano* por otro lado, estarían realizadas por musulmanes.

Llama la atención, por ejemplo, que en la comarca extremeña de La Serena, donde existieron importantes aljamas de moros como Magacela o Benquerencia de la Serena, no se dé este estilo artístico, como tampoco abunda en ciudades como Plasencia o Trujillo, donde sí se tienen atestiguados mudéjares albañiles y carpinteros. Cosa distinta ocurre en la antigua Provincia de León de la Orden de Santiago (franja central norte-sur de la actual provincia de Badajoz, *grosso modo*) donde muchas edificaciones “mudéjares” sí fueron dirigidas por maestros alarifes de la zona de Hornachos y Llerena[48]. Por tanto, puede inducir a error identificar automáticamente las construcciones de estilo “mudéjar” con las comunidades musulmanas que habitaron Extremadura, algo que es recurrente en el discurso turístico extremeño, sobre todo de la provincia de Badajoz[49].

Pero si descartamos el mencionado aspecto artístico de la memoria *mudéjar* de Extremadura nos encontramos con un casi absoluto silencio en cuanto al elemento patrimonial se refiere.

Al contrario de lo ocurrido para el caso judío, que ha promocionado la consciente *judaización* de muchas localidades extremeñas, no parece que los “barrios moros” hayan interesado ponerse en valor. No existen “morerías” en Extremadura. Tan sólo un puñado de topónimos urbanos permite reconocer hoy el área de habitación de las familias musulmanas que poblaron la región en la Baja Edad Media[50]. Estamos ante un notorio olvido de la memoria extremeña, bien por la limitada documentación conservada al respecto, bien por motivaciones político-económicas que escapan a la Historia.

Sin embargo, aunque escasas, son suficientes las referencias documentales de las que se disponen para solventar esta omisión en lugares como Plasencia o Trujillo donde, a finales del siglo XV, los musulmanes quedaron circunscritos en calles aledañas a las plazas mayores de ambas ciudades[51]. Una escueta mención, en un panel informativo, a la mezquita mudéjar (no árabe) preexistente en el lugar donde se asienta actualmente la iglesia de San Francisco de Trujillo ha sido tachada en un, suponemos, acto vandálico. También conocemos la situación del barrio moro en Alcántara. En Mérida, la pervivencia del topónimo y las excavaciones arqueológicas de la calle Morerías, que sacaron a la luz hornos alfareros que podrían relacionarse con la comunidad islámica emeritense (mudéjar o morisca), no dejan lugar a dudas en este sentido, sin embargo, con cierta lógica, priman los restos romanos[52]. Cuestión aparte son las localidades de Magacela y Benquerencia de la Serena, cuya población fue mayoritariamente islámica en época medieval, lo que, por otra parte, no daría pie a la configuración de distrito musulmán ninguno. Pero tampoco allí aparece lo mudéjar en el recuerdo local.

Particular es el caso de Hornachos, bien conocido, que eclipsa toda circunstancia islámica postandalusí en Extremadura. Aquí la memoria *patrimonial e identitaria*, no ya mudéjar sino fundamentalmente morisca, sí que tiene una raigambre más patente, sobre todo de unos años a esta parte. Desde el punto de vista del patrimonio hay algunos elementos “moriscos” que forman parte inherente de la memoria del pueblo desde hace siglos, aunque sea de nuevo a través de los ecos distorsionados de la fábrica “árabe” del castillo, de los “aires mudéjares” de las iglesias comarcales o de los nombres salvaguardados en la “Fuente de los Moros” o en la “Senda Moruna”. El proceso de fijación de la identidad morisca de Hornachos hay que buscarlo en el rescate de la memoria *historiográfica* a finales del siglo XX, con protagonismo en la localidad desde la celebración de las *Jornadas sobre Estudios Moriscos*, y en la búsqueda de las consecuencias del asentamiento en Salé de los hornacheros

expulsados en 1609, de los cuales todavía quedan descendientes en suelo marroquí. La ratificación política de este hecho llegó con el hermanamiento entre Hornachos y Rabat firmado en 2004, a lo que siguió posteriormente la grabación de un largometraje que resalta los vínculos históricos entre ambos territorios[53]. Los actos conmemorativos del cuarto centenario de la expulsión, en 2009, allanaron el camino para la celebración en los años siguientes del *Festival Morisco de Hornachos* (2011-2017) y la creación del *Centro de Interpretación de la Cultura Morisca* (2011), siguiendo la estela de las “Fiestas con Historia” y los “Museos de Identidad” que promueve la administración pública extremeña. “Lo morisco” sí ha penetrado con ímpetu en la identidad hornachega del siglo XXI.

La excepción que supone Hornachos en la consideración que de la minoría islámica, concretamente la morisca, se tiene en la memoria *histórica* de Extremadura es la norma común en muchos municipios de la región en lo que respecta a “lo judío”, aunque de manera manifiestamente adulterada en muchos de los casos. En cualquier rincón extremeño – español por extensión –, encontramos frecuentemente una zona distinguida como “judería” o “barrio judío” por el simple y mero hecho de coincidir en ella algunas estrechas y abigarradas callejuelas, de *aire antiguo*, compuestas de casas bajas encaladas y, solo en ocasiones, apoyadas históricamente en sutiles referencias documentales que mencionan a algún habitante judío o judeoconverso. Pero sólo en contados lugares se llegarían a cumplir los decretos de apartamiento judío (e islámico) promulgados por los reyes, es decir, de conformarse *barrios judíos* propiamente dichos, dependiendo en última instancia de diversos condicionantes de carácter jurisdiccional y logístico[54]. Que existieran comunidades judías no quiere decir que se constituyeran juderías. A menudo se trata de modestos barrios donde residieron tradicionalmente los sectores más humildes y marginados de una sociedad, entre ellos las minorías religiosas, y donde normalmente se preserva la arquitectura popular. Además, no habría una arquitectura particularmente judía, puesto que la comunidad hebrea participaría de la misma tradición arquitectónica que el resto de la sociedad hispánica, excepción hecha de espacios y elementos rituales específicos. En Extremadura, muchos de aquellos barrios donde se conserva la arquitectura tradicional han sufrido un proceso de *judaización*, como ha ocurrido en Cabezuela del Valle, Garganta la Olla, Casar de Palomero, etc. De la *judeofobia* política de los siglos modernos se ha pasado al *filojudaísmo* turístico de los últimos tiempos, siguiendo a Marciano Martín[55].

No obstante, el mejor ejemplo extremeño de esta memoria *patrimonial* “pseudojudía” es

Hervás[56]. La villa hervasense, especialmente el Barrio de Abajo, es un conjunto de arquitectura popular extraordinariamente preservado, solo en parte habitado por judíos a fines de la Edad Media (unas 45 familias dependientes de la aljama de Béjar), que, sin embargo, desde el siglo XIX ha sufrido una *judiítis*, es decir, una inflamación de “lo judío”[57]. Sobre todo fue a partir de los años 60 y 70, en contexto del acercamiento político hispano-israelí, cuando interesó *convertir* a Hervás, nunca mejor dicho, en una suntuosa *judería* de trece calles. En 1969, Hervás es declarado “Conjunto Histórico-Artístico” y, desde entonces, es promocionado como “Palestina en la Alta Extremadura”[58]. Incluso se produjo un acto de hermanamiento hispano-israelí, de lo que queda constancia en la calle “Amistad Judeo-Cristiana”, donde aún se puede ver la placa conmemorativa en idioma hebreo. Años después, asociada la villa con otras ciudades españolas, participa de la creación de la *Red de Juderías de España - Caminos de Sefarad* (1995). Un sinfín de Estrellas de David y referencias judaicas, inclusive leyendas inventadas, se encuentran por doquier actualmente en Hervás, siendo difícil discernir entre las calles históricas donde habitaría la comunidad judía y la magnificada judería turística. Desde 1997 se celebra ininterrumpidamente la fiesta de *Los Conversos*, donde recreaciones teatrales y actividades diversas rememoran “el pasado” del pueblo. “En Hervás, judíos los más”, reza el dicho popular que forma hoy parte principal de la identidad y de la memoria de la localidad.

Otra tergiversación de la herencia judía extremeña es la pretendida sinagoga de Valencia de Alcántara. Basta con observar unas fotografías del antes y el después de su reconversión turística como templo judío para darse cuenta del atropello histórico que parece haberse cometido. En este caso, como apunta de nuevo Marciano Martín, ni las fuentes documentales ni una tradición oral arraigada avalan que el inmueble número 36 de la calle Gasca fuera edificio sinagoga en algún momento de su historia[59]. Sólo la conservación de un antiguo peristilo central de cuatro columnas, probablemente del siglo XVI, y otros argumentos de dudosa fundamentación histórica (orientación, dimensiones, etc.)[60] llevaron a interpretarlo como sinagoga por primera vez en 1968 y a convertirlo en tal en 2001, estimulados por la *judiítis* imperante. Esta fiebre ha llevado incluso a promocionar como *barrio judío-gótico* el excelente patrimonio histórico-artístico valentino en un intento de atraer al viajero infectado del virus turístico judío. Otros pueblos extremeños parecen marchar en la actualidad por la misma deriva corruptora, como Albuquerque o Alcántara, donde la impronta ficticia judía aflora en cualquier rincón artístico o legendario y ensombrece otros aspectos históricos de mayor relevancia social y cultural para la memoria local. Aún así, en todos estos lugares

mencionados está atestiguada históricamente la presencia de comunidades judías.

Pero no toda la memoria *patrimonial* judeoextremeña emerge únicamente siguiendo los caminos de la deformación histórica. A los restos materiales de más o menos clara filiación judía (inscripciones hebreas, ranuras de mezuzás, ermitas superpuestas a sinagogas, etc.) se unen otros de carácter divulgativo que se ajustan, en mayor o menor medida, a la realidad documentada. Pongamos como ejemplo a Plasencia, cuya historia hebrea está muy bien estudiada[61] y que desde hace unos años tiene instaladas, allá donde está documentado, unas pequeñas placas con el nombre y la fecha de los judíos que residieron en la ciudad a finales de la Edad Media. Algo que, por otro lado, no se ha producido para el colectivo mudéjar, otro ejemplo más de la primacía de lo judío en la memoria extremeña. También es de destacar la puesta en valor de la necrópolis judía excavada en el berrocal de la ciudad, a pesar de que el vandalismo y la dejadez posterior han vuelto a sumir en el abandono este resto patrimonial judío único en Extremadura. De todos modos, en Plasencia se han realizado acciones de interés en lo que respecta a la socialización de la historia y el patrimonio judío, a pesar de no haber cuajado totalmente. Nos referimos a la encaminada puesta en marcha del *Proyecto Plasencia Sefarad* o al *Centro de interpretación de la Cultura judía*, de nuevo intentos de poner en valor la herencia hebrea pero sin resultado cierto.

Estos proyectos placentinos, así como las *Jornadas Europeas de la Cultura Judía* o la *Semana de Cocina Sefardí*, están incentivados en Extremadura por la pertenencia de Plasencia, Hervás y Cáceres a la ya mencionada *Red de Juderías de España - Caminos de Sefarad*, que promueve el conocimiento sobre la cultura histórica judía desde un punto de vista marcadamente turístico a nuestro juicio. Paradigmático a estos efectos es también el caso cacereño, cuyo espacio museístico dedicado a los judíos extremeños es el llamado “Centro turístico Baluarte de los Pozos”. Y es que en la sobreexplotación turística de la herencia histórica, es decir, en su utilización política y económica hasta límites insospechados, se halla el error de la imprecisa interpretación del patrimonio. El “Baluarte de los Pozos” es un espacio arqueológico ideal para explicar la fortificación islámica cacereña. Sin embargo, su situación en plena judería ha integrado con calzador información sobre las distintas comunidades hebreas de la provincia de Cáceres y hasta maquetas de edificios monumentales de la ciudad, fragmentando así un discurso histórico-arqueológico coherente.

De otro lado, en Mérida, tal vez la obcecación por “lo romano” se llevó por delante los restos

de la antigua sinagoga emeritense en las obras de rehabilitación del entorno del Templo de Diana. En Coria, cuya historia judía también está suficientemente documentada, aún quedan restos del *bañadero judío*, pero lamentablemente todavía no se ha excavado. Y, como último ejemplo, en Trujillo, donde prima “lo americano”, tampoco se ha divulgado como debiera la extraordinaria importancia que tanto judíos como mudéjares tuvieron en el crecimiento económico y urbanístico de la ciudad a finales del siglo XV. Son algunos ejemplos de las diferentes visiones que de “lo judío” se tienen en Extremadura.

- *A modo de reflexión.*

Hemos creído conveniente hacer una puesta al día, no un estado de la cuestión, sobre la memoria islámica y judía que se ha venido desarrollando en Extremadura en los últimos tiempos. Tan sólo hemos apuntado algunos ejemplos sobresalientes. Un análisis detallado y exhaustivo de cada uno de ellos, y de otros muchos que han quedado fuera, podría matizar algunas de las consideraciones que hemos realizado en la exposición. El objetivo de este trabajo era el acercamiento global a diferentes aspectos historiográficos, patrimoniales e identitarios que se dan en la región extremeña. Por un lado, a las producciones de eruditos e historiadores que han estudiado y rescatado el pasado andalusí y de las minorías religiosas en Extremadura (memoria *historiográfica*). De otro lado, a la puesta en valor e interpretación de algunos restos materiales y espacios arquitectónicos y arqueológicos islámicos y judíos de la región (memoria *patrimonial*) y a la utilización de esa historia y de ese patrimonio en lugares donde lo islámico y lo judío han impregnado el discurso local (memoria *identitaria*). En fin, una aproximación general a lo que pervive en el recuerdo extremeño, lo que se ha olvidado y lo que se ha distorsionado, interesadamente o no, con respecto a la realidad histórica.

Así, podemos decir que en Extremadura se tiene una visión de la Historia medieval que aún bebe en gran parte de la historiografía tradicional de corte cristiano-céntrico aunque la inercia de las últimas décadas tiende a equilibrar el nivel de conocimiento en lo que respecta a la etapa andalusí y a las comunidades religiosas minoritarias. La arqueología ha propiciado

un gran avance en este sentido gracias a yacimientos como Mérida o Albalat para el caso islámico o Plasencia para el caso judío. A pesar de ello, todavía queda mucho camino por recorrer ya que el reconocimiento de la huella islámica y judía sigue siendo limitado, parcial y deficiente debido a que los estudios se han circunscrito a unas pocas localidades. El olvido más notorio es el que afecta a la minoría mudéjar extremeña, que apenas es reivindicada si la comparamos con la resonancia social de la comunidad judía. En Extremadura ha habido *judiítis*, pero no *mudejaritis*. La excepción, para la etapa morisca, decíamos que era Hornachos, donde las evocaciones islámicas sí forman parte de la identidad hornachega del siglo XXI. En el caso judío, por más extendido, es donde se han dado las mayores adulteraciones históricas, como referíamos para el caso de la “judería” de Hervás o de la “sinagoga” de Valencia de Alcántara.

El patrimonio conservado – o inventado – y la política turística que lo reinterpreta determinan a menudo la identidad y la memoria *histórica* de un pueblo. Así, creemos que sucede con la celebración de fiestas como *Al-Mossassa Batalyaws* en Badajoz, el *Festival Morisco* en Hornachos o *Los Conversos* en Hervás. El *Mercado medieval de las tres culturas de Cáceres* podría ser otro buen ejemplo del uso y abuso de la historia y de los conceptos históricos que encierran aquellos términos – “medieval”, “tres culturas” -, que fijan una memoria equívoca e idealizada. De todas formas, es inevitable la utilización de la Historia y el patrimonio para los distintos reclamos de la sociedad contemporánea. Es más, es aconsejable en pro de desarrollar la concienciación, sensibilización y socialización histórica y patrimonial. El reto está en saber discernir entre lo cultural y lo turístico, que no es lo mismo. La Historia ha de tener una función pedagógica para con la sociedad. La Memoria es solo una parte de la Historia, selectiva y, en multitud de ocasiones, filtrada según intereses del momento. El historiador – investigador – tiene la obligación de estudiar e interpretar el patrimonio y la documentación histórica para exponer, no para justificar, acontecimientos pasados, interrelacionarlos con el presente y, en la medida de lo posible, explicar los sucesos venideros. El oficio de historiador debería revestir igualmente de la responsabilidad de divulgar la Historia a la sociedad para evitar la manipulación y tergiversación de las diferentes ideologías.

[1] En los Coloquios Históricos de Extremadura celebrados en Trujillo en septiembre de 2018

presentamos una comunicación titulada “Ecos urbanos de moros en Cáceres y en Trujillo”. Debido a la aparición posterior a dicha fecha de nueva documentación sobre el caso particular trujillano que requería de un análisis pormenorizado y de nuevas reinterpretaciones, optamos por aportar para la publicación de las actas una temática distinta pero afín. Este trabajo es el resultado de la reflexión *avuelapluma* sobre la memoria islámica y judía en Extremadura que tratamos en el VI Congreso de Jóvenes Medievalistas, celebrado en Madrid en febrero de 2018.

[2] En este trabajo escribiremos el término Memoria, con mayúscula, cuando nos refiramos a su significación singular y general (la Memoria), pero anotaremos memoria/s, en minúscula, cuando su concepto refiera a memorias plurales y particulares, adjetivadas normalmente (las memorias; la memoria *historiográfica, patrimonial, identitaria*, etc.).

[3] No es objetivo de este trabajo la diferenciación y argumentación teórica entre Historia y Memoria. Para una visión muy general de las memorias históricas en el caso español, García Cárcel, R *La herencia del pasado. Las memorias históricas de España*, Ed. Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores, Barcelona, 2011 (3ª edición, 2013), pp. 65-76.

[4] García Cárcel, R., *La herencia...*, pp. 357 y ss.

[5] Le Goff, J., *¿Nació Europa en la Edad Media?*, Crítica, Barcelona, 2003.

[6] Epalza, M. de, «Pluralismo y tolerancia: ¿un modelo toledano?», en Cardaillac, L., *Toledo, siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, pp. 251-261.

[7] Fanjul, S., *Al-Andalus contra España: la forja de un mito*, Akal, 2000; Menocal, Mª R., *El Ornamento del Mundo: como los musulmanes, judíos y cristianos crearon una cultura de tolerancia en la España Medieval*, Plaza and James, 2008.

[8] Cardaillac, L., *Toledo, siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*, Alianza Editorial, Madrid, 1992; Martínez Gil, F., *La Invención de Toledo. Imágenes históricas de una identidad urbana*, ALMUD Ediciones Castilla-La Mancha, Ciudad Real, 2007, pp. 57-100.

[9] García sanjuán, A., *La conquista islámica de la Península Ibérica y la tergiversación del pasado: del catastrofismo al negacionismo*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2013.

[10] Otras ruinas romanas como las del yacimiento de Cáparra, el puente de Alcántara, iglesias y palacios de las grandes familias nobles extremeñas (Cáceres, Trujillo, etc.), las dehesas y su importancia para la Mesta, el retiro de Carlos V en Yuste, la ciudad capital de Badajoz, mártires y religiosos como Santa Eulalia o San Pedro de Alcántara y otros personajes históricos como Diego García de Paredes, han sido objeto de mención e interés en viajeros, historiadores y literatos; Pérez Marqués, F., *Espejo literario de Extremadura*, Diputación de Badajoz, Badajoz, 1991.

[11] Un buen ejemplo de ello puede verse en la parte dedicada a la historia de Extremadura del escritor extremeño Sorapán de Rieros, a comienzos del siglo XVII, Sorapán de Rieros, *Medicina Española contenida en proverbios vulgares de nuestra lengua*, Granada, 1616 Reproducción digital UCM Biblioteca Complutense (<http://alfama.sim.ucm.es>). refrán XLI, pp. 446 y ss. Sobre los inicios del regionalismo extremeño, García Pérez, J., *Entre la frustración y la esperanza. Una historia del movimiento regionalista en Extremadura (1830-1983)*, Asamblea de Extremadura, Mérida, 1991.

[12] Por citar algunos ejemplos, la aparición a finales del siglo XIX del epitafio de Sabur/Sapur, primer rey de la taifa de Badajoz, Codera y Zaidín, F., “Un reyezuelo de Badajoz desconocido hasta hoy”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 4, 1884, pp. 353-359. Uno de los precursores en el intento de hacer una historia global del reino de Badajoz fue Matías Ramón Martínez y Martínez, a pesar de las limitaciones y de los errores de interpretación que tuvo. Su obra póstuma (publicada en 1904): Martínez y Martínez, M. R., *Historia del reino de Badajoz durante la dominación musulmana*, 1904, Edición preparada por Fernando Valdés, Diputación Provincial de Badajoz, Colección Historia de Badajoz y su Alfoz, nº 2, Departamento de Publicaciones de la Diputación Provincial, Badajoz, 2005. En cuanto a trabajos pioneros sobre monumentos extremeños de época islámica: Torres Balbás, L., “Paseos arqueológicos por la España musulmana: la alcazaba de Badajoz”, *Revista del Centro de Estudios Extremeños*, XII-3, Diputación Provincial, Badajoz, 1938, pp. 225-277; Hernández Jiménez, F. “The Alcazaba of Mérida” en *Early Muslim Architecture*. K.A.C., Creswell, ed. T. II, Oxford, 1940, pp. 197-205; Serra y Ráfols, J. de C., “La Alcazaba de Mérida” *A.E.A.* nº 19. Homenaje a Portugal, C.S.I.C., 1946, pp. 334-345; Torres Balbás, L., “Cáceres y su cerca

almohade”, *Al-Andalus*, XIII, 2, Madrid-Granada, 1948, pp. 446-472.

[13] Hernández Giménez, F., “La kura de Mérida en el siglo X”, *Al-Andalus*, XXV (1960), pp. 313-371; Idris, H. R., “Les Aftasides de Badajoz”, *Al-Andalus*, XXX (1965), pp. 227-290.

[14] Terrón Albarrán, M., *El solar de los aftásidas. Aportación temática al estudio del reino moro de Badajoz. Siglo XI*. Centro de Estudios Extremeños – Institución “Pedro de Valencia”, Badajoz, 1971; “Historia política de la Baja Extremadura en el periodo islámico”, en *Historia de la Baja Extremadura*, t. I: *De los orígenes al final de la Edad Media*, Badajoz, 1986, pp. 283-556; y *Extremadura musulmana. Badajoz, 713-1248*, Badajoz, 1991.

[15] Pacheco Paniagua, J. A., *Extremadura en los geógrafos árabes*, Badajoz, 1991; Pérez Álvarez, M^a. Á., *Fuentes árabes de Extremadura*, Cáceres, 1992.

[16] Sobre la historiografía medieval extremeña desde mediados del siglo XX hasta la primera década del siglo XXI, véanse: García Oliva, M^a D., “1945-1995: la historiografía medieval sobre la actual región extremeña en los últimos cincuenta años”, *Revista Alcántara*, nº 39, 1996, pp. 107-134; y Montaña Conchiña, J. L. de la, “La Historia Medieval en Extremadura: 25 años de investigación”, en *Norba. Revista de Historia*, Vol. 22, 2009, pp. 57-83.

[17] La bibliografía es abundante, remitimos a la nota anterior, pero destacamos algunas obras fundamentales y otras más recientes: Manzano Moreno, E., *La frontera en al-Andalus en época de los Omeyas*. CSIC, Madrid, 1991; Clemente Ramos, J., “La Extremadura musulmana (1142-1248). Organización defensiva y sociedad”, *Anuario de Estudios medievales*, 24, 1994, pp. 647-702; Díaz Esteban F. (ed.), *Bataliús, el Reino Taifa de Badajoz: estudios*, Madrid, Letrúmeno, 1996; e *íb.*, *Bataliús II: nuevos estudios sobre el Reino Taifa de Badajoz*, Madrid, Letrúmeno, 1999; Viguera Molins, M^a J., “Extremadura y Al-Andalus”, *Actas I Jornadas de Historia de Llerena*, Badajoz, 2000, pp. 19-44; García Oliva, M.^a D., “Un espacio sin poder: la transierra extremeña durante la época musulmana”, *Studia historica. Historia medieval*, nº 25, 2007, pp. 89-120; Franco Moreno, B., *De Emerita a Marida: el territorio emeritense entre la Hispania gothorum y la formación de Al-Andalus (ss. VII-X): transformaciones y pervivencias*, Tesis doctoral (acceso abierto en e-espacio), UNED, 2008; Franco, B., Alba, M., Feijoo, S. (coords.), *Frontera inferior de al-Andalus, I-II Jornadas de*

Arqueología e Historia Medieval, vol. I, Consorcio Ciudad Monumental Histórico-Artística y Arqueológica, Mérida, 2011; Zozaya, J. y Kurtz, G. S. (coords.), *Bataliús III: estudios sobre el reino aftasí*, Dirección General de Patrimonio Cultural, Museo Arqueológico Provincial de Badajoz, 2014; Franco, B. (ed.), *Frontera Inferior de al-Andalus, IV Jornadas de Arqueología e Historia Medieval, La Lusitania tras la presencia islámica (713-756 d.C./94-138 H.)*, vol. 2, Consorcio de la Ciudad Monumental histórico-artística y arqueológica de Mérida, 2015; Rebollo Bote, J., “Espacios de nadie y de todos: Territorio y sociedad en la frontera andalusí el norte del Tajo extremeño (siglos VIII-XI)”, en *Vegueta. Anuario de la Facultad de Geografía e Historia*, 15, 2015, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, pp. 185-209; *ib.*, “Reconociendo el Trujillo islámico”, *Actas de los XLV Coloquios Históricos de Extremadura*, ACCHE, Trujillo, 2017; Franco Moreno, B., “Batalyaws, de qarya a madina. Una ciudad para el Occidente de al-Andalus”, *Revista de estudios extremeños*, Vol. 73, nº 1, 2017, pp. 57-90. Para el ámbito de la cultura en el reino aftasí: Rebollo Ávalos, M^a J., *La cultura en el reino de Taifa de Badajoz, Ibn’Abdun de Évora (m. 530/1135)*, Badajoz, 1997; *ib.*, “Sobre algunas personalidades notables del reino taifa de Badajoz”, *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam*, vol. 46, 1997, pp. 267-275; *ib.*, “Reyes y sabios aftasíes, hombres de estado y literatos”, *Actas de las I Jornadas de Historia Medieval de Extremadura*, Cáceres, 2000, pp. 195-200.

[18] Sobre arqueología medieval extremeña, véase: Franco, B. y Gibello, V., “La arqueología medieval en Extremadura. Estado de la cuestión”, *Boletín de Arqueología Medieval*, 16, 2012, pp. 67-120. Por destacar los trabajos y arqueólogos más significativos: Pavón Maldonado, B., “Arqueología musulmana en Cáceres (Aljibes medievales)”, *Al-Andalus*, XXXII, 1967, pp. 181-210; Valdés Fernández, F., “La fortificación islámica en Extremadura: resultados provisionales de los trabajos de las alcazabas de Mérida, Badajoz y Trujillo y en la cerca urbana de Cáceres”, en *Extremadura arqueológica*, nº 2, 1991, pp. 547-558; *ib.*, “Arqueología islámica de Extremadura: los primeros cuatrocientos años”, *Extremadura Arqueológica*, 4, 1995, pp. 265-296; *ib.*, “La mezquita privada de ‘Abd Al-Rahman Ibn Marwan al-Yilliqui en la alcazaba de Badajoz”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 25-2, 1999, pp. 267-290; *ib.*, “Acerca de la islamización de Extremadura”, *Cuadernos emeritenses*, 17, 2001, pp. 335-369; Gilotte, S., “La Villeta de Azuquén: une fortification du Xe-XIe siècle dans la région de Trujillo”, en *Mil Anos de Fortificações na Península Ibérica e no Magreb (500-1500): Simpósio Internacional sobre Castelos*, Lisboa, 2001, pp. 825-832; Gibello Bravo, V., *El poblamiento islámico en Extremadura. Territorio*,

asentamientos e itinerarios, Junta de Extremadura, Mérida, 2006; Alba, M., Feijoo, S. y Franco, B., “Mérida islámica (s VIII-IX): el proceso de transformación de la ciudad tardoantigua en una medina”, *XELB: revista de arqueología, arte, etnología e historia*, nº 9, 2009, pp. 191-228; Gilotte, S., “Al margen del poder. Aproximación arqueológica al medio rural extremeño (ss. VIII-XIII)”, en *Arqueología Medieval, La transformació de la frontera medieval musulmana*, II, Pagès Editors, Lleida, 2009, pp. 53-79; *íb.*, *Aux marges d`al-Andalus. Peuplement et habitat en Estrémadure centre-orientale (VIIIe - XIIIe siècles)*, II Vol., Academia Scientiarum Fennica. Vantaa, 2010; y, entre los estudios más recientes, por citar un par de ellos sobre Badajoz y Cáceres: Márquez, S. y Gurriarán, P., “Tras la huella de los almohades. Reflexiones sobre las últimas fortificaciones del Badajoz andalusí”, *Cuadernos de arquitectura y fortificación*, nº 0, 2012, pp. 55-76; e *íb.*, “El recinto almohade de Cáceres: nuevas aportaciones”, *Arqueología y Territorio medieval*, nº 24, 2017, pp. 207-228.

[19] Franco, B. y Gibello, V., “La arqueología medieval...”, pp. 87 y ss.

[20] Rebollo Bote, J., “De andalusíes a mudéjares: Continuidad musulmana en la Extremadura de las Órdenes Militares”, en Miranda, B. y Segovia, R. (Coords.), *Las Órdenes Militares en Extremadura*. Federación Extremadura Histórica, Garrovillas de Alconétar, 2015, pp. 153-175.

[21] Los trabajos de Miguel Ángel Ladero Quesada sobre los mudéjares de Castilla son imprescindibles para adentrarse en el estudio de esta minoría: Ladero Quesada, M. Á., *Los mudéjares de Castilla en tiempo de Isabel I*, Instituto «Isabel la Católica» de Historia Eclesiástica, Valladolid, 1969; *íb.*, “Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media”, en *Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo*. Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 1981, pp. 339-390; *íb.*, “Los mudéjares en los reinos de la Corona de Castilla. Estado actual de su estudio”, en *Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo*, Centro de Estudios Mudéjares, Teruel, 1986, pp. 5-20; *íb.*, “Los mudéjares de Castilla en la Baja Edad Media”, en *Los Mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza*, Universidad de Granada. Granada, 1989; *íb.*, “Los mudéjares de Castilla cuarenta años después”, en *La España Medieval*, 33, 2010, pp. 383-424.

[22] Algunos historiadores que no tenían como objetivo particular el estudio de la comunidad mudéjar sino otros tangenciales o generales, por ejemplo, sobre el arte mudéjar: Mogollón Cano-Cortés, M. P., *El Mudéjar en Extremadura*. Vol. I, Tesis doctoral, Universidad de

Extremadura, 1984; sobre el poblamiento medieval extremeño: Bernal Estévez, Á., *Poblamiento, transformación y organización social del espacio extremeño (siglos XIII al XV)*, Editora Regional de Extremadura, Mérida, 1998; y otro del mismo autor sí específico sobre las minorías religiosas, aunque breve, *íb.*, “Las minorías étnico-religiosas en la Extremadura bajomedieval”, *Apuntes para la Historia de Badajoz*, I. Badajoz, 1999, pp. 165-172; en obras generales sobre comarcas o ciudades extremeñas en época medieval: sobre la Orden de Santiago, Rodríguez Blanco, D., *La Orden de Santiago en Extremadura en la Baja Edad Media (siglos XIV y XV)*, Editora Regional Extremeña, Diputación Provincial de Badajoz, Badajoz, 1985 (sobre las minorías religiosas, pp. 365-382); o sobre Plasencia: Santos Canalejo, E. C., *La Historia medieval de Plasencia y su entorno geo-histórico. La Sierra de Béjar y la Sierra de Gredos*. Institución Cultural “El Brocense”, Cáceres, 1986 (sobre las minorías, pp. 519-541); también autores que han estudiado el tema morisco se han aproximado al precedente mudéjar, como Julio Fernández Nieva o los trabajos conjuntos de M^a Ángeles Hernández, Rocío Sánchez e Isabel Testón, véase *infra*.

[23] Sobre todo estudios de ámbito local: sobre Mérida, a raíz de las excavaciones arqueológicas de la zona de Morerías en 1994-1995, por ejemplo, Alba Casado, M., “Evidencias arqueológicas y fuentes escritas sobre el barrio alfarero de Mérida durante los siglos XV, XVI y XVII”, *Actas das IV Jornadas de cerámica medieval e pos-medieval*, celebradas en el año 2000, Tondela (Portugal), 2008, pp. 143-155; sobre Plasencia, destacan: Molènat, J. P., “Alfaquíes anonymes dans la Castille des Rois Catholiques. Une affaire de succession entre moros d’Estremadure dans les dernières années du XVe siècle”, en Echevarría Arsuaga, A. (ed.), *Biografías mudéjares*, Madrid, 2008, pp. 417-470; y Redondo Jarillo, M. C., “La comunidad mudéjar de Plasencia durante el reinado de los Reyes Católicos”, *Medievalismo*, 23, 2013, pp. 291-341; sobre Hornachos, de su etapa “premorisca”, Molènat, J. P., “Hornachos fin XVe - début XVIe siècles”, *En la España Medieval*, 31, 2008, pp. 161-176; y sobre los famosos manuscritos hornacheros, Pérez, M^a Á. y Rebollo, M^a J., *Manuscritos árabes de Hornachos. Introducción, estudio y traducción*. Badajoz, 2008; sobre los mudéjares de Magacela y Benquerencia de la Serena, Díaz Gil, F., “Herederos de al-Asnām, aljamas de la Serena (siglos XIII-XV)”, en *Actas de los III Encuentros de Estudios Comarcales Vegas Altas, La Serena y La Siberia*, Magacela-La Coronada, 2010, pp. 87-107; sobre Trujillo, Rebollo Bote, J., “La Comunidad mudéjar de Trujillo: algunas características sobre su aljama y morería”, *XLIII Coloquios Históricos de Extremadura*, Asociación Cultural Coloquios Históricos, Trujillo, 2015, pp. 691-716; y de carácter más general, ya citado (nota 20), *íb.*, “De andalusíes a

mudéjares...”, 2015, pp. 153-175; e *íb.*, “Morerías de Extremadura: espacios urbanos de vecindad islámica (mudéjar) a finales del siglo XV”, *Roda da Fortuna, Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medieval*, Vol. 4, Nº 1-1 (Número Especial), 2015, pp. 456-475.

[24] Fernández Nieva, J., “Un censo de moriscos extremeños de la Inquisición de Llerena (año 1594)”, *Revista de Estudios Extremeños*, T. XXIX, Nº I, Badajoz, 1973, pp. 149-176; *La inquisición y los moriscos extremeños (1585-1610)*, Univ. de Extremadura, Badajoz, 1979; “Inquisición y minorías étnico religiosas en Extremadura”, *Revista de Estudios Extremeños*, T. XLI Nº 2. Badajoz, 1985, pp. 213-260.

[25] Por citar tan solo algunos de carácter regional, Vincent, B., “Los moriscos de Extremadura en el siglo XVI”, en *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*, Diputación Provincial de Granada, Granada, 1987; Testón Núñez, I., “Minorías étnico-religiosas en la Extremadura del siglo XVII”, *Norba* T. III. Cáceres, 1982, pp. 261-271; Hernández, M. Á., Sánchez, R. y Testón, I., “Los moriscos en Extremadura 1570-1613”, en *Studia Historica Historia Moderna*, vol. XIII, 1995, pp. 89-118; *íb.*, “La expulsión de los moriscos de Extremadura (1609-1614)”, en *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, Nº 36, 2010, pp. 197-226. Son numerosos los estudios sobre los moriscos a nivel local, sirvan como ejemplo Miranda Díaz, B., “Aportación documental sobre los orígenes de la persecución morisca en Extremadura: los informes inquisitoriales de Benquerencia”, en *Marginados y minorías sociales en la España Moderna*, Sociedad Extremeña de Historia, Badajoz, 2006, pp. 83-101; o Miranda, B. y Córdoba, F. de, *Los moriscos de Magacela*. Ayuntamiento de Magacela, 2010.

[26] Sin duda alguna, es la que tiene mayor recorrido historiográfico. Por destacar algunas obras sobre los moriscos hornacheros en España y en su exilio de Salé-Rabat: Bourland, C. B., “Los moriscos de Hornachos”, *Modern Philology*, Vol. 1, Nº 4, 1904, pp. 547-562; Coindreau, R., *Les corsaires de Salé*, Institut des Hautes Études Marocaines, Rabat, 1948; Sánchez Pérez, A., “Los moriscos de Hornachos, corsarios de Salé”, *Revista de Estudios Extremeños* T. XX, Nº 1. Badajoz, 1964, pp. 93-150; Fernández Nieva, J., “El enfrentamiento entre Moriscos y Cristianos Viejos. El caso de Hornachos en Extremadura. Nuevos datos”, en *Les Morisques et leur temps*, París, 1983, pp. 269-295; González Rodríguez, A., *Hornachos, enclave morisco. Peculiaridades de una población distinta*, Editora Regional de Extremadura, Mérida, 1990; Pérez Álvarez, M^a Á. y Rebollo Ávalos, M^a J., “Lengua y cultura de los moriscos: la comunidad

de Hornachos”, en *Alborayque Revista de la Biblioteca de Extremadura*, 3, Badajoz, 2009, pp. 127-143; Mira Caballos, E., “Los moriscos de Hornachos: una revisión histórica a la luz de nueva documentación”, en *XXXVIII Coloquios Históricos de Extremadura*, T. I, ACHDE, Trujillo, 2010, pp. 17-54; Vincent, B., “Comprender el mito hornacero”, *Revista de Estudios Extremeños*, Tomo LXIX, Nº II, 2013, pp. 965-976.

[27] En 1998 se celebraron en Hornachos las *I Jornadas de Estudios Moriscos*, que tuvieron continuación en 2001: *Actas II Jornadas de Estudios Moriscos*, Ayuntamiento de Hornachos, 2002.

[28] *Alborayque Revista de la Biblioteca de Extremadura*, 3 (Número dedicado a la Expulsión de los moriscos), Biblioteca de Extremadura, Badajoz, 2009; *Actas de los XXXVIII Coloquios Históricos de Extremadura*, dedicados a los moriscos en Extremadura en el IV centenario de su expulsión (Trujillo del 21 al 27 de septiembre de 2009), Asociación Cultural Coloquios Históricos de Extremadura, 2010.

[29] Ejemplos de aquella concepción pueden verse en la obra del fraile extremeño Francisco de Torrejoncillo (*Centinela contra judíos*, 1674) o en Romualdo Martín Santibáñez (*Historia de la Santa Cruz del Casar de Palomero*, 1870), en Martín Manuel, M., “La judería de Hervás, historia de una invención”, *Actas XLII Coloquios Históricos de Extremadura*, ACHDE, Trujillo, 2014, pp. 255-284.

[30] Anselmo Arenas López (*Curso de Historia de España*, 1881) o José Benavides Checa (*Prelados placentinos. Notas para sus biografías y para la Historia documental de la Santa Iglesia Catedral y ciudad de Plasencia*, 1907) son algunos de los historiadores extremeños de entre siglos que procuran un mayor rigor científico sobre la historia judía, en Martín Manuel, M., “La judería de Hervás...”, p. 258.

[31] Agradecemos a Marciano Martín Manuel las interminables conversaciones mantenidas sobre los judíos de Hervás y el habernos facilitado su trabajo todavía inédito “El legado judío de Casar de Palomero (Cáceres): el fruto de la intolerancia” (*XVIII Jornadas de Historia de Llerena*, noviembre de 2017).

[32] Viudas Camarasa, A. (ed.), *Actas de las Jornadas de Estudios Sefardíes* (Cáceres, 24-26

de mayo de 1980), Universidad de Extremadura – Instituto de Ciencias de la Educación, Cáceres, 1981; y Cortés, F., Castellano, L., Escudero, A. J., y Escudero, I. (coords.), *Del candelabro a la encina: raíces hebreas en Extremadura / Actas de las Jornadas de Estudios Judaicos*, Diputación de Badajoz, Badajoz, 1996.

[33] Beinart, H., *Trujillo. A Jewish community in Extremadura on the eve of the expulsión from Spain*, Jerusalén, 1980; Lacave Riaño, J. L., “Sinagogas y juderías extremeñas”, *Sefarad, Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, Año 40, nº 2, 1980, pp. 215-234; *íb.*, “Los judíos de Extremadura antes del siglo XV”, *Actas de las Jornadas de Estudios Sefardíes*, Universidad de Extremadura, Cáceres, 1981, pp. 201-213; e *íb.*, *Juderías y sinagogas españolas*, MAPFRE, Madrid, 1992 (sobre Extremadura, pp. 389-411).

[34] Sobre las comunidades judías y las juderías de la provincia de Badajoz, Fernández Nieva, J., “Judíos y judaizantes en la Baja Extremadura”, *Actas de las Jornadas de Estudios Sefardíes*, Cáceres, 1981, pp. 250-265; *íb.*, “Aljamas y sinagogas en la Extremadura meridional”, en *Del candelabro a la encina...*, Badajoz, 1996, 331-350; Kurtz, W., “Judíos en Badajoz: algunas notas a partir de la documentación del Archivo Catedralicio de Badajoz”, en *Pax et Emerita. Revista de Teología y Humanidades de la Archidiócesis de Mérida-Badajoz*, V. I, Ed. Arzob. de Mérida-Badajoz, Badajoz, 2005, pp. 427-495; Clemente Ramos, J., “Judíos y cristianos nuevos en Medellín (1450-1520)”, *Revista de Estudios Extremeños*, T. LXXI, Nº III, 2015, pp. 1713-1734; Ballesteros Díez, J. A., “Judíos en Mérida (siglos II al XVII)”, *Revista de Estudios Extremeños*, T. LXXII, Nº II, 2016, pp. 1061-1090. Sobre los judíos de la provincia cacereña, Martín Manuel, M., *Documentos para la historia de los judíos de Coria y Granadilla*, Ayuntamiento de Coria, 1999; *íb.*, “Juderías y sinagogas en los obisposos de Coria y Plasencia: estado de la cuestión”, en *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval* / López, A. M., Izquierdo, R. (coords.), 2003, pp. 459-488; *íb.*, *Judíos y cristianos nuevos en la historia de Trujillo*, Badajoz, 2008; *Historia de los judíos de Plasencia y su tierra I. De los orígenes a la Inquisición siglos XII-XVIII; 2. Colección Diplomática (1187-1823)*, Sevilla Medios Audiovisuales, 2009.

[35] Matesanz, P., y Sánchez, C., “Elementos judíos en la intervención arqueológica en el convento de San Vicente Ferrer de Plasencia (Cáceres)”, *Judaísmo hispano: estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, Elena Romero Castelló (coord.), CSIC, Madrid, 2003, vol. 2, pp. 513-514; y Franco, B. y Gibello, V., “La arqueología medieval...”, p. 112.

[36] Utilizaremos Islam, con mayúsculas, para referirnos a la civilización o cultura histórica (equivalente a Cristiandad), e islam, con minúsculas, para la religión musulmana (equivalente a cristianismo).

[37] Además, no está claro que los árabes, étnicamente hablando, poblaran Cáceres durante la Alta Edad Media, puesto que el territorio actual extremeño estaría habitado en su mayor parte por descendientes de hispano-godos (muladíes, *mozárabes*) y gentes venidas del norte de África (bereberes), a excepción de los principales centros de poder (Mérida, Coria, Badajoz).

[38] A mediados de 2017 este aspecto se solventó en parte en la panellería referente al aljibe islámico de Cáceres, en el Museo Provincial, donde hasta entonces se hablaba de “aljibe árabe” y ahora podemos leer “aljibe andalusí”. No ha ocurrido lo mismo en otros Centros de Interpretación cacereños, donde se sigue informando del carácter “árabe” de la “ciudad medieval”.

[39] Tanto el recinto fortificado como el aljibe islámico son objetos de multitud de estudios y nuevas interpretaciones: Sobre la muralla, véanse: Márquez, S. y Gurriarán, P., “La muralla almohade de Cáceres, aspectos constructivos, formales y funcionales”, *Arqueología y Territorio Medieval*, 10.1, 2003, pp. 57-118; y, ya citado en la nota 16, *ib.*, “El recinto almohade de Cáceres...”, 2017, pp. 207-228; y, de reciente publicación, Cerrillo Martín, E., *La des-construcción de la muralla de Cáceres*, Ayuntamiento de Cáceres, 2017: Sobre el aljibe, Bustamante, R., Cabezas, M^a T., y Gibello, V., “Sistema constructivo del aljibe almohade de la Casa de las Veletas de Cáceres”, *Actas del VI Congreso Nacional de Historia de la construcción*, V. I, Instituto Juan de Herrera, Madrid, 2009, pp. 258-268.

[40] Madoz, P., *Diccionario histórico-geográfico de Extremadura*. Publicaciones del Departamento de Seminarios de la Jefatura Provincial del Movimiento, Cáceres, 1955 (Reedición de la obra de 1846); Mélida, J. R., *Catálogo monumental de España. Provincia de Cáceres (1914-1916)*, T. I, Madrid, 1924.

[41] Clemente Ramos, J., “La tierra de Galisteo (c. 1375 - c. 1425). Transformaciones del poblamiento y apropiaciones ilegales”, en *Arqueología y Territorio Medieval*, 17, 2010, pp. 31-46, aquí, p. 32.

[42] Velo y Nieto, G., *Castillos de Extremadura*, Madrid, 1968, p. 264; Lozano Bartolozzi, M^a M., “Granadilla, un conjunto urbano en un medio rural”, *Norba, Revista de Arte, Geografía e Historia*, n^o 1, 1980, pp. 51-68, aquí pp. 54-55; Andrés Ordax, S., *Monumentos artísticos de Extremadura*, Editora Regional, Mérida, 1986, p. 259.

[43] Véase nota 12.

[44] Valdés Fernández, F., *En torno al Badajoz islámico: trabajos sueltos de arqueología andalusí*, Departamento de Publicaciones, Diputación de Badajoz, 2001.

[45] Díaz Esteban, F. (coord.), *Badajoz, mil años de libros: exposición bibliográfica*, Alborayque Libros, Badajoz, 2014; y, ya citado, las actas del congreso *Bataliús III*: Zozaya, J. y Kurtz, G. S., *Bataliús III...*

[46] Gilotte, S. y Cáceres, Y. (coords.), *Al-Balat: vida y guerra en la frontera de al-Andalus (Romangordo, Cáceres)* [Museo de Cáceres, julio-septiembre 2017], Junta de Extremadura, Diputación de Cáceres, 2017.

[47] El llamado arte mudéjar es cuestionado en su término y concepto desde hace años, véase: Ruiz Souza, J. C., “Los estilos nacionales y sus discursos identitarios: el denominado estilo mudéjar”, en *La Historia del Arte en España: devenir, discursos y propuestas* / Molina Martín, Á. (coord.), 2016, pp. 197-216.

[48] Mogollón Cano-Cortés, M. P., “Los alarifes moriscos y las realizaciones mudéjares en la villa de Hornachos”, en *Mudéjares y moriscos, cambios sociales y culturales: Actas Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, 2004, pp. 243-254

[49] *Ruta del Mudéjar*-Dip. de Badajoz
(http://www.dip-badajoz.es/ficheros/turismo/ruta_del_mudejar.pdf).

[50] A pesar las dudas que existen sobre algunos nombres de calles y su relación con áreas de asentamiento mudéjar o morisco, algunos ejemplos documentados históricamente y otros actuales podemos reconocerlos en Cáceres (*Moros*, actual General Margallo), Jerez de los C. (*Morería*), Llerena (*Morería*), Medellín (*Morería*, en torno a Santa Cecilia), Mérida (*Morería*),

Valencia de Alcántara (*Mezquita*), etc.

[51] Rebollo Bote, J., *Op. Cit.* “Morerías de Extremadura...”, 2015, pp. 464 y ss.

[52] Alba Casado, M., *Op. Cit.*, “Evidencias arqueológicas...”, 2008, pp. 143-155.

[53] Documental “El amor de la patria: Los moriscos de Hornachos y la república de Salé” (2012), producido por la Asociación Cultural Mórrimer.

[54] No se llevaría a cabo de igual forma, por ejemplo, en jurisdicciones señoriales que en las de realengo, más cumplidoras de los mandamientos regios estas últimas. Está documentado el encerramiento de los judíos de Plasencia tras la orden de 1412, que perduraría pocos años. En un caso excepcional, las minorías de Cáceres fueron conminadas a vivir en barrios separados en 1478. Dos años después, en 1480, otro mandato real extendió las segregaciones a todo el reino, pero el estrecho lapso hasta el edicto de expulsión de los judíos de 1492 no daría tiempo a hacerlo efectivo en muchos lugares extremeños.

[55] Martín Manuel, M., *La invención de la tradición judía*, Discurso de ingreso en el Centro de Estudios Bejaranos, CEB, Béjar, 2010.

[56] *Íbidem*.

[57] Martín Manuel, M., *Op. Cit.*, *Judíos y cristianos nuevos...*, 2008, p. 345 y ss.

[58] *Íbidem*, p. 371.

[59] *Íbidem*, p. 346 y ss.

[60] Balesteros, C., y Oliveira, J. de, *La Sinagoga de Valencia de Alcántara*. Ed. Ayuntamiento de Valencia de Alcántara, 2ª Edición, Valencia de Alcántara, 2003.

[61] Martín Manuel, M., *Op. Cit.*, *Historia de los judíos de Plasencia...*, 2009.