

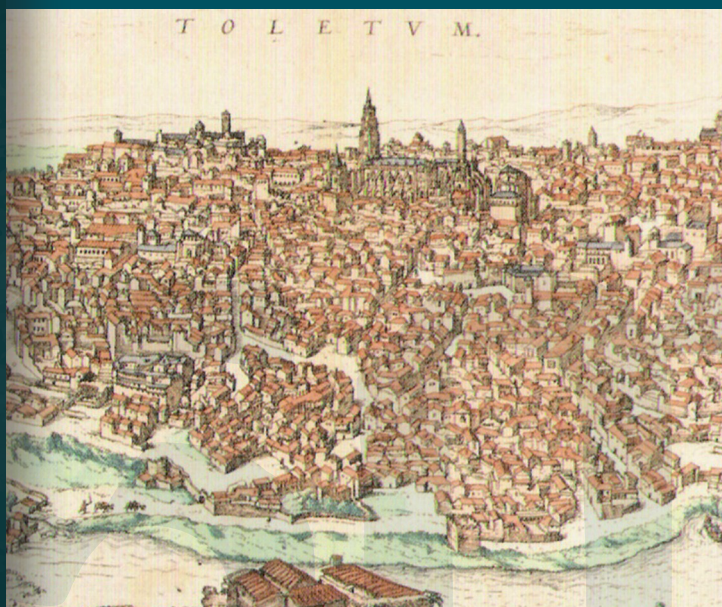
3

Serie
Minor

Colección Monografías
de la Sociedad Española de Estudios Medievales

Ricardo Izquierdo Benito

LOS LUGARES DE CULTO EN TOLEDO EN LOS SIGLOS MEDIEVALES. IGLESIAS, MEZQUITAS, SINAGOGAS



**LOS LUGARES DE CULTO EN TOLEDO
EN LOS SIGLOS MEDIEVALES. IGLESIAS,
MEZQUITAS, SINAGOGAS**

LOS LUGARES DE CULTO EN TOLEDO EN LOS SIGLOS MEDIEVALES. IGLESIAS, MEZQUITAS, SINAGOGAS

RICARDO IZQUIERDO BENITO



Sociedad
Española de
Estudios
Medievales



CSIC

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS



CCHS

CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

**COLECCIÓN MONOGRAFÍAS DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE ESTUDIOS MEDIEVALES,
SERIE MINOR, 3**

CONSEJO DE REDACCIÓN

DIRECTORA

M^a Isabel del Val Valdivieso (Universidad de Valladolid)

SECRETARIOS DE REDACCIÓN

Francisco García Fitz (Universidad de Extremadura),
Juan Francisco Jiménez Alcázar (Universidad de Murcia)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Carlos de Ayala Martínez (Universidad Autónoma de Madrid), Michel Bochaca (Université De La Rochelle), Rita Costa-Gomes (Towson University), Carlos J. Estepa Díez (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), Regina Fatima Fernandes (Universidade Federal do Paraná), Ángel Galán Sánchez (Universidad de Málaga), Luciano Gallinari (Consiglio Nazionale delle Ricerche, Cagliari), Marco Gentile (Università degli Studi di Parma), José María Monsalvo Antón (Universidad de Salamanca), Rafael Narbona Vizcaíno (Universidad de Valencia), Rafael G. Peinado Santaella (Universidad de Granada), Flocel Sabaté i Curull (Universidad de Lleida),
Roser Salicrú i Lluch (Consejo Superior de Investigaciones Científicas).

COMITÉ CIENTÍFICO

Daniel Baloup (Université de Toulouse – Le Mirail), Juan Antonio Bonachía Hernando (Universidad de Valladolid), José Vicente Cabezero Pliago (Universidad de Alicante), Franco Cardini (Università di Firenze), María Antonia Carmona Ruiz (Universidad de Sevilla), Gregoria Caveró Domínguez (Universidad de León), Francesco Cesare Casula (Università di Cagliari), Luis Miguel Duarte (Universidade do Porto), José Antonio Fernández Flórez (Universidad de Burgos), Etelvina Fernández González (Universidad de León), Salvatore Fodale (Università di Palermo), Paul Freedman (Yale University), María Estela González de Fauve (Universidad de Buenos Aires), Ariel Guance (Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, Buenos Aires), Klaus Herbers (Universität Erlangen-Nürnberg), Nikolas Jaspert (Universität Bochum), Philippe Josserand (Université de Nantes), Peter Linehan (University of Cambridge), Georges Martin (Université Paris-Sorbonne), Denis Menjot (Universidad de Lyon), Germán Navarro Espinach (Universidad de Zaragoza), Joseph F. O'Callaghan (Fordham University), Teófilo Ruiz (UCLA University),
Nicasio Salvador Miguel (Universidad Complutense de Madrid).

Sociedad Española de Estudios Medievales

Calle Albasanz, 26-28, 28037 Madrid

<http://www.medievalistas.es> – <http://revistas.um.es/medievalismo> – Email: info@medievalistas.es

© Ricardo Izquierdo Benito

Sociedad Española de Estudios Medievales

ISBN: 978-84-945433-3-3

D.L.: MU 661-2016

Edición a cargo de: Compobell, S.L. Murcia

Impreso en España

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	9
2. LOS LUGARES DE CULTO EN LA EDAD MEDIA	14
2.1. Iglesias	14
2.2. Mezquitas	21
2.3. Sinagogas	27
3. LA DIFUSIÓN DEL CRISTIANISMO EN TOLEDO Y SU ENTORNO: EVIDENCIAS ARQUEOLÓGICAS	31
4. TOLEDO, CAPITAL POLÍTICA Y RELIGIOSA DE LA MONARQUÍA VISIGODA.....	44
4.1. Iglesias	53
4.2. Basílicas	57
5. TOLEDO BAJO DOMINIO MUSULMÁN: CONFIGURACIÓN DE UNA NUEVA CIUDAD	72
5.1. Las mezquitas de Toledo.....	78
5.2. Los mozarabes y sus iglesias.....	94
6. TOLEDO BAJO DOMINIO CRISTIANO: EL MISMO ESCENARIO, DISTINTOS PROTAGONISTAS.....	100
6.1. Reinstauración de la catedral.....	113
6.2. Las parroquias latinas	120
6.3. Los mozarabes y sus parroquias	134
6.4. La organización parroquial	147

7. LA COMUNIDAD JUDÍA DE TOLEDO.....	154
7.1. Las sinagogas de Toledo	160
8. EPÍLOGO.....	166
9. BIBLIOGRAFÍA	172

LOS LUGARES DE CULTO EN TOLEDO EN LOS SIGLOS MEDIEVALES. IGLESIAS, MEZQUITAS, SINAGOGAS

RICARDO IZQUIERDO BENITO

1. INTRODUCCIÓN

Puede considerarse que todas las religiones han necesitado espacios en los que desarrollar determinadas prácticas rituales, lo que ha conllevado a la constitución de lo que podemos denominar como “espacios sagrados”. Entre éstos, aquellos más significativos son los lugares de culto, es decir, los espacios permanentes, edificados o no, en los que se manifiesta de una manera más directa todo lo relacionado con el ritual religioso. Éste, en muchas ocasiones, puede estar asociado a un ceremonial litúrgico más o menos complejo que deriva en la necesidad de tener que contar con espacios específicos.

Los espacios sagrados pueden surgir en lugares y en circunstancias muy diferentes. En unos casos puede tratarse de lugares de la propia naturaleza, que reúnan ciertas peculiaridades que los conviertan en adecuados para desarrollar un ritual, aunque sobre ellos no exista a priori ningún elemento visible que lo condicione. Una cueva o un bosque, por ejemplo. En otros, pueden surgir asociados a elementos ya preexistentes, aunque impregnados de un indudable carácter taumatúrgico. Por ejemplo, un manantial cuyas aguas puedan tener una propiedad curativa que se asocie a una divinidad a la que se puede erigir un

templo, o también puede ser el caso la tumba de un personaje venerable sobre la cual se puede levantar un lugar de culto en su memoria.

Tal fue el caso de los primeros mártires cristianos cuyo lugar de enterramiento se convirtió en ocasiones en un punto de peregrinación, fenómeno que pudo desembocar en la erección de un monumento funerario sobre la tumba como recuerdo a su memoria. El cual, posteriormente, pudo reconvertirse en un lugar de culto (*martirium* o *cella memoriae*) que, a su vez, pudo terminar convertido en un gran edificio basilical bajo la advocación del correspondiente mártir, del cual su tumba –localizada entonces en una cripta– seguiría manteniéndose como el elemento fundamental de referencia de todo el espacio sagrado¹.

En algunas circunstancias el lugar de culto puede ser simplemente un punto concreto de reunión de adeptos para participar en una oración colectiva a una divinidad, dirigida por una persona autorizada para ello. Tal ocurre, por ejemplo, con las mezquitas y las sinagogas, que son lugares de encuentro –para musulmanes y judíos, respectivamente–, en los que asistir, en los días establecidos, a la participación en una ceremonia de rezo en común, dirigida por un imam o un rabino.

En otros casos –como ocurrió con muchas religiones primitivas– el lugar puede estar asociado a la práctica de un ritual más complejo que implica la realización de un sacrificio, sobre un altar, en honor de la correspondiente divinidad. Tal situación presupone la existencia de un sacerdote al que se considera capacitado para realizarlo en exclusividad. En tales circunstancias, el lugar de culto, proyectado normalmente en una construcción cerrada, se convierte en un templo. Es lo que se manifiesta en el mundo cristiano, en el que el lugar de culto –la iglesia– adquiere esa condición de templo pues en su interior, sobre un altar, se desarrolla un sacrificio, incruento, como es la misa, celebrado por un sacerdote al que se le concede y reconoce esa potestad.

Cada religión genera, por tanto, sus propios y específicos espacios sagrados que de esta manera actúan como elementos definitorios externos de la misma. Una vez que se elegía un espacio para convertirlo en un lugar de culto, y

1 Es lo que se ha documentado arqueológicamente en Mérida, con respecto a la basílica de Santa Eulalia cuya interior excepcionalmente pudo ser excavado en su totalidad (Mateos Cruz, P.: *La basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y urbanismo*, Anejos de Archivo Español de Arqueología, XIX, Madrid, 1999).

sobre él se levantaba un edificio, éste adquiriría un carácter sagrado, aunque no exclusivo, pues podía ser reconocido por otra religión, la cual, llegado el caso, y por muy antagónica que fuese, no tenía inconveniente en seguir utilizándolo, sometiéndolo interiormente a las imprescindibles adaptaciones para el nuevo culto. Es como si se reconociese el carácter sagrado ya asumido por el espacio, aunque fuese sometido a un ritual completamente diferente. Así ocurrió en el proceso de difusión del primitivo cristianismo, cuando éste adaptó antiguos templos paganos para convertirlos en las nuevas iglesias. Era una forma de sincretismo, asimilando el antiguo culto sin generar situaciones traumáticas de imposición.

No obstante, también podían influir otras consideraciones, de carácter más práctico, para seguir utilizando el mismo espacio sagrado. Tal es el caso, por ejemplo, de la reutilización de los anteriores lugares de culto por parte de un nuevo poder religioso dominante, ante la dificultad por construir otros nuevos, al menos en los primeros momentos de su implantación. Es lógico que, en esas circunstancias se imponga la racionalidad económica, pues si ya existía un edificio construido, en buenas condiciones arquitectónicas y para un uso inmediato, no resulta nada rentable tener que levantar uno nuevo, con el gasto y el tiempo que ello pueda implicar. Sin mayores reticencias religiosas, se utiliza el mismo edificio, adaptado internamente al desarrollo del nuevo ritual litúrgico. En tales circunstancias el edificio sigue siendo el mismo, habiendo cambiado el sentido de su carácter sagrado. Es la forma de manifestar también de una manera muy ostensible, la presencia y la imposición del nuevo poder religioso, con la nueva “sacralización” de los anteriores lugares de culto.

Otro espacio que también adquiere un indudable carácter de sacralidad es aquel en el que una sociedad entierra a sus muertos, es decir, el cementerio. Todo lo relacionado con la muerte suele estar acompañado de un específico y riguroso ritual funerario –en el que se tienden a mezclar elementos religiosos y profanos–, tanto en los momentos inmediatamente anteriores como en los posteriores al enterramiento del difunto, especialmente en aquellas sociedades que practican la inhumación. Si además creen que después de la muerte existe una vida futura, el cementerio tiende a convertirse en un recinto inviolable, imbuido de un intrínseco carácter religioso que lo convierte en otro espacio sagrado, cuya ubicación puede quedar incluso condicionada por el obligado

cumplimiento de determinados principios². Todo lo cual supone que el tema de la muerte está muy asociado al de la religión y por ello no es casualidad la significativa expresión de “campo santo” que se utiliza en el mundo cristiano en referencia a sus lugares de enterramiento colectivos.

Si en el conjunto de los espacios sagrados los edificios de culto son más susceptibles de ser reutilizados por distintos poderes religiosos, no ocurre lo mismo con los cementerios. Efectivamente, cada grupo religioso tiende a utilizar su propio y específico lugar de enterramiento, sin compartirlo. No es lo mismo reutilizar un edificio cuyo sentido y funcionalidad religiosa se cambia fácilmente –simplemente eliminando todo signo visible anterior y adaptándolo interiormente al nuevo culto–, que enterrarse junto a un individuo de una religión considerada como enemiga, en un lugar considerado como sagrado por ésta. El rechazo en cualquier caso puede ser mutuo. En estos espacios sagrados la pervivencia en el uso por religiones distintas es prácticamente imposible. Si un grupo socioreligioso desaparece, sus lugares de culto se pueden seguir utilizando por el nuevo poder dominante, pero no así su cementerio, al que incluso se le puede hacer perder su condición sagrada, si se abandona o se le reduce a una simple tierra de labor como ocurrió con muchos cementerios judíos a raíz de su expulsión en el año 1492.

Aunque entrar en el campo de la religión suponga introducirse en un ámbito intangible e inmaterial, es indudable que mantiene una relación con la realidad material. La práctica religiosa proyectada a través de un culto manifestado mediante una liturgia desarrollada en edificios específicos, supone una evidente conexión con unos espacios materiales (lugares de culto) y con unos objetos necesarios para tal fin (objetos litúrgicos), todo ello en función de la puesta en escena del correspondiente ritual. La denominada Arqueología de la Religión tiene como objetivo el análisis de la plasmación material que la religión, pero muy en especial la práctica religiosa, puede tener.

2 Tal es el caso, por ejemplo, de los judíos, cuyos cementerios tienen que estar ubicados en emplazamientos que han de reunir algunas condiciones. Así, tienen que establecerse sobre tierra virgen, estar en pendiente y orientados hacia Jerusalén. Lo cual puede implicar que estén localizados en zonas alejadas de los núcleos de población. Riera Sanz, J.: “Acopio y destrucción del patrimonio hispanojudío”, en *El legado material hispanojudío*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1998, p. 111.

Otro ámbito en el que se puede considerar que la religión tiene también una plasmación material significativa es en el funerario, y de una manera más concreta en el de los enterramientos, ya que la configuración de éstos es el resultado de la aplicación de un ritual religioso. Este ámbito también se ha convertido en un campo de análisis específico en las investigaciones arqueológicas, bajo la denominación de Arqueología de la Muerte.

Es innecesario insistir en la importancia que la religión cristiana llegó a alcanzar durante los siglos medievales, tiempo en el cual parecía que la religión impregnaba cualquier acto de la vida cotidiana. La Iglesia, como institución, se hacía presente en cualquier manifestación humana, de tal manera que, en aquel contexto, resultaba difícil separar la esfera de lo civil de la de lo religioso. La jerarquía eclesiástica, encabezada por los obispos, constituía uno de los grupos sociales más influyentes y poderosos. Puede decirse que, al haber hecho de Dios el centro del mundo, la Iglesia lo envolvía todo, para bien y para mal.

No obstante, es preciso señalar que también, durante la Edad Media, en suelo peninsular se desarrollaron otras manifestaciones religiosas, asimismo monoteístas, tales como el Islam y el Judaísmo, cada una de las cuales también generó su propia y específica proyección material de la que todavía se conservan ejemplos muy significativos, especialmente en el ámbito arquitectónico. A este respecto la ciudad de Toledo es un ejemplo paradigmático. En efecto, desde la difusión del cristianismo, y a lo largo de los siglos medievales, tanto la ciudad como su entorno fueron el escenario en el que se pueden señalar varios ejemplos que ratifican las anteriores consideraciones³. Durante aquel tiempo se dieron circunstancias que supusieron la implantación de sucesivos poderes políticos, asociados a sus respectivas religiones, cada uno de los cuales reprodujo las mismas situaciones en su proceso de adaptación a la nueva realidad político-religiosa de cada momento, como analizaremos en las páginas siguientes.

Así, templos paganos o edificios civiles romanos serían convertidos en los primeros lugares de culto cristianos. Estos mismos edificios y otros nuevos, también serían utilizados como iglesias cristianas durante la etapa de dominio visigodo. La mayoría de éstas serían convertidas en mezquitas a raíz del

3 Izquierdo Benito, R.: "Pervivencia de los lugares de culto en Toledo y su entorno durante la Edad Media", en *Sacra loca toletana. Los espacios sagrados en Toledo*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2008, pp. 135-156.

establecimiento del poder musulmán en la ciudad, que luego las derribaría para levantar, en el mismo solar, edificios de nueva planta. Y finalmente, estas mezquitas se convertirían en iglesias tras la ocupación cristiana, las cuales al cabo de un tiempo también serían derribadas para construir los nuevos edificios parroquiales, algunos de los cuales han llegado a nuestros días. En este proceso tampoco podemos olvidar el caso de las sinagogas que se convirtieron en iglesias.

De esta manera, Toledo, durante los siglos medievales, se nos presenta como un enclave paradigmático en el que poder señalar la pervivencia de los mismos lugares de culto al servicio de religiones distintas. Los avatares históricos por los que pasó la ciudad, sometida al dominio de sucesivos poderes político-religiosos, no impidieron que los edificios de culto se siguieran manteniendo en uso aunque cambiasen los planteamientos litúrgicos de sus nuevos ocupantes, por muy antagónicos que pudiesen ser.

Todo este proceso que hemos señalado, y que en algunos casos tiene su plasmación arqueológica, es evidente que será reforzando esta vía de investigación por la que se podrá seguir corroborando con ejemplos concretos. Es cierto, no obstante, que presenta sus dificultades, pues muchos lugares de culto en los que sería necesario llevar a cabo excavaciones, se encuentran actualmente en uso por lo que resulta muy complicado poder excavar en su interior. No obstante, algunas intervenciones que esporádicamente se realizan, aportan datos significativos que nos demuestran la pervivencia de los lugares de culto sobre el mismo solar, a la par que, en ocasiones, desmienten ciertas consideraciones que se venían manteniendo.

2. LOS LUGARES DE CULTO EN LA EDAD MEDIA

2.1. Iglesias

En la religión católica, entre sus diferentes actos litúrgicos, destaca el de la eucaristía o misa, que consiste en un sacrificio –incruento– que, como tal, requiere un espacio de celebración (un templo), un lugar de ejecución (un altar), y un oficiante (un sacerdote). El edificio es el que genéricamente se denomina iglesia y está adecuado en su configuración espacial interna para el uso al que está destinado: la aplicación del ritual litúrgico católico. Lo cual supone que

las iglesias –a diferencia de otros lugares de culto, como mezquitas o sinagogas más específicamente destinados a la oración– se pueden considerar, con rigor, como templos, dentro de los cuales se encontrará siempre al menos un altar sobre el que un sacerdote oficie el sacrificio de la misa.

La consolidación del cristianismo al convertirse en el siglo IV en la religión oficial del Imperio Romano, llevó aparejada la necesidad de tener que contar con los edificios adecuados para la puesta en escena de un ritual religioso cada vez más institucionalizado y complejo. Está constatado –incluso arqueológicamente– cómo los primeros edificios que se utilizaron para tales fines no se levantaron de nueva planta, sino que se adaptaron otros ya existentes, algunos también de carácter religioso, tales como templos paganos, y otros de carácter civil, como las basílicas, que incluso darían nombre a un tipo específico de iglesia.

La nueva situación tendría especial repercusión en las ciudades, en las que se manifestaría de una manera más evidente y visible la implantación del nuevo orden religioso. Y especialmente en aquellas que se convirtieron en sedes de un obispado. La presencia de un obispo en la ciudad se haría patente en la topografía urbana de la misma, pues, como una nueva autoridad que era, tendría que tener un lugar específico y destacado de residencia, acorde al poder que tenía y a la institución que representaba. Surgirían así los que se habrían de denominar como los “palacios episcopales”, junto a los cuales se levantaría la iglesia del obispo, es decir, la catedral (en algunos casos posiblemente un antigua basílica readaptada para tal fin). Y, además, se hizo imprescindible la existencia de un baptisterio, como edificio exento –aunque también podía estar integrado en el interior de la misma iglesia– en el cual proceder al ritual de aceptación de los nuevos adeptos a la religión cristiana. Contaría con una pila bautismal, a la cual, mediante unos escalones, descenderían los neófitos para recibir el bautismo por inmersión en el agua.

De esta manera, en muchas ciudades, normalmente en su parte central, en la zona de los antiguos foros de época romana –y como plasmación fehaciente del nuevo poder– se constituyeron esos complejos episcopales que desde entonces habrían de tener una manifestación arquitectónica significativa en la configuración urbanística de aquéllas. Estos primitivos complejos han desaparecido, pero sus restos todavía se deben de conservar en el subsuelo de muchas cate-

drales y de los palacios episcopales actuales, como así lo están comprobando excavaciones que se han desarrollado en algunas ciudades⁴.

En el ámbito rural el proceso de aceptación y de implantación del cristianismo debió de ser más lento, debido al mayor arraigo de muchas creencias y tradiciones populares. La necesidad de tener que contar con lugares de culto llevó igualmente a la reutilización de edificios de uso diverso, aunque también pronto se levantarían algunos de nueva planta. En algunos casos debieron de ser templos paganos que, a la par que se “cristianizarían” sus respectivas divinidades, se readaptarían interiormente para el culto cristiano. En otros, serían edificios de carácter funerario, incluso ya cristianos, que se convertirían en lugares de culto. Y en otros serían edificios particulares –algunas *villae*, por ejemplo– que, en parte, se readaptarían igualmente para tal fin.

Desde los primeros tiempos del cristianismo, en los textos aparecen diferentes denominaciones para referirse a los edificios de culto y a las distintas partes en las que éstos se configuraban internamente. Esos términos no siempre se corresponden con el sentido que se les puede dar en la actualidad, lo que ha llevado a Cristina Godoy Fernández a precisar cómo “el análisis de la organización del espacio interno de una iglesia ha de plantearse exento absolutamente de apriorismos. La denominación de ciertas partes de estos edificios con voces latinas –la mayoría propias del lenguaje actual de la arquitectura religiosa– que no corresponden al vocabulario contemporáneo a los monumentos de las fuentes escritas únicamente induce a errores y confusiones. Insistimos, una vez más, en la necesidad de que las descripciones de las iglesias por los arqueólogos se hagan utilizando únicamente un lenguaje arquitectónico, si es preciso engrosando con más detalles la pura descripción”⁵.

A la hora de denominar a los primeros edificios de culto en el mundo cristiano se emplearon los nombres de *ecclesia* y de *basílica*. Estos términos, sin embargo, no tenían el mismo significado que se les adjudica hoy en día. Como

4 Gurt i Esparraguera, J. M. y Sánchez Ramos, I.: “Las ciudades hispanas durante la antigüedad tardía: una lectura arqueológica”, en *Récolpolis y la ciudad en la época visigoda*, Zona Arqueológica, 9, Alcalá de Henares, 2008, pp. 183-201.

5 Godoy Fernández, C.: *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, Barcelona, 1995, p. 45

ha estudiado Christine Mohrmann, en los primeros siglos del cristianismo los Santos Padres de la Iglesia mostraron una cierta indiferencia por la denominación del espacio en el que se desarrollaba el culto⁶. Su verdadera preocupación era resaltar el contenido espiritual de la comunidad inspirada en la tradición bíblica. De ahí que el término de *ecclesia* definía en primer lugar a la comunidad y en segundo a la iglesia como edificio. En cuanto al término *basílica* esta autora señala que sólo es frecuente en época constantiniana. Su denominación –que podía también referirse a otros edificios civiles– no estaba asociada a un determinado tipo de construcción.

Rafael Puertas Tricas, que estudió las iglesias hispánicas de los siglos IV al VIII a través de los testimonios literarios conservados de la época, señaló que éstas se pueden dividir en dos grupos: iglesias urbanas e iglesias rurales⁷. En las ciudades pronto se diferenciarían dos tipos: la *ecclesia cathedralis* o *ecclesia principalis*, que correspondería a la iglesia episcopal y las demás que no parecen tener una denominación específica. Cerca de las ciudades podían existir otras iglesias que podrían considerarse como suburbanas.

Las iglesias rurales se caracterizaban por no estar situadas en una ciudad episcopal y aparecen con las denominaciones de *ecclesiae parochiales* o *diocesanae*. También habría que incluir las iglesias denominadas *oratoria*, normalmente localizadas en lugares muy apartados, y las iglesias propias de fundación privada.

En cuanto a las iglesias monasteriales no se las denominaba de una forma especial. Su ubicación estaba condicionada por la del monasterio, que se podía encontrar tanto en la ciudad como en el campo.

En relación con los primitivos lugares de culto cristiano, también habría que tener en cuenta aquellos que se levantaron sobre algunos enterramientos de personajes que, en vida o, sobre todo tras su muerte, generaron un auténtico culto a sus personas. Ya ha quedado señalado que fue el caso de los primeros mártires sobre cuyo lugar de enterramiento se pudo erigir un monumento funerario en su memoria, convertido a su vez en un lugar de culto. Es el *martyrium*, que también se podía denominar *memoria*, *memoriae martyrium* o *cella memoriae*,

6 Mohrmann, C.: “Les dénominations d’église en tant qu’édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens », en *Revue des Sciences Religieuses*, Strasbourg, 1962, pp. 155-174.

7 Puertas Tricas, R.: *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios*, Madrid, 1975, pp. 151-156.

en todos los casos siempre con un sentido de testimonio y veneración hacia la persona enterrada en el lugar⁸.

Una iglesia, como edificio, internamente se puede dividir en dos grandes partes: el *coro*, zona reservada al clero como actores de la liturgia y otra reservada al pueblo, lo que se podría considerar como las *naves*. Los espacios, para marcar las diferencias y evitar la trasgresión de los mismos, quedaban separados por cancelas. Podían existir otros espacios litúrgicos adicionales, como el baptisterio y el *martyrium* como lugar de custodia de las reliquias y de conmemoración de los mártires. Lo que resultaba determinante era el emplazamiento del altar, como punto focal a partir del cual se desarrollaba toda la organización iconográfica del edificio. Los arquitectos que diseñaron las primeras iglesias eran conocedores de un sistema de proporciones, orientado a exaltar el carácter sagrado de la nueva construcción. Se generó un lenguaje arquitectónico que, aunque no fuese captado por todos, era apreciado por los efectos que causaba en la búsqueda de la perfección de la obra, y que se concretaba, por ejemplo, en la acústica del edificio, fundamental en aquel contexto ya que la mayoría de los oficios litúrgicos eran cantados⁹.

En cualquier caso, la división interna de los primitivos edificios de culto cristianos era intencionada. A este respecto Achim Arbeiter ha señalado: “si preguntamos a un especialista en Arqueología Cristiana cuál es el aspecto que considera del mayor interés a la hora de someter los edificios culturales al análisis litúrgico-funcional, seguramente nombrará las asignaciones de diferentes espacios a destinatarios distintos. Es un hecho acostumbrado pero no por ello menos llamativo el de la repartición espacial del interior de las iglesias: la división o –dicho de modo más contundente– la discriminación que resulta en la circunscripción de recintos separados, fundamentalmente, para el pueblo por un lado y para el clero por otro”¹⁰.

A medida que pasó el tiempo y la Iglesia como institución se fue consolidando, los edificios de culto se hicieron cada vez más numerosos y ya no tan

8 Grabar, O.: *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Paris, 2 vols, 1946.

9 Godoy Fernández, C.: *op. cit.*, pp. 46-47.

10 Arbeiter, A.: “Los edificios de culto cristiano: escenarios de la liturgia”, en *Anejos de Archivo Español de Arqueología*, XXIX, 2003, p. 177.

sujetos a los principios iniciales de la reglamentación espacial interior. Pero sí era imprescindible todo un ritual para consagrar una nueva iglesia. En el siglo XIII, el código de las Partidas elaborado durante el reinado de Alfonso X dedica todo el título X de la Primera Partida, a través de 20 leyes, a tratar *de las iglesias como deven ser fechas*¹¹. En la ley I se especificaba en qué circunstancias se podía levantar una nueva iglesia: *las eglesias deven ser fechas por mandado de cada un obispo en su obispado, e ninguno non la debe fazer en otra manera; e si la fiziesse non sería iglesia, nin avría a tal nombre. Nin debe ningún clérigo decir missa en ella, nin otras oras, fueras ende si el obispo de aquel logar ge lo otorgasse después. E esso mismo sería si fuesse derribada de cimiento e la quisiesen fazer de nuevo. Mas si cayesse alguna partida della o la desfziessen derribando poco a poco para refazer la, en tal manera que non han porque la demandar al obispo si non quisieren ca ellos mismos la pueden adobar.*

La ley II establece cómo había que proceder para iniciar la construcción del edificio, empezando por señalar el lugar en el que se ubicaría el altar: *quando la oviessen de començar debe el obispo yr a aquel logar do la quisiesen fazer, seyendo delante muchos omes e en aquel lugar do quisieren que sea el altar debe fincar los hinojos e rogar a Dios diziendo aquellas oraciones que son establescidas para esto, e dichas las oraciones debe el mismo assentar la primera piedra e poner sobre ella una cruz, e de suso de aquella piedra debe ser fecho el altar.*

Siete cosas se consideraban como imprescindibles para poder consagrar una iglesia: *la primera es que han de fazer doze cruces al derredor della en las paredes de parte de dentro, tan altas las non pueda ninguno alcanzar con la mano: tres a parte de oriente e tres a parte de occidente, e tres a parte de meridión e tres a parte de septentrión. La segunda es que deven sacar de la iglesia todos los cuerpos e los huessos de los muertos que fuesen descomun-gados o de otra ley. La tercera que deven ascender doze candelas e ponerlas en las cruces en sendos clavos que deven estar fincados en medio de la cruz. La quarta que deven tomar ceniza e sal e agua e vino e bolverlo todo en uno, con las oraciones que dize el obispo e derramar lo por la eglesia para lavarla. La quinta es que debe escrevir el obispo con su báculo sobre la ceniza que*

11 Izquierdo Benito, R.: "Los espacios sagrados en las Partidas: iglesias y cementerios", en *Estudios en homenaje al profesor Emilio Cabrera*, Universidad de Córdoba, 2015, pp. 255-267.

derramaron por el suelo de la iglesia el A.B.C. de los griegos e de los latinos, e debe ser fecha de luengo e de traviesso de la iglesia de guisa que se aynten en medio como en madera de cruz. La sexta que debe ungir el obispo las cruces con crisma e con olio sagrado. La séptima que deven encensar la iglesia a muchas partes (Ley XIV).

Una iglesia, una vez consagrada, no se podía abandonar salvo causas excepcionales. En la ley VII se señalan las cuatro causas por las que una iglesia podía ser cambiada de lugar: *la primera es quando alguna iglesia ha grand pueblo assi que por la muchedumbre de la gente han de fazer iglesia de nuevo e partir los parroquianos della en ambas. La segunda cosa es quando algunos moran en logar ten peligroso que son mucho a menudo guerreados de los enemigos de la fe e de otros omes malos, assi que por miedo o por danno que han rescebido dellos se han de mudar a otro logar más seguro, ca por tal razón pueden fazer iglesia de nuevo en aquel logar que se mudaron e desamparar la otra. La tercera cosa es quando la iglesia está en tal logar que non pueden yr a ella a oyr las horas a menos de peligro: assi como si oviesse entre el pueblo e la iglesia río que quando aviniesse non pudiesen yr allá, o por otra razón que los embargasse, ca por tal razón como esta pueden otrosi fazer iglesia de nuevo. La quarta cosa es por razón de mejorar la iglesia o el monasterio, ca si aquel logar onde estuviere fuer mucho enfermo o estrecho o peligroso de bestias bravas, bien lo pueden mudar a otro logar que sea más sano e más seguro, e la puedan más acrescentar.*

A medida que transcurrió el tiempo las primitivas catedrales de los conjuntos episcopales fueron desapareciendo al quedarse pequeñas, siendo sustituidas por grandes edificios, contruidos en el estilo arquitectónico del momento, que destacaron sobre el caserío de las ciudades, dejando bien patente la impronta de la presencia de un obispo y su clero. En las ciudades se fue estableciendo el sistema parroquial como vía de encuadrar a la población, vinculando a cada individuo a una iglesia, según el lugar en el que residiese. El número de parroquias dependía de la base demográfica de cada lugar. En general fueron numerosos los edificios de culto que se levantaban en las ciudades, pues aparte de las parroquias —cada una con su correspondiente cementerio—, también existían otros que no tenían tal categoría, tales como, por ejemplo, los asociados a monasterios y conventos.

En las Partidas aparte de las iglesias también se señalan otros lugares con un cierto carácter sagrado: *casas de religión son dichas las hermitas e los monasterios de las ordenes e de las iglesias, e los ospitales e las alvergüerías, e todos los otros logares que señaladamente fazen los omes a servicio de Dios, en cualquier nome que ayan, e aun los oratorios que fazen en sus casas con otorgamiento de sus obispos* (Partida I, título XII, ley I).

Muchas de las iglesias que se levantaron a lo largo de la Edad Media todavía se mantienen en uso en la actualidad, mostrando las inevitables huellas dejadas por el paso del tiempo que ha ocultado o modificado muchos de sus elementos arquitectónicos originales. Otras han desaparecido, pero de las mismas podemos tener referencias documentales escritas, al menos en cuanto a su advocación y localización. Llegado el caso la arqueología nos podría revelar los restos de las mismas que todavía en el subsuelo se puedan conservar. Es el caso de Toledo, ciudad que ha conservado muchas de los lugares de culto cristianos que se construyeron en los siglos medievales¹².

2.2. Mezquitas

Todo musulmán, que está obligado a realizar cada día sus cinco oraciones reglamentarias, las puede llevar a cabo, individualmente, en cualquier lugar, cerrado o al aire libre. Simplemente se trata de realizarlas, aparte de con la debida pureza corporal y espiritual, adoptando la dirección conveniente, es decir, orientado hacia La Meca, el lugar sagrado por excelencia para los musulmanes. Así está señalado en el Corán: “de donde quiera que salgas, vuelve tu rostro en dirección de la Mezquita Sagrada. Donde quiera que estéis, volved vuestros rostros en su dirección, con el fin de que las gentes no tengan contra vosotros argumento, exceptuando entre ellas quienes son injustas. No las temáis, pero temedme a fin de que concluya mi beneficio sobre vosotros. Quizás estaréis en la buena senda”¹³.

La mezquita es un espacio destinado a la oración, fundamentalmente colectiva. En principio, no tiene por qué ser un lugar edificado y cerrado. Simplemente

12 Izquierdo Benito, R.: “Las iglesias de Toledo en la Edad Media Evidencias arqueológicas”, en *Toletum*, 59, 2015, pp. 9-51.

13 *Corán*, Azora II, versículo 145, Versión de J. Vernet, Barcelona, 1984.

puede ser un espacio abierto, aunque tiene que estar delimitado siquiera sea con unas piedras. Este podría ser el modelo de mezquita más sencilla y que podría estar asociado a comunidades musulmanas de pocos efectivos o en situación de nomadismo. Sin embargo, la mayoría de las mezquitas corresponden a edificios.

Aparte de otras más pequeñas, en toda ciudad se levantaba la llamada mezquita aljama, que era la más importante –de mejor construcción– normalmente ubicada en la parte central del entramado urbano. Era a la que los viernes de cada semana, todos los musulmanes de un mismo lugar tenían que acudir para llevar a cabo en comunidad la oración del mediodía. Por eso, solía ser la más espaciosa, para poder dar cabida a toda la población adulta que en la ciudad pudiese entonces residir, incluidas las mujeres¹⁴. Lo cual suponía que si la población crecía, se hacía necesario tener que ampliar progresivamente la mezquita como, por ejemplo, ocurrió en Córdoba en varias ocasiones.

Las mezquitas también tenían que estar orientadas hacia la Meca para lo cual, una vez establecida la orientación correcta, lo primero que se construía era el muro principal –la *qibla*– en el que en su parte central se abría un nicho –el *mihrab*– generalmente marcado en planta al exterior. Este era el punto fundamental e imprescindible que servía de referencia a todo musulmán para adoptar la orientación correcta en el momento de la oración.

Es preciso señalar que el tema de la orientación siempre ha sido controvertido dentro del Islam, pues no siempre es sencillo orientar una mezquita correctamente, según el lugar en el que se quiera levantar, pues para ello, si se pretende realizar con un mínimo rigor, se requieren conocimientos astronómicos precisos¹⁵. Todo lo cual supuso que en los siglos medievales se emplearon distintos métodos a la hora de orientar las mezquitas, lo que desembocó, en ocasiones, en muchas discusiones de criterio bajo las que subyacían planteamientos ideológicos rigoristas. La orientación –que obedecía a una prescripción coránica– quedaba reflejada en la *qibla* que era el primer elemento que se levantaba como ya se ha señalado. Como ha indicado Mónica Rius, la *qibla* “no era un concepto cerrado, sino que cada autor señalaba los aspectos que creía

14 Marín M.: “Mujeres en las mezquitas”, en *Mezquitas en Toledo, a la luz de los nuevos descubrimientos*, Toledo, 2009, pp. 297-307.

15 Rius, M.: “Mezquitas de al-Andalus. Un caso de orientación peculiar”, en *Mezquitas en Toledo, a la luz de los nuevos descubrimientos*, Toledo, 2009, pp. 289-294.

fundamentales, dando lugar a diferentes teorías que terminaron desembocando en auténticos debates filosóficos-teológicos”¹⁶. Lo que supuso, en algunas ocasiones, que se derribasen mezquitas una vez edificadas, por considerar que la orientación, desde una perspectiva muy rigorista –marcada por la intransigencia de algunas doctrinas islámicas– no se ajustaba a lo que se consideraba que tenía que ser lo correcto. Tal circunstancia extrema era, evidentemente, una manera muy patente de dejar bien marcado hasta donde podía llegar la implantación de un cambio ideológico.

Toda comunidad islámica sedentaria, por pequeña que sea, necesita un lugar de culto permanente y fijo, lo que implica tener que construir una mezquita. Por lo cual, evidentemente, en el mundo musulmán –incluido en su momento al-Andalus– las mezquitas son muy numerosas, presentando una gran variedad arquitectónica, aunque su configuración espacial tiende a seguir el mismo modelo manteniendo una serie de elementos comunes. Así, lo normal era que tuviesen un patio (*shan*), que en las grandes mezquitas podía tener galerías porticadas alrededor (*saqifa*). En él normalmente se encontraba una pila, llena de agua, con la cual llevar a cabo las obligatorias abluciones purificadoras, previas a la realización de la oración. La pureza ritual (*tahara*) era imprescindible para poder entrar en la mezquita.

La realización de las abluciones también estaba recogida en una prescripción coránica: “¡Oh, los que creéis! Cuando os dispongáis a hacer la plegaria, lavad vuestras caras y vuestras manos hasta los codos. Pasad la mano por la cabeza y por los pies hasta los tobillos. Si estáis impuros, purificaos; si estáis enfermos, en viaje o viniese uno de vosotros del retrete o hubieseis tocado a las mujeres y no encontraseis agua, frotaos con polvo bueno –arena– y lavaos vuestro rostro y manos. Dios no quiere ponerlos en dificultad, pero desea que os purifiquéis y llevar a término sus bondades para con vosotros. Tal vez seáis agradecidos”¹⁷.

La purificación también se podía realizar acudiendo a un baño. Por eso en el mundo musulmán los baños públicos nunca faltaban y por eso también muchos de ellos se encontraban en las inmediaciones de las mezquitas. La relación entre ambos edificios era evidente, lo que suponía, en definitiva, la plasmación efectiva

16 Idem: *La alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqsa*, Barcelona, 2000, p. 257.

17 Azora 5, versículo 8, p. 129.

del establecimiento de la indisociable conexión del baño con la religión. Éste se convertía así en un espacio, tanto físico como espiritual, en el que se podía alcanzar la máxima purificación¹⁸. De la simple limpieza corporal se trascendía a la más elevada purificación ritual. Todo lo cual vendría a explicar la gran difusión que los baños tuvieron en el mundo islámico.

En las mezquitas aljamas de las grandes ciudades, la presencia de un considerable contingente de fieles hacía que una sola pila resultase insuficiente para que todos pudiesen realizar sus abluciones al mismo tiempo, por lo que se hacía necesario sustituirla por un sistema de canalizaciones de agua corriente que permitían realizar muchas abluciones a la vez. Estas canalizaciones se encontraban dentro de un edificio (*midá*) localizado próximo a la mezquita aunque algo alejado para evitar el contacto con las impurezas que en él se generaban. En su interior podían existir letrinas, baños, fuentes, etc.

Una vez realizadas sus rituales abluciones, el fiel, ya purificado, entraba descalzo en la sala de oración (*haram*). Ésta solía ser de amplitud y de características arquitectónicas muy diversas, y lo normal era que estuviese dividida en varias naves separadas por columnas. En el muro frontero o *qibla*, como ya hemos señalado, se abría el nicho del *mihrab* que podía presentar algún elemento decorativo. En general, se puede considerar que los interiores de las salas de oración eran sobrios, exentos de decoraciones en las paredes.

Normalmente cada mezquita tenía una torre –alminar o minarete– desde el alto de la cual el almuédano llamaba a la oración las cinco veces al día. No se solía encontrar adosada al edificio principal, aunque cercana al mismo, en muchas ocasiones en una de las esquinas del patio. En general eran de planta cuadrada, con un machón central en el interior alrededor del cual se desarrollaba la rampa o escalera. En al-Andalus la mayoría de los alminares, en especial los de las mezquitas aljamas, reproducirían –posiblemente en versiones más modestas– el que Abd al-Rahman III había mandado levantar en la gran mezquita de Córdoba¹⁹.

18 Bouhdiba, A.: *A la recherche des normes perdues*, Túnez, Maison tunisienne de l'édition, 1973, p. 125.

19 Hernández Giménez, F.: *El alminar de Abd al-Rahman III en la mezquita mayor de Córdoba. Génesis y repercusiones*, Granada, 1975. Aunque el alminar de la mezquita cordobesa no se ha conservado completo, a través de representaciones antiguas y de algunas descripciones documentales se puede efectuar una restitución hipotética del mismo.

Era en el ámbito urbano donde esta diversidad tipológica de las mezquitas se manifestaba de una manera más efectiva. Aparte de la mezquita aljama, en cualquier ciudad, dispersas por los distintos barrios, se levantaban otras mezquitas, de menores dimensiones y de construcción más modesta. Todas las mezquitas disponían de un patrimonio propio –los llamados bienes habi-ces– del que las rentas que se generaban se destinaban al mantenimiento de los edificios. Algunas de ellas podían tener una escuela coránica asociada (*madrasa*). Era frecuente que algunas tuviesen su origen en fundaciones propiciadas por personajes piadosos, cuyo nombre quedaba asociado a las mismas. También había sencillos oratorios. En definitiva, la mezquita constituía un elemento arquitectónico imprescindible en cualquier núcleo habitado por una sociedad musulmana.

Un caso significativo de lugar de oración colectiva es el de la *musalla*, que se corresponde con un gran espacio fuera de los núcleos habitados, donde, en determinadas ocasiones, todos los habitantes se reúnen para rezar juntos. Lo normal es que se mantenga fijo un sencillo *mihrab* abierto en un muro bajo construido a modo de *qibla*, necesario para marcar el sentido de la orientación a todos los congregados.

En al-Andalus tuvieron que existir, evidentemente, muchas mezquitas de las que, sin embargo, se han conservado muy pocos ejemplares. Cuando los musulmanes llegaron a la Península no levantaron de inmediato mezquitas. En algunos casos lo que parece que hicieron fue compartir durante un tiempo una iglesia con la población cristiana del lugar, previo pacto con ésta. Para ello, compartimentarían el edificio y en el lugar apropiado –conforme a la orientación adecuada– construirían el *mihrab*, como en algunos casos se ha podido comprobar arqueológicamente.

Sin embargo, a medida que gradualmente se fue consolidando el poder islámico en territorio peninsular, cabe pensar que se empezarían a levantar mezquitas de nueva planta. Es posible que muchas de ellas se levantasen ocupando los emplazamientos de antiguas iglesias a medida que la población cristiana, por conversión, iba disminuyendo, por lo que aquéllas, abandonadas, resultaban innecesarias. En algunos casos se utilizaría el mismo edificio, previamente adaptado, hasta que las nuevas necesidades determinasen su derribo para construir otro nuevo más acorde con la configuración espacial de las mezquitas.

Algo similar, pero de signo contrario ocurrió posteriormente, cuando los enclaves andalusíes fueron cayendo gradualmente en poder cristiano. Por los pactos de capitulación, algunas mezquitas siguieron en manos de la población musulmana que permaneció, pero otras muchas se adaptaron como iglesias para culto cristiano de los nuevos ocupantes. Simplemente se trataba de ubicar un altar en el lugar adecuado convertido entonces en presbiterio, dejando por tanto de tener sentido el *mihrab*. Los alminares se convirtieron en las torres de las nuevas iglesias, añadiéndoles el cuerpo de campanas como elemento distintivo. Y así los edificios de las antiguas mezquitas pudieron todavía permanecer en uso durante bastante tiempo, adaptados al nuevo culto cristiano.

Con el paso del tiempo la mayoría de estos edificios terminarían por ser derribados, bien por su mal estado de conservación o bien porque su capacidad interior resultase insuficiente para unos fieles cristianos en aumento. De esta manera, en el mismo emplazamiento de la mezquita se levantó una iglesia de nueva planta, acorde a los gustos arquitectónicos y estéticos del momento (mudéjar, gótico, etc.). En la mayoría de los casos algunas de estas iglesias seguían recordando, tanto en su arquitectura como en su configuración espacial interior, a las antiguas mezquitas. El motivo se debía a que los alarifes que las diseñaron lo hicieron conforme a los modelos y al estilo arquitectónico que ellos conocían y que todavía podían tener visibles como referencias en otros edificios.

En el caso de antiguas ciudades episcopales, la mezquita aljama se convirtió en la nueva iglesia catedral. Al igual que, como ya hemos señalado, ocurrió con otras iglesias, durante un tiempo se mantuvo el mismo edificio para, finalmente, terminar por ser derribado y levantar sobre el mismo solar una nueva catedral —en este caso gótica— destruyendo todo lo anterior o, a lo sumo, reaprovechando algunos elementos. Parecía como si se quisiese romper de una manera radical con un pasado que todavía seguía teniendo bastante presencia. Afortunadamente, es lo que no ocurrió con la mezquita aljama de Córdoba, la cual, manteniendo su arquitectura islámica, alberga actualmente en una parte de su interior la sede de la catedral cordobesa. Ello supuso algunas inevitables destrucciones, pero en su mayor parte el edificio se ha conservado en todo su esplendor como ejemplo emblemático de la arquitectura islámica, aunque en la actualidad en un contexto cristiano.

Todo este proceso secuencial nos pone en evidencia, como ya ha sido señalado anteriormente, con la tendencia de sociedades con religiones distintas, a seguir manteniendo sucesivamente los mismos lugares de culto, conservando incluso el mismo edificio, simplemente cambiando su significado religioso con mínimos reajustes interiores. En ciudades que tuvieron un pasado islámico, en el subsuelo de muchas de sus iglesias actuales tienen que conservarse restos arquitectónicos que, de poder ser exhumados, nos evidenciarían todo este fenómeno. Es lo que ocurrió en Toledo, como analizaremos en las páginas siguientes.

2.3. Sinagogas

A toda comunidad judía también quedaba asociada, al menos, una sinagoga, como lugar de culto colectivo, fundamental e imprescindible en la práctica religiosa hebrea. La sinagoga –como ámbito sustituto del Templo de Jerusalén– era el espacio sagrado por excelencia en el que se desarrollaba una liturgia semanal participativa²⁰. La sinagoga se presentaba como el edificio principal de la judería, es decir del lugar de residencia de las familias judías. Según la importancia demográfica de ésta, podían existir varias sinagogas dispersas por la misma, aunque una de ellas, la considerada como más importante, tenía la categoría de sinagoga mayor, normalmente ubicada en la parte central –a poder ser en alto– y siendo casi siempre un edificio exento y de sólida construcción²¹. Algunas sinagogas tenían un origen en fundaciones piadosas, aunque siempre tenían un carácter público. No existían sinagogas privadas; el propio sentido de las mismas lo impedía. Al tratarse simplemente de un lugar de reunión de un grupo de fieles –casa de oración, *bet ha-tefillah*– y no propiamente de un templo en el que realizar sacrificios, el edificio de una sinagoga no tiene por qué presentar una configuración espacial o arquitectónica predeterminada.

20 Como obras de referencia acerca del sentido y del funcionamiento de las sinagogas, pueden señalarse las de Peláez del Rosal, J.: *La sinagoga*, Córdoba, 1988 y de Moreno Koch, Y.: “El espacio comunal por excelencia: la sinagoga”, en *El legado material hispanojudío*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1998, pp. 135-141.

21 Para todo lo relacionado con las sinagogas españolas pueden consultarse los estudios de Cantera Burgos, F.: *Sinagogas españolas*, Madrid, 1955 (reimpresión 1984), de Yom Tov, A.: “Synagogues in medieval Spain”, en *Jewish Art, Sefarad, Jerusalem*, 1992, pp. 7-29 y de Lacave J.L.: *Juderías y sinagogas españolas*, Madrid, 1992.

De tal manera que no se puede considerar que existiese un modelo preestablecido de sinagoga, aunque todas ellas tendían a presentar algunos elementos comunes. Cualquier recinto cerrado podía servir como lugar de reunión para los rezos colectivos, siempre que reuniese algunas condiciones. Como ha señalado Miguel Ángel Espinosa Villegas “fueron las exigencias litúrgicas las que poco a poco definieron con su uso la distribución del espacio, y fueron también ellas las que modificaron esa distribución cuando se hizo necesario”²².

El acceso a su interior no se hacía directamente desde la calle, sino a través de un patio o atrio, necesario en ocasiones para la celebración de determinados usos rituales y aprovechable, llegado el caso, como lugar de estudio al aire libre. Lo normal era que todas las sinagogas tuviesen tres puertas²³. Era preceptivo que tuviesen ventanas que normalmente se abrían en la parte alta del edificio para que de esta manera no se pudiese ver el interior desde fuera y evitar también así que los fieles durante los rezos fuesen distraídos por lo que ocurriese en el exterior.

En su interior la organización del espacio quedaba supeditada a las normas establecidas por el ritual²⁴. Lo correcto era que la sinagoga estuviese orientada hacia Jerusalén y que la entrada se realizase a través de un patio, antes de acceder a la sala de oración. En ésta, en la pared principal que marcaba la orientación, se había un nicho en el que se colocaba el arca (*aron ha-qodes* o *hejal*) donde se guardaban los rollos de la Ley (*sefarim*), es decir, el Pentateuco. Sobre ella colgaba una lámpara (*ner tamid*) que permanecía permanentemente encendida. Delante, sobre una tarima, se colocaba un pupitre (*bimah* o *tebá*) desde el que el oficiante dirigía la oración y realizaba las lecturas preceptivas.

En el interior de la sinagoga estaba muy claramente marcada la tajante separación espacial entre hombres y mujeres. En la sala principal estaban colocados los asientos, generalmente bancos, destinados a ser ocupados por los hombres de una manera fija. Pero no todos los asientos eran considerados iguales, pues en su disposición se manifestaba una jerarquización social visible por el carác-

22 Espinosa Villegas, M. A.: *Judaísmo, estética y arquitectura: la sinagoga sefardí*, Granada, 1999, p. 104.

23 Riera Sans, J.: *op. cit.*, p. 109.

24 Romero, E.: “Arte ceremonial judío”, en *El legado material hispanojudío*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1998, pp. 115-131.

ter preferencial que tenían algunos de ellos –los más cercanos al *hejal*– lo que les hacía ser muy codiciados por las familias más poderosas de la comunidad. Era una forma de manifestar en el interior de la sinagoga la posición social de cada individuo.

Las mujeres accedían a la sinagoga por una entrada distinta a la que utilizaban los hombres, para evitar cruzarse con éstos. Asistían a la oración ocupando también un espacio diferente –la llamada galería de mujeres (*ezrat rashim*)– normalmente colocado en altura para procurar que no fuesen vistas. En general solía ser un espacio estrecho y mal iluminado, con un número menor de asientos del que disponían los varones. Era un espacio de separación, de marginación para las mujeres judías, en el que podían estar, pero sin dejarse ver.

En una sinagoga también podían encontrarse otras dependencias, tales como un centro de estudios (*Bet hammidrás*), o un hospital para pobres o para gentes de paso – fruto de alguna fundación piadosa –, regentado por alguna cofradía benéfica. También en ella se custodiaba el *quppah*, un fondo comunal constituido por aportes particulares para atender a los más necesitados. Como puede comprobarse, se podía llegar a formar un pequeño complejo que podía estar formado por un conjunto de diversas dependencias adosadas al núcleo fundamental que era la sala de oración, lo que también suponía que, en una judería, se pudiesen distinguir distintas categorías de sinagogas, según su complejidad arquitectónica.

Jaume Riera ha observado cómo en la Edad Media, a pesar de que el Derecho Común prohibía taxativamente la erección de nuevas sinagogas, se siguieron construyendo pues las autoridades, proclives al soborno, encontraban pretextos para salvar el escollo legal. Al igual que, al contrario, tampoco faltaban pretextos para dismantelar y confiscar sinagogas. La Constitución Apostólica de Benedicto XIII, de 1415, ordenando la clausura de las sinagogas de las poblaciones donde hubiese varias, dejando solamente una abierta, no se aplicó en todos los obispados²⁵.

Cuando las sinagogas se construyeron de nueva planta en los reinos peninsulares sometidas a las limitaciones externas impuestas por el poder cristiano dominante, se tendió a levantarlas conforme al estilo arquitectónico imperante

25 Riera Sans, J.: *op. cit.*, pp. 106-107.

en el momento. De tal manera que sus características arquitectónicas, tanto en los materiales empleados como en los elementos decorativos utilizados, podían variar mucho de unas a otras según las épocas. Las normas restrictivas impuestas sólo afectaban al aspecto exterior del edificio que no podía sobrepasar en altura a una iglesia cristiana. Por ello, la mayoría de las sinagogas de Sefarad fueron edificios pequeños, de planta rectangular o cuadrada, y con una fachada muy modesta que las podía hacer pasar desapercibidas. Por el contrario, su interior podía estar ricamente decorado²⁶.

Tras el decreto de expulsión del año 1492, las sinagogas –al igual que los cementerios– como bienes públicos judíos, pasaron a manos de la Corona que así dispuso libremente de ellas. En general, fueron entregadas a individuos particulares, a algunas ciudades o a instituciones eclesiásticas. A partir de entonces el destino de las mismas fue muy dispar. Muchas de ellas continuaron siendo lugares de culto, pero convertidas en iglesias, y otras cambiaron radicalmente su originaria función.

José Luis Lacave localizó documentalmente más de 800 lugares que contaron con una comunidad judía. Considerando que cada una de éstas tuvo que disponer, al menos, de una sinagoga, ello nos puede dar una idea del gran número de las mismas que debieron de existir en la Edad Media hispana. Sin embargo, puede considerarse que solamente tres han llegado a nuestros días gracias a que se transformaron en iglesias, y se trata de tres edificios verdaderamente excepcionales, no sólo por su connotación histórica, sino, sobre todo, por su valor arquitectónico: las de Santa María la Blanca y de El Tránsito de Toledo y la de Córdoba.

Una de las vías para localizar sinagogas puede ser la arqueología. Pero, al no presentar una configuración espacial predeterminada, y a falta de otras referencias, resulta muy complicado detectar y analizar arqueológicamente una sinagoga, tanto en el caso de la que se hubiese conservado muy transformada, como en el de la que se pudiese descubrir por vía de una excavación. En ambos casos, nos encontraríamos ante unos espacios, de los cuales, si no tuviésemos una información precisa previa, y en ausencia de hallazgos muy significativos y determinantes, difícilmente podríamos adscribirlos, con un mínimo de segu-

26 Lacave, J.L.: *Juderías y sinagogas...*, pp. 13-14.

ridad, a un lugar de culto judío. Solamente, a falta de otros datos más precisos, la orientación hacia el este podría ser un relativo elemento de referencia.

Para llevar a cabo cualquier análisis arqueológico sobre las antiguas sinagogas, lo prioritario es, evidentemente, proceder a su localización. Para ello es necesario recurrir a las fuentes documentales escritas, así como a posibles tradiciones locales, para intentar precisar su emplazamiento originario. En unos casos puede conservarse todavía algún resto con alguna característica arquitectónica especial que nos pueda confirmar que verdaderamente se trate de una sinagoga y en otros puede que no se conserve absolutamente nada, al menos de una manera visible. Pero, en cualquier caso, si las referencias documentales son precisas, aunque en su lugar hoy se levante un edificio posterior, es indudable que en el subsuelo del mismo todavía han de conservarse restos de la cimentación de la primitiva construcción²⁷.

Como puede deducirse, el análisis arqueológico de las sinagogas presenta muchas limitaciones. El problema básico es que ante unos restos arquitectónicos –aunque se localicen en una judería– sin otras precisiones complementarias –especialmente de carácter documental o epigráfico– es muy arriesgado para un arqueólogo poder adjudicarlos con total seguridad a una antigua sinagoga.

3. LA DIFUSIÓN DEL CRISTIANISMO EN TOLEDO Y SU ENTORNO: EVIDENCIAS ARQUEOLÓGICAS

Tradicionalmente se ha venido considerando que Toledo no fue una gran ciudad en época romana. La opinión más generalizada entre los historiadores, ha sido que, a lo sumo, habría sido un centro de segunda categoría, sin parangón con las capitales provinciales, aunque la envergadura de algunos restos conservados –el circo, por ejemplo– haría presuponer que pudo contar con una población significativa. Desde la reorganización provincial llevada a cabo por Diocleciano estaba enclavada en la provincia Cartaginense, bastante alejada de la capital metropolitana, Carthago Nova (Cartagena).

27 Izquierdo Benito, R.: “Arqueología de una minoría: la cultura material hispanojudía”, en *El legado material hispanojudío*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1998, pp. 277-278.

Los textos de los escritores romanos, sobre todo de los siglos IV y V, son muy parcos a la hora de darnos información sobre Toledo²⁸, lo que ha llevado a pensar a algunos historiadores que la ciudad estaría entonces sumida en un acusado proceso de decadencia. Sin embargo, recientes descubrimientos arqueológicos, están llevando a considerar que la importancia de la ciudad pudo haber sido mayor de la que se venía señalando²⁹. Toledo posiblemente experimentó entonces un fenómeno de potenciación, mientras que otras ciudades de su entorno, como Caesarobriga (Talavera de la Reina), Consabura (Consuegra) o Complutum (Alcalá de Henares), padecerían un acusado proceso de decadencia. En aquel contexto, Toledo, bien comunicada con el resto de la Península por las importantes calzadas que discurrían por sus inmediaciones, empezaría a destacar y a adquirir un creciente protagonismo, manteniendo amplias relaciones comerciales con el exterior.

En lo que todavía tenemos también un gran desconocimiento es sobre los cultos que se practicaron en Toledo en época romana antes de la aparición del cristianismo. Rebeca Rubio ha señalado a este respecto cómo “los espacios religiosos del Toledo romano apenas se pueden vislumbrar desde una perspectiva casi “virtual”: hoy por hoy, no conocemos ningún vestigio arqueológico, atribuible, con seguridad, a templo o santuario alguno. Pero, igualmente resulta exiguo el conjunto de inscripciones de carácter religioso halladas en Toledo o en su entorno. De este modo, el habitual recurso de la investigación a las fuentes epigráficas para recomponer el conjunto de deidades que integraban el panteón singular de cada ciudad romana, también se presenta restringido, limitando las posibilidades de profundizar en la especificidad de la religiosidad pagana de *Toletum*”³⁰.

28 Sanz Serrano, R. M^a: “Toledo en las fuentes tardorromanas”, en *Toledo y Carpetania en la Edad Antigua*, Toledo, 1990, pp. 253-268.

29 Así lo han indicado Jesús Carroble y Sagrario Santos: “Desde que hemos comenzado nuestras investigaciones en torno a la ciudad de Toledo, siempre hemos encontrado un tema que no considerábamos del todo claro. Nos referimos al desarrollo romano de la ciudad que se venía suponiendo de escasa importancia ante la inexistencia de fuentes escritas que tratasen, aunque fuese de manera parcial, algún aspecto de la misma. Sin embargo frente a esta concepción, nuestros propios hallazgos y la existencia de grandes obras de infraestructura, muestran que algo se escapó a la atención o a la conservación de las fuentes escritas y que quizás habría que incidir en el estudio de la ciudad desde otros puntos de vista distintos a los hasta ahora utilizados” (Carroble Santos, J. – Rodríguez Montero, S.: *Memoria de las excavaciones de urgencia del solar del nuevo Mercado de Abastos (Polígono Industrial, Toledo). Introducción al estudio de la ciudad de Toledo en el siglo IV d.C.*, Toledo, 1988, p. 121).

30 Rubio Rivera, R.: “La religiosidad pagana en el Toledo romano y su entorno”, en *Sacra loca toletana. Los espacios sagrados en Toledo*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2008, p. 95.

En Toledo se tuvieron que levantar templos dedicados a las diferentes divinidades romanas, pero de los mismos no ha quedado ningún resto, al menos visible. Lo que durante bastante tiempo se vino considerando como un templo dedicado a Hércules o a Marte, cuyos supuestos restos hoy desaparecidos se podían contemplar en las inmediaciones del circo, actualmente se piensa que se trataba más bien de un teatro³¹. En el municipio romano de Toledo está constatado el culto imperial y tal vez también existió un culto a Hércules. El culto a Júpiter está atestiguado en Mazarambroz y en Casarrubios del Monte, el de Hércules en Orgaz y en Talavera y el de Diana en Gálvez. Para el entorno de Toledo se conocen más testimonios sobre divinidades paganas de carácter local pero ningún lugar de culto asociado a ellas³².

Es muy posible que el cristianismo se hubiese propagado relativamente pronto en Toledo y en sus alrededores, al menos ya desde finales del siglo III, pues en un concilio celebrado en Elvira (*Illiberis*, Granada)³³ en los primeros años del siglo IV está constatada la presencia de Melancio obispo de Toledo, el cual tuvo que haber sido consagrado, evidentemente, unos años antes³⁴. Por aquellos años de comienzos del siglo IV tuvieron lugar las persecuciones de cristianos bajo el gobierno del emperador Diocleciano, momento en el que la tradición señala el martirio de la toledana Leocadia.

En cualquier caso, la ciudad ya tenía entonces, por tanto, rango episcopal, lo que parece indicar que debía de contar con una comunidad cristiana de cierta importancia. Ello también puede considerarse como una señal de que Toledo tendría entonces cierta relevancia urbana, pues la Iglesia, en su proceso de expansión y de organización territorial, tendió a establecer los obispados en las ciudades, pero en especial en las más activas, como centros del poder civil romano al cual iban pronto a quedar vinculados. No obstante, como ha señalado Rosa M^a Sanz, “no significa que paralelamente existiese una gran población cristiana en la ciudad a comienzos del siglo IV, ya que la creación de obispados

31 Carroble Santos, J.: *El teatro romano de Toledo. una propuesta de identificación*, Toledo, 2001, pp. 51-68

32 Rubio Rivera, R.: *op. cit.*, pp. 104-114.

33 Para datos relacionados con este concilio vid. Sotomayor, M. – Fernández Ubiña, J. (coords.): *El concilio de Elvira y su tiempo*, Granada, 2005.

34 Sobre este personaje vid. Rivera Recio, J. F.: *Los arzobispos de Toledo. Desde sus orígenes hasta fines del siglo XI*, Toledo, 1973, pp. 23-29.

era la premisa incuestionable a partir de la cual se comenzaba a extender la Iglesia en su labor misional. En este sentido tendremos que señalar el hecho de que en la relación de edificios paleocristianos con que contamos, ninguno pertenece a la provincia actual de Toledo”³⁵.

La presencia de un obispo en la ciudad significaba la existencia de una iglesia que, en consecuencia, tendría carácter episcopal. Se puede considerar, por tanto, que este es el primer lugar de culto cristiano del cual, indirectamente, tenemos noticias en Toledo. Es posible que, aneja al mismo, también se levantase la residencia del obispo (*domus ecclesiae*), y tal vez un baptisterio bajo la advocación de San Juan Bautista, constituyendo un pequeño complejo episcopal (*episcopio*), similar al que se ha documentado arqueológicamente en otras ciudades. Ahora bien, lo que no podemos precisar es donde se levantaban esas edificaciones. Se ha venido considerando que la primera catedral de Toledo estuvo en el mismo emplazamiento de la actual, aunque, en unas circunstancias en ocasiones adversas en las que la religión cristiana estaba comenzando a consolidarse, es difícil admitir que en pleno centro de Toledo se hubiese permitido al obispo tener su iglesia por lo que ésta estaría más bien ubicada en un espacio marginal, no sabemos si levantada de nueva planta o readaptando un edificio preexistente.

En otras ciudades del Imperio los primeros complejos episcopales se localizaban en zonas periféricas –cuando no incluso extramuros– lo cual tiene su lógica pues no parecería procedente que los primeros obispos levantasen su iglesia en pleno centro de la ciudad cuando todavía el cristianismo no era la religión oficial del Imperio. Como ha señalado Isabel Sánchez, “una de las dinámicas definidas es la aparición de la iglesia episcopal en una zona periférica próxima a la muralla, lo que posiblemente parece indicar que los espacios públicos altoimperiales, céntricos y bien posicionados continúan vigentes, aunque tan solo fuera en el imaginario colectivo de sus habitantes”³⁶.

35 Sanz Serrano, R. M^a: *op. cit.*, p. 254.

36 Sánchez Ramos, I.: *Topografía cristiana de las ciudades hispanas durante la Antigüedad Tardía*, BAR International Series 2606, Oxford, 2014, p. 31. Para esta autora, esta localización se ha argumentado para fechar la antigüedad de los conjuntos episcopales entre el siglo IV e inicios del V, mientras que los localizados en el foro y sus inmediaciones cuando éste ya habría comenzado un proceso de abandono, serían de cronología más avanzada.

En Hispania conocemos varios casos como el de Barcelona, donde el primitivo complejo episcopal se ubicaba en una zona marginal, próxima a una de las entradas a la ciudad³⁷ y lo mismo ocurría en Mérida, también localizado a partir de fuentes escritas y de hallazgos arqueológicos, cerca de la puerta de entrada por el puente sobre el Guadiana³⁸. En Córdoba, en un momento en que la ciudad estaba experimentando una reducción de su perímetro urbano, la sede episcopal se trasladó desde el complejo de Cercadilla a la iglesia de San Vicente, también ubicada, entonces posiblemente extramuros, junto al acceso al puente sobre el Guadalquivir³⁹. Por eso consideramos que algo similar pudo haber ocurrido en Toledo, y que la primera catedral es posible que estuviese ubicada en la parte este, próxima al acceso al puente de Alcántara. No descartamos que entonces incluso se encontrase extramuros, pues no conocemos con precisión el trazado del perímetro amurallado de época romana por esta zona y, por lo tanto, si englobaba a este espacio intramuros⁴⁰.

No obstante, cabe pensar que la pronta conversión de Toledo en sede episcopal habría conllevado la necesaria transformación de antiguos edificios civiles y religiosos romanos en lugares de culto cristiano, algunos de los cuales incluso tal vez fuesen los que luego aparecerán documentados en época visigoda, y a los que posteriormente nos referiremos. Desconocemos la incidencia que en esos edificios pudo haber tenido la etapa de intransigencia de Diocleciano, si alguno de ellos pudo haber sido derribado –como ocurrió en otros lugares– incluida la propia iglesia episcopal. En cualquier caso, a lo largo del siglo IV la topografía religiosa de la ciudad habría experimentado un gradual proceso de cristianización –que continuaría en la centuria siguiente– como reflejo de la presencia de la nueva realidad religiosa.

37 Beltrán de Heredia Berceiro, J.: “Barcino durante la Antigüedad Tardía” en *Recópolis y la ciudad en la época visigoda*, Zona Arqueológica, 9, Alcalá de Henares, 2008, pp. 276-279.

38 Mateos Cruz, P. – Alba Calzado, M.: “De Emérita Augusta a Marida” en *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Anexos de Archivo Español de Arqueología XXIII, 2000, p. 150.

39 Marfil Ruiz, P.: “Córdoba de Teodosio a Abd al Rahmán III”, en *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Anexos de Archivo Español de Arqueología XXIII, 2000, pp. 123-124. Isabel Sánchez opina que no hubo un traslado de la sede episcopal cordobesa y que ésta siempre se mantuvo en su posición fundacional, cerca de la puerta meridional de la ciudad (*op. cit.*, p. 37).

40 Rubio Rivera, R. – Tisiolis Karantasi, V.: “El primer recinto amurallado de Toledo”, en *Las murallas de Toledo*, Madrid, 2004, pp. 225-249.

En el proceso de difusión que el cristianismo estaba experimentando en el conjunto del Imperio se desconoce la situación en la que se encontraban los antiguos templos paganos. Es lo que se pregunta Javier Arce, pregunta que también se podría aplicar a Toledo: “¿Qué ocurría con los templos? Algunos se caían de viejos. Otros se mantenían; pero ¿conservaban su actividad y sus funciones? Difícil de contestar. Si se restauraban era quizá más por su valor y aspecto artístico que por su sentido religioso”⁴¹.

Durante el siglo IV, una vez superados los graves momentos que supusieron los edictos de persecución del cristianismo promulgados por Diocleciano, esta religión comenzó un gradual proceso de consolidación y de imposición. Primero fue el Edicto de Milán, del año 313, promulgado por el emperador Constantino I, que posibilitaba la tolerancia religiosa en todo el Imperio, lo que permitió a los cristianos poder practicar sus cultos sin problemas. Y el paso definitivo fue el Edicto de Tesalónica del 380, por el que Teodosio establecía el cristianismo como la religión oficial del Imperio Romano. La Iglesia se convertía así en una institución reconocida y consolidada, cada vez con más poder. Quedaban puestas las bases de la influencia que adquiriría tras la desaparición del Imperio.

A pesar de todos los avatares la difusión del cristianismo habría continuado durante el siglo IV en las tierras toledanas⁴². Así parece confirmarlo el hallazgo de un conjunto de sarcófagos paleocristianos que se encontraron en Erustes y Layos, fechados en esa centuria, algunos incluso de datación preconstantiniana⁴³. Se trata de piezas de mármol ricamente decoradas, importadas de la Península Itálica y solamente al alcance de grupos sociales poderosos económicamente, entre los cuales el cristianismo ya estaría arraigado y de los que muy posiblemente surgirían los individuos que alcanzaban la dignidad episcopal.

Como acertadamente Vasilis Tsiolis advierte, la existencia de esos sarcófagos no tiene por qué estar asociada a lugares de culto cristianos sino simplemente a edificios funerarios: “no se puede asociar la dispersión de los ostentosos sar-

41 Arce, J.: *El último siglo de la España romana: 284-409*, Madrid, 1982, p. 143.

42 Vid. a este respecto González Blanco, A.: “La cristianización de la Carpetania” en *Toledo y Carpetania en la Edad Antigua*, Toledo, 1990, pp. 205-228.

43 Sotomayor, M.: “Testimonios arqueológicos paleocristianos en Toledo y sus alrededores: los sarcófagos”, en *Anales Toledanos*, III, 1971, pp. 255 y sig. y *Sarcófagos romano-cristianos de España*, Granada, 1975.

cófagos cristianos con una implantación paralela de lugares de culto especiales, arquitectónicamente definidos como tales, en el ámbito de las *villae*. Incluso después de que, a finales del siglo IV, Teodosio declarara el cristianismo como única religión del Imperio, la aparición de iglesias en las *villae* no se manifiesta con inmediatez y tan sólo hacia finales del siglo V (o a principios del siguiente) empiezan a documentarse de forma esporádica⁴⁴.

Sin embargo, con respecto a estos sarcófagos, Ángel Fuentes ha considerado que posiblemente procedan de otras zonas de la Península, y que fueron llevados a Toledo y su entorno en época visigoda para ser reutilizados como una vía de prestigio: “creo, por lo tanto, que algunos si no muchos de los sarcófagos de los alrededores de Toledo fueron llevados aquí en época visigoda y reutilizados de los mausoleos o iglesias paleocristianos. Quizás se tratara de un fenómeno de moda entre las clases dominantes cortesanas, que justifican así su abolengo. Me baso para ello en la disociación entre los hallazgos de sarcófagos con iglesias o mausoleos paleocristianos. Serían los nobles godos los que disfrutaran de los antiguos y prestigiosos sarcófagos para sus enterramientos en las iglesias de sus villas”⁴⁵.

La importancia de la sede episcopal toledana habría continuado en aumento, pues hacia el año 400 –siendo ya el cristianismo la religión oficial del Imperio– ocupando la sede el obispo Asturio, se celebró en la ciudad el que habría de ser conocido como el I Concilio de Toledo, destinado a combatir el priscilianismo que se había difundido por varias zonas peninsulares⁴⁶. Sus sesiones se desarrollaron *in ecclesia Toletu*, lo que supone el primer testimonio escrito de la existencia de una catedral en la ciudad en época romana⁴⁷. Desconocemos su ubicación, si era la misma de la primitiva sede episcopal de la época de Melancio, o si en el siglo V hubo un traslado de esta iglesia al emplazamiento del

44 Tsiolis, V.: “Del paganismo al cristianismo. Espacios cristianos, reales e imaginarios en el *Toletum* tardoantiguo y su entorno”, en *Sacra loca toletana. Los espacios sagrados en Toledo*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2008, p. 117.

45 Fuentes Domínguez, A.: “El paisaje del Toledo visigodo”, en *Castilla-La Mancha en época romana y Antigüedad Tardía*, Edit. Almud, Ciudad Real, 2006, p. 247.

46 En la elección de Toledo para celebrar el concilio pudo haber influido el encontrarse en una zona limítrofe y bien comunicada con las áreas más vinculadas al priscilianismo (Gallecia y Lusitania), y también que en la Cartaginense no se había extendido el problema (Sanz Serrano, R. M^º: op., cit., p. 257).

47 González Ruiz, R.: “Las catedrales antiguas de Toledo”, en *La Catedral Primada de Toledo. Dieciocho siglos de historia*, Edit. Promecal, 2010, p. 144.

antiguo foro, a un lugar más emblemático y destacado del entramado urbano, donde se restituiría el complejo episcopal reaprovechando algunos edificios significativos, tanto civiles como religiosos⁴⁸. De haber sido así, los restos de este primitivo complejo, como tradicionalmente se viene señalando, se encontrarían en el espacio actualmente ocupado por el palacio arzobispal y la catedral, aunque esta suposición todavía no se ha podido constatar arqueológicamente.

La difusión de la religión cristiana, una vez convertida en la religión oficial del Imperio Romano, supuso su gradual imposición sobre los cultos paganos, aunque no eliminándolos tajantemente, sino intentando asimilarlos e integrarlos a la nueva realidad, en un proceso de “cristianización” –posiblemente lento, pues se producirían rechazos– consistente en adaptar o reconvertir los cultos a las divinidades paganas en cultos bajo la advocación de santos cristianos, como nuevos intercesores para conseguir los mismos favores, manteniendo así el mismo poder taumatúrgico según los casos. De esta manera no se rompía bruscamente la línea cultural y se podían seguir manteniendo los mismos adeptos ganados de esta manera a la nueva religión. En tales casos, la posible existencia de edificios utilizados como lugares de culto podía suponer que éstos se siguiesen conservando, pero convertidos entonces en pequeñas iglesias.

En todo aquel proceso Toledo se estaba convirtiendo en una de las numerosas ciudades episcopales de la Antigüedad Tardía, en la que, como en ellas, los antiguos cementerios paganos estarían desapareciendo con el aprovechamiento de sus lápidas sepulcrales como material de construcción y siendo sustituidos por otros cristianos cada vez más extensos y en muchas ocasiones asociados al enterramiento en el lugar de mártires locales⁴⁹.

También desde pronto, mostrando un paralelismo con otras ciudades en las que el cristianismo arraigó tempranamente, Toledo contó con una mártir local, Santa Leocadia, víctima, según la tradición, de las persecuciones de Diocle-

48 Como opina Rebeca Rubio, en esta parte central de la ciudad debió de encontrarse el foro en época romana. No es casualidad que siempre en ese espacio han estado ubicados la mayoría de los edificios más emblemáticos de Toledo (Rubio Rivera, R.: “Sobre la configuración urbana de la ciudad romana de Toledo”, en *Ensayos humanísticos. Homenaje al profesor Luis Lorente Toledo*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1997, pp. 361-377).

49 Pérez Rodríguez-Aragón, F.: “El siglo V: una época convulsa”, en *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*, Toledo, 2007, p. 23.

ciano⁵⁰. La admiración de su figura pudo generar un culto de gran repercusión –espontáneo o dirigido– y sobre su tumba, convertida en un foco de atracción y de peregrinación, se levantaría un monumento funerario que, posteriormente, en época visigoda –cuando verdaderamente se potenciaría o, según algunos autores, se inventaría su culto en “competencia” con el de Santa Eulalia de Mérida– se convertiría en una gran basílica bajo su advocación, a la que nos referiremos en páginas más adelante. El enterramiento se localizaría, evidentemente, en las afueras de la ciudad, donde entonces estaba ubicado el cementerio, en las proximidades del circo, como han demostrado algunos hallazgos arqueológicos⁵¹. Sin embargo, es posible que la mártir fuese enterrada en una zona marginal, hacia la zona del río, donde se estarían enterrando los primeros cristianos de Toledo, tal vez con un cierto sentido de clandestinidad teniendo en cuenta las persecuciones que entonces se produjeron. Precisamente en esta zona, próxima a la actual ermita del Cristo de la Vega, se excavó parte de una necrópolis que se fecha entre finales del siglo III y el siglo IV⁵².

Esta ubicación del enterramiento podría estar corroborada por la tradición que ha venido considerando que los restos de la basílica de Santa Leocadia que se levantó en época visigoda se encontrarían bajo la ermita del Cristo de la Vega, lo que nos volvería a confirmar la pervivencia de los lugares de culto en el mismo emplazamiento, en este caso desde el siglo IV hasta la actualidad, tal vez con una interrupción en época islámica⁵³. Nos encontraríamos, por tanto, ante un caso significativo de un lugar de culto que se levantó sobre el enterramiento de un personaje que, tras su muerte en especiales

50 En relación con el culto a Santa Leocadia vid. Rodríguez García, C.: *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid, 1966, pp. 246-253.

51 Palol, P.: “Una tumba romana de Toledo y los frenos de caballo hispanorromanos del Bajo Imperio”, en *Pyrenae*, 8, 1972, pp. 133 y ss.

52 García Sánchez de Pedro, J.: “Paseo de la Basílica, 92” en *Toledo: Arqueología de la ciudad*, Toledo, 1996, pp. 143-157 y “La necrópolis tardorromana del Paseo de la Basílica”, en *Arqueología romana en Toletum: 1985-2004*, Toledo, 2005 pp. 191-199.

53 Hace unos años se realizaron excavaciones arqueológicas en las inmediaciones de la ermita del Cristo de la Vega, que dejaron al descubierto una zona cementerial –musulmana y cristiana– por debajo de la cual aparecieron los restos de lo que parecía corresponder a un gran edificio, de carácter áulico, que podría incluso relacionarse con algún conjunto real (Palol i Salellas, P. de: “Resultados de las excavaciones junto al Cristo de la Vega, supuesta basílica conciliar de Sta. Leocadia, de Toledo. Algunas notas de topografía religiosa de la ciudad”, en *Concilio III de Toledo. XIV Centenario. 589-1989*, Toledo, 1991, pp. 787-832).

circunstancias, generó un auténtico culto a su persona mientras sus restos se mantuvieron en el lugar.

Si esto estaba sucediendo en la ciudad, es muy posible que en el entorno rural estuviese ocurriendo un proceso similar, aunque adecuado a las especiales circunstancias de cada lugar. Ya hemos señalado anteriormente cómo la existencia de sarcófagos paleocristianos no significa que estuviesen asociados a lugares de culto sino más bien a mausoleos como edificios de enterramiento. En el caso de Toledo desconocemos cómo se procedió a la cristianización de los cultos paganos y si alguno de los posibles templos entonces existentes se pudo haber convertido en un lugar de culto cristiano. Este es un aspecto que, llegado el caso, tendrá que ser comprobado por vía arqueológica.

Pero no siempre, a nivel rural, los primitivos edificios cristianos fueron antiguos templos paganos reconvertidos a la nueva realidad religiosa. También se comenzaron a levantar de nueva planta, aunque en circunstancias no siempre iguales, como en este caso sí ha demostrado la arqueología en el entorno toledano, donde contamos con algunos ejemplos muy significativos a este respecto. En unos casos se podían aprovechar edificios ya preexistentes –sin ningún carácter religioso o cuando menos funerario– y en otros se podía levantar la iglesia de nueva planta.

Un ejemplo nos lo proporciona una de las dependencias excavadas en la villa tardorromana de Las Tamujas (Malpica de Tajo) que pudo haber sido reocupada en época visigoda para convertirla en una iglesia⁵⁴.

En las cercanías de la localidad de Puebla Nueva se excavó hace unos años el mausoleo de Las Vegas, de planta octogonal –en el que se encontró en una cripta un rico sarcófago paleocristiano de mármol– mandado levantar en la segunda mitad del siglo IV, por un importante funcionario imperial como su lugar de enterramiento. Este personaje quiso reproducir para su sepulcro un modelo

54 Palomeque Torres, A.: “La villa romana de la finca de Las Tamujas (término de Malpica de Tajo, Toledo)”, en *Archivo Español de Arqueología*, 28, 1955, pp. 305-317; “Nueva aportación a la arqueología de la cuenca del Tajo. Restos de una villa romana y de una iglesia visigoda”, en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 67, 1959, pp. 319-345 y “Memoria de las campañas de excavaciones realizadas en septiembre de 1962 en la villa romana de Las Tamujas (Malpica de Tajo, Toledo), en *Noticario Arqueológico Hispánico*, 7, 1963, pp. 197-205.

arquitectónico imperial⁵⁵. En el siglo siguiente, este mausoleo privado, al que se le añadió un ábside, fue convertido en un pequeño lugar de culto cristiano.

En algunas *villae*, sus propietarios, convertidos al cristianismo, pudieron haber readaptado algunas dependencias de las mismas para convertirlas en iglesias. Es lo que posiblemente ocurrió en la *villa* de El Saucedo (Talavera la Nueva) en la que, a fines del siglo V o comienzos del VI se construyó una pequeña basílica⁵⁶, de planta rectangular con cabecera cuadrangular, orientada de oeste a este, aprovechando parte de las antiguas instalaciones residenciales en la zona más noble, que contaba con suelos de mosaicos⁵⁷. En su lado suroeste tenía adosada una piscina bautismal de tipo cruciforme⁵⁸. Desconocemos si esta iglesia era para uso exclusivo del propietario y de su familia, o tal vez sea el reflejo de un incipiente movimiento monástico o parroquial que se estuviese desarrollando en la zona⁵⁹.

Como puede comprobarse, se trata de ejemplos arqueológicos muy significativos que, aparte de confirmarnos una temprana difusión del cristianismo por tierras toledanas, también nos muestran la reutilización de espacios edificados ya preexistentes –no siempre con connotaciones religiosas directas– para construir los primeros lugares de culto cristiano. Cabe pensar que estas primeras edificaciones cristianas pudieran también estar relacionadas con un gradual proceso de implantación parroquial que se podía estar llevando a cabo entonces en el

55 Schlunk, H.: “Des sarkophag von Puebla Nueva (Prov. De Toledo)”, en *Madriider Mitteilungen*, 7, 1966, pp.210-231; Hauschild, Th.: “Das mausoleum bei Las Vegas de Puebla Nueva. Untersuchungen 1967”, en *Madriider Mitteilungen*, 10, 1969, pp. 296-316 e Idem: “El mausoleo de Las Vegas de Puebla Nueva”, en *Noticiario Arqueológico Hispánico*, 13-14, 1971, pp. 332-352.

56 Castelo Ruano, R. y otros: “Aproximación a la cronología de la *villa* de El Saucedo (Talavera la Nueva, Toledo) a través de las estructuras arquitectónicas y los hallazgos numismáticos”, en *II Congreso de Arqueología Peninsular. Arqueología romana y medieval*, Alcalá de Henares, 1999, vol. IV, pp. 267-281

57 Castelo Ruano y otros: “La *villa* de El Saucedo y su conversión en basílica de culto cristiano. Algunas notas sobre el mosaico de iconografía pagana en su cabecera”, en *V Reunió d'Arqueologia Cristiana hispànica*, Barcelona, 2000, pp. 87-101.

58 Ramos Sainz, M^a L.: “Una piscina bautismal de planta cruciforme descubierta en la villa romana de *El Saucedo* (Talavera de la Reina, Toledo)”, en *III Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, Maó, 1992, pp. 105-110.

59 Es también posible que la construcción de esta basílica estuviese relacionada con el propósito de cristianizar un lugar pagano, por haberse desarrollado en él un culto a las ninfas (Castelo Ruano, R. y otras: “Intervenciones arqueológicas en El Saucedo. Talavera la Nueva (Toledo)”, en *Investigaciones arqueológicas en Castilla-La Mancha. 1996-2002*, Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 2003, p. 267.

ámbito rural con la finalidad de integrar –y de controlar– eclesiásticamente a la población campesina de los alrededores, ya convertida al cristianismo o en vías de integración, para lo que se contaba con los medios oportunos, como parece demostrar el baptisterio de El Saucedo.

Sin embargo, desde hace unos años la arqueología paleocristiana y, sobre todo, la de época visigoda, se están poniendo en cuestión, negando algunos investigadores, en muchos casos, la existencia de edificios religiosos que hasta ahora se habían venido considerando como tales por sus excavadores. Es lo que ocurre, en opinión de Luis Caballero, con los tres casos que acabamos de señalar (Las Tamujas, las Vegas y El Saucedo) y muy especialmente con los dos primeros en los que niega la existencia de iglesia alguna⁶⁰.

Aunque también se trate de un caso controvertido y muy cuestionado, vamos a hacer referencia a la supuesta basílica que se levantó, de nueva planta, en la *villa* de Materno (Carranque) en época teodosiana, a finales del siglo IV. Este personaje, supuestamente Materno Cinegio, Prefecto del Pretorio oriental, y al parecer vinculado a la propia familia imperial⁶¹, mandó edificar en las inmediaciones de su suntuosa mansión, una basílica –de gran entidad arquitectónica– posiblemente destinada a ser su lugar de enterramiento. Desde el primer momento se debió concebir como basílica martirial, dado el carácter funerario de las tierras en las que se levantó, pues en ellas aparecieron enterramientos de época romana y posterior. Construida entre los años 383 y 388, de ser verdaderamente un edificio religioso lo significativo es que se trataría de la iglesia cristiana más antigua conocida en la Península⁶². Sin embargo, para algunos investigadores no se trata de un edificio de culto cristiano sino de una obra civil, el *palatium* o zona de representación para el propietario de la *villa*, también cuestionado en su origen familiar⁶³.

60 Caballero Zoreda, L.: “Acerca del paisaje arquitectónico hispánico inmediato al año 711 (entre Toledo y el territorio astur y vasco)”, en *711 Arqueología e historia entre dos mundos*, Zona Arqueológica 15, vol. I, Alcalá de Henares, 2011, pp. 261-262.

61 García Moreno, L. A.: “Materno Cinegio, cristianísimo colaborador del hispano Teodosio el Grande”, en *Carranque. Centro de Hispania romana*, Alcalá de Henares, 2001, pp. 55-67.

62 Fernández-Galiano, D. y otros: “La más antigua basílica cristiana de Hispania”, en *Carranque. Centro de Hispania romana*, Alcalá de Henares, 2001, p. 80.

63 Arce, J.: “La villa romana de Carranque (Toledo, España), en *Gerión*, 21.2, 2003, pp. 15-28.

Es posible que, al socaire de la difusión del cristianismo, también se empezase a desarrollar un movimiento monástico en las cercanías de Toledo. Ello habría supuesto la necesidad de construir –o reaprovechar– edificios adaptados para la práctica de una vida religiosa en comunidad, que habrían tenido que contar con su correspondiente lugar de culto.

Si para el entorno de Toledo podemos contar, aparentemente, con algunas evidencias arqueológicas que nos reflejan el proceso de expansión del cristianismo, no ocurre igual en la ciudad donde no ha salido a la luz ningún resto al respecto, aunque, evidentemente tienen que existir. Han sido numerosos los restos arqueológicos de época romana que han aparecido en los últimos años, pero ninguno de ellos se puede asociar a un posible lugar de culto. En una intervención realizada en la Plaza de Santa Isabel aparecieron unos restos que fueron interpretados como pertenecientes a una piscina bautismal realizada en *opus signinum* y que formaría parte de un baptisterio fechado en el siglo V o comienzos del VI, que estaría asociado a una basílica la cual a su vez lo estaría con un palacio y en las cercanías de un posible monasterio⁶⁴. Dada la peculiaridad de estos elementos arquitectónicos, se podría pensar que nos encontrásemos ante un conjunto episcopal, pero no creemos que así sea, pues de entrada no contamos con evidencias seguras de que se trate de una piscina bautismal ni que en sus inmediaciones se levantase un palacio. El hallazgo no se encuentra muy alejado de la zona de la actual catedral, donde –aunque sin evidencias arqueológicas– como ya hemos señalado, se viene ubicando el primitivo complejo episcopal de Toledo.

Carmen García Rodríguez señaló que “en Toledo había en el siglo V o VI una basílica de San Vicente de la que no hay noticias posteriores pero a la que alude una inscripción funeraria⁶⁵”. Esta inscripción hace referencia al enterramiento de un tal Arcadio en la basílica de San Vicente mártir en una fecha difícil de precisar por el estado de la inscripción⁶⁶.

64 García Sánchez de Pedro, J. – Gómez García de Marina, F. M.: “Restos de una piscina de baptisterio en la plaza de Santa Isabel”, en *Arqueología Romana en Toletum: 1985-2004*, Toledo, 2005, pp. 107-112.

65 García Rodríguez, C.: *op. cit.*, p. 263.

66 Vives, J.: *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, 1959, p. 27, nº 67.

De cualquier manera, y aunque la documentación disponible resulte muy exigua, es indudable que a fines del siglo IV –sino antes– en la ciudad se estaban poniendo las bases de la configuración de espacios sagrados cristianos, en unos casos manteniendo la pervivencia de espacios anteriores, y en otros creando otros nuevos, algunos de los cuales habrían de conservar tal carácter a lo largo de varios siglos aunque, según las circunstancias, bajo planteamientos religiosos diferentes.

En esa configuración de espacios sagrados que entonces se estaba llevando a cabo en Toledo, no podemos olvidar la posible presencia de una comunidad judía, como parece confirmar el hallazgo de una lucerna fechada en el siglo IV, con la representación de una aparente *menoráh* (el candelabro de siete brazos)⁶⁷. Aunque desconozcamos la auténtica entidad demográfica de esa comunidad –que cabe suponer que no sería muy numerosa– es evidente considerar que debió de contar, al menos, con un lugar de culto en el que realizar las oraciones colectivas, es decir, una sinagoga, lo mismo que con un cementerio propio.

4. TOLEDO, CAPITAL POLÍTICA Y RELIGIOSA DE LA MONARQUÍA VISIGODA

Tras su asentamiento definitivo en la Península Ibérica al ser derrotados en Vouillé en el año 507, durante varios años los visigodos no tuvieron una sede fija como centro permanente del poder monárquico. Los reyes, actuando sobre todo como jefes militares, en constante desplazamiento, en su afán de ejercer un dominio sobre las tierras peninsulares, establecieron provisionalmente su corte en aquellas ciudades que, coyunturalmente, mejores condiciones reunían para su empresa de control militar del territorio. Hasta que Hispania no estuvo en su mayor parte conquistada, los visigodos no pudieron elegir una ciudad que fuese la sede permanente y estable de su poder. Y esa ciudad habría de ser Toledo, de la que, desde que en ella se celebró el I Concilio hacia el año 400, durante el siglo y medio siguiente apenas se tienen referencias documentales.

Todavía desconocemos en gran medida cómo era Toledo cuando a ella llegaron los visigodos. A falta de referencias escritas, tendrá que ser la arqueología

67 Carrobes Santos, J. – Rodríguez Montero, S.: *op. cit.*, p. 95.

la que nos proporcione evidencias significativas al respecto. A diferencia de otras ciudades romanas en las que la arqueología ha constatado el proceso de reurbanización que en ellas se produjo a lo largo del siglo V, en Toledo todavía este es un aspecto que no está documentado. No se han realizado excavaciones en el centro de la ciudad que nos pudiesen confirmar si aquí también entonces se produjo una fase de contracción –con el abandono del foro y otros espacios–, la destrucción de edificios públicos, la compartimentación de las antiguas viviendas, la ocupación de las calles y su estrechamiento, etc. Es decir, el panorama con el que se encontrarían los visigodos cuanto aquí se establecieron.

Sin embargo es posible que, como ya hemos señalado con anterioridad, todo parecería indicar que, en los años anteriores a que los visigodos estableciesen su capital en Toledo, esta ciudad mantenía una cierta pujanza. La temprana implantación del cristianismo, con la creación de una sede episcopal y la celebración de un concilio, el pronto establecimiento de una comunidad judía y la presencia de un grupo social poderoso con intereses agrarios en las inmediaciones, pueden considerarse como indicios significativos de que Toledo era una ciudad de cierta importancia, lo que le permitió, a diferencia de otras de su entorno, mantener, e incluso incrementar, su potencial demográfico y su actividad económica. Lo cual le llevó a convertirse en la ciudad más importante de un extenso territorio del centro de la Península –las tierras de la Carpetania– sobre el que iba a proyectar una creciente influencia. No es sorprendente, por tanto, que los visigodos se fijasen en ella, lo que le iba a posibilitar continuar su progresiva ascensión, hasta convertirla en la ciudad más emblemática de su reino como capital del mismo. Sin embargo, todavía no es mucho lo que conocemos de la ciudad en aquella época⁶⁸.

Aunque ya pudo haber habido un intento en época de Teudis, puede considerarse que fue el rey Atanagildo el que estableció definitivamente la sede de la corte en Toledo a mediados del siglo VI. Varios pudieron haber sido los

68 Para aspectos relacionados con Toledo en época visigoda vid. Velázquez, I. – Ripoll, G.: “*Toletum*, la construcción de una *urbs regia*”, en *Sedes regiae (ann. 400-800)*. Barcelona, pp. 521-578; Izquierdo Benito, R.: “Toledo en época visigoda”, en *Toledo y Bizancio*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2002, pp. 43-74; ídem: “*Urbs Regia*”, en *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*, Toledo, 2007, pp. 143-159 y Carroble Santos, J.: “Toledo 284-546. Los orígenes de la capitalidad visigoda”, en *Regia Sedes Toletana. La topografía de la ciudad de Toledo en la Antigüedad Tardía y Alta Edad Media*, Toledo, 2007, pp. 45-92.

factores que determinaron tal decisión. Entre otros, es indudable que la posición estratégica de Toledo en el centro de la Península influiría en su elección como sede permanente del poder en detrimento de las antiguas capitales provinciales romanas que se localizaban en zonas muy periféricas. Además, estaba bien comunicada ya que por sus inmediaciones discurría un conjunto de importantes calzadas, entre las que sobresalían la que desde Mérida (Lusitania) se dirigía al valle del Ebro (Tarraconense) y la que procedía del sur, de la Bética⁶⁹. Estos caminos comunicaban zonas básicas del reino, que todavía en aquel momento era necesario controlar pues en ellas la resistencia hispanorromana católica hacia los visigodos arrianos era grande.

Por el contrario, no parece que en Toledo los visigodos encontraron resistencia alguna. Los motivos, para Céline Martin podrían explicarse porque, a diferencia de las grandes ciudades, como Mérida, en las que la población era mayoritariamente romana, Toledo, simple *oppidum*, debía poseer una proporción más elevada de población indígena, en principio menos hostil a los visigodos⁷⁰. También tal vez la influencia y el prestigio de sus obispos fuese menor —en definitiva no eran metropolitanos— resultando menos combativos y conflictivos, no generando una oposición agresiva hacia los visigodos.

Será durante el reinado de Leovigildo cuando la ciudad adquirirá de una manera más efectiva su condición de sede regia. Para la política centralista de este rey, y con el objetivo de conseguir la unificación territorial de la Península Ibérica, era fundamental contar con una ciudad como residencia real y como centro permanente del poder. Su modelo de referencia fueron los contemporáneos emperadores de Bizancio asentados en la antigua Constantinopla. A escala menor, Toledo podía servir perfectamente para, desde aquí, proyectar su estrategia política al resto del reino, para lo cual se hacía necesario poner en

69 Como ha señalado Luis A. García Moreno, “la ciudad de Toledo tiene una situación estratégicamente envidiable para cualquiera que desee dominar la Península Ibérica sobre un eje de dirección NE-SO. Desde fechas muy tempranas de la conquista romana tal valor parece haber sido bien conocido por los estrategas romanos, tal y como lo demuestra la incursión carpetana de Fulvio Nobilior en el 192 a.C. Una simple ojeada al Itinerario de Antonino muestra cómo en tiempos imperiales Toledo jugaba un papel central en la red viaria imperial en España, uniendo diagonalmente los puntos claves de Zaragoza y Mérida” (“Los orígenes de la Carpetania visigoda”, en *Toledo y Carpetania en la Edad Antigua*, Toledo, 1990, p. 231).

70 Martin, C.: *La géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique*, Presses Universitaires du Septentrion, 2003, p. 214.

práctica –entre otros mecanismos– una actividad edilicia que adecuase la ciudad a la nueva situación⁷¹. Por ello, es posible que, en tiempos de Leovigildo, se comenzase a levantar un conjunto palatino –tal vez en los primeros momentos aprovechando construcciones de época romana, incluso una suntuosa *villa*– que sirviese de marco en el que escenificar todo el aparato de corte, cargado de elementos simbólicos que este rey introdujo con la finalidad de realzar tanto su propia figura, como la de la institución monárquica que encarnaba⁷². Es posible que el palacio contase con una iglesia episcopal aneja –de culto arriano en aquel momento– al servicio de todo el personal y de la propia monarquía.

A partir de aquel momento Toledo se convirtió en la “*urbs regia*”, residencia de los reyes, de la corte y de todo el aparato de una administración cada vez más compleja. Sin embargo, Toledo podía adolecer de un cierto “déficit” histórico pues no había sido la capital de una provincia romana, lo cual podía redundar en minimizar el prestigio de la propia monarquía. Pero las circunstancias del momento favorecieron a Leovigildo para crear una nueva provincia de la que Toledo sería la cabeza. Como entonces en la Cartaginense su capital, Cartagena, estaba en poder de los bizantinos y Braga, en la Gallecia, en poder de los suevos, con las tierras que quedaban libres en ambas provincias se creó la nueva, manteniendo la antigua denominación de Carpetania –a la que en ocasiones se le unió la de Celtiberia– la región histórica de la que Toledo se consideraba capital, lo que le dotaba de una cierta legitimidad⁷³.

Desde entonces la actividad constructora se intensificaría, levantando murallas, palacios, casas privadas, basílicas y otros edificios. Todo ello iría cambiando el entramado urbano de la ciudad, al irse adaptando a la circunstancia del paulatino proceso de convertirse en la sede del poder, tanto político como religioso. Otras ciudades peninsulares, aunque posiblemente a menor escala,

71 Como ha señalado M^a Rosario Valverde Castro, “la fijación de la capitalidad del reino en un lugar concreto y bien definido distancia a la monarquía visigoda del modelo, más germanizante, del reino bárbaro de corte itinerante y la acerca a las concepciones políticas romanas de carácter estatal, la realidad de poder con la que la realeza toledana trata de equipararse. Se explica así su esfuerzo por dignificar la *civitas regia* tomando como arquetipo las grandes capitales imperiales” (*Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*”, Salamanca, 2000, p. 189).

72 Aspectos muy bien analizados por M^a. R. Valverde Castro: *op. cit.*, pp. 189-195.

73 García Moreno, L. A.: “Los orígenes de la Carpetania...”, p. 245. La nueva provincia abarcaría desde las extremidades cantábricas del territorio palentino a las tierras meridionales de la Mancha y la Oróspea reconquistada a los bizantinos. Coincidían también con tierras de fuerte implantación visigoda.

también estarían experimentando una transformación urbanística asociada a la implantación del nuevo régimen⁷⁴.

A pesar del tiempo transcurrido desde que entraron en el Imperio Romano, cuando los visigodos se establecieron en Toledo seguían siendo arrianos. Es posible que con el paso del tiempo las conversiones al catolicismo hubiesen ido en aumento, lo que nos lleva a considerar que tal vez en ese contexto hubiese que interpretar la celebración del sínodo arriano que Leovigildo convocó en Toledo en el año 580. En él se acordó facilitar el acceso a todo el que quisiese vincularse a la fe arriana, pero posiblemente no tanto a los hispanorromanos católicos sino a los visigodos que hubiesen abandonado el arrianismo, buscando esta vía para recuperarlos. Sin embargo, si esa fue la intención de Leovigildo, no parece que la medida tuviese mucho éxito.

La situación cambió el 8 de mayo del año 589, en el III Concilio de Toledo, presidido por el obispo Masona de Mérida y que contó con la asistencia de sesenta y dos obispos. El rey Recaredo, que ya se había convertido personalmente un año antes, abjuró del arrianismo e impuso la religión católica a todo el pueblo visigodo. Aquella decisión suponía la renuncia a algo consustancial hasta entonces a los visigodos, como era su religión, que había actuado como elemento de identificación y de diferenciación frente a los hispanorromanos católicos. Por lo cual, no es sorprendente que en algunas ciudades –no parece que fue el caso de Toledo– se produjesen movimientos de resistencia –aunque sin mayores consecuencias– en especial por parte del clero arriano que aparentemente era el sector que podía resultar más perjudicado, aunque los obispos arrianos no perdieron su categoría, pasando a ser obispos católicos. De esta forma, la Iglesia visigoda quedaba plenamente integrada en la hispanorromana,

74 Lauro Olmo ha señalado cómo “toda esta política urbana del Estado visigodo se realiza durante su fase de consolidación, en un periodo de aproximadamente medio siglo –comprendido entre el último cuarto del siglo VI y primeras décadas del VII– y debe interpretarse como un ejemplo del éxito inicial de este Estado. Durante esta fase de formación y consolidación estatal, se asiste a una revitalización de la política constructiva, urbanística y legislativa relativa a la ciudad, que señala su función como centro fundamental de la estructura territorial, social y política del naciente Estado, en ese momento. Los grandes centros urbanos como Toledo, Mérida, Córdoba, Valencia, Tarragona, Barcelona, Recópolis... son centros económicos y bases del sistema fiscal, tal y como demuestran el que todos ellos posean ceca, su jerarquización urbanística, la presencia de actividad comercial y productiva o la diversificación de sus materiales arqueológicos” (“Nuevos paisajes urbanos y consolidación del estado en época visigoda”, en *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*, Toledo, 2007, p.176).

evitando cualquier referencia con el pasado, lo que parece que consiguió pues no se ha conservado nada que hoy podamos considerar como “arriano”.

Hasta entonces, al igual que en otras ciudades, en Toledo habrían convivido las dos religiones, cada una con su propio clero y con sus lugares de culto perfectamente diferenciados en los que practicar el correspondiente ritual litúrgico. Ello también habría supuesto la existencia de dos conjuntos episcopales: el del obispo católico y el del obispo arriano, de los cuales no sabemos absolutamente nada⁷⁵. A pesar de todo, la propia monarquía consentía, en ocasiones, la celebración de concilios católicos. Así, durante el reinado de Amalarico, y con su autorización, incluso antes de que la ciudad fuese elegida como sede regia, se celebró el II Concilio de Toledo en el año 527, en el que, entre otros temas, se siguió tratando el del priscilianismo que todavía continuaba activo. La elección de Toledo para la celebración del concilio puede ser un reflejo de la buena relación que la ciudad mantenía con los visigodos. En este concilio participó el obispo de Toledo, Montano, que en las actas aparece señalado con la categoría de metropolitano de una provincia denominada Carpetania y Celtiberia⁷⁶. Todo parece indicar que se trataba de una nueva provincia eclesiástica que se hubiese creado –en aquel concilio o ya antes– como espacio jurisdiccional específico de los obispos toledanos⁷⁷. Pero a costa, evidentemente, de desgajar un territorio de la antigua provincia Cartaginense, cuyo metropolitano se podría haber opuesto a tal medida en unos momentos en los que todavía no se había producido la invasión bizantina del sureste peninsular. En cualquier caso, podríamos estar asistiendo a los inicios de un proceso de encumbramiento de los obispos toledanos, que iría en aumento cuando la ciudad adquiriese su

75 En el caso de Valencia, por ejemplo, sí se conocen los nombres de los dos obispos que coexistieron durante varios años: el visigodo *Ubiligisclus* y el romano *Celsinus* (Ribera i Lacomba, A. V.: “La ciudad de Valencia durante el periodo visigodo”, en *Recópolis y la ciudad en la época visigoda*, Zona Arqueológica, 9, Alcalá de Henares, 2008, p. 313).

76 La Carpetania y la Celtiberia habían recibido importantes contingentes visigodos –especialmente grupos populares y no tanto aristocráticos– cuando éstos se asentaron en la Península Ibérica tras la derrota de Vouillé. Por tanto, en estas tierras –que tenían a Toledo como cabeza– la presencia visigoda era significativa, por lo que, para remarcarlo, el propio poder visigodo pudo haber constituido una demarcación administrativa nueva, una nueva provincia de igual nombre, desgajada de la Cartaginense, a cuyo frente debía de haber, en el plano eclesiástico católico, un metropolitano. Esto podría explicar tal vez que, en aquel contexto, los obispos católicos de Toledo hubiesen asumido la condición de metropolitanos, dignidad que podrían considerar que les correspondía, dada la realidad de la nueva provincia.

77 Sobre estos aspectos, vid. Rivera Recio, J. F.: *op. cit.*, pp. 39-44.

condición de urbe regia y que, además, vendría propiciado tras la conversión de los visigodos al catolicismo. Esa provincia eclesiástica de Carpetania pudo haber sido en la que posteriormente Leovigildo se basó para convertir a Toledo también en capital civil de la misma, en un momento en que Cartagena ya se encontraba en poder bizantino.

En aquella nueva circunstancia, Toledo, por su condición de ciudad regia, pronto habría de ver incrementado también su protagonismo en el ámbito eclesiástico. La propia monarquía procuró encumbrar y legitimar a la ciudad con la que cada vez parecía más identificada. Si era la sede del poder político, también tendría que serlo del poder religioso y no de un simple obispado, aunque hubiese sido elevado a la categoría de metropolitano de una provincia eclesiástica de dudosa legitimidad histórica. La estrecha colaboración que se estableció entre la monarquía y la Iglesia habría de contribuir a la creciente preeminencia de la ciudad y a la gradual configuración de su topografía eclesiástica⁷⁸.

Ese proceso se afianzó durante el gobierno del rey Gundemaro que convocó un concilio en Toledo en el año 610, al que acudieron quince obispos de la provincia cartaginense y en el que declararon tajantemente que Toledo era la sede metropolitana de dicha provincia —como supuestamente siempre lo habría sido— y no sólo de la Carpetania como desde hacía algunos años se venía considerando. Su obispo, convertido entonces en metropolitano de mayor entidad jerárquica, tendría, por consiguiente, primacía sobre todas las demás diócesis sufragáneas de la provincia cartaginense, que llegaron a ser veintiuna a mediados del siglo VII⁷⁹.

78 Como ha señalado Jesús Carrobes “esta importancia de los obispos toledanos debió quedar reflejada en un importante programa de cristianización que pudo comenzar tímidamente en los suburbios en la primera mitad del siglo IV pero que, necesariamente, tuvo que acabar con la construcción de todo un importante programa que tendería a apropiarse de los puntos más significativos de la ciudad tal y como le correspondía a un obispo que quería mostrar su rango de metropolitano y a unos monarcas interesados en hacer evidente su relación privilegiada con un poder local pactista, que fue el que hizo posible el afianzamiento y consolidación del reino visigodo” (“Toledo 284-546...”, p. 79).

79 La ocupación de Cartagena por parte de los bizantinos —ya antes de la conversión de los visigodos al catolicismo— supuso la ruptura de las relaciones entre la sede cartaginense y muchas de sus diócesis sufragáneas, entre ellas la de Toledo. Aunque, como ya se ha señalado, desde hacía ya un tiempo se venía adjudicando a Toledo la titularidad metropolitana de una supuesta provincia de Carpetania y Celtiberia que aglutinaba a las regiones del interior de la Cartaginense, aquellas que precisamente iban a quedar al margen de la ingerencia bizantina.

Normalmente, el nombramiento de los obispos correspondía al rey, previa consulta a los demás obispos de la provincia en la que se encontraba la sede a cubrir. Sin embargo, desde muy pronto el obispo de Toledo fue asumiendo la prerrogativa de emitir juicio sobre los candidatos elegidos por el monarca para cubrir cualquier sede vacante en el reino. La consagración de los designados también se realizaba en esta ciudad por manos de su metropolitano. Este paulatino encumbramiento se complementó con el derecho de convocar los concilios nacionales. De esta manera, los arzobispos toledanos fueron incrementando gradualmente su poder y terminaron por convertirse en los máximos representantes de la Iglesia hispana.

La culminación del proceso se alcanzó en el XII Concilio de Toledo celebrado en el año 681, siendo metropolitano San Julián, cuando quedó instituida la primacía de la sede toledana sobre dicha Iglesia. Así, Toledo terminó por convertirse en el centro eclesiástico más importante de todo el reino visigodo⁸⁰. Cuando un nuevo rey accedía al trono, para legitimar su condición de tal, en Toledo se realizaba la ceremonia de la unción real, de manos de su metropolitano. Como puede deducirse, la simbiosis entre el poder político y el eclesiástico era total, personificada en la propia ciudad en la que tenían lugar todos los actos oficiales, sacralizados por la intervención de la Iglesia. En realidad ambos poderes se necesitaban pero es indudable que en aquella circunstancia el poder político quedaba mediatizado por el eclesiástico⁸¹.

Toledo habría de ser escenario de los famosos concilios que en ella se celebraron –dieciocho en total– aunque el primero fue antes de la llegada de los visigodos a la Península⁸². De estos concilios no todos tuvieron la misma categoría; unos fueron provinciales, en los que se trataban asuntos puramente eclesiásticos, y otros generales o nacionales, en los que los temas incidían,

80 En relación con este proceso vid. Rivera Recio, J.F.: “Encumbramiento de la sede toledana durante la dominación visigoda”, en *Hispania Sacra*, 8, 1955, pp. 3-34.

81 Hasta la propia ciudad parecía convertirse en un lugar sagrado, tal como lo refleja San Ildefonso en su *De Viris Illustribus*: “En la gloriosa sede de la ciudad toledana, y la llamo gloriosa, no por ser centro de atracción por sus innumerables hombres, pues que le da prestigio la presencia de nuestros gloriosos príncipes, sino porque entre los hombres temerosos de Dios es considerado lugar terrible para los injustos y para los justos digno de admiración” (recogido por. Valverde Castro, M^a: *op. cit.*, p. 187).

82 Sobre este tema vid. la ya clásica obra de Vives, J.: *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963. El primer Concilio tuvo lugar a comienzos del siglo V, los dos siguientes en el VI, los catorce restantes en el VII y el último a comienzos del siglo VIII.

en muchos casos, en asuntos estrictamente políticos⁸³. Era frecuente que a la sesión inaugural acudiese el rey con toda solemnidad, el cual, tras pronunciar un discurso entregaba el “tomus regis” que era un cuaderno en el que se indicaban los puntos que habrían de ser tratados en las reuniones. Volvía al acto final del concilio y, con su presencia, refrendaba los acuerdos tomados que así adquirirían categoría de ley⁸⁴.

Gonzalo Martínez Díez, ha señalado cómo, “la institución conciliar en la *civitas regia* no debe su configuración a la actividad del metropolitano de Toledo, como Primado de las Españas, sino que el proceso evolutivo será exactamente inverso: las asambleas toledanas contribuirán poderosamente a la gloria y prestigio de la iglesia huésped y de su metropolitano facilitando así el ascenso de éste hasta una posición singular y única dentro de la Iglesia del reino que se configurará en forma de dignidad Primacial”⁸⁵.

Es indudable que el hecho de celebrarse estos concilios en Toledo repercutió en favorecer el prestigio de la ciudad, pero también el de sus obispos metropolitanos, colocándoles en una elevada posición que, unida a la estrecha vinculación que mantenían con la monarquía, hubo de facilitar la consecución de la dignidad primacial. Como ha señalado Roger Collins, los logros de la Iglesia toledana a lo largo del siglo VII deben relacionarse con la especial relación que mantuvo la ciudad con la monarquía visigoda y con el apoyo eclesiástico de los reyes. Aunque para este autor, la posición de la ciudad como residencia real no sería una explicación suficiente. El proceso se explicaría por las actuaciones de una serie de prestigiosos obispos que ocuparon la sede toledana en la segunda mitad del siglo VII⁸⁶. Éstos serían los llamados Grandes Padres Toledanos, San

83 Estas asambleas no tuvieron un carácter exclusivamente eclesiástico, pues se convirtieron en reuniones político-eclesiásticas, tanto por los temas que en ellas se trataban como por los personajes que a las mismas asistían. Así, no es sorprendente que, en sus actas, junto a las disposiciones estrictamente religiosas aparezcan otras con un marcado carácter político. Era una forma que la monarquía utilizó para legislar, apoyando los intereses sociales y económicos de la aristocracia –laica y eclesiástica– que la sustentaba y que, como consecuencia, la mediatizaba. Es también por ello que, la celebración de estos concilios fue muy irregular y dependió de las circunstancias políticas del momento, especialmente ante situaciones de crisis sucesorias dado el carácter electivo de la monarquía visigoda.

84 En relación con el protocolo seguido durante la celebración de los concilios vid. Orlandis, J.: *La vida en España en tiempo de los godos*, Madrid, 1991, pp. 112-117.

85 Martínez Díez, G.: “Los concilios de Toledo”, en *Anales Toledanos*, III, 1971, p. 123.

86 Collins, R.: *España en la Alta Edad Media*, Barcelona, 1986, pp. 98-99.

Eugenio (646-657), San Ildefonso (657-667) y San Julián (680-690), que tanta fama llegaron a alcanzar⁸⁷.

4.1. Iglesias

Como ya ha quedado señalado, cuando los visigodos se asentaron en Toledo eran arrianos. El panorama religioso con el que se encontraron sería el que ya hemos descrito anteriormente: una gradual imposición y consolidación del cristianismo que conllevaba la construcción de nuevas iglesias aprovechando antiguos edificios; la eventual presencia de alguna sinagoga asociada a las primeras comunidades judías; y a no olvidar la posible existencia, todavía, de focos paganos a nivel rural que podían seguir contando con sus propios lugares de culto.

Hasta el momento de la conversión, la población hispanorromana seguiría utilizando sus iglesias y los visigodos tuvieron que contar con otras. De todos estos lugares de culto que tuvieron que existir en Toledo no sabemos absolutamente nada, ni en cuanto a sus emplazamientos, ni a sus advocaciones. Desconocemos si los visigodos se apoderaron, por la fuerza, de algunas de las iglesias católicas ya existentes, o si adaptaron otros edificios o los levantaron de nueva planta para sus necesidades litúrgicas. Es posible que, al menos en un caso, sí se pudieron haber apropiado de una iglesia, como fue la de Santa María, tal como parece reflejar el texto de una inscripción tallada en una columna, fechada el 13 de abril del año 587, durante el reinado de Recaredo, que actualmente se conserva en la catedral aunque no conviene olvidar que procede de la zona de San Juan de la Penitencia donde fue localizada en el siglo XVI⁸⁸. Cuándo y cómo llegó hasta el lugar de su hallazgo, así como su originario lugar de procedencia, es lo que desconocemos.

El texto de la inscripción es el siguiente⁸⁹: + *In nomine Dni consecrata ecclesia scte Marie in catolico die pridie idus Aprilis anno feliciter primo regni dni nostri gloriosissimi Fl. Reccaredi regis, era dCXXV*. (En el nombre del Señor ha sido consagrada la iglesia de Santa María en el rito católico, en el

87 Rivera Recio, J. F.: *Los arzobispos de Toledo...*

88 Durante mucho tiempo estuvo en el claustro de la catedral pero recientemente ha sido restaurada y trasladada a su interior y colocada junto a la capilla de la Descensión.

89 Vives, J.: *Inscripciones cristianas...*, p. 100.

día primero en los idus de abril en el primer año del feliz reinado de nuestro señor Flavio Recaredo, en la era de 625).

Algunos autores dudan de su autenticidad, pero lo cierto es que es imposible poder conocer las verdaderas motivaciones que habrían dado lugar a realizar una falsificación de estas características y de ser así, cuándo se llevó a cabo. Pere de Palol ha señalado al respecto: “en todo caso, si fuera un falso, responde muy de cerca de la realidad histórica, política y, lo que es más preciso, a lo canónico y litúrgico que obliga a una nueva consagración de los templos arrianos a su paso a la ortodoxia católica. Es muy sugestivo que la consagración del templo por Recaredo sea precisamente a la Virgen María en el momento en que en Bizancio el culto a la Theotokos toma un gran incremento como protectora no sólo de la ciudad, sino como un muy importante elemento propiciatorio del sistema de gobierno real fuertemente teocrático. Se trata, con este gesto, de un nuevo ejemplo de esta voluntad soberana, real e incluso imperial que están dibujando los monarcas visigodos desde Leovigildo y que Recaredo se esforzará en reafirmar”⁹⁰.

Se viene considerando que lo que la inscripción refleja es la nueva consagración al culto católico de la iglesia, lo que confirmaría que anteriormente había estado vinculada durante un tiempo al culto arriano, tal vez por imposición de Leovigildo. En ella se pudo haber celebrado el sínodo arriano que este rey convocó el año 580. Recaredo, antes de su conversión oficial, cedería a la población católica de Toledo la que antes podía haber sido su iglesia principal, que sería lo que viene a reflejar el texto de la inscripción. Aunque también es posible que esa iglesia hubiese sido levantada de nueva planta por los visigodos, para culto arriano y posteriormente se hubiese consagrado al rito católico.

A partir de la conversión de los visigodos al catolicismo, el panorama iba a cambiar, pues desde ese momento resultaba impropio la coexistencia de dos tipos de lugares de culto diferenciados, ya que el ritual a practicar era único. Las iglesias arrianas que hasta entonces existían en Toledo –al igual que todas las del reino– previa nueva consagración tuvieron que adaptarse al culto católico. Es indudable que a partir de entonces se intensificaría la construcción de nuevos lugares de culto, en muchos de los cuales la iniciativa del poder político sería

90 Palol, P. de: “Resultados de las excavaciones...”, p. 789.

evidente, pues no en balde era éste el que había asumido la otra religión. A este respecto es interesante recoger la observación de Lauro Olmo que ha señalado cómo “conceptos como “cristianización de la topografía urbana” han venido reflejando el papel trascendente de la Iglesia en la sociedad del período y su importante protagonismo en el urbanismo. Sin embargo, los avances realizados por la ciencia arqueológica en el conocimiento de la realidad urbana de la época, con testimonios claros de la intervención estatal, han servido para argumentar cómo dicha importancia de la Iglesia debe ser analizada atendiendo al lugar que ocupa dentro del proceso de transformaciones que se desarrollan en esta época y, por tanto, matizada como concepto y contextualizada socialmente”⁹¹.

De las iglesias que se levantaban en Toledo antes del III Concilio (589) no tenemos ninguna noticia (excepto la ya señalada consagración al culto católico de la iglesia de Santa María de la que no se señala si entonces era la sede episcopal). A partir de ese momento ya contamos con referencias documentales, aunque todavía no se haya localizado arqueológicamente —con absoluta seguridad— ninguno de los edificios que nos citan los textos. Según Rafael Puertas Tricas, aparecen señaladas las iglesias de Santa María, de Santa Leocadia, de la Santa Cruz, de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo y las de los monasterios Agaliense, de los santos Cosme y Damián, de San Miguel y de Santa Eulalia. Y como otras posibles, de las que no se tienen referencias documentales, este autor cita las de San Sebastián, San Ginés, San Lucas, San Tirso y Santa Justa⁹². Sobre ésta última mártir (unida en su culto a Santa Rufina), Carmen García Rodríguez indica que habría que tener en cuenta la ascensión de Félix, obispo de Sevilla, a la sede toledana, a fines del siglo VII y que podría haber introducido en Toledo el culto de las santas hispalenses⁹³. La mayoría de estos lugares de culto, dispersos por la ciudad y su suburbio, se levantarían a lo largo del siglo VII, tras la conversión de los visigodos al catolicismo y al socaire de la paulatina vinculación de la monarquía con el poder eclesiástico.

91 Olmo Enciso, L.: “Nuevos paisajes urbanos...”, p. 164.

92 Puertas Tricas, R.: *op. cit.*, pp. 29-33. Jacobo Storch de Gracia y Asensio considera como iglesias seguras Santa María, Santa Leocadia, Santa Cruz, Pretoriense de los Santos Pedro y Pablo, San Cosme y San Damián, San Miguel, Santa Eulalia y San Vicente (“Las iglesias visigodas de Toledo”, en *Actas del Primer Congreso de Arqueología de la Provincia de Toledo*, Toledo, 1990, pp. 563-570).

93 García Rodríguez, C.: *op. cit.*, p. 234.

Aparte de su emplazamiento, también desconocemos si algunas de esas iglesias pudieron haber tenido un origen ya en época romana (tal vez la de Santa María pudiese corresponder a la primitiva sede episcopal y la de Santa Leocadia a la reconversión en basílica de una anterior *cella memoriae* levantada sobre su tumba) y si también alguna contó con una fase arriana. En cualquier caso, aunque todavía desconocida para nosotros, era evidente que la topografía eclesiástica toledana aparecía cada vez más consolidada y definida como reflejo de la nueva realidad política y religiosa de la ciudad.

En Toledo existió, no sabemos si desde época visigoda, una pequeña iglesia dedicada también a Santa Leocadia, edificada sobre una cueva en la que, según la tradición, esta mártir habría estado encarcelada y habría muerto. Se localizaba cerca del actual Alcázar y de ahí que también se conociese posteriormente como Santa Leocadia del Alcázar. Según escribió Francisco de Pisa a comienzos del siglo XVII, “es el lugar donde fue cárcel pública en tiempo que los romanos tenían el señorío de esta ciudad; el sitio de ella muestra grande aspereza, y haber sido como una sima, o calabozo o mazmorra. Ha durado en esta cueva, que ahora es iglesia, la señal de la cruz que la santa figuró con el dedo en una pared o muro de ella, aunque ya por el tiempo está gastada. En cuanto al origen y principio de la edificación de este templo se tiene por cierto haber sido en tiempo de los reyes godos”⁹⁴.

Según cuenta este mismo autor, esta iglesia habría sido reedificada por Alfonso X en 1263. Por iniciativa de este rey, que los mandó exhumar en su presencia, unos años después fueron depositados en ella los restos de Wamba, traídos desde Pampliega (Burgos) donde había muerto y había sido enterrado⁹⁵. También en ella se encontraban los de Recesvinto que habrían tenido que ser traídos desde Gerticós donde se sabe que murió.

En el siglo XVII esta iglesia quedó vinculada al convento de Capuchinos que se levantó junto a ella. Durante la guerra de la Independencia la iglesia y el convento quedaron destruidos con motivo del incendio que se originó en el contiguo Alcázar y las sepulturas fueron profanadas. Finalmente, en el año 1845 los restos de esos dos reyes visigodos, recogidos en una urna, fueron depositados

94 Pisa F. de: *Apuntamientos para la Segunda Parte de la historia de Toledo*, Toledo, 1976, p. 87

95 Izquierdo Benito, R.: “Alfonso X el Sabio, ¿primer arqueólogo medievalista?”, en *Historia, Instituciones, Documentos*, 298, 2001, pp. 231-240.

en la sacristía de la catedral de Toledo donde todavía se encuentran. Hoy no se conserva ningún resto de esa primitiva iglesia.

A las iglesias que se dispersaban por Toledo habría que añadir las que estaban anejas a los diversos monasterios que, por referencias documentales sabemos que entonces existían en la ciudad o en sus inmediaciones, y de los que también se desconoce su exacta ubicación. Entre éstos se encontraban el de los Santos Cosme y Damián, el de San Miguel, el de Santa Eulalia y, el más famoso de todos, el llamado Agali o Agaliense que contó con una importante biblioteca y en el que se formaron y fueron abades algunos de los más ilustres prelados que ocuparon entonces la sede toledana (Eladio, Justo y San Ildefonso) y que convirtieron a la ciudad en uno de los enclaves intelectuales más importantes del momento. La basílica de Santa Leocadia posiblemente tuviese también un monasterio anejo⁹⁶. Estos monasterios, en algunos de los cuales existían escuelas destinadas a la formación del clero y de los hijos de los nobles, se encontraban en el *suburbium* de Toledo –en el que también se levantaban algunas iglesias– lo que dotaba a este espacio de un cierto carácter sagrado y venía a constituir como una especie de barrera espiritual, protectora de la ciudad⁹⁷.

4.2. Basílicas

Es muy sugerente la opinión de Pere de Palol al considerar cómo en Toledo, a semejanza de Roma y Bizancio, también se intentó “crear una liturgia cortesana y urbana imperial”. Al igual que en esas ciudades, que servirían de referencia y modelo para la monarquía visigoda, en Toledo también se señala la existencia de tres edificios basilicales, vinculados a las jerarquías eclesiástica y política: la catedral, que tendría contiguo un edificio bautismal, una basílica martirial y una iglesia áulica, junto a la residencia real. Esos edificios serían, respectivamente, la iglesia de Santa María, la basílica de Santa Leocadia y la iglesia pretoriense

96 Conocemos la existencia de estos monasterios por las actas del concilio provincial que se celebró en Toledo en el año 675 y en el que participaron y firmaron las actas los respectivos abades de los mismos (García Rodríguez, C.: *op. cit.*, p. 287).

97 Para datos sobre estos monasterios vid. Velázquez, I.-Ripoll, G.: *op. cit.*, p. 564-569 y Barroso Cabrera, R.-Morín de Pablos, J.: “*La civitas regia toletana* en el contexto de la Hispania de la séptima centuria”, en *Regia Sedes Toletana. La topografía de la ciudad de Toledo en la Antigüedad Tardía y Alta Edad Media*, Toledo, 2007, pp. 117-122.

de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo⁹⁸. Curiosamente, los tres recintos en los que se tiene constancia que se celebraron los concilios.

4.2.1. Santa María

Muy posiblemente correspondiese al lugar de culto que, desde los primeros tiempos de la implantación del cristianismo en Toledo, habría sido la sede del obispo de la ciudad⁹⁹. Sería, por tanto, la iglesia más importante de Toledo, aquella que, como hemos señalado, pudo haber pasado al rito arriano para luego volver de nuevo al católico bajo Recaredo. Dadas sus especiales connotaciones eclesiásticas, es muy posible que hubiese sido objeto de intervenciones arquitectónicas a medida que se producía el gradual encumbramiento de los obispos toledanos, para adecuarla a ser la digna sede de la cátedra del metropolitano primado de la Iglesia hispana.

En sus inmediaciones se tuvo que levantar el *episcopio*, es decir el conjunto de edificios que, junto con la iglesia, constituían el complejo episcopal, que podía estar incluso rodeado por una muralla. Al igual que otros conocidos por la arqueología, estaría formado por construcciones con funciones residenciales (entre otras las del obispo, acorde a su condición¹⁰⁰), de representación (*atrium*), de atención a los fieles (*xenodochia*) y litúrgicas o sagradas, tales como una necrópolis y un baptisterio, muy posiblemente bajo la advocación de San Juan Bautista como era la tradición en los primeros tiempos del cristianismo¹⁰¹. En Toledo, al parecer, existieron reliquias de este santo que fueron enviadas a Recaredo, tras su conversión, por el papa Gregorio Magno¹⁰². ¿Sirvieron para

98 Palol, P. de: "Resultados de las excavaciones...", p. 788.

99 Para datos relacionados con la basilica de Santa María, ver Puertas Tricas R.: *op. cit.*, pp. 29-30; Balmaseda Muncharaz, L. J.: "En busca de las iglesias toledanas de época visigoda", en *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*, Toledo, 2007, pp. 200-201 y Barroso Cabrera, R.-Morín de Pablos, J.: *op. cit.*, pp. 104-108.

100 Según Gisela Ripoll, las fuentes conciliares permiten deducir que la residencia episcopal en Toledo se encontraba junto a la iglesia de Santa María ("*Sedes regiae* en la Hispania de la antigüedad tardía", en *Sedes regiae (ann. 400-800)*, Barcelona, 2000, p. 389).

101 Es de suponer que el complejo episcopal toledano, como se ha comprobado en muchos otros, también experimentase una importante transformación a partir del III concilio de Toledo, máxime dado el especial significado que alcanzó su sede.

102 García Rodríguez, C.: *op. cit.*, p. 142.

la consagración del baptisterio o para otra iglesia que habría tenido esa advocación? De haber sido así no se tiene ninguna referencia documental por lo que es posible que esas reliquias hubiesen sido objeto simplemente de veneración, tal vez en la iglesia catedral.

La originaria ubicación de esta iglesia y, por ende, del conjunto episcopal, presenta varios problemas para su localización, pues ni las referencias escritas ni las arqueológicas permiten aseverar el lugar exacto en el que se levantó¹⁰³. Los textos de la época la localizan en el interior de la ciudad y tradicionalmente se viene considerando que se levantaría en el espacio ocupado por la actual catedral. En el interior de ésta, a iniciativa de Guido C. von Konradshheim, hace unos años se realizaron unas prospecciones geofísicas por el método de la resistividad¹⁰⁴. Observando el resultado de las mismas se vislumbran una serie de líneas, un tanto imprecisas, que podrían corresponder a muros pero que en absoluto nos permiten garantizar que estemos antes los supuestos restos de la basílica de Santa María. La confirmación nos tendría que venir posibilitada por vía arqueológica, excavando en el interior de la catedral, para comprobar la existencia de los restos de ese supuesto edificio y su adscripción funcional y cronológica.

No deja de ser también sorprendente que en la actual catedral no se haya conservado, reaprovechado en su fábrica, ningún elemento decorativo de época visigoda empleado como *spolia* visible, como es frecuente en otros edificios religiosos toledanos. Recientes intervenciones arqueológicas que se han llevado a cabo en el claustro de la catedral tampoco han proporcionado ningún material seguro correspondiente a aquella época. Martín Almagro Gorbea, director de las excavaciones, ha señalado al respecto: “sin embargo, prácticamente, no han aparecido restos visigodos en las zonas excavadas, salvo, quizás, en la parte septentrional de la cuadrícula E6, en la crujía Este del Claustro, en la que se halló una estructura que reutiliza grandes sillares y fustes de columna romanos, seguramente procedentes del desmantelamiento de templos y otros edificios públicos próximos”¹⁰⁵.

103 Rafael Puertas Tricas pone en duda que la iglesia de Santa María fuese la catedral de época visigoda, pudiéndose tratar ésta más bien de una basílica urbana no localizada (*op. cit.*, p. 29).

104 Von Konradshheim, G. C.: “Exploration géophysique des soubassements de la cathédrale de Tolède », en *Annales d'Histoire de l'Art et d'Archéologie*, Université de Bruxelles, 1980, pp. 95-99.

105 Almagro Gorbea, M.: “Hallazgos arqueológicos en el subsuelo de la catedral”, en *La Catedral Primada de Toledo. Dieciocho siglos de historia*, Edit. Promecal, 2010, p. 140.

A la luz de los escasos testimonios escritos y materiales con que contamos y de las consecuentes incógnitas que plantea la localización de la basílica de Santa María, consideramos que caben dos interpretaciones aunque ninguna se pueda demostrar fehacientemente: 1. que nunca estuvo en el emplazamiento de la actual catedral, y 2. que, tras una traslación, lo estuvo hasta el siglo IX en que volvió a su lugar originario.

1. Como ya hemos indicado anteriormente, en la parte este de la ciudad, en una zona marginal de caída hacia el río, es donde ubicamos la localización de la primera iglesia episcopal de Toledo, que muy posiblemente ya estaría bajo la advocación de Santa María. Dadas las características estratégicas de esta zona en la topografía toledana, se tendió a considerar que en ella habría estado ubicado el pretorio de época romana, del que no existe ninguna referencia ni escrita ni arqueológica. Posteriormente, en el siglo X, bajo dominio islámico, se convirtió en la alcazaba de la ciudad, conocida como el *al-Hizam* (Alfícén=ceñidor). Cuando Alfonso VI entró en Toledo en el año 1085, en aquel recinto se localizaba una iglesia dedicada a Santa María que, todavía con carácter episcopal, habían seguido utilizando los mozárabes toledanos durante la etapa de dominio islámico¹⁰⁶. Esta circunstancia, por tanto, podría llevar a considerar que desde comienzos del siglo IV y hasta fines del siglo XI, es decir, durante 8 siglos, la iglesia se habría mantenido en aquel emplazamiento.

Isabel Sánchez ha señalado como, salvo algunos casos aislados, la situación más frecuente en el ámbito cristiano occidental “es la inmovilidad y permanencia en el mismo lugar de las construcciones pertenecientes al grupo episcopal durante toda la Antigüedad tardía, siendo igualmente inusual un cambio de ubicación de la misma estructura episcopal en época medieval”¹⁰⁷. A pesar de que este comentario confirmaría nuestra propuesta, no descartamos que Toledo pudiera también haber sido una de esas excepciones que están documentadas en otros lugares como Gerona y Tarragona.

Una fuente gráfica que puede resultar significativa a este respecto son dos ilustraciones similares, muy conocidas, recogidas en sendos códices procedentes de los monasterios de Albelda y de San Millán confeccionados a finales del

106 Porres Martín-Cleto, J.: “La iglesia mozárabe de Santa María del Alfícén”, en *Historia Mozárabe*, Toledo, 1978, pp. 29-42.

107 Sánchez Ramos, I.: *op. cit.*, pp. 37 y 44

siglo X, que posiblemente estén copiando uno visigodo y que han sido objeto de distintas interpretaciones¹⁰⁸. En la parte superior de la ilustración se representa un tramo de la muralla de Toledo en época visigoda, con dos puertas, una denominada *ianua urbis* (puerta de la ciudad) y la otra *ianua muris* (puerta de la muralla). Bajo la *ianua urbis* aparece representada la iglesia de Santa María y bajo la *ianua muris* la basílica de San Pedro. Por su lugar de representación –aunque no podemos olvidar que puede obedecer al simple albedrío del ilustrador y no a una intencionalidad– se ha querido buscar una relación directa entre los edificios y las puertas: la puerta de la ciudad daría acceso a la iglesia catedral de Santa María y la de la muralla a la iglesia de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo. Así lo señalan Isabel Velázquez y Gisela Ripoll: “debajo de la puerta de entrada a la ciudad se sitúa la catedral, Santa María, y debajo de la puerta de la muralla, la pretoriense, puesto que puede deberse a su ubicación con respecto a la cercanía o lejanía de la puerta de la ciudad (dentro la primera) y con respecto a la muralla y fuera de ella (la segunda)”¹⁰⁹. Esta opinión nos parece la más lógica, en consonancia además con los hallazgos arqueológicos que se están produciendo en Vega Baja.

Lo que desconocemos es donde se localizaban estas puertas en época visigoda. El acceso principal a la ciudad, desde época romana, se realizaría a través del puente de Alcántara¹¹⁰. Desconocemos el trazado del recinto amurallado por esa zona y, por consiguiente donde se ubicaba la que sería la *ianua urbis* de la ilustración. De ella, al ser la más importante, arrancaría el *decumano* de época romana¹¹¹ y se accedería a la ciudad propiamente dicha y, consecuentemente, a la iglesia de Santa María, el edificio religioso más significativo en el interior de la misma.

108 Reynolds, R.E.: “The civitas regia toletana before the reconquista: a mozarabic vision in the codices Viginalus and Aemilianensis”, en *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo*, Toledo, 1989, vol. 3, pp. 153-184.

109 Velázquez, I. – Ripoll, G.: *op. cit.*, p. 562.

110 Esta zona del puente de Alcántara desde muy antiguo fue el acceso más directo al interior de la ciudad, pues estaba en conexión con el cercano vado del Tajo (Carrobles, Santos, J. – Palomero Plaza, S.: “Toledo: un vado y una ciudad estratégica”, en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*”, XXX, 1998, pp. 245-261).

111 Así lo señala Rubio Rivera, R.: “Sobre la configuración urbana...”, p. 367.

Posteriormente, en época musulmana, desde la actual puerta de Alcántara se accedía al Alficén. Si esta puerta se pudiese identificar con la anterior *ianua urbis*, no muy lejos de ella se encontraría la iglesia de Santa María del Alficén a la que ya nos hemos referido, lo que podría ser otro motivo para considerar que desde época visigoda el edificio no se había movido de su primitivo emplazamiento en esta zona marginal.

Francisco J. Hernández también es de la opinión que la catedral de Santa María “junto con otra basílica dedicada a San Pedro y San Pablo, estaba en la acrópolis de Toledo, llamada *praetorium* en la época visigoda y al-Hisn (ár.: “recinto amurallado”) en el periodo árabe. Allí estuvo el centro palacial y administrativo de los visigodos primero y de los árabes luego”¹¹². Si se puede descartar con toda probabilidad que la basílica de San Pedro y San Pablo y el complejo palatino visigodo se encontraran en ese lugar, no ocurre lo mismo con la iglesia de Santa María, por lo que ya hemos señalado.

Celine Martin también ubica la basílica de Santa María en lo que ella denomina el barrio del *Carmen*, es decir, el antiguo Alficén en el que posteriormente se levantó el convento del Carmen y de ahí el nombre. Indica que en esta zona, bajo el actual museo de Santa Cruz se han encontrado vestigios –de los que no tenemos conocimiento– de un importante complejo de época visigoda, posiblemente correspondientes a un conjunto episcopal o a otros edificios civiles. También afirma que en ese lugar se encontraba la antigua catedral de Santa María, probablemente levantada en el siglo VI¹¹³.

Consecuentemente, si así fuese, ello significaría que los supuestos restos de la iglesia que se localizan bajo la actual catedral, tendrían que corresponder a otro lugar de culto o a otro tipo de edificio. Todo esto no dejan de ser hipótesis a un tema polémico que, llegado el caso, la arqueología nos podrá confirmar o desmentir pues en la actualidad no contamos con argumentos suficientes para mantener un criterio de peso en un sentido o en otro.

2. Si la primera catedral no se fundó en el solar que ocupa la actual, es posible que, desde su primitivo emplazamiento, tras la conversión de los visigodos al

112 Hernández, F. J.: “La catedral, instrumento de asimilación”, en *Toledo siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*, Madrid, 1992, p. 81.

113 Martin, C.: *op. cit.*, p. 220.

catolicismo hubiese cambiado su ubicación, buscando una posición más central y visible en el entramado urbano de la ciudad, acorde con el creciente prestigio que iban asumiendo los obispos toledanos. La dignidad metropolitana requería de un edificio en consonancia y el lugar elegido pudo haber sido el emplazamiento del antiguo foro que se viene localizando precisamente en la plaza del Ayuntamiento. Es decir, que se habría asistido a la traslación de la anterior sede y a la construcción de un nuevo edificio, tal vez el que han detectado las prospecciones geofísicas.

Y en ese lugar pudo haber estado hasta el año 871, durante el gobierno del emir Muhammad I, pues una noticia transmitida por Ibn Hayyan, nos informa que en esa fecha el alminar de la mezquita aljama se derrumbó por lo que los toledanos le solicitaron autorización para volverlo a levantar y añadir a la mezquita la sala de oración de una iglesia contigua de la que no se señala ningún dato para su posible identificación, lo que no deja de ser sorprendente si se trataba, nada menos, que de la iglesia episcopal¹¹⁴. Al indicar que estaba contigua a la mezquita aljama, tanto podría interpretarse como que eran dos edificios diferentes, próximos, o que se trataba del mismo edificio compartido su interior por musulmanes y cristianos, como está constatado que ocurrió en otros lugares. En Córdoba está comprobado cómo los musulmanes también compartieron durante un tiempo la iglesia episcopal de San Vicente para luego derribarla y edificar la que habría de ser la gran mezquita que afortunadamente todavía se conserva¹¹⁵. Se podría pensar que algo similar habría ocurrido en Toledo¹¹⁶, aunque tenemos nuestras reservas al respecto pues no deja de ser sorprendente que en el 871 ya hacía siglo y medio de la llegada de los musulmanes a la ciudad y después de tanto tiempo es difícil creer que hubiesen seguido compartiendo una iglesia como mezquita aljama. En Córdoba hacía ya un siglo que se había empezado a levantar la que habría de ser su gran mezquita aljama, derribando la iglesia de San Vicente.

114 Dato recogido por Delgado Valero, C.: *Toledo islámico. Ciudad, arte e historia*, Toledo, 1987, p. 266, que a su vez toma la noticia de E. Levi-Provençal.

115 Pedro Marfil opina “que, al igual que se está comprobando en otras sedes, existiría un complejo de edificios no necesariamente de tipo monástico, por lo que las fuentes no se refieren a un solo edificio compartido para el culto por ambas comunidades sino a ambientes diferentes, como pueden ser dos iglesias próximas” (*op.cit.*, p. 125).

116 Valdés Fernández, F.: “Un puente sobre el Tajo. El proceso de islamización de la ciudad de Toledo”, en *Regia sedes toletana. La topografía de la ciudad de Toledo en la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, Toledo, 2007, p. 192.

Si esta misma situación se dio en Toledo, y la iglesia episcopal fue la que se derribó, ello supuso que sus obispos –entonces mozárabes– tuvieron que abandonarla. Ante tal situación el antiguo complejo episcopal visigodo habría desaparecido bajo la construcción de la nueva gran mezquita. Y es posible que entonces se procediese a su traslado a otro lugar, tal vez a una zona marginal que años después quedaría integrada en el Alficén. Allí se pudo haber levantado un nuevo edificio, o tal vez haber reutilizado los restos de la primitiva sede episcopal que de esta manera, casi seis siglos después, volvía a recuperar su anterior categoría eclesiástica. En cualquier caso, esta iglesia es la que todavía existía en Toledo en el momento de su conquista por Alfonso VI.

De haber sido así, se habría procedido a dos traslados de la sede episcopal: la primera, desde su lugar fundacional al emplazamiento de la actual catedral, posiblemente a comienzos del siglo VII, coincidiendo con el creciente prestigio de los metropolitanos toledanos, y la segunda, de nuevo a su lugar originario, a raíz de la ocupación de una iglesia (¿episcopal?) por los musulmanes en el año 871.

Lo que es evidente, es que para resolver este enigma de la basílica de Santa María, sería preciso realizar excavaciones en el interior del actual templo catedralicio y también de gran interés resultaría la localización de esa iglesia ubicada en el antiguo Alficén para intentar precisar la fecha de su fundación. Pero hoy por hoy estas posibilidades se presentan muy remotas. En definitiva, y en palabras de Isabel Sánchez, no “ha sido posible identificar los precedentes topográficos clásicos del conjunto episcopal toledano”¹¹⁷.

4.2.2. Santa Leocadia

Como ya ha sido señalado, habría surgido como una ampliación de la *cella memoriae* que se habría levantado sobre la tumba de la mártir en el momento en que su culto se pudo manifestar libremente¹¹⁸. Aunque también es posible que hubiese estado en otro lugar y se hubiese producido una tras-

117 Sánchez Ramos, I.: *op. cit.*, p. 42.

118 Para datos sobre la basílica de Santa Leocadia, ver Puertas Tricas, R.: *op. cit.*, pp. 30-31; Palol, P. de: *op. cit.*; Balmaseda Muncharaz, L. J.: *op. cit.*, pp. 201-204; Martín, C.: *op. cit.*, pp. 231-232 y Barroso Cabrera, R.-Morín de Pablos, J.: *op. cit.*, pp.113-116.

lación de sus restos a la nueva basílica. A medida que la monarquía visigoda consolidó su poder en Toledo y a la par que la sede episcopal toledana proseguía su camino al encumbramiento, cada vez se haría más necesario que la ciudad contase con la presencia de unas reliquias que la dignificasen. Para colaborar a esa finalidad ahí estaban los restos de esa mujer que fue elevada a la categoría de mártir. Es muy posible que en todo el proceso subyaciese también la “competencia” de otra sede metropolitana, Mérida, que contaba con una mártir local, Santa Eulalia, de mucho prestigio y con un culto muy difundido, incluso en la propia Toledo. En aquel contexto político, Toledo –y la monarquía– también necesitaba una santa local de igual categoría que actuase como protectora de la ciudad¹¹⁹.

De ahí que, como manera de potenciar el culto a las reliquias de Santa Leocadia, se construyese una gran basílica sobre su tumba, destruyendo el antiguo *martyrium*. Se viene considerando que la consagración se habría llevado a cabo en el año 618 y, por consiguiente, durante el gobierno de Sisebuto¹²⁰. En su exterior, como se ha comprobado en otras basílicas excavadas en ciudades vinculadas al culto de mártires, se tuvo que haber generado un cementerio (*tumulatio ad sanctos*) posiblemente de extensión importante¹²¹. Desde la conversión de los visigodos al catolicismo, el antiguo cementerio de época romana –considerado ya como pagano– estaría abandonado y sus materiales reaprovechados en otras construcciones y en otros enterramientos, fenómeno que se ha constatado en otras ciudades¹²².

119 Martin, C.: *op. cit.*, p. 225.

120 García Rodríguez, C.: *op. cit.*, p. 364.

121 Al mismo pudieron pertenecer las tumbas que, consideradas de época visigoda, fueron excavadas hace unos años en las proximidades (Rojas Rodríguez-Malo, J. M. – Villa González, R.: “Consejería de Obras Públicas”, *Toledo; arqueología en la ciudad*, Toledo, 1996, pp. 225-237) y también las que aparecieron junto a la ermita del Cristo de la Vega, algunas fechadas en época visigoda (García Sánchez de Pedro, J.: *ops. cit.*).

122 En otras ciudades episcopales se ha comprobado cómo los antiguos cementerios paganos estarían desapareciendo con el aprovechamiento de sus lápidas sepulcrales como material de construcción y siendo sustituidos por otros cristianos cada vez más extensos y en muchas ocasiones asociados al enterramiento en el lugar de mártires locales (Pérez Rodríguez-Aragón, F.: “El siglo V: una época convulsa” en *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*, Toledo, 2007, p. 23).

Dadas sus connotaciones religiosas, el edificio fue escenario de la celebración de varios concilios (los IV, V, VI y XVIII). Igualmente se convirtió en panteón real y episcopal, pues varios reyes y arzobispos (entre ellos San Ildefonso) eligieron ser enterrados cerca de las reliquias de la Santa. Todo lo cual dotaba al edificio de un especial significado en la topografía eclesiástica de la ciudad. Es posible que la basílica hubiese contado con un monasterio anejo pues se tiene constancia de la asistencia de un abad del mismo al XI Concilio de Toledo¹²³.

Tradicionalmente se ha venido considerando que la basílica de Santa Leocadia se encontraba ubicada en el emplazamiento que actualmente ocupa la ermita del Cristo de la Vega. Algunas fuentes escritas de época visigoda, aunque de una manera imprecisa, señalan que se encontraba en el *suburbium* de Toledo, lo que confirma que no se localizaba en el interior de la ciudad. Curiosamente, alguna fuente la ubica en el pretorio, muy posiblemente por considerar que se encontraba cerca del complejo palatino —aunque no formando parte del mismo— lo que vendría a ser una nueva confirmación de que éste se encontraba en el suburbio y no en la parte alta de la ciudad.

Hace unos años Pere de Palol realizó excavaciones junto a la ermita del Cristo de la Vega, las cuales, entre otros hallazgos, dejaron al descubierto la esquina de “una grandiosa construcción totalmente arrasada” que “sugiere más una gran obra romana que obra de tiempos visigodos”, por lo que no se inclina por considerar que esos restos pudiesen corresponder a la antigua basílica martirial¹²⁴. No obstante, dado el emplazamiento y las características de los restos, bien podrían haber pertenecido a la misma, la cual, por su carácter emblemático, tuvo que haber gozado de una cierta monumentalidad. De las cercanías de este lugar proceden varios hallazgos descontextualizados, de época visigoda, entre los que sobresalen los dos fragmentos del Credo epigráfico cuya lápida originaria bien pudo haber estado expuesta en la citada basílica¹²⁵.

123 Vives, J.: *Concilios visigóticos...*, p. 369.

124 Palol, P. de: “Resultados de las excavaciones...”, pp. 797-798.

125 Jorge Aragoneses, M.: “El primer credo epigráfico visigodo y otros restos coetáneos, descubiertos en Toledo”, en *Archivo Español de Arte*, 30, 1957, pp. 295-323; Velázquez, I.: “El Credo epigráfico de Santa Leocadia. Museo de los Concilios, Toledo”, en *En la pizarra. Los últimos hispanorromanos en la Meseta. Exposición 2005*, Burgos, 2005, p. 237 y Barroso Cabrera, R.-Morín de Pablos, J.: *Regia sedes toletana. El Toledo visigodo a través de su escultura monumental*, Toledo, 2007, pp. 238-239.

Recientemente, José María Gurt y Pilar Diarte interpretando los restos del edificio que apareció en las excavaciones realizadas por Palol, sugieren que posiblemente puedan corresponder al del primitivo *martyrium* –levantado en época romana– que habría sido dismantelado para construir la basílica consagrada durante el reinado de Sisebuto¹²⁶.

4.2.3. Santos Apóstoles Pedro y Pablo

Ésta sí aparece siempre asociada al calificativo de pretoriense y ubicada en el *suburbium* de la ciudad¹²⁷. Por esa denominación de “pretoriense”, todo parece indicar que formaría parte del complejo palatino y tendría un carácter de lugar de culto áulico asociado al poder político. Rafael Puertas Tricas considera que podría tratarse de la iglesia de la guardia real¹²⁸. Se tiene constancia de que en esta basílica se celebraron varios concilios (los VIII, XII, XIII, XV y XVI) y solemnes ceremonias de carácter oficial vinculadas a la monarquía, tales como unciones de reyes (de Wamba, Ervigio, Egica y Witiza) o la entrega del estandarte a los ejércitos que marchaban al combate¹²⁹. Es sorprendente como, a pesar de que la documentación escrita siempre ubica a esta iglesia en el suburbio de la ciudad, algunos autores se empeñan en localizarla en la parte alta, en el supuesto emplazamiento del pretorio de época romana¹³⁰.

Hace unos años, unas excavaciones llevadas a cabo por Juan Manuel Rojas y Antonio Gómez en el solar actualmente ocupado por el edificio de Fremap en la zona de Vega Baja, dejaron al descubierto lo que, según ellos, eran “los restos de un gran edificio que, muy probablemente, formaba parte del complejo arquitectónico del palacio real, tal vez la propia Basílica de San Pedro y San

126 Gurt i Esparraguera, J. M. – Diarte Blasco, P.: “La basílica de Santa Leocadia y el final del uso del circo romano de Toledo: una nueva interpretación”, en *Zephyrus*, LXIX, 2012, pp. 149-163.

127 Para datos relacionados con la basílica de los Santos Pedro y Pablo, ver Puertas Tricas, R.: *op. cit.*, pp. 31-32; Balmaseda Muncharaz, L. J.: *op. cit.*, pp.204-206; Martín, C.: *op. cit.*, pp. 232-236 y Barroso Cabrera, R.-Morín de Pablos, J.: “*La civitas regia toletana ...*”, pp.108-113.

128 Puertas Tricas, R.: *op. cit.*, p. 32.

129 Sobre los detalles de celebración de estas ceremonias vid. Barroso Cabrera, R.-Morín de Pablos, J.: “*La civitas regia toletana...*”, pp. 112-113.

130 Idem: *op. cit.*, p. 108.

Pablo”¹³¹. A reforzar esta hipótesis viene a añadirse el hecho de que esta zona sea actualmente conocida como San Pedro el Verde, topónimo referente a una antigua ermita que parece continuar manteniendo la pervivencia de la advocación de la basílica de época visigoda, en una zona que hasta hace poco ha estado ocupada por huertas. Si verdaderamente los restos aparecidos corresponden a la misma, podríamos considerar que los del palacio a los que se encontraba asociada deben de encontrarse en las inmediaciones, aunque nada puede desmentir que esos restos, por su entidad, no correspondan a los del propio palacio o incluso a otro edificio, de funcionalidad imprecisa, tanto público como privado.

La referencia documental a una iglesia pretoriense ha llevado a algunos historiadores a considerar que en Toledo tenía que existir un pretorio, que estaría ubicado en la parte oriental de la ciudad, en el espacio en el cual posteriormente, ya en época musulmana, en el siglo X— como anteriormente hemos señalado— se configuró el llamado *al-Hizam* (Alficén), un recinto militar que fue el equivalente a una alcazaba. Dadas las características estratégicas de esta zona en la topografía de Toledo —controlando probablemente el principal acceso a la ciudad por el puente de Alcántara— se tendió a considerar que también allí habría estado ubicado el pretorio de época romana —del que no existe ningún testimonio ni escrito ni arqueológico— que luego sería reutilizado por los visigodos, levantando un palacio con una basílica aneja dedicada a los Santos Apóstoles Pedro y Pablo, la que entonces aparece calificada como “pretoriense”. Sin embargo, el hecho de que ésta aparezca claramente localizada en el *suburbium* de Toledo en diversas fuentes escritas, nos tiene que llevar a la conclusión de que no se podría encontrar allí, en el interior de la ciudad, sino en algún lugar extramuros. Y, como consecuencia, también el palacio real al cual estaba vinculada.

De esta manera habría que desechar definitivamente la idea de seguir considerando que en esa parte alta de Toledo existió un pretorio en época visigoda, en el que se levantarían el palacio real y la basílica aneja. Con lo cual, los significativos restos visigodos que, dispersos, aparecen actualmente reutilizados por esta zona y que se han considerado como pertenecientes a la basílica pretoriense

131 Rojas Rodríguez-Malo, J. M.— Gómez Laguna, A. J.: “Intervención arqueológica en la Vega Baja de Toledo. Características del centro político y religioso del reino visigodo”, en *El siglo VII frente al siglo VII: Arquitectura, Anejos de AEspA* LI, 2009, p. 55.

de los Apóstoles Pedro y Pablo¹³², no podrían corresponder a la misma. Lo que evidentemente por el momento no se puede precisar es a qué otro edificio (o edificios) podrían haber pertenecido.

Dada la posición marginal de esta zona en el conjunto de la topografía urbana toledana, para forzar la ubicación en la misma de la citada basílica se ha considerado que se trataría de un espacio con un carácter suburbial. ¿Es que en Toledo había entonces dos suburbios, éste y el que citan las fuentes? Si en esa zona se conservan reutilizados materiales arquitectónicos dispersos pertenecientes a una iglesia visigoda, en absoluto significan que correspondan a la antigua basílica de los Apóstoles Pedro y Pablo. Pueden corresponder a cualquiera de las demás iglesias que también aparecen citadas en los textos y hayan podido llegar allí por acarreo y expolio desde otros lugares de la ciudad (incluida la Vega Baja) en época musulmana. Si ese espacio se “militariza” en el siglo X –conociéndose como el Alficén– en absoluto ello quiere decir que antes ya lo estuviese, como pretorio, ni en época romana ni en época visigoda.

Para argumentar la ubicación de la basílica de los Santos Pedro y Pablo en el interior de la ciudad, en el supuesto pretorio, Rafael Barroso y Jorge Morín –como ya hicieran otros investigadores– han recurrido también a la interpretación de la representación de las dos ilustraciones a las que ya hemos hecho referencia¹³³. Para estos investigadores la *ianua urbis* (puerta de la ciudad) se localizaría en el área de la Puerta del Sol y la *ianua muris* (puerta de la muralla) en la actual Puerta de Alcántara. Sin embargo, consideramos que este planteamiento bien podría ser justo el contrario. Como ya hemos indicado al hablar de la posible ubicación de la iglesia de Santa María, por la puerta de la ciudad se accedería a la misma y por la puerta de la muralla más bien se saldría al suburbio extramuros donde se localizaría la basílica de los Santos Pedro y Pablo y el conjunto palatino, lo que tiene más sentido conforme a las referencias escritas y a los restos arqueológicos de Vega Baja.

132 Barroso Cabrera, R.-Morín de Pablos, J.: *Regia sedes toletana. El Toledo visigodo a través...*, pp. 761-770.

133 Barroso Cabrera, R.-Morín de Pablos, J.: “*La civitas regia toletana...*”, p. 108.

No obstante, a pesar de la importancia que Toledo llegó a alcanzar durante los dos siglos que duró el llamado Reino de Toledo, no es mucho lo que se sabe de la ciudad en aquella época. Las noticias conservadas están casi siempre referidas a la monarquía o a la Iglesia, pero no a la ciudad como tal, siendo considerada simplemente como un mero marco de referencia en el que encuadrar los acontecimientos que en ella ocurrieron, aunque éstos tuviesen una proyección para el conjunto del reino. En gran medida, todavía quedan muchas cosas por conocer de la historia del Toledo visigodo. El principal problema es la falta de fuentes documentales escritas, y las arqueológicas han sido muy fragmentarias y todavía insuficientes para reconstruir cómo pudo haber sido el interior, y el entorno, de la ciudad en aquella época¹³⁴.

Siempre ha resultado sorprendente para los historiadores que habiendo sido Toledo la capital política y religiosa del reino visigodo, con todo lo que ello tuvo que suponer, en la ciudad se conservasen tan pocos restos arqueológicos visibles. De todas las construcciones que se levantaron entonces, y que debieron de ser numerosas y suntuosas, ni una sola, ni siquiera en parte o reutilizada –que al menos se pueda identificar con seguridad– ha llegado a nuestros días, desconociéndose además su exacta ubicación. Solamente se conservan algunas piezas decorativas descontextualizadas y reutilizadas intencionadamente en construcciones posteriores¹³⁵. Es decir, tanto la topografía política como la religiosa de la ciudad están todavía por precisar.

Por todo ello, no es sorprendente que las investigaciones sobre la ciudad visigoda, en su conjunto, no sean muy numerosas. Se han estudiado temas políticos y religiosos, pero más directamente extensibles al conjunto del reino y no específicamente a la propia ciudad. No puede considerarse que se trate propiamente de un vacío historiográfico en la historia toledana –muy bien estu-

134 Como señaló Luis Caballero Zoreda, es necesario “que la investigación vaya *civilizando* el desierto visigodo del hinterland toledano, desierto que casi puede ampliarse al conocimiento al menos de los yacimientos arqueológicos del todo el reino visigodo y no sólo de su capital” (*La iglesia y el monasterio visigodo de Santa María de Melque (Toledo). Arqueología y arquitectura. San Pedro de la Mata (Toledo) y Santa Comba de Bande (Orense)*, serie “Excavaciones Arqueológicas en España”, 109, Madrid, 1980, p. 31).

135 Zamorano Herrera, I.: “Caracteres del arte visigodo en Toledo”, en *Anales Toledanos*, X, 1974, pp. 3-149 y Barroso Cabrera, R.-Morín de Pablos, J.: *Regia sedes toletana. El Toledo visigodo a través de su escultura monumental*, Toledo, 2007.

diada y conocida para otras épocas— aunque bien es cierto que las posibilidades para seguir avanzando en la investigación son complicadas dada la falta de referencias precisas¹³⁶. Tendrá que ser por la vía arqueológica —que es la que ya se ha empezado a potenciar y está dando sus frutos— por la que se podrá seguir progresando para aproximarnos a lo que fue la configuración urbana de Toledo en aquella época.

Como ya se ha señalado, se venía considerando, dentro de una aparente lógica, que el centro de poder de la monarquía visigoda había estado establecido en la parte alta de la ciudad, al amparo de sus murallas. Sin embargo, los hallazgos que desde hace unos años se vienen produciendo en la zona de la Vega Baja parecen estar demostrando que esta suposición estaba equivocada, y que muy posiblemente, al menos todo lo relacionado con el aparato de poder político, tuvo su asentamiento en esa zona (aunque otro tema será dilucidar el por qué)¹³⁷. Ello vendría a explicar, —en cierta medida— la falta de restos arqueológicos significativos en el actual casco antiguo, en el que se habrían levantado algunas iglesias, entre ellas la catedral como sede del poder religioso episcopal. Pero todos los demás edificios destacados (palacio real, basílicas, monasterios) estarían en el *suburbium*, como así señalan algunas referencias escritas. Todo parece indicar que en el entorno del palacio —al que estaría asociada la basílica de los Apóstoles Pedro y Pablo— se habría desarrollado una trama urbana que es la que están sacando a la luz las excavaciones.

Los hallazgos que ya se han producido y los estudios que se han publicado, nos están reconviniendo la necesidad de llevar a cabo una revisión de lo que fue Toledo en época visigoda, al menos en el plano de su configuración urbanística¹³⁸. Todo parece indicar que entonces se mantuvo el mismo paisaje urbano de época romana constituido por dos espacios perfectamente diferenciados: la *urbs*

136 Por ejemplo, en la obra colectiva *Arquitecturas de Toledo*, editada en dos volúmenes por el Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha en 1991, no se dedica ningún capítulo o apartado específico a la etapa visigoda. Se pasa directamente del Toledo Romano al Toledo Islámico, dejando así una aparente sorprendente laguna, aunque en cierta medida explicable por lo que hemos señalado, ya que una específica “arquitectura visigoda” no se ha conservado en la ciudad, aunque sí algunos elementos arquitectónicos de aquella época.

137 Olmo Enciso, L.: “La Vega Baja en época visigoda:..., pp. 69-88.

138 Como avance de los trabajos arqueológicos que se iniciaron el año 2007 puede verse Olmo Enciso, L.: “La Vega Baja en época visigoda: una investigación arqueológica en construcción”, en *La Vega Baja de Toledo*, Toledo, 2009, pp. 69-88.

propiamente dicha en la parte alta y el *suburbio*, extramuros, en el que se desarrolló un complejo urbano. Sin embargo, es muy posible que lo que cambió fue el significado de los mismos, reservando la parte alta para el poder eclesiástico, en la que el obispo tendría su iglesia y su residencia, y la parte baja para el poder político en la que el rey y la corte tendrían la suya, en el palacio que allí se levantó y en torno al cual se reorganizó el entramado urbano cuyos restos están ahora saliendo a la luz¹³⁹. Esta circunstancia es la que pudo haber posibilitado el mantenimiento del suburbio, a diferencia de otras ciudades, como Mérida, en las que en época visigoda fue progresivamente abandonado y sus edificios públicos convertidos en canteras de las cuales aprovechar sus materiales constructivos¹⁴⁰.

En toda la labor arqueológica que queda por hacer, lo deseable sería que se pudiesen localizar los restos arquitectónicos de los principales edificios que todavía se conserven y entre ellos los de todos los lugares de culto –al menos los más significativos– que se levantaron en Toledo en época visigoda. Vega Baja puede deparar gratas sorpresas al respecto.

En cualquier caso, con ese panorama urbanístico en el que se incluían las iglesias, es con el que los musulmanes se encontraron cuando ocuparon Toledo en el año 711¹⁴¹. En el capítulo siguiente veremos cómo se produjo la adaptación de los nuevos ocupantes a aquella la realidad y qué repercusiones tuvo en los lugares de culto en aquella circunstancia en la que una nueva religión se imponía en la ciudad.

5. TOLEDO BAJO DOMINIO MUSULMÁN: CONFIGURACIÓN DE UNA NUEVA CIUDAD

Con el panorama religioso de época visigoda que hemos analizado en el capítulo anterior, es con el que se encontraron los musulmanes cuando llegaron a

139 En *Tarraco* (Tarragona) desde el siglo V se constituyó un nuevo tipo de ciudad con dos núcleos de asentamiento preferentes y un urbanismo marcado por la presencia de un poder eclesial muy influyente (Gurt i Esparraguera, J. M. y Sánchez Ramos, I: *op. cit.*, p. 192).

140 Alba Calzado, M. – Mateos Cruz, P.: “El paisaje urbano de Emérita en época visigoda”, en *Recópolis y la ciudad en la época visigoda*, Zona Arqueológica, 9, Alcalá de Henares, 2008, p. 267.

141 Izquierdo Benito, R.: “Toledo entre visigodos y omeyas”, en *De Mahoma a Carlomagno, los primeros tiempos (siglos VII-IX)*, Estella, 2013, pp. 99-130.

estas tierras del Tajo. Evidentemente, el cristianismo parecía estar ya plenamente consolidado, lo que habría conllevado –muy en especial a nivel rural– a un gradual proceso de construcción de lugares de culto con un sentido parroquial de encuadramiento y de control de la población, aunque de los mismos todavía apenas han salido restos a la luz. Este es un campo en el que la arqueología tendrá mucho que aportar en el futuro¹⁴².

Según *al-Muqtabis V*, tras su triunfo en Guadalete, el objetivo de Tariq ben Ziyad fue llegar cuanto antes a Toledo¹⁴³. Sin embargo, las referencias escritas relativas al momento en que los musulmanes entraron por primera vez en la ciudad son muy parcas, tanto en las fuentes musulmanas como en las cristianas¹⁴⁴. Se viene considerando que Tariq entró en Toledo en el mes de noviembre del año 711. La ciudad que se encontró sería la que hemos descrito anteriormente, en la que se señalaban dos ámbitos diferenciados: la ciudad alta, sede del poder episcopal, y el suburbio (en la actual Vega Baja) en el que se había desarrollado un entramado urbano en torno al complejo palatino¹⁴⁵.

Según las crónicas islámicas Toledo se encontraba vacía –a excepción de los judíos y pocos más– por lo que no tuvo que superar ninguna resistencia. Como ha señalado Pedro Chalmeta no existe texto alguno que induzca a pensar que Toledo la hubiese opuesto¹⁴⁶. Carente la ciudad de una autoridad, tanto política como religiosa, es lógico pensar que ante la llegada del ejército musulmán se produjese una situación de confusión y pánico por parte de la población toledana, y que ésta, antes de ofrecer resistencia, hubiese huido llevándose o escondiendo aquello que de valor poseyese, ante la presencia de unos desconocidos cuyo afán principal parecía ser la consecución de botín. Los musulmanes, en aquellos primeros momentos de la conquista, necesitaban conseguir botín,

142 Izquierdo Benito, R.: “Toledo en torno al 711”, en *711. Arqueología e historia entre dos mundos*, Zona Arqueológica, 15, vol. I, Alcalá de Henares, 2011, pp. 375-386.

143 *Al-Muqtabis V (Crónica del califa Abdarraḥman III An-Nasir entre los años 912 y 942)*, Traducción de M^a Jesús Viguera y Federico Corriente. Zaragoza, 1981, p. 209.

144 Molénat, J-P.: “El relato de la conquista de Toledo por los musulmanes (711), según las crónicas medievales, árabes andalusíes y cristianas”, en *Creer y entender. Homenaje a Ramón González Ruiz*, vol. I, Toledo, 2014, pp. 171-179.

145 Izquierdo Benito, R.: “La presencia musulmana en Vega Baja”, *Espacios urbanos en el Occidente Mediterráneo (s. VI-VIII)*, Toledo, 2010, pp. 112-120.

146 Chalmeta, P.: *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*. Madrid, 1994, p.154

entre otras causas para recompensar a las tropas que estaban participando en todo el proceso militar.

Dada la ausencia de un poder político efectivo, la máxima autoridad de la ciudad, a falta del propio rey y del *comes civitatis*, era el metropolitano, Sinderedo, pero se encontraba ausente ya que se había marchado a Roma¹⁴⁷. La Crónica mozárabe del 754 deplora aquella actitud señalando que, “por temor a la invasión árabe, actuando no como un pastor sino como un mercenario, abandona las ovejas de Cristo contra los preceptos de los antepasados y se marcha a Roma”¹⁴⁸. Cabe pensar que, en aquellas circunstancias, el complejo episcopal, con la basílica de Santa María, quedase momentáneamente abandonado¹⁴⁹.

Por consiguiente, sin ningún tipo de dificultad Tariq se asentó en Toledo, consumando el fin de la monarquía visigoda con la imposición del poder musulmán. Uno de sus principales objetivos habría sido el apropiarse del tesoro que se custodiaba en el palacio real. Aunque los relatos son confusos, todo parece indicar que lo consiguió y entre lo que recuperó se encontraba la llamada Mesa de Salomón que habría de dar origen a varios relatos legendarios dadas las llamativas peculiaridades del objeto. Para Javier Arce su apropiación tenía una gran carga simbólica, ya que la desaparición del *thesaurus* en manos del conquistador también suponía la desaparición del *regnum*¹⁵⁰.

El palacio real, entonces vacío, se convertiría en la residencia de Tariq, como máximo representante del nuevo poder. Es muy posible que entonces la basílica

147 En opinión de Javier Arce, “el *regnum* dejó de existir cuando la Iglesia abandonó su función”, es decir, cuando el obispo de Toledo huyó a Roma pues entonces dejó de existir la estructura esencial de cohesión que mantenía al reino visigodo (*Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711)*, Madrid, 2011, p. 20).

148 *Crónica mozárabe*, Traducción de José Eduardo López Pereira, Zaragoza, 1980, p. 71

149 Se puede considerar que, hasta la muerte del metropolitano Sinderedo en Roma, se habría producido un vacío episcopal en Toledo. A pesar de lo que algunas fuentes señalan, no es seguro que el chantre Urbano hubiese desempeñado las funciones episcopales en su ausencia. No obstante, tras la ocupación musulmana el prestigio que había alcanzado la Iglesia de Toledo a fines del siglo VII a través de sus metropolitanos todavía se mantenía. Pero entonces eran sobre todo diáconos los que llevaron adelante la labor intelectual y no tanto los obispos, tal vez por el estricto control que los musulmanes ejercerían sobre ellos. Sería con el metropolitano Cixila con el que la iglesia toledana volvería a recuperar su prestigio. Como ha señalado Roger Collins, “Toledo perdió en gran medida tal posición después de la conquista árabe, pero a mediados del siglo VIII por fin parece haberse restablecido como guía de muchas, o de la mayoría, de las iglesias de la península” (*La conquista árabe, 710-797*, Barcelona, 1991, p. 74).

150 Arce, J.: *op. cit.*, p. 90.

pretoriense de los santos Pedro y Pablo, aneja al palacio, se convirtiese en mezquita construyendo un *mihrab* en el lugar conveniente. Superados los primeros momentos de confusión, los habitantes que habían abandonado Toledo pronto regresarían, acogidos a las condiciones establecidas por los conquistadores y que no resultarían muy gravosas, entre las que se contemplaría la posibilidad de seguir practicando su religión y, por tanto, de seguir manteniendo sus iglesias, a cambio del pago de tributos.

En los meses posteriores los musulmanes se dedicarían a controlar el territorio toledano mediante el asentamiento de reducidos contingentes de soldados en los lugares más estratégicos. Se trataría preferentemente de bereberes islamizados, pertenecientes a diversas tribus, ya que gentes de este origen eran las que conformaban las tropas que acompañaban a Tariq. En el año 714 se le unió Muza ben Nusayr y en Toledo pasaron el invierno preparando la campaña que al año siguiente ambos iban a desarrollar por zonas del norte. Tras la posterior marcha de ambos a Siria, el nuevo gobernador de las tierras conquistadas —lo que habría de ser al-Andalus— se estableció en Sevilla, lo que venía a demostrar que el nuevo poder elegía para su sede otro escenario, en aquellos momentos más idóneo que Toledo por su proximidad al norte de África.

Con el fin de controlar la ciudad y su territorio, en Toledo —que sería conocida como Tulaytula— quedaría un gobernador, con una tropa a su mando, del cual no se tiene ninguna referencia. Tampoco sabemos dónde se estableció, si en el antiguo palacio real o se trasladó a la parte alta de la ciudad. Para Toledo se abría una nueva etapa bajo las directrices de los nuevos dominadores, y aunque dejó de ser capital de un reino, fue una de las ciudades más dinámicas de al-Andalus, que en ocasiones habría de ser considerada como la *Madinat al-muluk* (la ciudad de los reyes), en recuerdo de su pasado político. De cualquier manera el proceso de islamización, aunque posiblemente fue lento al principio, estaba en marcha.

Consolidada la ocupación, en los años posteriores llegarían nuevos contingentes, en especial grupos familiares de los que habían permanecido desde los primeros momentos, que se establecerían tanto en la ciudad como en los alrededores. Serían miembros de tribus bereberes, pues en Toledo no están documentados asentamientos árabes de importancia¹⁵¹. En cualquier caso el

151 Manzano Moreno, E.: *La frontera de al-Andalus en época de los omeyas*. Madrid, 1991, p. 179

número de musulmanes aumentó, pues a los que llegaron de fuera se añadirían los hispanovisigodos que se fueron gradualmente convirtiendo (los muladíes). Tolerados, aunque en un estado de sometimiento también se mantuvieron aquellos que para los musulmanes eran conocidos como “las gentes del Libro” (*ahl al-kitab*), es decir, cristianos y judíos. Los cristianos no convertidos fueron los que posteriormente se conocieron como “mozárabes” (*al-musta'ribun*), es decir, arabizados. La nueva sociedad que se fue configurando en Toledo, heterogénea por el origen de sus componentes, pero cada vez más islamizada, habría de quedar también unificada desde el punto de vista lingüístico, pues el árabe, como lengua hablada y escrita, se fue imponiendo entre todos los sectores. Fue una sociedad que, por tanto, también se arabizó, al igual que en muchas de sus costumbres.

El proceso de asentamiento de los nuevos ocupantes tuvo que tener unas evidentes repercusiones en el contexto urbanístico de la ciudad, produciéndose transformaciones que se harían más perceptibles a medida que el nuevo poder se fuese consolidando. Al no haberse producido una ocupación violenta, Toledo se encontraba intacta en cuanto a su conjunto edilicio levantado en época visigoda. Se desconoce si Tariq o Muza llevaron a cabo destrucciones intencionadas de algunos edificios con la finalidad de manifestar la implantación del nuevo poder. En los primeros momentos los musulmanes se adaptaron al complejo urbanístico que se encontraron, utilizando los mismos edificios aunque fuese para usos diferentes, pero con el paso del tiempo la fisonomía de la ciudad iría cambiando para adecuarse a los planteamientos ideológicos de la nueva sociedad.

Todavía durante un tiempo se mantendría el mismo modelo urbano con el que se encontraron: la ciudad propiamente dicha en la parte alta y el complejo suburbano, convertido ya en arrabal, cada vez más despoblado, de la *madina* de la nueva Tulaytula¹⁵². Se trataba de un modelo que era el resultado de la adaptación de un espacio a una determinada coyuntura político-religiosa, por lo que, al haber desaparecido ésta, el poder musulmán lo readaptaría a la nueva realidad en la que el factor militar habría de estar muy presente. Con el paso del tiempo la ciudad transformó su trama urbana romano/visigoda por otra de concepción islámica que todavía hoy en día en gran parte pervive.

152 Izquierdo Benito, R.: “¿De complejo palatino a arrabal islámico?”, en *La Vega Baja de Toledo*: Toledo, 2009, pp. 95-109.

Cuando se instauró el Emirato en al-Andalus, desde su sede cordobesa los emires intentaron poner en práctica los mecanismos necesarios para ejercer un control sobre todo el territorio y su población, para lo que tuvieron que contar con colaboradores fieles, que actuasen en nombre del nuevo poder. Sin embargo no siempre lo consiguieron, como ocurrió en Toledo, que se convirtió en el caso más paradigmático de ciudad rebelde frente al poder omeya durante aquella etapa, siendo escenario de múltiples revueltas al negarse sus habitantes a reconocer el nuevo poder establecido¹⁵³. Los levantiscos habitantes de la ciudad contaban con una fuerte cohesión interna que les permitió disponer de tropas y desafiar a la autoridad cordobesa manteniéndose dentro de una cierta autonomía, lo cual no dejaba de ser sorprendente¹⁵⁴.

Toledo se convirtió en el centro militar más importante de la Frontera o Marca Media, frente al cada vez más consolidado reino astur. Sus obispos continuaron manteniendo la primacía eclesiástica entre la comunidad mozárabe de al-Andalus, pero en la ciudad ya no se volvieron a celebrar concilios. En los años finales del siglo IX la marcha de mozárabes a tierras del Duero se intensificaría, llevándose con ellos reliquias.

Sería el califa Abd al-Rahmán III el que conseguiría la pacificación definitiva de Toledo. Fue el que, con el objetivo de controlar a sus habitantes, mandó edificar el ya referido *al-Hizam* (el Alficén) que vendría a ser como la alcazaba, localizada en la parte oriental de la ciudad, dominando el puente de Alcántara, y en cuyo recinto, como ya hemos visto, se encontraba la iglesia de Santa María. Para ello mandó levantar un sólido muro de sillares –que todavía en parte se conserva oculto– en cuyo interior se reaprovechó material visigodo procedente de la destrucción de edificios de esa época. Así, Toledo, definitivamente incorporada a la obediencia del poder cordobés, se iniciaba en el papel de centro político e intelectual que luego ampliamente desempeñaría en la centuria siguiente. Durante el Califato fue una de las más ricas y prósperas ciudades de alAndalus, siempre ensalzada, con expresiones un tanto exageradas, por los escritores musulmanes.

153 Porres Martín-Cleto, J.: *Historia de Tulaytula (711-1085)*, Toledo, 1985.

154 Manzano Moreno, E.: *Conquistadores...*, p. 327.

En la época de las Taifas fue cabecera de uno de los reinos más importantes, que estuvo gobernado, durante cincuenta años, por tres miembros de una dinastía de origen bereber, perteneciente a la tribu Hawwara: los Banu Di l-Nun (arabización del nombre bereber Zennun). El reinado más importante fue el de al-Mamun, que llegó a estar en el trono durante treinta y dos años (1043-1075), tiempo durante el cual Toledo disfrutó de una gran etapa de florecimiento y su corte mantuvo un elevado ambiente de ostentación, en el que se desenvolvían, amparados por el mecenazgo real, poetas, músicos, sabios y astrónomos. La ciudad y sus alrededores se embellecieron de edificios rodeados de jardines en los que el agua corría en abundancia.

No obstante, a pesar de este aparente poder, el reino era débil. Por su posición fronteriza y por el momento expansivo que estaba experimentando el reino castellano-leonés, cada vez se vio más presionado por éste, al que tuvo que pagarle tributos (parias). En 1072, destronado por su hermano Sancho II de Castilla, Alfonso VI de León pasó unos meses exiliado en Toledo. Sería el que, años después, en 1085, entraría como conquistador en la ciudad, previo pacto acordado con al-Qadir, nieto de al-Mamun.

5.1. Las mezquitas de Toledo

Cuando los musulmanes llegaron a la Península y, por ende, a Toledo, necesitaban mezquitas. Aunque no era necesario un edificio cerrado en el que poder rezar, sí era preciso contar con un recinto que actuase como mezquita *aljama*, en el que se pudiese reunir toda la población, los viernes, para llevar a cabo la obligatoria oración colectiva del mediodía. Esta necesidad se haría más perentoria a medida que la población musulmana se consolidó y aumentó en efectivos. Ante la dificultad de levantar edificios nuevos con rapidez, el recurso más inmediato debió de ser el de utilizar las propias iglesias cristianas. En unos casos compartiendo el mismo edificio, dividiendo su espacio interior mediante un muro de separación. Un espacio quedaba como iglesia y el otro como mezquita, con entradas individuales. Y en otros casos utilizando directamente todo el edificio si éste hubiese quedado abandonado al haberse convertido al Islam sus antiguos feligreses. También es posible que se hubiesen apropiado por la fuerza de algunas iglesias para convertirlas en mezquitas. En cualquier circunstancia, de lo que se trataba era de ubicar un *mihrab* en el muro que, por

su orientación –normalmente el sur en el caso de la Península– se considerase el adecuado, convertido entonces en la *qibla*.

Este proceso parece estar constatado en las cercanías de Toledo. Así, el mausoleo de las Vegas de Puebla Nueva, tras convertirse en lugar de culto cristiano, como ya ha sido señalado, posteriormente se convirtió en una pequeña mezquita. Para ello se abrió un pequeño nicho a modo de *mihrab* en su muro sur, de apenas medio metro de diámetro interior¹⁵⁵. Y también en Melque es posible que hubiese ocurrido algo parecido, ya que, en el muro sur del crucero, el nicho sepulcral que allí se encuentra está roto en su parte inferior, lo que podría estar indicándonos la existencia de un *mihrab*¹⁵⁶. En este caso no sabemos si en un tiempo inmediato a la llegada de los musulmanes o en una fase posterior si la construcción del edificio se puede atribuir a una comunidad mozárabe.

Desconocemos cual pudo haber sido la primera mezquita que los musulmanes fundaron en Toledo, aunque, dentro de una lógica, como ya hemos indicado anteriormente, ésta pudo haber sido la antigua basílica de los Santos Pedro y Pablo. En los primeros momentos, la sede del poder musulmán en la ciudad tuvo que haber sido el mismo complejo palatino que los visigodos habían levantado en Vega Baja. Como conquistadores y suplantadores del poder visigodo, el objetivo de Tariq una vez en Toledo habría sido la ocupación de ese complejo en el que se instalaría junto con una parte de las tropas que le acompañaban. Igual haría Muza ben Nusayr cuando llegase tres años después. Éste, con mayor rango político que el anterior –era gobernador de la provincia de Ifriqiya– tenía prerrogativas para poder fundar mezquitas. Ya había fundado anteriormente una en Algeciras, por lo que no sería sorprendente que, dispuestos a tener una mezquita en Toledo, la mejor solución era reconvertir en tal la basílica de los Santos Pedro y Pablo. Si el edificio se ubicaba contiguo o próximo al palacio en el que se encontraba ahora alojado el nuevo poder dominante, por qué no pensar que éste adaptó el edificio para la práctica de su propio culto. Además, el carácter de “pretoriense” que había tenido en la etapa visigoda le dotaba de

155 Hauschild, Th.: “Das mausoleum von Las Vegas de Pueblanueva (prov. Toledo). Grabungen in den Jahren 1971/1974”, en *Madridrer Mitteilungen*, 19, 1978.

156 Caballero Zoreda, L.: “Pervivencia de elementos visigodos en la transición al mundo medieval. Planteamiento del tema”, en *Actas III Congreso de Arqueología Medieval Española*, tomo I, Oviedo, 1989, p. 124.

un carácter “oficial” que la nueva mezquita podía seguir manteniendo, asociada ahora al nuevo poder que se imponía y que de esa manera “islamizaba” el lugar como signo evidente del cambio político que se estaba produciendo. No obstante, esto será algo que, llegado el caso, la arqueología podrá demostrar, si se localizase con precisión la basílica de los Santos Pedro y Pablo, y se comprobase que tiene añadido un *mihrab*. Entonces no habría duda que el edificio fue convertido en una mezquita, aunque siempre nos quedaría la duda de si fue verdaderamente la primera que se utilizó en Toledo.

El otro caso significativo habría sido el de la elección de la ubicación de la mezquita aljama de la ciudad. Tenemos evidencias históricas que ésta se levantó sobre el solar que actualmente ocupa la catedral y que fue derribada para la construcción de ésta. Este lugar, uno de los puntos más céntricos de Toledo, se convertía en el sitio idóneo para ubicar en el mismo una mezquita aljama, capaz de albergar a toda la población musulmana adulta de la ciudad.

Como ya hemos indicado anteriormente, conocemos la noticia, transmitida por Ibn Hayyan, de que en el año 871, durante el gobierno del emir Muhammad I el alminar de esta mezquita se derrumbó por lo que los toledanos le solicitaron autorización para volverlo a levantar y añadir a la mezquita la sala de oración de una iglesia contigua. Lo que esta noticia nos evidencia, al margen de cuál fuese la iglesia que se ocupó –y que, por tanto, quedaría destruida– es que la mezquita aljama se amplió, signo evidente del crecimiento del número de musulmanes en la ciudad propiciado por las conversiones y la necesidad de tener que contar con un edificio espacioso.

Si esta iglesia correspondía a la antigua basílica de Santa María, sede de los obispos de Toledo en época visigoda, ello sería un reflejo del poco poder que entonces tendrían sus sucesores, los obispos mozárabes, viéndose abocados a tener que dejar el lugar de culto al que durante tanto tiempo habían estado vinculados y que incluso posiblemente habían tenido también que compartir. Tal vez, como ya hemos señalado anteriormente, se trasladaron a la zona del Alficén, el recinto fortificado que Abd al-Rahman III mandó levantar en la parte oriental de Toledo una vez que en el año 932 consiguió entrar y pacificar la ciudad¹⁵⁷. Allí levantarían o reaprovecharían otro edificio, bajo la misma

157 Carrobes Santos, J.: *Fortificaciones de Toledo. Las corachas del Alficén*, Toledo, 2009.

advocación y que sería el que en el siglo XI aparece con la denominación de Santa María del Alcén por su lugar de emplazamiento.

En el resto de Toledo, a la par que se consolidó el poder islámico, las antiguas iglesias de época visigoda que aparecen señaladas en las fuentes escritas se irían convirtiendo gradualmente en mezquitas, muy posiblemente sin necesidad de que el edificio tuviese que ser compartido. Se adaptarían interiormente para el nuevo uso religioso, añadiendo un *mihrab*. El número de las mismas iría en aumento, a medida que también se incrementó el número de musulmanes, tanto por los que fueron por progresivamente llegando a la ciudad como por los hispanovisigodos que se convirtieron al Islam. Con el paso del tiempo, y cuando los edificios ya no reuniesen las condiciones adecuadas, se derribarían para construir otros nuevos en el mismo solar –reaprovechando en ocasiones algunos materiales– acordes con las necesidades y los planteamientos arquitectónicos del momento. Nos encontramos ante otra situación en la que se manifiesta la pervivencia en la utilización de un mismo espacio sagrado por religiones diferentes, aunque también es muy posible que se hubiesen edificado otras mezquitas en espacios que anteriormente no hubiesen estado ocupados por iglesias cristianas, pues en época visigoda no pudo haber tantas iglesias como luego mezquitas llegó a haber en Toledo.

Mientras duró la presencia musulmana en la ciudad, que fue de casi cuatro siglos, se tuvieron que haber levantado bastantes mezquitas al servicio de una población relativamente numerosa. Desconocemos cual pudo haber sido el número exacto de este tipo de edificios que entonces existieron y en muchos casos también donde estuvieron emplazados¹⁵⁸.

Según señaló Clara Delgado en su momento, en Toledo tendríamos constancia documental y/o arqueológica, de al menos doce mezquitas, de las que solamente se conservarían testimonios arquitectónicos –de mayor o menor envergadura– de siete de ellas¹⁵⁹. Lo cual no quiere decir que aquél fuese el número exacto de mezquitas, pues pudo haber habido más –como posteriormente señalaremos– teniendo en cuenta que algunas podían ser pequeños oratorios de barrio de los que no se ha conservado ninguna referencia. De

158 Puente Martínez, C.: “Las mezquitas de Toledo. Problemática general”, en *Tulaytula*, 13, 2006, pp. 97-122.

159 Delgado Valero, C.: *Toledo islámico*..., p. 341.

esas doce mezquitas una era la mezquita aljama y la otra el pequeño oratorio privado del palacio mandado levantar por al-Ma'mun, hoy conocido como Capilla de Belén. Las diez restantes serían pequeñas mezquitas, dispersas por los distintos barrios de la ciudad:

- la mezquita de ibn Dunay el Qadi.
- La mezquita de Bab al-Mardum o del Cristo de la Luz.
- La mezquita de Tornerías.
- La mezquita del Salvador.
- La mezquita del adarve de don Nicolás.
- La mezquita de al-Dabbagin o de Curtidores
- La mezquita de Yabal al-Barid o Montefrío.
- La mezquita del baño del Caballel.
- La mezquita de Santa Justa.
- La mezquita de San Lorenzo.

De estas mezquitas, excepcionalmente se han conservado dos como son las hoy conocidas como mezquita del Cristo de la Luz y mezquita de Tornerías, y solamente una estaría sin identificar y, por tanto, sin una ubicación precisa aunque sabemos que se localizaba en el Alficén: la de ibn Dunay el Qadi.

La mezquita del Cristo de la Luz o de Bab al-Mardum se levantó entre finales del siglo X y comienzos del XI, como queda reflejado en la inscripción fundacional que se conserva en su fachada oeste, cuya traducción, llevada a cabo por Manuel Ocaña, es la siguiente: *Basmala. Hizo levantar esta mezquita Ahmad ibn Hadidi, de su peculio, solicitando la recompensa ultraterrena de Allah por ello. Y se terminó con el auxilio de Allah, bajo la dirección de Musa ibn Ali, el Arquitecto, y de Sa'ada, concluyéndose en muharram del año trescientos noventa (13 diciembre/11 enero 1000). El edificio se ha conservado gracias a que a finales del siglo XII fue convertido en iglesia, y de ahí su anacrónica denominación*¹⁶⁰. Entonces, en su

160 Esta mezquita, por sus especiales características arquitectónicas ha generado una abundante bibliografía de la que aquí recogemos una breve selección: Ewert, Ch.: "Die Moschee am Bab al-Mardum in Toledo. Eine kopie der Moschee von Córdoba", en *Madrider Mitteilungen*, 18, 1977, pp. 287-354 y "La mezquita de Bab al-Mardum de Toledo (Cristo de la Luz): una "copia" de la mezquita de Córdoba", en *Entre el Califato y la Taifa: mil años del cristo de la Luz*, Toledo, 2000, pp. 11-52; Delgado

lado noreste se le añadió un ábside de estilo mudéjar, ampliando de esta manera el espacio interior que aun así resulta muy limitado. En el exterior contó con un cementerio¹⁶¹. Aunque también se han realizado excavaciones en su interior no parece que se levantase sobre un lugar de culto anterior, como podría hacer suponer algún capitel de esa época que tiene reutilizado¹⁶².

La llamada de Tornerías, de características arquitectónicas similares a la anterior y posiblemente por tanto de la misma cronología, debió de ser la última que los musulmanes utilizaron en Toledo, pues todavía aparece citada en el siglo XV como la “mezquita de los moros”. Por eso no se llegó nunca a convertir en iglesia¹⁶³. Ubicada en pleno centro comercial de la ciudad no se levantó sobre un edificio de culto anterior, sino sobre un depósito de agua de época romana¹⁶⁴.

De la mezquita del Salvador –nombre de la advocación de la actual iglesia– aparte de alguna arquería y otros elementos arquitectónicos en su interior, se conserva el primitivo alminar como torre-campanario. Es el único ejemplar de alminar toledano al que se le puede asignar una adscripción segura a época islámica¹⁶⁵. Es de planta cuadrada, con un machón central en torno al cual se desarrolla la escalera. La puerta de entrada al mismo, desde la calle, está actualmente cegada. En la construcción de este alminar se empleó la sillería, con reutilización de algunos elementos decorativos de época romana y, sobre

Valero, C.: *Toledo islámico*..., pp. 283-303; Pérez Higuera, T.: “Mezquita de Bab al-Mardum o del Cristo de la Luz”, en *Mezquita de Bab al-Mardum* (Catálogo de la exposición conmemorativa del Milenario del Cristo de la Luz), Toledo, 1999, pp. 15-25; King, G.R.D.: “The Mosque of Bab al-Mardum and the islamic building tradition”, en *Entre el Califato y la Taifa: mil años del cristo de la Luz*, Toledo, 2000, pp. 269-286 y Ruiz Taboada, A.: “La mezquita en la ermita del Santo Cristo de la Cruz y Virgen de la Luz de Toledo”, en *Mezquitas en Toledo, a la luz de los nuevos descubrimientos*, Toledo, 2009, pp. 53-71.

161 Ruiz Taboada, A.: *La vida futura es para los devotos. La muerte en el Toledo medieval*, Madrid, 2013, pp. 109-150.

162 Idem: “La mezquita en la ermita del Santo Cristo de la Cruz y Virgen de la Luz de Toledo”, en *Mezquitas en Toledo, a la luz de los nuevos descubrimientos*, Toledo, 2009, pp.53-71 y *Arquitectura residencial y religiosa: Toledo (siglos X a XVIII)*, Madrid, 2012, pp. 156-194.

163 Porres, J.: “La mezquita toledana del Solarejo, llamada de las Tornerías”, en *Al-Qantara*, IV-1 y 2, 1983, pp. 411-421.

164 Lavado Paradinas, P.J.: “La mezquita del Solarejo o de Tornerías en Toledo”, en *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, tomo V, 1988, pp. 33-39 y Vázquez Prieto, G.: “Santa María la Blanca y la Mezquita de Tornerías: dos excavaciones de urgencia en Toledo”, en *Actas del Primer Congreso de Arqueología de la Provincia de Toledo*, 1990, pp. 461-481.

165 Rojas Rodríguez-Malo, J. M.: “El alminar en Tulaytula”, en *Alminares y torres. Herencia y presencia del Toledo medieval*, Toledo, 2006, pp. 56-59.

todo, visigoda, lo cual nos podría llevar a considerar que la mezquita se debió de edificar sobre el solar de una antigua iglesia de esa época, de la que procediesen esos materiales. Sin embargo, las excavaciones que se han realizado en su interior no han proporcionado ningún dato al respecto, aunque sí han permitido constatar la existencia de una mezquita de planta rectangular levantada en época omeya y que habría experimentado una ampliación en época taifa¹⁶⁶. Posiblemente a la misma haga referencia la lápida que todavía se conserva en la iglesia, en la capilla de Santa Catalina. Escrita en caracteres cúficos hace alusión a una reforma que se llevó a cabo en una nave de la mezquita en el año 1041¹⁶⁷.

La conocida como mezquita del Adarve de don Nicolás ha sido objeto de estudio y de localización por parte de Julio Porres¹⁶⁸ y de Jean Passini y Jean-Pierre Molénat¹⁶⁹. Se encontraba situada en la Bajada de Pozo Amargo y fue comprada, por mitades, entre 1167 y 1170, a sus entonces propietarios cristianos por el arcipreste de la catedral don Nicolás, que vivía enfrente de la misma y quería utilizarla como establo. Tal vez, dada su proximidad a la catedral, no se consideró oportuno convertirla en una iglesia. Esta mezquita se ubicaba en la estrecha calle que entonces unía la Bajada de Pozo Amargo con la de la Cárcel del Vicario, luego convertida en un adarve y hoy en un callejón sin salida. En la parte trasera de la actual casa nº 3 de la Bajada a Pozo Amargo, que da a este callejón, se conservan todavía visibles los restos de unos arcos de herradura apuntados que fueron los que hicieron sospechar a Julio Porres que se trataban de los restos de la antigua mezquita que la propia documentación del siglo XII localizaba en ese lugar. Sin embargo, la interpretación de los datos que ésta aporta no le cuadraban por lo que para él la mezquita tenía que encontrarse enfrente, en la casa nº 5. Como así era, y como posteriormente pudieron demostrar Jean Passini y Jean-Pierre Molénat, realizando un minucioso análisis del parcelario de los edificios de esa zona en el siglo XII y su evolución posterior. La reconstrucción que estos investigadores

166 García Sánchez de Pedro, J.-Corral Vacheron, I.: *op. cit.*

167 Delgado Valero, C.: *Materiales para el estudio morfológico y ornamental del arte islámico en Toledo*, Toledo, 1987, pp. 136-137.

168 Porres, J.: “¿Restos de una mezquita toledana?”, en *Al-Andalus*, XLIII, fasc. 2, 1978, pp. 455-459 e *Historia de la calles de Toledo*, Toledo, 1988, t.2, pp. 971-974.

169 Passini, J.- Molénat, J-P.: “Persistance parcellaire et évolution diachronique à Tolède. L’impasse de la *Bajada del Pozo Amargo* et sa mosquée”, en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XX-VIII-1, 1992, pp. 181-198.

hacen del edificio da como resultado una mezquita de planta rectangular, de 12,5 x 17 m, organizada interiormente en 5 naves en dirección norte-sur, encontrándose el *mihrab* en la parte central del muro sur. Los “sospechosos” arcos que se conservan, corresponden, por tanto, a otro edificio y de cronología posterior a la mezquita como muestra la factura constructiva de los mismos que no es islámica.

La llamada mezquita de al-Dabbagin o de Curtidores se suele identificar con la iglesia mozárabe de San Sebastián. Recientemente se han realizado excavaciones en su interior, las cuales han permitido constatar la existencia de una primera mezquita de planta rectangular posteriormente ampliada hacia su lado este en el siglo XI, construyendo un nuevo *mihrab* en su muro sur, y generando una planta cuadrada que es la misma que se mantiene en la iglesia actual, aunque ésta experimentó dos reformas posteriores¹⁷⁰.

La mezquita de Yabal al-Barid o Montefrío se identifica con la que posteriormente fue parroquia de San Cristóbal, hoy desaparecida pero de la que se sigue conservando la torre aunque muy restaurada. Por fotografías antiguas se puede comprobar que la base de la misma era de sillares, que recuerdan a los de otros alminares islámicos, lo que lleva a considerar que hubiese pertenecido a una mezquita allí localizada.

La mezquita del baño del Caballel –de la que no se han conservado restos– se localizaría, como ya en su momento señaló Julio Porres¹⁷¹ y posteriormente Jean Passini¹⁷², en el solar sobre el que en el siglo XVI se levantó el Colegio de Infantes. Posiblemente se edificó sobre una construcción de época romana relacionada con el agua. La abundancia de agua subterránea en esta zona es lo que explicaría la presencia de varios baños en las inmediaciones de la mezquita y el hecho de que la plaza contigua se denomine en la actualidad con el significativo nombre de Plaza de las Fuentes¹⁷³.

170 Rojas Rodríguez-Malo, J.M.-Vicente Navarro, A.: “La mezquita de al-Dabbagin en la iglesia de San Sebastián”, en *Mezquitas en Toledo, a la luz de los nuevos descubrimientos*, Toledo, 2009, pp. 187-212.

171 Porres, J.: “La mezquita toledana del Cabalil”, en *Al-Qantara*, VII-1 y 2, 1986, pp. 429-440.

172 Passini, J.: “Los baños y el agua en Toledo”, en *Baños árabes en Toledo*, Toledo, 2006, pp. 41-42 y “Ensayo sobre las mezquitas toledanas”, en *Mezquitas en Toledo, a la luz de los nuevos descubrimientos*, Toledo, 2009, fig. 25

173 Para datos relacionados con los baños de Toledo vid. los trabajos de Rojas Rodríguez-Malo, J. M.: “Estructuras y funciones de los baños árabes de Toledo”, en *Baños árabes en Toledo*, Toledo, 2006,

Sobre el espacio ocupado actualmente por la iglesia mozárabe de las Santas Justa y Rufina tuvo que haberse levantado una mezquita, como lo demuestra el texto de la lápida que en su fachada se descubrió hace unos años. En él se hace referencia a la construcción de una nave en la mezquita, posiblemente en torno a los años 1041 y 1043¹⁷⁴. Podría pensarse que en el solar también pudo haber existido una iglesia en época visigoda como parecería demostrar la pilastra que todavía se puede contemplar y que habría sido reutilizada en la mezquita, aunque las excavaciones arqueológicas que se realizaron en su interior no han podido confirmar nada seguro al respecto, ni siquiera en relación con la existencia de la supuesta mezquita¹⁷⁵.

El solar ocupado por la antigua parroquia de San Lorenzo, que quedó destruida durante la Guerra Civil, fue excavado por Clara Delgado, quedando al descubierto la planta de un edificio que ella interpretó como el de una mezquita, parte de cuyo *mihrab* se seguiría conservando en la base de la actual torre que es el único elemento de la iglesia que continuó en pie¹⁷⁶. La mezquita se habría levantado en torno a la primera mitad del siglo XI y tendría sus paralelos constructivos en otras mezquitas toledanas. Sus estructuras islámicas habrían quedado arrasadas al construir sobre ellas la posterior iglesia.

Aparte de éstas, que son las señaladas por Clara Delgado, también tenemos constancia de otra posible mezquita que se levantó en el espacio que ocupó la hoy desaparecida iglesia de San Ginés y que lo habría hecho sobre una antigua iglesia de época visigoda como a priori parecerían demostrar los múltiples relieves deco-

pp. 13-28 y Passini, J.: “Los baños y el agua...”, pp. 31-46 y Ruiz Taboada, A.: *Arquitectura residencial y religiosa...*, pp. 195-203.

174 Pavón Maldonado, B.: “Arte islámico y mudéjar en Toledo. La supuesta mezquita de las Santas Justa y Rufina y la Puerta del Sol”, en *Al-Qantara*, 11, 1990, pp. 509-511 y Roselló Bordoy, G.: “Algunas reflexiones sobre el cúfico toledano en base a un nuevo texto de fundación”, en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid*, XXX, 1998, pp. 155-180. Para éste último investigador la traducción de la lápida sería la siguiente: “En nombre de Allah, clemente y misericordioso; en las casas que Allah ha permitido elevar; para que en ellas se recuerde su nombre. Loan lo en ellas mañana y tarde; hombres [a quienes] no les distrae negocio; ni comercio del recuerdo de Allah y de la permanencia en la oración y del dar limosna. Se erigió esta nave, por la gloria de Allah [y con su ayuda] y acaba [bajo la dirección] de los dos administradores de los bienes habices...”.

175 Paz Escribano, M. de- Juan García, A. de: “Iglesia de Santa Justa y Rufina”, en *Toledo; Arqueología en la ciudad*, Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1996, pp. 95-110.

176 Delgado Valero, C.: “Excavaciones en la iglesia de San Lorenzo (Toledo)”, en *Noticiario Arqueológico Hispánico*, 29, 1987, pp. 213-363.

rativos que se pueden contemplar reutilizados en un muro¹⁷⁷. Francisco de Pisa, en el siglo XVI, contemplando el interior de la iglesia, señaló cómo “muestra en la forma de su edificio haber sido antigua mezquita convertida en iglesia”¹⁷⁸. El edificio se levantaba sobre una antigua cisterna de época romana, posteriormente conocida como las Cuevas de Hércules. Recientemente se han realizado excavaciones arqueológicas en el lugar que, sin embargo, han dejado pocas evidencias de la mezquita que allí se habría levantado y de la supuesta posible iglesia anterior¹⁷⁹.

Estas son las mezquitas —a las que se añadiría la mezquita aljama— que parecen tener una localización precisa en el conjunto del entramado urbano de Toledo. Sin embargo, debieron de existir varias más de las que no tenemos referencias ni escritas ni arqueológicas. Como vía que podría propiciar la localización de otras mezquitas, se podría señalar la consideración, por algunos investigadores, de que algunas de las actuales torres-campanario de varias parroquias toledanas, que semejan antiguos alminares, pudiesen serlo en parte, lo cual nos estaría indicando el emplazamiento de sus correspondientes mezquitas. Serían, especialmente, los casos de las iglesias de Santiago del Arrabal, San Bartolomé y San Andrés¹⁸⁰.

Para el caso de Santiago del Arrabal, Teresa Pérez Higuera considera que “más probable resulta la hipótesis tradicional referente a una mezquita, cuyo alminar se habría aprovechado como torre cristiana. Parece apoyarlo su situación separada de la iglesia en la zona de la cabecera, el tipo de mampostería encintada diferente al empleado en el resto de los muros y la pequeña ventana con doble arco de herradura encuadrado por alfiz, forma típica califal que aparece en las fachadas de las mezquitas de época de Almanzor”¹⁸¹.

177 Passini, J.: “La antigua iglesia de San Ginés”, en *Tulaytula*, 10, 2004, pp. 69-79.

178 Pisa, F. de: *op. cit.*, p. 94.

179 Tiosilis Karantase, V. y otros: “La ‘mezquita’ de la Cueva de Hércules y la iglesia de San Ginés”, en *Mezquitas en Toledo, a la luz de los nuevos descubrimientos*, Toledo, 2009, pp. 267-284.

180 Izquierdo Benito, R.: “Alminares y torres: herencia y presencia del Toledo medieval”, en *Alminares y torres: herencia y presencia del Toledo medieval*, Toledo, 2008, pp. 23-42.

181 Pérez Higuera, T.: *Arquitecturas de Toledo. del periodo romano al gótico*, volumen primero, Toledo, 1991, pp. 285-286.

En opinión de M^a Concepción Abad Castro, “el aislamiento y la desviación respecto a la planta, así como las ventanas geminadas de herradura que se abren en sus cuatros caras, han sido la causa de que hoy se dé por hecho que su parte baja se trata de un antiguo alminar. El problema está en determinar su cronología”¹⁸².

En cuanto a la iglesia de San Bartolomé para Teresa Pérez Higuera su torre “deriva directamente del alminar musulmán, como la de Santiago del Arrabal, con la que presenta evidentes semejanzas, tanto en la estructura interior –planta con machón macizo central y uso de bovedillas escalonadas de ladrillos en saledizo– como en el exterior –aparejo de mampostería encintada en cajas muy estrechas– y, sobre todo, por la presencia de una ventana con doble arco de herradura y alfiz, idéntica a la de Santiago”¹⁸³.

M^a Concepción Abad Castro considera que “es evidente la relación de esta torre con la de Santiago del Arrabal, y los arcos empleados, herradura y trilobulados, podemos asociarlos a las construcciones más antiguas, como El Cristo de la Luz, en su fábrica musulmana. Constituyen ambos los ejemplos más austeros de las torres toledanas, e igual que ocurriera con la de Santiago, la torre de San Bartolomé algunos autores la identifican con el alminar de una mezquita preexistente y desaparecida”¹⁸⁴.

La torre de la iglesia de San Andrés se levantó con un aparejo muy similar al de Santiago del Arrabal. Sin embargo, M^a Concepción Abad Castro tiene algunas dudas para considerarla como un antiguo alminar, ya que observa que no se encuentra aislada respecto al edificio, sino integrada en el mismo, y tampoco presenta un ajimez a media altura como la de Santiago de Arrabal, sino en la parte alta del paramento un solo arco de herradura trasdosado y recuadrado por alfiz, actualmente cegado. Señala cómo “parece describir un perfil islámico, y por ello constituir un posible motivo de identificación, pero, a nuestro juicio, menos fiable que los anteriores”¹⁸⁵.

182 Abad Castro, M^a C.: *Arquitectura mudéjar religiosa en el arzobispado de Toledo*, Toledo, 1991, vol. II, p. 323.

183 Pérez Higuera, T.: *Arquitecturas de Toledo...*, p. 213.

184 Abad Castro, M^a C.: *op. cit.*, vol. II, p. 254.

185 *Idem: op. cit.*, vol. I, p. 180.

Como puede comprobarse las características arquitectónicas de estas torres no ofrecen una garantía absoluta de que se trate de antiguos alminares reutilizados. En cualquier caso, si lo fuesen, lo que no se ha conservado son restos de sus respectivas mezquitas.

Otro conjunto de torres pertenecientes a las denominadas iglesias mudéjares, aunque también presentan características arquitectónicas similares a posibles alminares, tampoco ofrecen garantías suficientes para considerar que en origen fuesen tales y, por consiguiente, estuviesen asociados al emplazamiento de antiguas mezquitas. Se trata de las iglesias de Santo Tomé, San Román, San Cipriano, San Miguel y Santa Leocadia. No obstante, ello no significa que se pueda descartar tajantemente que éstas no estén edificadas sobre el solar que anteriormente hubiese sido ocupado por mezquitas, como veremos en el capítulo posterior.

Otra vía de investigación es la de considerar la existencia en Toledo de un posible modelo de mezquita caracterizado por tener una planta cuadrada, y cuyo prototipo conocido sería la mezquita del Cristo de la Luz. Jean Passini ha rastreado este modelo de planta en varias iglesias, a las que ya nos hemos referido, tales como las de San Andrés, San Antolín, San Lucas, San Cristóbal, San Cipriano y San Miguel, llegando a la conclusión de que nos encontramos ante antiguas mezquitas, en ocasiones muy transformadas en su planta con el paso del tiempo¹⁸⁶.

Anticipando lo que analizaremos en el capítulo siguiente, tras la vuelta de Toledo a manos cristianas, en la ciudad existieron 21 parroquias latinas y 6 mozárabes. Es posible que cada una de ellas pudiera haber tenido su origen en una anterior mezquita, lo que nos daría una cifra de 27. Si a ella le añadimos las dos mezquitas conocidas que no se convirtieron en parroquias (como El Cristo de la Luz y Tornerías), más la del adarve de don Nicolás y la de ibn Dunay el Qadi y más la mezquita aljama, ello nos daría un total de 32 posibles mezquitas que pudieron haber existido en Toledo durante los casi cuatro siglos que duró la presencia musulmana en la ciudad. No incluimos el oratorio del palacio de al-Ma'múm (la capilla de Belén) por tratarse de un recinto privado enclavado además en un contexto palatino.

186 Passini, J.: “Ensayo sobre las mezquitas toledanas”, en *Mezquitas en Toledo, a la luz de los nuevos descubrimientos*, Toledo, 2009, pp. 22-29.

Jean Passini ha aplicado un método muy sugerente orientado a la localización de posibles mezquitas desconocidas a partir del área de cobertura de cada una de ellas, a las que se supone que tenía que llegar la voz del muecín llamando a la oración desde lo alto del alminar. Los límites territoriales de cada mezquita vendrían señalados por esta circunstancia, marcando así un espacio en el que todo musulmán que en él viviese tenía que oír con claridad la voz de su muecín. Para realizar el estudio se ha basado en varios elementos, tales como las peculiaridades del relieve de Toledo, una altura media de 18 metros que podía tener el alminar y una voz humana que se puede oír en un radio aproximado de 105 metros, aplicando un algoritmo de intervisibilidad¹⁸⁷.

Ha empleado el método a partir del emplazamiento de 38 iglesias (o antiguas mezquitas)¹⁸⁸ actuales o desaparecidas, trazando círculos desde cada una de ellas con el radio señalado, lo que da como resultado la configuración de varias áreas sobre el plano de Toledo, que abarcarían en torno a un 60% del espacio entonces urbanizado. Entre ellas destaca el área central, con varias zonas superpuestas, lo que implicaría la existencia de varias mezquitas próximas unas a otras y se explicaría por tratarse de una zona de alta densidad de población y con un marcado carácter comercial. El 40% restante de la superficie corresponde, la mitad a la zona de la judería y de sus barrios periféricos donde evidentemente no habría existido ninguna mezquita, y la otra mitad a zonas de difícil identificación pero en las que se tendría que haber levantado alguna por estar pobladas.

En esas zonas que quedarían en “blanco” Jean Passini establece la hipótesis de la localización de al menos otras seis mezquitas que tuvieron que existir y que han desaparecido:

- una por la zona del actual Hospital del Nuncio Nuevo, donde existió un baño islámico.
- otra, posiblemente en la primera iglesia del convento de Santo Domingo el Real.
- otra en el barrio de San Nicolás, por la zona de la Cuesta del Águila.

187 Passini, J.: “Ensayo sobre las mezquitas...”, pp. 31-33.

188 A las 32 mezquitas que nosotros recogemos, Passini añade la de la Capilla de Belén, y otras que para él tuvieron que existir en el emplazamiento de los conventos de San Clemente, San Pedro Mártir, La Trinidad y Santa Úrsula.

- otra en el barrio de San Miguel, por el antiguo Hospital de la Candelaria.
- otra en la actual plaza de la Retama
- y otra al final de la calle Plegadero.

Si a las 38 mezquitas que él señala añadimos estas seis más como posibles, tendríamos un total de 44 mezquitas que pudieron haber existido en Toledo, muy lejos de las 12 que en su momento señaló Clara Delgado, lo cual es un evidente reflejo del avance que en la investigación arqueológica –con aplicación de nuevas tecnologías– se ha llevado a cabo en estos últimos años.

Se ha observado cómo las mezquitas toledanas que se han conservado –y aquellas cuya planta original se puede rastrear– no tienen todas ellas una orientación única, sino que presentan algunas variantes. Aunque, como ha señalado Mónica Rius, la mayoría tienen una orientación sur-sureste¹⁸⁹. Esas diferencias pueden deberse a varios factores tales como la topografía del terreno –especialmente en el caso toledano– que puede condicionar la disposición de la construcción, la readaptación de un edificio ya existente que tiene su propia orientación o los criterios personales, más o menos rigurosos, de los fundadores.

Fuese cual hubiese sido el número de mezquitas toledanas, todas ellas se levantaron en el interior de la ciudad y en el arrabal. Si en un primer momento, como ya hemos señalado, la antigua basílica de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo se pudo haber convertido en una mezquita, su perduración como lugar de culto habría estado condicionada al mantenimiento de una población estable en sus inmediaciones. Por lo cual, cuando la zona de Vega Baja quedó despoblada a mediados del siglo IX, cabe pensar que esa supuesta mezquita también habría quedado abandonada y sometida a un inmediato proceso de expolio como ocurrió con todos los edificios significativos que allí se habían levantado¹⁹⁰.

De todos los ejemplos de mezquitas toledanas que conocemos –luego convertidas en iglesias– en principio solamente en cinco casos se podría con-

189 Rius, M.: “Orientación de las mezquitas en Toledo”, en *Tulaytula*, 4, 1999, pp. 67-75.

190 Izquierdo Benito, R.: “¿De complejo palatino...”, pp. 95-109.

siderar que se habrían levantado sobre una anterior iglesia visigoda, como a priori parecerían indicar los elementos arquitectónicos de esa época que han conservado reaprovechados: se trata de la mezquita que se edificó en el solar de la actual iglesia de las Santas Justa y Rufina, la de la iglesia de El Salvador, la de San Ginés, la de San Sebastián y la del Cristo de la Luz. Curiosamente, el interior de todas ellas ha sido excavado y, sorprendente y significativamente, en ningún caso se han encontrado restos arquitectónicos in-situ correspondientes a edificios de época visigoda.

En otras iglesias se reutilizaron también algunos materiales visigodos, como en las de San Andrés, San Bartolomé, Santo Tomé y San Román. Una excavación en cada una de ellas nos podría confirmar si en su subsuelo se conservan restos de un edificio de culto de época visigoda, de los cuales, como ya indicamos, hasta ahora no se ha localizado ninguno.

Todo lo cual nos lleva a considerar que la mayoría de las mezquitas se tuvieron que haber levantado de nueva planta pues no cabe pensar que en época visigoda pudieron haber existido tal cantidad de iglesias que se hubiesen adaptado al culto islámico. Además, no todas las iglesias se convertirían sistemáticamente en mezquitas pues algunas continuarían en manos de la población cristiana que no se convirtió. Las fuentes escritas de época visigoda, como ya hemos visto, citan muy pocas iglesias, lo cual puede estar en consonancia con que fuesen también pocas las mezquitas que tuviesen un origen en la reutilización de las mismas.

Si en un primer momento los musulmanes pudieron haber compartido alguna iglesia —como tal vez pudo haber sido el caso de la mezquita aljama al que ya nos hemos referido— con el paso del tiempo, a medida que la población musulmana fue en aumento, acabarían por ocupar los edificios enteros, los cuales, al cabo de un tiempo, terminarían por ser derribados y reedificados para adecuarlos a la nueva realidad. Paralelamente se construirían otras mezquitas en diferentes puntos de la ciudad para poder abarcar gradualmente a todo el conjunto de la población.

Es curioso también como al menos tres mezquitas pudieron haber sido levantadas sobre construcciones subterráneas romanas relacionadas con el abastecimiento y distribución del agua en la ciudad. Serían las mezquitas de San Ginés, la de Tornerías y la del Caballero. El motivo, aparte de para buscar una

sólida base estructural, muy posiblemente habría que ponerlo en relación con el aprovisionamiento del agua necesaria para realizar las obligatorias abluciones antes de entrar a rezar a la mezquita.

El proceso de construcción de mezquitas de nueva planta posiblemente se iniciaría al cabo de un tiempo tras la ocupación islámica de Toledo. La situación política interna por la que pasó la ciudad, siendo escenario de múltiples revueltas a lo largo del siglo IX, no propiciaría la erección de nuevos edificios, aunque es evidente que su grado de islamización fue creciente. En los momentos en los que la coyuntura política fuese favorable se levantarían diversos edificios acordes con la ideología del poder dominante. En esos edificios, fundamentalmente en las mezquitas, se reutilizarían intencionadamente elementos arquitectónicos del pasado inmediato, como una forma de manifestar visualmente una línea de continuidad y de una cierta legitimación del nuevo poder con respecto al anterior visigodo.

Para Rafael Barroso, Jesús Carrobles y Jorge Morín, sería a partir del gobierno de Abd al-Rahman III, una vez conseguida la pacificación definitiva de Toledo, cuando por primera vez se comenzaría a reutilizar conscientemente materiales del pasado imperial toledano, dentro de una estrategia política dirigida a la legitimación del poder del emir recién convertido en califa. Para estos investigadores, “en esta reutilización consciente de elementos constructivos de época visigoda podemos vislumbrar, por tanto, una doble intención política: por un lado, la idea de legitimación de la soberanía del emir sobre la ciudad de Toledo, legitimidad basada en el pacto suscrito entre los toledanos y las autoridades musulmanas durante la conquista y, por otro, la remodelación del conjunto urbano sufrida durante este periodo que persigue el reconocimiento por parte de los habitantes de la ciudad de la legitimación que le asiste al emir omeya como doble heredero de los antiguos reyes de Toledo en virtud de dicho pacto y de los califas legítimos bajo cuyo mandato habían sido conquistadas las tierras de al-Andalus”¹⁹¹.

En aquella reutilización intencionada de materiales de época visigoda por los musulmanes, no descartamos que una parte de los mismos procediese de los

191 Barroso Cabrera, R.—Carrobles Santos, J.—Morín de Pablos, J.: “Toledo visigodo y su memoria...”, p. 192.

edificios que se habían levantada en Vega Baja y que entonces se encontrarían en un proceso creciente de abandono y de degradación. Cualquier material de construcción era reaprovechable y máxime el que presentase elementos decorativos que podían destinarse a los fines que se perseguían.

5.2. Los mozárabes y sus iglesias

Un caso muy controvertido de Toledo es el de las posibles iglesias que pudieron haber seguido perviviendo en manos de la comunidad cristiana que no se convirtió al Islam, es decir, de los mozárabes. Sin ninguna base historiográfica que lo demuestre, tradicionalmente se ha venido considerando que los mozárabes toledanos conservaron hasta seis iglesias –que, por tanto, ya existirían cuando llegaron los musulmanes, pues éstos no permitían levantar edificios religiosos de nueva planta– y que luego serían las mismas que mantendrían cuando la ciudad volvió bajo poder cristiano. Estas iglesias serían las de San Lucas, San Sebastián, San Torcuato, San Marcos, Santa Eulalia y Santas Justa y Rufina. En la actualidad han desaparecido las de San Marcos y San Torcuato, aunque conocemos el lugar en el que estuvieron ubicadas.

Sin embargo, lo sorprendente es que para época musulmana no se tienen referencias documentales de ninguna de ellas. Rafael Puertas Tricas señala a San Sebastián, San Lucas y Santa Justa, entre otras iglesias toledanas, como de dudosa existencia ya en época visigoda¹⁹². Carmen García Rodríguez, señaló que “después de la invasión había en Toledo una parroquia mozárabe de Santa Justa, pero no hay pruebas de su existencia antes de 711”¹⁹³. Juan Francisco Rivera escribió, en referencia a las posteriores parroquias toledanas, entre ellas las mozárabes: “no negamos que estos edificios existieran con anterioridad, pero afirmamos que documentalmente no se puede afirmar su presencia antes de esas fechas” (se refiere al momento de la ocupación de Toledo por Alfonso VI en 1085)¹⁹⁴. Cirile Ayllet, refiriéndose también a las actuales parroquias mozárabes ha señalado: “los edificios conservados parecen haber sido construidos o reconstruidos en el siglo XII, sin que ninguna fundación visigoda

192 Puertas Tricas, R.: *op. cit.*, p. 34.

193 García Rodríguez, C.: *op. cit.*, p. 232.

194 Rivera Recio, J.F.: *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*, vol. II, Toledo, 1976, p. 331.

se haya constatado hasta el presente. La debilidad de la documentación actual no permite pues, en ningún caso, afirmar que existiesen siete lugares de culto cristiano en época islámica”¹⁹⁵.

Desconocemos en qué zonas de Toledo vivieron los mozárabes durante la etapa de dominio islámico. Siempre se ha dado por supuesto que vivieron en el interior de la ciudad, pero sin saber en qué áreas concretas estuvieron ubicados, si vivieron dispersos por la misma o en espacios específicos señalados por los musulmanes, como al parecer ocurrió en otras ciudades de al-Andalus¹⁹⁶. Lógicamente, si así hubiese sido, en cada uno de esos lugares tendrían que encontrarse las iglesias.

En el transcurso del conflicto protagonizado por los mozárabes cordobeses durante el reinado de Abd al-Rahmán II, conocido como “los martirios voluntarios”, Eulogio, uno de sus principales promotores, tras ser encarcelado y puesto en libertad al advenimiento del nuevo emir Muhammad I, pasó algún tiempo en Toledo¹⁹⁷. Los mozárabes toledanos aprovecharon su presencia y le eligieron para la sede metropolitana pero la elección no fue ratificada por el emir. Mientras duró aquel movimiento, algunos mozárabes de Toledo y de otras ciudades estuvieron confinados en Córdoba como rehenes.

Si en los primeros momentos tras el establecimiento de los musulmanes en la ciudad el número de mozárabes pudo haber sido elevado, con el paso del tiempo tendió a disminuir –por conversiones o por huidas a territorios del norte peninsular– con lo cual, en tales circunstancias de un evidente retroceso demográfico, es difícil admitir que llegaran a disponer de nada menos que de seis lugares de culto. Como acertadamente ha señalado el mismo Juan Francisco Rivera, después de más de tres siglos de dominación musulmana, la mayoría de las iglesias mozárabes se habrían desmoronado y se encontrarían en ruinas y

195 Ayllet. C.: *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IX^e-XII^e siècles)*, Madrid, 2010, p. 48.

196 En Córdoba, por ejemplo, parece que ya desde mediados del siglo VIII a los cristianos les estuvo prohibido residir en la medina, es decir, en la parte central y amurallada de la ciudad, con lo cual se tendrían que haber establecido en los arrabales (Cabrera, E.: “Los mozárabes: un grupo social olvidado”, en *Los mozárabes. Una minoría olvidada*, Sevilla, 1998, p. 28).

197 González Ruiz, R.: “Eulogio de Córdoba. Arzobispo electo de Toledo”, en *Lo uno y lo múltiple. Homenaje a Félix del Valle y Díaz*, Toledo, 1002, vol. 1. pp. 83-129.

desaparecidas¹⁹⁸. Con lo cual, lo lógico es considerar que, las antiguas iglesias de época visigoda, unas se convirtieron en mezquitas y otras, tras un tiempo en manos mozárabes desaparecieron, sin ser sustituidas por otras nuevas, lo que los musulmanes no hubiesen consentido tan fácilmente.

Cuando la ciudad volvió a manos cristianas en el año 1085, solamente tres edificios religiosos aparecen documentados en los años inmediatamente posteriores a ese acontecimiento lo que nos evidencia que ya tuvieron que existir en época islámica. Esos edificios son los siguientes: la iglesia de Santa María del Alficén, la basílica de Santa Leocadia y el monasterio de San Servando¹⁹⁹. Muy pocos lugares de culto –además, ninguno de los ellos corresponde a alguna de las citadas parroquias– de los cuales solamente uno dentro de la ciudad, y además ubicado en un lugar muy especial como era el Alficén.

Esa iglesia bajo la advocación de Santa María –sorprendentemente la misma de la antigua sede episcopal de época visigoda– como ya hemos señalado con anterioridad es posible que correspondiese a la que se pudo haber trasladado en el siglo IX a la zona que posteriormente habría de ser conocida como el Alficén, a raíz de la ampliación que se realizaría en la mezquita aljama tras el derrumbe del alminar. Aunque también, como hemos indicado, no descartamos totalmente que desde siempre la iglesia se pudiera encontrar en esa zona. En cualquier caso, cabe pensar que habría seguido actuando como la sede episcopal de los metropolitanos mozárabes de Toledo y esta circunstancia explicaría que no hubiese llegado a desaparecer, como parece que ocurrió con las demás iglesias.

Como ha señalado Francisco J. Hernández, “los lugares asociados a hechos u hombres famosos tienden a generar leyendas que crean un puente ilusorio entre los hechos del pasado y los testigos que han llegado hasta el presente. La basílica que había sido la sede de Ildefonso no fue excepción a esta regla”²⁰⁰. Para este investigador sería en esta iglesia –y no en la supuestamente localizada bajo la actual catedral– donde el relato de *La Vida de San Ildefonso*, atribuido al obispo Cixila del siglo VIII (aunque en realidad se escribiría en el siglo X), ubica el milagro de la aparición de la Virgen a San Ildefonso, la cual se sentaría en la cátedra de marfil que allí tenían los obispos toledanos y le entregaría una

198 Rivera Recio, J.F.: *La Iglesia de Toledo....vol. ,II*, p. 327.

199 Idem, pp. 327-329.

200 Hernández, F. J.: “La catedral...”, p. 81.

vestimenta. De esta manera, al convertirse en el escenario de este acontecimiento sobrenatural, quedaba reforzado el poder taumatúrgico del edificio.

Tenemos constancia documental de que en esta iglesia, siendo arzobispo don Pascual, en el año 1067 el arcipreste Salomón escribió una copia del tratado sobre la virginidad de María que siglos antes redactara San Ildefonso. Este arzobispo, que había sido consagrado en León en 1058, es el último metropolitano mozárabe conocido en Toledo. El mismo Francisco J. Hernández considera que el hecho de consagrarse en León, donde solamente utilizó el título de obispo y no el de metropolitano, es sintomático de la erosión del prestigio de la sede toledana en aquellos momentos²⁰¹.

El otro edificio que también aparece citado, la basílica de Santa Leocadia, muy posiblemente correspondiese entonces a una pequeña iglesia que se levantaría sobre los restos de lo que había sido la importante basílica que se construyó en época visigoda sobre la tumba de la mártir bajo cuya advocación se consagró y que, según la tradición, como ya se ha señalado en el capítulo anterior, se encontraría en el lugar que hoy ocupa la ermita del Cristo de la Vega, es decir, extramuros. También en la misma basílica había sido enterrado el arzobispo San Ildefonso. Es difícil admitir que a finales del siglo XI, después del tiempo transcurrido, aquel edificio pudiese seguir todavía en pie, al menos en toda su primitiva superficie arquitectónica.

Desconecemos si fue objeto de algún expolio por parte de los musulmanes, aunque cabe pensar que uno de los principales objetivos de los cristianos toledanos, empezando por el clero, habría sido la salvaguarda y custodia de los restos de esos personajes tan significativos para la Iglesia local. Santa Leocadia había dado origen a un culto bastante extendido en la Península durante la época visigoda²⁰². Sus reliquias, así como las de San Ildefonso y de otros santos toledanos, fueron llevadas a tierras del norte peninsular, aunque no sepamos en qué momento concreto se efectuó el traslado, dados los datos contradictorios que se recogen en los relatos legendarios que narran este acontecimiento²⁰³.

201 Idem, pp. 80-81

202 García Rodríguez, C.: *op. cit.*, pp. 246-253.

203 Rivera Recio, J. F.: *San Ildefonso de Toledo. Biografía, época y posteridad*, Madrid-Toledo, 1985, pp. 257-259.

Se suele señalar que los restos de Santa Leocadia fueron trasladados a Oviedo durante el reinado de Alfonso II, el cual mandaría construir la Cámara Santa para que en ella fuesen depositados. Allí permanecerían custodiados aunque posteriormente parte de los mismos terminarían en otros lugares de Europa hasta que Felipe II los trasladó a Toledo. Como Alfonso II reinó entre los años 791 y 842, ello nos indicaría que los restos de Santa Leocadia habrían sido llevados a Oviedo en la primera mitad del siglo IX, lo que nos permitiría aventurar que la basílica toledana podría haber quedado ya entonces sin culto. Sin embargo, algunos autores cuestionan que ese rey hubiese mandado construir la Cámara Santa, la cual se habría levantado en época posterior²⁰⁴. Lo cual nos indicaría entonces que las reliquias se habrían trasladado años después, tal vez durante el reinado de Alfonso III (886-910).

Las reliquias de San Ildefonso se encuentran actualmente en Zamora, muy posiblemente desde que esta ciudad fue repoblada por mozárabes procedentes de Toledo en el año 893²⁰⁵. Esta fecha parece ajustarse también a la del traslado de las de Santa Leocadia a Oviedo durante el reinado de Alfonso III. Es muy posible que, por tanto, en torno al año 890, grupos de mozárabes toledanos abandonasen la ciudad y se marchasen a tierras del Duero por las que el reino asturiano se estaba entonces expandiendo. Si se llevaron con ellos las reliquias de los dos santos toledanos más representativos, enterrados además en la misma basílica, cabe pensar que fue porque considerasen que dejarlos en ella podría suponer un gran riesgo de pérdida de su culto (aunque bien es verdad que lo podrían haber seguido manteniendo los mozárabes que no emigraron), máxime cuando además el edificio tal vez ya no se encontrase en las adecuadas condiciones arquitectónicas de conservación.

Si las reliquias de San Ildefonso se quedaron en Zamora, las de Santa Leocadia resultaban más valiosas en Oviedo, en unos momentos en los que la monarquía asturiana se encontraba inmersa en un proceso de neovisigotización. Oviedo venía a ser como la nueva Toledo de época visigoda y de ahí el gran significado que para la ciudad y su Iglesia tenía el poder disponer de las reliquias de la mártir toledana.

204 Arias, L.: *Prerrománico asturiano. El arte de la Monarquía Asturiana*, Gijón, 1993, pp. 98-104.

205 González, J.: *Repoblación de Castilla la Nueva*, Madrid, 1975, vol. I, p. 27.

A partir de entonces, y al no contar con los restos de sus dos enterrados más significativos, no es sorprendente que el edificio basilical se abandonase y comenzase su gradual proceso de destrucción, posiblemente también en unas circunstancias en las que la zona urbanizada de Vega Baja ya estaría en un acusado proceso de abandono, si es que no estaba ya completamente despoblada²⁰⁶. No hay que olvidar que también por entonces, en el año 871, se pudo haber efectuado el traslado de lugar de la basílica de Santa María tras el derrumbe del alminar de la mezquita aljama. Todo ello nos podría estar indicando un momento de grave crisis por la que estaría pasando la comunidad mozárabe de Toledo, parte de la cual se habría visto abocada a tener que abandonar la ciudad²⁰⁷. No obstante, es posible que los mozárabes que emigraron no se hubiesen llevado todas las reliquias, lo que explicaría que todavía se siguiese manteniendo un culto en su memoria, y de ahí la existencia de una iglesia bajo la advocación de Santa Leocadia casi cuatro siglos después de la llegada de los musulmanes a Toledo.

Y en cuanto al monasterio de San Servando –siempre unido en su advocación a San Germán²⁰⁸– debió de localizarse en las inmediaciones del actual castillo del mismo nombre, donde posiblemente se mantuvo una pequeña comunidad monástica extramuros, casi residual²⁰⁹. Posteriormente sería reactivada cuando la ciudad volvió a manos cristianas.

Estos son los únicos edificios religiosos cristianos que, de acuerdo con la información disponible, existían en Toledo cuando se produjo su ocupación por Alfonso VI. Evidentemente, en los primeros momentos tras la llegada de los musulmanes los lugares de culto que conservaron los mozárabes fueron bastantes más: en principio todos los que procedían de la etapa visigoda. Sin embargo, a medida que transcurrió el tiempo y el número de mozárabes tendió a disminuir, lógicamente lo mismo ocurrió con sus iglesias, la mayoría de las cuales, como

206 Los materiales tanto cerámicos como numismáticos proporcionados por las excavaciones hasta ahora realizadas en Vega Baja, cronológicamente no van más allá de mediados del siglo IX, lo que significa que a partir de entonces la zona debía de estar despoblada (Izquierdo Benito, R.: “¿De complejo palatino...?”, p. 109).

207 También está constatado arqueológicamente cómo la basílica de Santa Eulalia en Mérida se destruyó en el siglo IX (Mateos Cruz, P.: *La basílica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y urbanismo*, Anejos de Archivo Español de Arqueología, XIX. Madrid, 1999., p. 201)

208 Sobre el origen del culto a estos santos vid. García Rodríguez, C.: *op. cit.*, pp. 236-239.

209 Rivera Recio, J.F.: *La Iglesia de Toledo*..., vol. II, p. 328.

ya hemos señalado, se convertirían en mezquitas o se abandonarían. De ahí que no tiene que resultar sorprendente esa exigua cifra que la documentación conservada nos transmite, aunque bien es cierto que tal vez pudo haber existido alguna iglesia más de la que la documentación no nos ha proporcionado ninguna información. Pero en cualquier caso, pensar que pudieron haber mantenido otras seis iglesias aparte de estas, no parece muy convincente²¹⁰.

6. TOLEDO BAJO DOMINIO CRISTIANO: EL MISMO ESCENARIO, DISTINTOS PROTAGONISTAS

Después de casi cuatro siglos bajo dominio musulmán, en el mes de mayo del año 1085 Alfonso VI entraba en Toledo, que acababa de capitular tras un prolongado asedio. La ciudad volvía a manos cristianas con todo lo que ello iba a suponer, a muy distintos niveles. No es el momento de describir los pormenores militares que precedieron a la ocupación de la ciudad, pero sí conviene indicar, como señaló Ramón Menéndez Pidal hace años, que “la toma de Toledo es el hecho de la reconquista que tuvo más resonancia en el Islam y en la Cristiandad, y sin embargo no hay suceso más oscuro en su esencia y en su desarrollo”²¹¹. Efectivamente, a pesar de todo lo que se ha escrito sobre este acontecimiento, las referencias documentales directas sobre el mismo apenas existen. Y lo mismo sucede con lo que ocurrió en la ciudad en los años inmediatamente posteriores a la entrada en ella del rey castellanoleonés. Lo cual supone que, a falta de datos fidedignos contemporáneos, nos debemos basar en la intuición y en la hipótesis dentro de unos límites razonables.

Nos encontramos ante una época de la que se conserva muy poca documentación escrita, y no siempre lo suficientemente explícita. Este es el primer escollo con el que cualquier investigador se encuentra. Además, desde hace tiempo, se vienen repitiendo una serie de hechos, que se asumen como ciertos, aunque no haya ninguna base documental que los refrende. Parece como si existiese un

210 Aparicio Bastardo, J.A.: “Evolución de la topografía religiosa cristiana altomedieval en la urbe toledana: las iglesias de los mozárabes”, en *IV Congreso de Arqueología Medieval Española*, vol. II, 1993, pp. 31-37.

211 Menéndez Pidal, R.: “Adefonsus, Imperator Toletanus, Magnus Triumphator”, en *Boletín de la Academia de la Historia*, tomo C, 1932, p. 513.

temor a contradecir lo que unas supuestas “autoridades” han establecido como dogma intocable. Es cierto que algunos investigadores se han aventurado a dar una nueva visión de algunos acontecimientos –para procurar ajustarlos a lo que desde su óptica personal pudo haber sido la realidad histórica– aunque algunas conclusiones a las que han llegado no siempre han resultado convincentes.

Los años finales del siglo XI y comienzos del XII, para el caso toledano, se presentan, por consiguiente, como un momento de grandes interrogantes de difícil respuesta, con el agravante añadido de tratarse de una época en la que se gestaron acontecimientos de gran trascendencia para el devenir histórico de la ciudad. De alguna manera, las peculiaridades –a veces un tanto tópicas– tan reiteradamente señaladas del Toledo cristiano medieval, se gestaron entonces, cuando la ciudad cambió de manos. Evidentemente, en algo tenía que notarse aquel acontecimiento. Lo que ocurre es que, a posteriori –ya avanzado el siglo XII– conocemos las consecuencias, pero no así las causas ni el desarrollo del proceso que éstas generaron.

Si en el futuro se descubriesen nuevos documentos escritos hoy ignorados, tal vez nos aportarían los datos necesarios para dar respuesta al menos a algunos de los interrogantes que hoy tenemos. Pero es muy difícil que esos deseables hallazgos se puedan producir. Sin embargo, un campo que sí podrá aportar información de gran interés –como en cierta medida ya viene ocurriendo– es el de la Arqueología. El análisis riguroso de los restos materiales correspondientes a aquella época, nos puede abrir una nueva línea de investigación, proporcionándonos resultados que nos sirvan para complementar, a la par que para confirmar o desmentir, algunos de los aspectos que se vienen repitiendo. Esta vía arqueológica se presenta, por tanto, como imprescindible para ser sistemáticamente aplicada en busca de nuevos resultados.

Sabemos que Toledo, gobernada a la sazón por al-Qadir –último rey de la taifa toledana– se rindió tras un asedio. No conocemos el texto original de la capitulación en el que se recogerían los acuerdos previamente pactados entre ambas partes para la entrega de la ciudad. No parece que se produjo ningún intento de haberla tomado al asalto –lo que habría conllevado a inevitables situaciones de violencia y de destrucción– por lo que se puede considerar que Alfonso VI entró en una ciudad intacta en la que todos los edificios, incluidos los religiosos, estaban en pie y dispuestos para seguir siendo utilizados. To-

ledo, que a lo largo de casi cuatro siglos se había modelado urbanísticamente conforme a los criterios de una sociedad islámica, quedaba a partir de entonces a merced de sus nuevos ocupantes cristianos. El escenario era el mismo; los que iban a cambiar eran los actores y los papeles que iban a desempeñar. Si la ciudad cambiaba de manos religiosas, evidentemente ello habría de repercutir en la nueva reorganización de los espacios sagrados.

Sin embargo, Alfonso VI no entró en una ciudad desierta. En ella, y seguramente acogida a las condiciones estipuladas en la capitulación, siguió permaneciendo parte de su anterior población, aunque desconozcamos el auténtico volumen demográfico de la misma. El rey, como nuevo señor de la ciudad y de sus gentes, tenía que adaptarse a aquella realidad y actuar en consecuencia. No podía –ni debía– hacerlo de una manera arbitraria como vencedor militar: se lo impedían los pactos,... pero también el sentido común.

Cuando Alfonso VI entró en Toledo no sabemos si se dirigió directamente a alguna iglesia –a dar gracias a Dios por el triunfal acontecimiento– que en tal caso tendría que haber sido la de Santa María, la única de la que tenemos noticias que existiese entonces. Esta iglesia, como ya hemos indicado anteriormente, se encontraba en el Alficén, el espacio militar de la ciudad, del cual tomaría posesión como sustituto del anterior inquilino musulmán. Indudablemente, se alojaría en el complejo palatino que en aquella zona había mandado levantar al-Ma'mum y que el propio Alfonso VI ya conocería del tiempo que permaneció exiliado en Toledo en el año 1072. A partir de entonces, este espacio, auténtico centro de poder, se convertiría en la residencia del rey –y posteriormente de sus sucesores– cada vez que llegase a la ciudad²¹².

En este recinto también se encontraba la ceca en la que los anteriores reyes musulmanes habían acuñado monedas y en la que luego él mismo no tardaría en hacer sus propias acuñaciones, incluso con caracteres árabes. Igualmente pasó a sus manos el gran espacio ajardinado próximo a Toledo en el que se levantaba

212 Aquella zona palatina se convirtió en la residencia de los futuros reyes castellanos cuando venían a Toledo. Sin embargo, con el paso del tiempo y su consecuente degradación, unido a los gastos de mantenimiento que podía conllevar, terminaron por desprenderse de ella y gradualmente fue entregada a diversas órdenes religiosas que allí establecieron sus conventos. Del antiguo Alficén, el único edificio significativo que permanecería asociado al poder monárquico –como símbolo de su presencia en la ciudad– sería el alcázar, muy posiblemente en el mismo emplazamiento que el actual.

la casa de campo o almunia mandada construir por al-Ma'mun, y que a partir de entonces habría de ser conocida como "La Huerta del Rey".

Junto con estos bienes, todos los demás de carácter público que habían pertenecido a la anterior monarquía toledana también pasaron a poder de Alfonso VI. Entre los mismos, cabe pensar que se incluirían algunos baños, alhóndigas y otros establecimientos comerciales, los cuales quedarían en manos del nuevo propietario que podía disponer libremente de ellos²¹³. Un caso especial de edificios serían las mezquitas, aunque es posible que en los primeros momentos la mayoría continuara en manos de la población musulmana que permaneció en Toledo, como es lógico pensar que se recogería en el pacto de capitulación. Igualmente, como señor de la ciudad, quedarían bajo su poder todos los edificios de carácter privado (casas, tiendas, talleres, etc.) que se encontrasen vacíos por haber sido abandonados por sus anteriores propietarios.

Todo este conjunto de bienes inmuebles que por efecto de la conquista pasaron a manos del rey, pudo haber sido considerable en los primeros momentos. Los más directamente vinculados a la anterior monarquía, así como los generadores de rentas, quedarían bajo el control directo de Alfonso VI. Otros muchos, de cierta entidad, serían entregados como recompensa a sus más directos colaboradores en la conquista. Las casas deshabitadas servirían como nuevas residencias para los repobladores que gradualmente llegasen a la ciudad con la intención de establecerse en ella. En definitiva, durante bastante tiempo no se haría necesario tener que levantar nuevas construcciones en Toledo; simplemente se trataba de adaptar las ya existentes a los intereses de los nuevos ocupantes.

Como ya hemos indicado, si Alfonso VI entró en una ciudad intacta, no lo hizo en una ciudad desierta. En ella había una población, diferenciada por motivos religiosos (musulmanes, judíos y cristianos [mozárabes]), reflejo de una convivencia que sin alteraciones conocidas se había mantenido durante casi

213 En época bajomedieval se mantenían en Toledo algunos establecimientos que todavía llevaban la coletilla de "el rey": la tienda del rey, el peso del rey, etc. Es muy posible que tuviesen un origen en la etapa islámica y que todavía continuaban vinculados a la monarquía castellana que se beneficiaba de las rentas que generaban.

cuatro siglos. No obstante, aunque se han señalado diversas consideraciones al respecto, desconocemos el auténtico potencial demográfico de cada uno de estos grupos en aquellos momentos. A estos contingentes ya establecidos de antiguo vinieron a añadirse otros nuevos —castellanos y francos— y todos ellos configuraron una trama social en la que las diferencias, en un primer momento, estarían marcadas por motivos religiosos. Así, se señalará un grupo musulmán, otro judío y otro cristiano. Cada uno de estos grupos aparecerá cada vez más definido a medida que avance el siglo XII. Sin embargo, es muy poco lo que, con precisión, se sabe de cada uno de ellos en los años inmediatamente posteriores a la ocupación de Toledo.

El grupo cristiano fue el más complejo, pues a las diferencias de origen de sus componentes, se añadirán otras de tipo jurídico e incluso religioso. Será el elemento numéricamente dominante, rector de la nueva sociedad, en una ciudad que todavía durante mucho tiempo mantendrá un fuerte carácter arabizado, especialmente desde el punto de vista lingüístico.

Dado que era la primera gran ciudad andalusí que caía en manos cristianas, puede considerarse que Toledo se presentaba, a los ojos de Alfonso VI y de sus consejeros, como un “laboratorio” en el cual poder experimentar fórmulas hasta entonces inéditas, tanto desde el punto de vista político, como social y religioso. El nuevo señor de la ciudad era el rey y, como tal, podía actuar con medidas de fuerza, aunque bien es cierto que esas posibles intenciones quedaban mediatizadas por el compromiso de tener que cumplir los acuerdos recogidos en el pacto de capitulación. Muy posiblemente por motivos de conveniencia, llevó a cabo una política tolerante con los diversos grupos religiosos, aparentemente tendente a cambiar lo menos posible la situación que se encontró. Simplemente se trataba de adaptarla al nuevo poder que se cernía sobre la ciudad.

En los primeros momentos se hacía necesario mantener a la máxima población, evitando su marcha, pues no era procedente dominar sobre una ciudad despoblada. De ahí la política tolerante de Alfonso VI orientada a permitir la permanencia de la antigua población para procurar que la situación cambiase lo menos posible y a tomar medidas dirigidas a propiciar la llegada de nuevos contingentes dispuestos a establecerse en Toledo. Para atraer a nuevos repobladores y garantizar su permanencia, se hacía preciso poner en práctica

la concesión de ventajas económicas y también jurídicas, aunque atendiendo a las diferencias de origen y de religión, y en este contexto el sector cristiano fue el más favorecido.

El contingente musulmán quedó supeditado a los acuerdos reflejados en el pacto de capitulación que recogían las condiciones de su permanencia. Parece que los musulmanes –*mudéjares* a partir de entonces– podían quedarse, manteniendo sus propiedades, así como la mezquita aljama, aunque, evidentemente, sometidos al nuevo poder cristiano al que pagarían tributos. Si en los primeros momentos el número de estos mudéjares pudo haber sido elevado, pronto tendió a disminuir. Muchas familias, después de un tiempo de vacilaciones, terminarían por abandonar la ciudad, en especial las de posición social más elevada o pertenecientes a los círculos intelectuales, siendo remisas a aceptar la nueva situación de dominio cristiano, ya que además a los musulmanes les estaba prohibido vivir en tal condición²¹⁴. Es posible que incluso algunas familias ya se hubiesen marchado antes de la caída de la ciudad, en previsión de lo que se podía avecinar.

Dos acontecimientos tuvieron lugar en el año 1086 que propiciarían la huida de muchos musulmanes: la derrota de Alfonso VI en Zalaca a manos almorávides y la desposesión de la mezquita aljama para consagrarla al culto cristiano (acontecimiento al que posteriormente nos referiremos). No obstante, otras familias permanecerían. Serían aquellas ya arraigadas de antiguo en Toledo –incluso en algunos casos posibles descendientes de hispanovisigodos convertidos– a las que, por motivos acomodaticios no les interesase abandonar la ciudad para poder seguir conservando sus propiedades. También parece que algunos musulmanes se llegaron a convertir al cristianismo.

Sin embargo, como ha señalado Jean-Pierre Molénat, todo parece indicar que la población musulmana, contra lo que a veces se ha venido considerando, no sería muy numerosa²¹⁵. Para este investigador, a pesar de las

214 Molénat, J-P: “Tolède fin XI^e-début XII^e siècle: le problème de l’émigration ou de la permanence des musulmans», en *De Toledo a Huesca. Sociedades medievales en transición a finales del siglo XI (1080-1100)*, Zaragoza, 1998, pp. 101-111.

215 Molénat, J-P: “Mudéjares, cautivos y libertos”, en *Toledo siglos XII-XIII*, Madrid, 1992, p. 127.

garantías dadas por Alfonso VI a los musulmanes de Toledo, finalmente no quedaron sino muy pocos en la ciudad, por no hablar del campo, de donde parece que su partida pudo haber sido aún más completa²¹⁶. Los que permanecieron vivieron dispersos por la ciudad, y no se llegaron a agrupar en un barrio específico, que hubiese constituido una *morería*, aunque una parte importante de los mismos estaba establecida en el Arrabal, dedicada de preferencia a actividades alfareras. Aquella reducción de estos efectivos, supuso que muchas viviendas quedaron abandonadas, al igual que muchas tiendas y talleres, así como algunas mezquitas por falta de fieles. Todo un conjunto de edificios que, como ya hemos indicado, podían ser utilizados por los nuevos pobladores que viniesen a asentarse a la ciudad. Pobladores que se hacían muy necesarios ante aquel descenso demográfico que se estaría produciendo por la marcha gradual de muchos musulmanes.

Desconocemos cuantas mezquitas pudieron haber seguido utilizando los mudéjares, aunque no debieron de ser muchas dado que gradualmente se fueron convirtiendo en iglesias, o adaptadas para otros usos como la que fue comprada por el arcipreste don Nicolás para convertirla en establo. Si el grupo musulmán era cada vez más reducido, lógicamente no necesitaban tantas mezquitas, máxime si la nueva población cristiana necesitaba los edificios e incluso, tal vez, los exigía. Parece que durante un tiempo –hasta el año 1159– utilizaron al menos la mezquita que se levantaba en el emplazamiento de la actual iglesia de El Salvador, convirtiéndose el edificio a partir de entonces en una de las parroquias de Toledo. En el año 1190 ya se cita la de Tornerías, ubicada entonces en pleno centro comercial de la ciudad. Construida sobre un depósito de agua de época romana, tenía su entrada por la plaza del Solarejo, desde la que se accedía al patio. Reformas posteriores han provocado que no se haya conservado el *mihrab*²¹⁷. Al no citarse otras, cabe suponer que sería la única que los mudéjares toledanos habrían utilizado hasta el año 1502. De capacidad no muy grande, sería sin embargo suficiente para el uso de una población que entonces no sería muy numerosa. Sixto Ramón Parro, a pesar

216 Según este mismo autor, los musulmanes que posteriormente aparecen citados en los documentos de los siglos XII y XIII en Toledo son pocos (“L’arabe de Tolède du XII^e au XVI^e siècle”, en *Al-Qantara*, vol. XV, fasc. 2, 1994, p. 474).

217 Delgado Valero, C.: “Mezquita de Tornerías”, en *Arquitecturas de Toledo. Del periodo romano al gótico*, volumen primero, Toledo, 1991, pp. 309-311.

de lo irreconocible que en su época debía de estar –mediados del siglo XIX– no dudo en calificar a este edificio como mezquita²¹⁸.

Con la toma de Toledo, otro de los hechos significativos que ocurrió, fue que, por primera vez en el avance reconquistador, una comunidad judía quedaba “conquistada” por un poder cristiano. El problema podía residir en qué hacer con aquellos judíos, tradicionalmente considerados como enemigos de los cristianos: expulsarlos o tolerarlos y, en este caso, bajo qué condiciones. Lo que parece evidente es que los nuevos conquistadores, al menos en los primeros momentos, no ejercieron ninguna presión sobre la comunidad judía, por lo cual cabe pensar que toda ella permanecería, en el mismo enclave en que estaba de antiguo establecida, en una zona marginal de la ciudad. En definitiva, los judíos podían resultar necesarios, tanto por la preparación que algunos de ellos tendrían en asuntos económicos, como por el conocimiento de la lengua y costumbres árabes.

Sobre los judíos que podían encontrarse en Toledo en el momento de la ocupación cristiana, no sabemos absolutamente nada, pues no se ha conservado ninguna documentación referente a ellos²¹⁹. Desconocemos si en el texto de la capitulación de la ciudad se hacía referencia a los mismos y si se preveía la situación en la que quedarían a partir de entonces. En cualquier caso, la comunidad judía toledana permaneció en la ciudad, aunque sometida al nuevo poder al que tendría que pagar tributos como reconocimiento de la tolerancia y protección que sobre ella iba a ejercer la monarquía castellana²²⁰. El judío Yosef ibn Ferrusel (Cidelo para los cristianos) –que también fue médico y consejero de Alfonso VI– permaneció al frente de la comunidad de Toledo, gozando de una gran autoridad y respeto.

218 “No es posible sin gran trabajo y dispendios despejar este edificio y separarle de las infinitas agregaciones que en siglos posteriores le han hecho para acomodarle a la variedad de destinos que tuvo... y más todavía el reponer las mutilaciones con que ha sido desfigurado: por esta causa será siempre muy difícil llegar a conocer bien su planta general y otros pormenores que serían de desear para fijar la opinión sobre su origen y primitivo destino; pero interin no se demuestre lo contrario con documentos irrecusables o con argumentos sacados de la disposición del edificio mismo, seguiremos creyendo que en sus principios fue mezquita y no palacio” (Ramón Parro, S.: *Toledo en la mano*, Toledo, 1978, II, pp. 619-620).

219 León Tello, P.: *Judíos de Toledo*, Madrid, 1979, tomo I, p. 27.

220 Idem: *op. cit.*, pp. 30-31.

El otro grupo que se encontraba en Toledo en el momento de la entrada de Alfonso VI era el de los mozárabes, es decir, el de aquellos descendientes de los hispanovisigodos católicos que, tolerados por los musulmanes en su religión, siguieron viviendo en la ciudad. A pesar de los casi cuatro siglos transcurridos, allí todavía se encontraban unas cuantas familias vinculadas a su religión cristiana –como verdadero elemento de identificación– aunque totalmente arabizadas en su lengua y en sus costumbres, lo cual era lógico dado el ambiente en el que habían tenido que convivir durante tanto tiempo. Ahora bien, ¿cuántos mozárabes había en Toledo cuando Alfonso VI entró en la ciudad? Este es otro tema controvertido, sobre el que volveremos más adelante cuando hablemos de sus lugares de culto.

El grupo que paulatinamente se fue imponiendo –política y demográficamente– fue el de los genéricamente denominados *castellanos*, procedentes de diversas comarcas del territorio castellano-leonés, que se establecieron en Toledo y en sus inmediaciones en el momento de la conquista y en los años posteriores. La mayor parte de las tropas de Alfonso VI estaban compuestas por combatientes castellanos que se habrían de beneficiar de los repartos de bienes –tierras y casas– que se llevaron a cabo en Toledo. Como hemos señalado anteriormente, el rey disponía de todos los bienes abandonados y sin propietario, con los que podía recompensar a los que habían colaborado en el éxito de la empresa militar. A la gente de su entorno más inmediato, perteneciente a familias nobles, les entregaría las mejores casas, aquellas de las familias notables musulmanas que habrían abandonado la ciudad. Los demás soldados también recibirían bienes, aunque evidentemente de menor cuantía. Desconocemos el número de individuos que se pudieron haber beneficiado de estos primeros repartos que Alfonso VI llevaría a cabo y que supusieron un primer paso para consolidar la presencia y el dominio cristiano en la ciudad.

En los años inmediatamente posteriores nuevos contingentes castellanos llegarían a Toledo con la intención de establecerse, posiblemente atraídos por estas ventajas que se les podían ofrecer aunque el lugar todavía pudiese resultar inseguro. El asentamiento de estos nuevos pobladores se tuvo que realizar de una manera controlada, para evitar abusos y garantizarles la propiedad de lo que se les concedía. Cómo se llevaron a cabo estos repartos es otro aspecto que desconocemos, pues no existe la más mínima referencia documental al respecto. Pero el resultado fue que el número de castellanos aumentó y para consolidar su permanencia, a la par que para resaltar su hegemonía y diferenciarlos del

resto de los demás grupos, en una fecha desconocida, aunque anterior al año 1101, Alfonso VI les concedió un fuero²²¹.

Otro grupo significativo de cristianos que gradualmente se estableció en Toledo fue el de los denominados *francos*, aunque no todos procedieron de Francia, pues algunos vinieron de Inglaterra y de Italia. Tal vez algunos, posibles integrantes de las tropas de Alfonso VI, ya se debieron de establecer en la ciudad en el momento de su ocupación, muy posiblemente acogidos al mismo sistema de repartos de bienes que se debió de utilizar para el contingente castellano. Con el paso del tiempo, su número fue en aumento, atraídos fundamentalmente por las posibilidades económicas –sobre todo mercantiles– que la ciudad ofrecía. Desconocemos cuantos francos se pudieron establecer en Toledo. Si en un primer momento pudieron haberse mantenido diferenciados, con el paso del tiempo terminarían por integrarse en los otros grupos cristianos.

Al principio llegaron a tener un barrio propio, *Cal de Francos*, en el eje que unía la catedral con Zocodover, la zona de mayor actividad comercial de Toledo. Seguramente también con la intención de garantizar su permanencia y de atraer a otros nuevos, Alfonso VI les concedió un fuero en fecha desconocida, que posteriormente, en 1136, les sería confirmado por Alfonso VII²²².

No obstante, aquella política tolerante –que está en el origen de considerar a Toledo como uno de los lugares tópicos de convivencia de las denominadas Tres Culturas– partía de una base un tanto débil, como era el inevitable grado de conveniencia que subyacía en el proyecto de actuación de Alfonso VI en la ciudad. No interesaba una ruptura drástica que hubiese supuesto una indeseable desertización de Toledo y de su entorno. Era necesario consentir la permanencia de los que allí se encontraban, por muy “enemigos” religiosos que pudiesen ser. Evidentemente, el punto de partida podía presentar una cierta debilidad y resquebrajarse cuando las circunstancias cambiasen, como de hecho así ocurrió en un futuro inmediato, alterando la aparente buena convivencia y, en ocasiones, con resultados trágicos suficientemente conocidos en lo referente a los judíos.

221 García Gallo, A.: “Los fueros de Toledo”, en *Anuario de Historia del Derecho Español*, XLV, 1975, pp. 412-419.

222 Idem, pp. 363-365.

La ciudad de Toledo y su distrito, en época musulmana estuvieron bajo el mando de un gobernador –el valí o *qa'id*– con poderes eminentemente militares dado el carácter fronterizo del territorio. Una serie de funcionarios se encargaban del buen funcionamiento de la vida interna de la ciudad: el *sahib al-madina*, el *sahib al-suq*, el *qa'dí*, etc. Se trataba de una organización característica de una sociedad tributaria, como era la andalusí, y reflejo de un estado centralista que procuraba ejercer un control sobre la vida interna de las ciudades. Los toledanos del momento no participaban del gobierno de su ciudad, quedando ésta en manos de esos funcionarios que actuaban al servicio de quien les había nombrado.

Con esta forma de gobierno urbano es con la que se encontró Alfonso VI cuando tomó Toledo. Y también en este asunto actuó con esa política de no alterar las cosas, tal vez para evitar posibles enfrentamientos con la población que iba a permanecer. De tal manera que en el sistema de gobierno de la ciudad se habrían de mantener los mismos cargos, a partir de entonces de designación real y en manos de los nuevos ocupantes. Los nombres de los cargos se “castellanizaron” y así el *qa'id* o gobernador militar sería el *alcaide* en la terminología castellana, el *qa'di* o juez sería el *alcalde*, el *sahib al-medina* sería el *zabalmedina*, etc. A diferencia de otros lugares de Castilla, en Toledo no se constituyó un concejo. El soberano estaba representado en la ciudad por el “*dominus villae*” que pertenecía a la nobleza castellana. Era el responsable de la defensa y tenía bajo sus órdenes a la guarnición y a la milicia urbana²²³. Esta es otra de las peculiaridades que Toledo presentó como consecuencia de la política continuista llevada a cabo por Alfonso VI.

Otro aspecto también muy importante al que tuvo que atender el rey, una vez ocupada la ciudad, fue el de su defensa militar, especialmente cuando al año siguiente sufrió la derrota de Zalaca a manos de los almorávides. Como consecuencia de la misma gran parte del territorio conquistado volvió nuevamente a manos musulmanas. La ciudad de Toledo se convirtió en uno de los principales objetivos de los almorávides y hacia ella lanzaron ataques en varias ocasiones. Ante aquella situación era difícil que repobladores foráneos se sintiesen atraídos por establecerse en la ciudad o en sus inmediaciones. Sin embargo, lo cierto es que la llegada de gentes de distinta procedencia no se paralizó.

223 Gautier Dalché, J.: *Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media (siglos IX-XIII)*, Madrid, 1979, p. 115.

Para proceder a la defensa de la ciudad y de su territorio Alfonso VI procuró involucrar a la propia población, en especial a aquellos individuos que podían contar con los propios medios militares necesarios. Los que disponían de un caballo, los *caballeros*, atenderían a la defensa del territorio, y por esta dedicación tendrían una cierta consideración social. Los que no tuviesen un caballo, los *peones*, combatirían a pie, especialmente en la defensa de la ciudad y también conseguirían algunos beneficios. De esta manera, las necesidades defensivas de Toledo fueron generando la configuración de unos grupos militares beneficiarios de privilegios, y se manifestaron también como otro elemento de diferenciación social.

El primer gobernador que Alfonso VI nombró para Toledo fue Sisnando Davidíz, que era uno de sus principales consejeros. Este personaje, considerado como mozárabe por haber permanecido durante un tiempo en tierras musulmanas, era de origen portugués, de la zona de Coimbra. Su conocimiento de la situación interna de las taifas –había estado en la de Sevilla– le convirtió en un hombre de confianza y en un eficaz mentor de Alfonso VI, por lo que le puso al frente del gobierno y de la defensa de Toledo²²⁴. No sabemos cuanto tiempo permaneció como gobernador, aunque posiblemente no fuera mucho.

Toledo, todavía durante bastante tiempo, habría de ser una ciudad fuertemente arabizada. A esta peculiaridad contribuyó, por una parte, el nulo cambio urbanístico que experimentó en la nueva situación. De inmediato no fue necesario construir nada nuevo, y los nuevos ocupantes –incluido el sector clerical– ocuparon los edificios ya existentes, adaptándolos a otros usos cuando las circunstancias lo requirieron. De esta manera, urbanísticamente considerada, Toledo siguió siendo una ciudad de concepción islámica, rasgo que ha mantenido hasta nuestros días. Por otro lado, una gran parte de su población, como los mudéjares, mozárabes y judíos, continuó hablando y escribiendo en la lengua en la que desde hacía siglos se venía expresando. Además, conservó muchas de sus tradiciones y costumbres –en el vestir, en el comer, etc.– a las que también se adaptaron algunos de los cristianos que llegaron, los cuales, en cierto sentido, puede considerarse que se “arabiza-

224 García Gómez, E. – Menéndez Pidal, R.: “El conde mozárabe Sisnando Davidíz y la política de Alfonso VI con las taifas”, en *Al-Andalus*, XII, 1947, pp. 27-41.

ron”. Lo cual supuso que “lo árabe” tardase mucho tiempo en desaparecer de Toledo, y de ahí ese carácter de ciudad arabizada que llegó a conservar y que tanto llamó la atención de todos los que a ella se acercaban.

El siglo XII fue también una época de buena relación entre los miembros de las distintas religiones que desde hacía ya siglos convivían en la ciudad. La buena convivencia se había mantenido a lo largo de la etapa de dominio islámico, y luego se mantuvo a lo largo del siglo XII, en parte por la política tolerante que ya hemos visto cómo Alfonso VI puso en práctica tras la conquista de Toledo. Habían sido varios siglos de aparentes relaciones cordiales para que éstas se pudiesen alterar de la noche a la mañana, máxime cuando los protagonistas, en gran parte seguían siendo los mismos, aunque evidentemente las relaciones de fuerza se hubiesen trastocado e inclinado hacia el lado cristiano. No obstante, la inevitable carga de conveniencia que subyacía en los intereses de Alfonso VI, iba a suponer una base de partida un tanto débil, posibilitando un aparente equilibrio que, como ya hemos indicado anteriormente, se podía romper en cuanto la situación cambiase, con la entrada en juego de otros factores. Y eso es lo que ocurrió a partir del siglo XIII, siendo los judíos las principales víctimas.

No es sorprendente que, como consecuencia de ese grado de arabización que seguía conservando la ciudad, y de las buenas relaciones que se mantenían entre los distintos grupos socioreligiosos, Toledo se convirtiese en un foco de atracción para todos aquellos intelectuales europeos deseosos de tener acceso a la cultura clásica a través de las obras traducidas al árabe. Fue la vía que propició el desarrollo de un fenómeno cultural de gran alcance, que tuvo a Toledo como escenario, –y a algunos de sus arzobispos como protagonistas– y que es el que conocemos como la Escuela de Traductores de Toledo. Aquí se debían de conservar ejemplares de obras clásicas traducidas al árabe, y aquí existían personas capaces de leerlas y de traducirlas, es decir que se contaba con todo lo necesario para propiciar un movimiento orientado a traducir esas obras al latín y así difundirlas entre los sectores europeos interesados en ellas. De esta manera, desde Toledo, a lo largo del siglo XII, se difundió al resto de Europa una gran parte del legado cultural del mundo clásico, recogido en todo un conjunto de obras de contenido filosófico y científico.

6.1. Reinstauración de la catedral

La conquista de Toledo por Alfonso VI tenía un doble significado, tanto en el plano político como en el religioso. Se trataba de la capital de la antigua monarquía visigoda, y además era una sede archiepiscopal con categoría de sede primada de la Iglesia hispana, aunque entonces estos títulos apenas tenían efectividad dado el estado de crisis en que se encontraba la mozarabía toledana que había sido la heredera de todo ese legado. Por ello, una vez ocupada la ciudad, la presencia del nuevo poder religioso tenía que hacerse patente, para lo que necesitaba contar con espacios específicos en los que manifestarse, es decir, lugares de culto donde practicar la liturgia católica. Se hacía imprescindible contar una catedral y con iglesias para los grupos cristianos que a Toledo acudían a establecerse. En principio, no se trataba de levantarlos de nueva planta, pues ahí estaban los que los musulmanes habían dejado abandonados, es decir, las mezquitas.

Sin embargo, en este proceso la actitud mostrada por Alfonso VI con los pobladores, que, aunque con una cierta carga de oportunismo podríamos considerar como prudente, iba a contrastar con la que llevaron a cabo los representantes del nuevo poder eclesiástico, que actuaron con medidas y modos aparentemente más intransigentes. Una cosa eran los intereses políticos y otra los religiosos, máxime en unos momentos muy especiales, reformistas, en los que estaba entonces involucrada la Iglesia occidental. Y ello tendría una especial plasmación en el caso toledano, que se puso de manifiesto en dos circunstancias muy significativas: la ocupación violenta de la mezquita aljama para convertirla en la nueva catedral y la situación de aparente marginación en que el grupo cristiano local –los mozárabes– iba a quedar en el proceso de reorganización eclesiástica de la ciudad que de inmediato se puso en marcha.

De acuerdo con los pactos de capitulación de Toledo, los musulmanes que permaneciesen en la ciudad seguirían utilizando la mezquita principal. Sin embargo, aquel compromiso no se cumplió durante mucho tiempo pues, según un relato posterior a los hechos aunque con visos de verosimilitud, en el mes de julio del año 1086, en ausencia del rey, su mujer doña Constanza –sobrina del abad Hugo de Cluny– y el recién nombrado arzobispo para la sede toledana, el francés don Bernardo de Sédirac, ocuparon por la fuerza la citada mezquita y la

consagraron al culto cristiano²²⁵. Enterado Alfonso VI regresó precipitadamente a Toledo con la finalidad de restablecer la situación anterior, aunque, al parecer, fueron los propios musulmanes los que, saliendo a su encuentro, aplacaron su ira aceptando los hechos porque posiblemente los considerasen como inevitables. De esta manera el honor del rey quedaba a salvo –así lo pretende manifestar el relato– pero lo que resultaba evidente era que el nuevo sector clerical no parecía estar dispuesto a consentir determinadas situaciones con las que Alfonso VI aparentemente estaba comprometido.

Aquella ocupación de la mezquita aljama pudo suponer, como ya hemos señalado anteriormente, que muchos musulmanes que habían permanecido en la ciudad acogidos a los acuerdos de la capitulación, se marchasen de ella ante el cariz de aparente intransigencia que estaban tomando los acontecimientos. Hay quien ha pensado, por el contrario, que la ocupación de la mezquita mayor se habría llevado a cabo de una manera pacífica y sería como consecuencia de que el edificio podía resultar excesivamente grande para el reducido grupo de musulmanes que habrían permanecido en la ciudad. Éstos podrían haber llegado a un acuerdo con el sector eclesiástico para su cesión, y haber dedicado a mezquita aljama otra de las mezquitas que todavía conservasen (tal vez la que luego se convirtió en la actual iglesia de El Salvador, como más adelante veremos). En cualquier caso, es de suponer que, de inmediato, el interior de la antigua mezquita aljama se adaptaría a las necesidades litúrgicas cristianas de una sede episcopal –levantando altares con sus correspondientes reliquias– y que el alminar se convertiría en torre con campanas.

De cualquier manera, el hecho evidente era que la imposición cristiana, bajo las pautas del nuevo poder eclesiástico, se hacía cada vez más patente y efectiva. Poco después de los supuestos acontecimientos que hemos señalado, el 18 de diciembre de aquel mismo año se celebró una reunión en Toledo, presidida por Alfonso VI, a la que asistieron importantes personajes y los doce obispos del reino²²⁶. En ella se hizo efectivo el nombramiento de don Bernardo como

225 Julio González ha considerado que el relato de estos acontecimientos parece “un pegadizo literario”, no dándoles, por tanto, valor histórico (“Repoblación de Toledo”, en *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo*, vol. I, Toledo, 1987, p. 101).

226 Rivera Recio, J. F.: *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*, Roma, 1966, vol. I, pp. 69-72.

nuevo arzobispo de Toledo y la antigua mezquita fue consagrada como catedral. En aquel solemne acto, el rey concedió a ésta una importante donación —que correspondía al conjunto de bienes que habían pertenecido a la antigua mezquita aljama— y que habría de ser la base del considerable patrimonio territorial que la catedral toledana, por distintas vías, llegaría a acumular en el futuro.

Sin embargo, en todo este proceso de paulatina imposición cristiana, los mozárabes —aunque también cristianos— quedaron marginados del mismo. Tras la ocupación de Toledo, e incluso antes, como veremos, se planteó la necesidad de reinstaurar la catedral y de nombrar a un nuevo arzobispo. Para este cargo parecería lógico pensar que se hubiese contado con la comunidad cristiana que ya existía en la propia ciudad, como era la mozárabe, que siempre había tenido un obispo a su frente, aunque bien es cierto que en el momento de la conquista de la ciudad la sede episcopal estaba vacante. Sin embargo, aquella realidad no se iba a tener en cuenta y desde el primer momento se pudo comprobar que los mozárabes no entraban en los planes reformadores del nuevo sector clerical. Frente a mantener una continuidad eclesiástica con el pasado, se optó por una ruptura, en consonancia con los nuevos tiempos e intereses.

A todo ello contribuyó la política reformadora y centralista que, desde Roma, el papa Gregorio VII estaba imponiendo en toda la cristiandad occidental desde hacía unos años. Esta operación fue encomendada a la orden cluniacense, y en territorio castellano el foco desde el que se propagó fue el monasterio de Sahagún. En el momento de la conquista de Toledo ya se había superado la reacción que, unos años antes, se había producido en la Iglesia peninsular para aceptar la nueva liturgia romana en sustitución de la tradicional hispana, que era la continuadora de la que procedía de una época visigoda ya lejana, y cuyos legítimos depositarios, en gran medida, eran los mozárabes. Era evidente que, en aquel contexto de una cristiandad en expansión —nos encontramos en vísperas de la Primera Cruzada— la reinstauración de la recién recuperada sede toledana adquiriría un especial significado, y no se podía dejar en manos de los mozárabes pues éstos seguían manteniendo la liturgia que precisamente se quería sustituir y que hasta el propio Papa había considerado poco menos que una “superstición”. Desde los tiempos de Elipando y sus tesis adopcionistas, la mozarabía toledana había quedado bajo sospecha. Era evidente que, con estos antecedentes, no presentaba garantías como para poder contar con ella.

Ya antes de la conquista de Toledo, Alfonso VI había dado los primeros pasos en busca de un candidato para ocupar la sede episcopal. Su dotación revestía una gran importancia para Gregorio VII –no en balde se trataba de la sede primada de la Iglesia hispana– como pieza fundamental en la política que estaba llevando a cabo. Por ello necesitaba una persona de gran preparación y de su total confianza, y rechazó la propuesta que Alfonso VI le había hecho presentando como candidato a don García, obispo de Jaca y hermano de Sancho Ramírez rey de Aragón. El designado habría de ser don Bernardo de Sédirac, a la sazón abad del monasterio de Sahagún desde el año 1080 y que había sido uno de los grandes impulsores de la implantación del rito romano en los reinos hispanos.

Este personaje, fiel ejecutor de las consignas emanadas de Roma, desde el primer momento de su estancia en Toledo dio evidentes pruebas de que no contaba para nada con los mozárabes para la reorganización eclesiástica de la ciudad, máxime cuando parecía que éstos tampoco daban muestras de querer aproximarse a las nuevas formas litúrgicas. El primer signo fue el de la elección de la que habría de ser la sede episcopal. El lugar, aparentemente lógico, pues ya ostentaba esa condición, podría haber sido la iglesia de Santa María del Alficén. Esta iglesia había sido la sede de los metropolitanos mozárabes de Toledo y esa circunstancia –como ya hemos hecho referencia con anterioridad– es la que muy posiblemente explicaría que no hubiese llegado a desaparecer. Sin embargo, a pesar de todo, don Bernardo no la consideró como lugar conveniente en el que reinstaurar la nueva catedral, tal vez por tratarse de un edificio vinculado a un pasado con el que era necesario cortar. Tampoco era el momento de plantearse la construcción de un nuevo edificio. En aquellas circunstancias el lugar elegido habría de ser la mezquita aljama, situada en el centro de la ciudad y no en una zona marginal como era el Alficén. Era el espacio idóneo para hacer más efectiva la presencia del nuevo poder eclesiástico, a la par que se podía irradiar mejor la nueva liturgia romana en el proceso de organización parroquial que habría de aplicarse de inmediato para el conjunto de la ciudad. Como ya hemos indicado, en connivencia con la reina ocupó el edificio.

Lo que desconocemos es donde, desde mayo de 1085 –entrada de Alfonso VI en Toledo– hasta julio de 1086 –ocupación de la mezquita aljama– estuvo establecida, provisionalmente, la sede arzobispal toledana. Cabe pensar que,

desechados los enclaves mozárabes –que por otra parte eran mínimos– se habría ubicado en alguna de las mezquitas abandonadas de la ciudad iniciando un proceso que supondría que, paulatinamente, éstas se irían adaptando al culto cristiano para las necesidades litúrgicas de los nuevos ocupantes²²⁷.

No obstante, la clerecía mozárabe toledana no asistió resignada a esta gradual imposición y marginación a la que se le sometía. Así parece desprenderse de un acontecimiento que tuvo lugar en el año 1096, cuando don Bernardo se ausentó de Toledo para cumplir el voto que había hecho de participar en la que habría de ser la Primera Cruzada. Tres días después de su partida, le llegaron noticias de que los clérigos de la ciudad –muy posiblemente mozárabes– habían expulsado a los agentes que él había dejado al frente de la diócesis, y habían elegido a otro arzobispo. Vuelto precipitadamente, degradó a los sublevados y los sustituyó por monjes de Sahagún de su total confianza²²⁸. Pacificada la situación, reemprendió el camino de Roma, pero una vez allí el papa Urbano II le dispensó del voto de cruzada y le hizo volver a Toledo pues consideraba que la diócesis no se podía abandonar, máxime cuando ya se había producido el desembarco almorávide en la Península y uno de sus objetivos era volver a recuperar Toledo. A su regreso, se trajo con él a un selecto grupo de jóvenes clérigos franceses para desempeñar diversos cargos en la Iglesia toledana, de la que posteriormente saldrían para ocupar algunas sedes episcopales. Este clero franco es el que, durante varios años, habría de monopolizar la vida eclesiástica de la ciudad, en detrimento, una vez más, de los mozárabes.

La nueva catedral se consagró bajo la advocación de Santa María, con lo que volvía a retomar su denominación histórica, que curiosamente remitía a un pasado visigodo con el que aparentemente se quería cortar. En tal circunstancia la homónima del Alficén ya no tenía sentido –no podía haber dos catedrales– por lo que no es sorprendente que Alfonso VI la donase en 1095 a los frailes de San Víctor de Marsella, a los que unos años antes había entregado también

227 Hasta la primavera de 1088 don Bernardo no acudió a Roma para ser investido con el palio arzobispal que le impuso el papa Urbano II. Era portador de cartas de Alfonso VI en las que solicitaba para la diócesis de Toledo la recuperación de la primacía que había ostentado en siglos anteriores. El 15 de octubre de aquel año el Papa accedió a esta petición, lo que fue comunicado a todos los obispos peninsulares para que obedeciesen al recién reinstaurado primado de Toledo.

228 Hernández, F. J.: “La catedral...”, p. 87. Este autor opina que es posible que los rebeldes hubiesen intentado retornar la catedral a la vieja basilica de Santa María que habría quedado desocupada.

el monasterio de San Servando²²⁹. De esta manera los mozárabes se veían desposeídos de esos edificios religiosos, por lo que tal vez siguieron utilizando el único que les quedaba, la iglesia de Santa Leocadia, extramuros, y suficiente si el número de los mismos era muy reducido.

Es muy sugerente el planteamiento que hace Francisco J. Hernández acerca del “traslado” de la iglesia de Santa María, que según él –como ya hemos indicado anteriormente– habría estado ubicada desde época visigoda en el *praetorium* (posteriormente conocido como el *al-Hizam* de la etapa islámica), a la nueva catedral reinstaurada en la mezquita aljama. Aquel hecho habría de tener consecuencias graves para la venerable basílica de Santa María, sede de Ildefonso y lugar prestigiado por la aparición de la Virgen²³⁰.

Para la consagración de la nueva catedral el arzobispo don Bernardo no acudió a solicitar reliquias a las iglesias mozárabes, evitando así toda conexión con el pasado que quería ignorar, por lo que las tuvo que traer de fuera. Una de las reliquias más valiosas era la casulla que la Virgen había entregado a San Ildefonso, pero se encontraba en el arca santa de Oviedo. Sin embargo, ante aquel inconveniente, y como una manera de magnificar el milagro, Toledo podía contrarrestar a Oviedo arguyendo que en la ciudad se encontraba el edificio en el que se produjo la aparición. Pero se originaba un imponderable pues este edificio era la anterior catedral mozárabe de Santa María que se había menospreciado. Por eso, para este investigador, no es extraño que desde 1086 se empezase a insinuar que la basílica del santo obispo no era la antigua iglesia de Santa María, sino la nueva, que tenía forma de mezquita. A lo largo del siglo XII la leyenda del milagro se fue modificando, precisando que la Virgen no se había apoyado en un trono de marfil sino en una columna. Pronto se levantaría en el interior de la catedral un altar junto a la columna en la que supuestamente se apoyó la Virgen²³¹. Cerca de la misma, en 1214 se fundó una capilla en honor de San Ildefonso que luego daría origen a la llamada de la Descensión²³². Todo esto en

229 Porres Martín-Cleto, J.: *Historia de Tulaytula...*, pp. 32-33.

230 Hernández, F. J.: “La catedral...”, pp. 84.

231 Idem, pp. 88-89.

232 Fernández Collado, A.: “La capilla de la Descensión y la entrega de la casulla a San Ildefonso”, en *Sacra loca toletana. Los espacios sagrados en Toledo*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2008, pp. 263-287 y González Ruiz, R.: “Las catedrales antiguas de Toledo...”, p. 147.

unos momentos en los que el edificio arquitectónicamente todavía seguía siendo el de la antigua mezquita aljama y en el que ya se habían enterrado reyes como Alfonso VII y su hijo Sancho III.

Viendo los resultados de las prospecciones geofísicas a las que nos hemos referido, parecen vislumbrarse los restos de un pequeño recinto justo debajo de la actual capilla de la Descensión. Se podría pensar que pudieron haber pertenecido a la iglesia que se derribó para ampliar la mezquita aljama. Sin embargo, dado el poco espacio que delimitan, consideramos que bien pudieran corresponder a esa capilla levantada en 1214, que se habría tenido que derribar ya que la construcción de la catedral gótica se estaba realizando a un nivel más elevado que el de la antigua mezquita. El recuerdo de aquel recinto, con connotaciones tan especiales, se habría procurado mantener construyendo una nueva capilla sobre el emplazamiento de la anterior. Y es posible que de ésta proceda la piedra que actualmente en ella se venera.

El edificio de la mezquita aljama desde su consagración continuó desempeñando sus funciones litúrgicas casi durante un siglo y medio, hasta que en 1226 siendo arzobispo de Toledo don Rodrigo Jiménez de Rada y reinando Fernando III en Castilla, se puso la primera piedra de lo que habría de ser la actual catedral gótica²³³. Curiosamente el edificio se diseñó en un estilo foráneo²³⁴, el gótico, a diferencia del que se estaba aplicando en otros edificios religiosos de la ciudad, el mudéjar. ¿Se quería romper con el ambiente todavía muy arabizado de Toledo?

Es muy significativo que una de las primeras capillas que se consagró, en la girola, se dedicó a San Ildefonso, el prestigioso santo local de época visigoda, asociado a la tradición mozárabe, y que los precedentes arzobispos franceses no habían tenido muy en consideración. El hecho venía a suponer como una reconciliación con la mozarabía toledana todavía presente en la ciudad y que alcanzaría su máxima expresión cuando, tras la muerte de Jiménez de Rada en 1247, su sucesor sería don Gonzalo García Gudiel, perteneciente a una familia mozárabe de Toledo, iniciándose un tiempo en el que los mozárabes tendrían una presencia influyente en la ciudad.

233 Una síntesis del proceso constructivo de la catedral puede verse en Nickson, T.: "La Catedral: su historia constructiva", en *La Catedral Primada de Toledo. Dieciocho siglos de historia*, Edit. Prome-cal, 2010, pp. 148-161.

234 Lop Otín, M^a J.: *La catedral de Toledo en la Edad Media*, Toledo, 2008.

A través de lo que hasta ahora hemos señalado, puede deducirse cómo con la construcción de la nueva catedral nos encontramos ante un caso de pervivencia de cultos sucesivos sobre un mismo espacio. El fenómeno podría arrancar de época romana, donde ya en el lugar se pudo levantar un edificio significativo –de carácter religioso o no– que se hubiese convertido en una primitiva iglesia, posiblemente reformada en época visigoda tal vez para actuar como primera catedral de la sede toledana. Posteriormente, en los primeros tiempos de la ocupación musulmana el edificio pudo haber sido compartido como mezquita hasta que se derribó para levantar una gran mezquita aljama que tendría un patio anejo. La posterior ocupación cristiana de la ciudad conllevó a que el mismo edificio se convirtió en la nueva catedral de Toledo, situación que se mantendría durante todo el siglo XII, hasta que a comienzos del siguiente se derribase para construir otro nuevo en un estilo arquitectónico completamente diferente. De ser cierto este planteamiento, en el subsuelo de la actual catedral tienen que conservarse las evidencias materiales de todo este proceso que una excavación arqueológica podría corroborar.

6.2. Las parroquias latinas

Tal vez en los años inmediatamente posteriores a la ocupación de Toledo fue suficiente el templo catedralicio para atender a las necesidades litúrgicas de la entonces todavía reducida población cristiana. Sin embargo, el posterior incesante crecimiento de ésta –llegada de castellanos y francos, a los que también se añadieron mozárabes procedentes del sur– conllevaría la necesidad de tener que contar con otros templos dispersos por la ciudad. Al igual que había ocurrido con la mezquita aljama convertida en catedral, las primeras iglesias que los nuevos ocupantes cristianos de Toledo consagrarían, serían antiguas mezquitas abandonadas. En una ceremonia se tomaría posesión del edificio –que se adaptaría al nuevo culto– así como de los bienes vinculados al mismo –los llamados bienes habices del mundo islámico– para atender a su dotación.

Como ya hemos señalado en el capítulo anterior, aunque desconozcamos su número exacto, fruto de la prolongada presencia islámica en la ciudad se debían de levantar bastantes mezquitas, dispersas por los distintos barrios. Es posible que, en primer lugar, se ocupasen aquellas que habrían quedado sin uso

por ausencia de los musulmanes que se habrían marchado. No sabemos si, en otros casos, la ocupación fue violenta como parece que ocurrió con la propia mezquita aljama. De esta manera, no fue necesario, al menos durante bastante tiempo, tener que construir edificios de nueva planta para el culto cristiano. A partir de entonces, desde los alminares ya no se oiría la voz de los almuédanos llamando a la oración, sino las campanas que habrían de regular la vida cotidiana de los vecinos cristianos²³⁵.

Teniendo en cuenta que algunas mezquitas podían estar levantadas sobre el solar de antiguos templos reutilizados de época visigoda, se volvía a reproducir, como en el caso de la catedral, la misma situación de pervivencia de culto en el mismo espacio, que así seguía manteniendo ininterrumpidamente su condición de sagrado aunque cambiase el contexto religioso.

Todo aquel proceso de consagración de mezquitas en templos cristianos estuvo asociado al paralelo fenómeno de organización parroquial de la ciudad, cuya finalidad fundamental era la de encuadrar eclesiásticamente a la creciente población cristiana de la misma. El edificio era la “parroquia” y su demarcación territorial la “collación”. El fenómeno comenzó a aplicarse bajo las pautas de las nuevas corrientes litúrgicas de la Iglesia, que se encontraba en pleno proceso reformador tras las directrices que habían sido marcadas por el papa Gregorio VII. Es decir, en esas iglesias se aplicaría la liturgia romana que ya estaba cada vez más arraigada.

Lo que desconocemos es si una vez consolidado el dominio cristiano en Toledo con la reinstauración de la catedral, se procedió desde ella a una división de toda la ciudad en distritos parroquiales o si, por el contrario, éstos se configuraron a medida que aumentó la población cristiana –en especial la castellana– con lo que también aumentó paralelamente el número de parroquias. Tampoco sabemos si las demarcaciones territoriales de cada una de ellas coincidían en sus límites con las que podían haber tenido las correspondientes mezquitas. Cabe pensar que desde la catedral se procedería a dotar a cada una de ellas del correspondiente clero necesario para mantener el culto. En cualquier caso, nos encontramos ante un fenómeno que no se puede desligar del tema de

235 Alonso Morales, M.: “Historia y lenguaje de las campanas”, en *Alminares y torres. Herencia y presencia del Toledo medieval*, Toledo, 2006, pp. 201-208.

las advocaciones bajo las cuales quedaron consagradas las distintas parroquias y al que posteriormente nos referiremos.

A lo largo del siglo XII se fue conformando gradualmente la organización eclesiástica de la ciudad de Toledo que ya en el siglo XIII estaba constituida por 21 parroquias latinas, como se denominaban a las que seguían la liturgia romana para diferenciarlas de las mozárabes. Una más, la de San Pedro, posiblemente desde el siglo XV, estuvo ubicada en la capilla del mismo nombre de la catedral por lo que no tuvo un edificio específico. Sobre las iglesias/parroquias de Toledo contamos con dos obras, algo ya antiguas –reimpresas en edición facsímil– pero que apenas aportan información sobre estos edificios en los siglos medievales. Se trata de las que en su momento escribieron Rafael Ramírez de Arellano²³⁶ y Guillermo Téllez²³⁷. Más útil a este respecto es la ya citada obra de Juan Francisco Rivera Recio.

A continuación presentamos algunos sucintos datos históricos sin entrar en descripciones arquitectónicas y artísticas –muy conocidas por otra parte– de cada una de las parroquias latinas, ordenadas cronológicamente según la primera referencia documental de la que se tiene constancia.

San Antolín o San Antonino: es la primera parroquia de la que tenemos noticias. Se documenta como tal en 1121²³⁸. Se encontraba en el actual convento de Santa Isabel de los Reyes, en cuya iglesia todavía se conserva el ábside mudéjar de la primitiva parroquia que, a tenor de sus características debió de ser un edificio pequeño. La torre que tuvo que tener ha desaparecido. Cuando en 1480 la iglesia fue entregada a las monjas de Santa Isabel, la parroquia, que debía de contar entonces con muy pocos feligreses, se trasladó a la cercana parroquia mozárabe de San Marcos. Lo curioso es que no se trasladase a la latina de San Andrés que se encontraba también muy cerca. En su planta actual, muy modificada con el paso del tiempo, Jean Passini rastrea la existencia de una antigua mezquita de planta cuadrada²³⁹.

236 Ramírez de Arellano, R.: *Las parroquias de Toledo*, Toledo, 1921 (edic. facsímil del Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, Toledo, 1997).

237 Téllez, G.: *La iglesia Toledana*, Toledo, 1953 (edic. facsímil de Editorial Zocodover, Toledo, 1978).

238 González Palencia, A.: *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Madrid, 1926-1930, I, p. 10, doc. 13.

239 Passini, J.: “Ensayo sobre las mezquitas...”, pp. 22-24, fig. 5.

Santos Justo y Pastor: esta parroquia se documenta en 1125²⁴⁰. Sixto Ramón Parro señala sobre esta parroquia: “hubo de tener una iglesia o mezquita o ya ruinosa, porque don Gonzalo Ruiz de Toledo, entendido por el Conde de Orgaz.....edificó este templo a principios del siglo XIV”²⁴¹. Se consagró bajo la advocación de los niños mártires de la antigua ciudad de Complutum (cercana a la actual Alcalá de Henares), donde un obispo toledano, Asturio, fundó un obispado a raíz del hallazgo de los cuerpos de dichos mártires, que ya desde el siglo IV generaron un culto importante, incluso fuera de la Península, que luego se mantuvo en época visigoda²⁴².

San Juan (Bautista): está documentada como parroquia en el año 1125²⁴³. En los siglos bajomedievales esta parroquia también fue conocida como San Juan de la Leche²⁴⁴. No se conserva el edificio que se ubicaba en la actual plaza de los Postes que todavía guarda su recuerdo por los pilares que permanecieron visibles tras su derribo. Por su mal estado de conservación, en el año 1771 se realizó el traslado de la parroquia a la vecina iglesia de San Ildefonso, que en aquellos momentos se encontraba vacía por la expulsión de los Jesuitas que se había producido en 1767. Poco después se procedió al derribo del edificio²⁴⁵. San Juan Bautista fue el santo bíblico que tuvo el culto más extendido y pronto quedó vinculado a los baptisterios, aunque en época visigoda debió de haber varias iglesias bajo su advocación. Es posible que en Toledo hubiese habido reliquias suyas pues el papa Gregorio Magno, como ya hemos indicado anteriormente, se las envió a Recaredo tras su conversión²⁴⁶.

San Andrés: Aparece citada como parroquia en el año 1125²⁴⁷. Pocos años después, en el 1150, esta iglesia sufrió un incendio que está documentado en los Anales Toledanos: “Quando fue quemada la Eglefia de San Andrés, Era

240 González Palencia, A.: *op. cit.*, III, p. 375, doc. 1.012.

241 Ramón Parro, S.: *op. cit.*, II, p. 204.

242 García Rodríguez, C.: *op. cit.*, p. 253-257.

243 González Palencia, A.: *op. cit.*, III, p. 375, doc. 1.012.

244 Según Sixto Ramón Parro se debía a que junto a la parroquia había un corral en el que se encerraban cabras cuya leche se vendía allí por las mañanas. En ese solar se levantó la capilla u oratorio de San Felipe Neri que todavía se conserva (*op. cit.*, II, pp. 200 y 316).

245 Ramírez de Arellano, R.: *op. cit.*, pp. 98-99.

246 García Rodríguez, C.: *op. cit.*, pp. 141-145.

247 González Palencia, A.: *op. cit.*, III, p. 375, doc. 1.012.

MCLXXXVIII”²⁴⁸. Es posible que el culto a este apóstol ya existiera en España, como en otros países, desde el siglo VI, aunque su constatación es más evidente en el siglo siguiente. Sixto Ramón Parro señala cómo, “en opinión de algunos escritores antiguos había sido mezquita, procediendo de ella algunas inscripciones árabes que a principios del siglo XVI existían en el atrio o pórtico de la iglesia y luego desaparecieron”²⁴⁹. Jean Passini también rastrea en su planta la existencia de una mezquita anterior²⁵⁰.

En su exterior contó con un claustro mudéjar en el que se realizaron excavaciones²⁵¹. En cuanto a la torre de la iglesia, como ya se ha señalado con anterioridad, por su semejanza con la de Santiago del Arrabal, se ha considerado que pudiese corresponder a un antiguo alminar, aunque algunos investigadores, como M^a Concepción Abad Castro, tienen algunas dudas²⁵². Recientemente, con motivo de su rehabilitación, se ha realizado un minucioso análisis arqueológico en la misma que ha permitido detectar las diferentes intervenciones que a lo largo del tiempo, desde el siglo XII en que se levantaría, se han ido produciendo en su fábrica²⁵³.

Santo Tomás: se documenta como parroquia en 1125²⁵⁴. De la primitiva iglesia no se conserva nada pues ha sufrido diferentes restauraciones. Especialmente significativa fue la que llevó a cabo don Gonzalo Ruiz de Toledo en el siglo XIV, que luego quedó también en parte suprimida por otra que se realizó en el siglo XVII. Su advocación es la del apóstol Santo Tomás, cuyo culto en España se había introducido a partir del siglo XI²⁵⁵.

Recientemente la torre ha sido objeto de una profunda restauración, cuyos

248 Edición de Julio Porres Martín-Cleto: *Anales Toledanos I y II*, Toledo, 1993, p. 129.

249 Ramón Parro, S.: *op. cit.*, II, p. 194.

250 Passini, J.: “Ensayo sobre las mezquitas...”, p. 27, fig. 36.

251 Delgado, C. – Masa, F.: “El claustro de la iglesia de San Andrés de Toledo: análisis de una estructura mudéjar”, en *Carpetania*, I, 1987, pp. 103-143 y Delgado Valero, C.: “El claustro mudéjar de la iglesia de San Andrés”, en *Toledo; Arqueología en la ciudad*, Toledo, 1996, pp. 35-39.

252 Abad Castro, M^a C.: *op. cit.*, vol. I, p. 180.

253 Ruiz Taboada, A.: “San Andrés y San Bartolomé: torres campanario en el Toledo de Reconquista”, en *Alminares y torres. Herencia y presencia del Toledo medieval*, Toledo, 2006, pp. 116-121 y *Arquitectura residencial y religiosa...*, pp. 226-235.

254 González Palencia, A.: *op. cit.*, III, p. 375, doc. 1.012.

255 García Rodríguez, C.: *op. cit.*, p. 162.

trabajos han quedado recogidos en una documentada monografía²⁵⁶. Sobre la misma también se ha discutido si corresponde en todo o en parte a un antiguo alminar al que se habría añadido el cuerpo de campanas. En cualquier caso, junto con las de San Román y San Miguel, se vienen considerando como las más representativas del estilo mudéjar toledano, que seguirían la estructura y los sistemas compositivos de los alminares.

San Vicente: Esta parroquia también se documenta en 1125²⁵⁷. Actualmente se encuentra desacralizada. Según Sixto Ramón Parro “revelaba también su antigüedad la torre árabe que tenía y fue derribada por ruinoso en 1599 para levantar la que hoy existe: indudablemente sería del mismo género de arquitectura el templo entero, como hemos visto que sucedía con la mayor parte de los construidos en aquella época”²⁵⁸. San Vicente fue el más célebre de todos los mártires hispanos antiguos habiendo generado un culto muy extendido incluso fuera de la Península, que, desde el siglo V irradió desde Valencia donde estuvo enterrado²⁵⁹.

San Nicolás: como parroquia se documenta en 1125²⁶⁰. Del primitivo edificio no se conserva apenas nada. Según Rafael Ramírez de Arellano, en 1709 cayó un rayo en la torre y posteriormente se reparó. Pero la iglesia debió de quedar muy resentida con la caída de la torre, aunque se mantuvo a fuerza de remiendos, hasta 1762 que la hicieron casi nueva²⁶¹.

San Cipriano: esta parroquia, también conocida en origen como San Cebrián, aparece documentada en 1125²⁶². Jean Passini rastrea en su planta la posible existencia de una mezquita anterior²⁶³. A comienzos del siglo XVII el edificio fue reconstruido en su totalidad y lo único que conserva de época medieval es la

256 VV.AA. *La torre de Santo Tomé*, Toledo, 2001.

257 González Palencia, A.: *op. cit.*, III, p. 375, doc. 1.012.

258 Ramón Parro, S.: *op. cit.*, II, p. 255. La nueva torre se levantó por Lázaro Hernández [habitual colaborador de Nicolás Vergara el Mozo], junto con el alarife Francisco de Cuevas y el maestro de albañilería Juan del Valle Vergara dio la traza de la torre, totalmente lisa, con campanario de un solo vano entre pilares cajeados (Pérez Higuera, T.: *Arquitecturas de Toledo...*, p. 252).

259 García Rodríguez, C.: *op. cit.*, pp. 257-278.

260 González Palencia, A.: *op. cit.*, III, p. 375, doc. 1.012.

261 Ramírez de Arellano, R.: *op. cit.*, pp. 226-227.

262 González Palencia, A.: *op. cit.*, III, p. 375, doc. 1.012.

263 Passini, J.: “Ensayo sobre las mezquitas...”, fig. 41.

torre, aunque en 1708 se reconstruyó, pero respetando su estructura original.²⁶⁴ San Cipriano o Cebrián, que había sido obispo de Cartago, fue el mártir africano más famoso y su culto se difundió rápidamente por Occidente. En España se habría introducido ya a fines del siglo IV, siendo general en la época visigoda²⁶⁵.

San Román: La parroquia se documenta en 1125²⁶⁶ aunque ya existiría antes pues según los Anales Toledanos II se consagró en 1221 por el arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada: “Sagró el Arzobispo don Rodrigo la Iglesia de Sant Román en Toledo, en XX días de Junio día de Domingo, Era MCCLIX”²⁶⁷. Posiblemente se tratase de un nuevo edificio rehecho sobre una mezquita anterior. A ese momento deben de corresponder las magnificas pinturas murales con las que está decorado todo el interior de la iglesia y que son un reflejo de cómo debieron de estar la mayoría de las demás iglesias toledanas. Actualmente se encuentra desacralizada. San Román fue un diacono martirizado en Antioquia, que llegó a ser muy famoso. Su culto ya estaba establecido en la Península en el siglo VII²⁶⁸.

A diferencia de otras iglesias, su interior no ha sufrido grandes transformaciones con el paso del tiempo, exceptuando la magnífica cúpula renacentista que se levantó en el presbiterio. Su torre, al igual que la de Santo Tomé y San Miguel, es de las más representativas del mudéjar toledano. Tradicionalmente se suele señalar que desde lo alto de la misma, don Esteban de Illán, vecino de la parroquia, proclamó como rey a Alfonso VIII de Castilla al llegar a su mayoría de edad, lo cual, de haber ocurrido, tendría que haber sido desde la torre/alminar del anterior edificio pues entonces la actual iglesia no estaba todavía construida.

Santa Leocadia: como parroquia también se documenta en el año 1125²⁶⁹. Como señala Sixto Ramón Parro, a finales del siglo XVIII fue completamente reedificada a expensas de la reina María Luisa, esposa de Carlos IV²⁷⁰. Ello supuso la destrucción del templo anterior que se habría edificado en el estilo mudéjar de la época, entre los siglos XIII y XIV. Para M^a Teresa Pérez Higuera, “la parte mejor conservada de la construcción mudéjar es la torre, adosada al

264 Pérez Higuera, T.: *Arquitecturas de Toledo...*, p. 223.

265 García Rodríguez, C.: *op. cit.*, pp. 185-187.

266 González Palencia, A.: *op. cit.*, III, p. 375, doc. 1.012.

267 Porres Martín-Cleto, J.: *Anales toledanos...*, p. 192.

268 García Rodríguez, C.: *op. cit.*, pp. 214-216.

269 González Palencia, A.: *op. cit.*, III, p. 375, doc. 1.012.

270 Ramón Parro, S.: *op. cit.*, II, p. 208.

ábside del evangelio, lo que viene a confirmar que se levantó al mismo tiempo que la iglesia. Mantiene ese aire de alminar musulmán que caracteriza a las torres toledanas²⁷¹.

Según la tradición la iglesia se encuentra ubicada en el lugar en el que se levantó la casa en la que la Santa nació y vivió y de ahí su advocación.

Santiago del Arrabal: levantada en lo que fue el arrabal islámico, como parroquia aparece citada en 1125²⁷². El culto al apóstol Santiago el Mayor, que tanta repercusión habría de tener posteriormente tras el descubrimiento de sus supuestos restos en Compostela en el siglo IX, ya pudo haber tenido un culto local en época visigoda en la ciudad de Mérida²⁷³. Esta iglesia ha sufrido pocas transformaciones y puede considerarse que es la única que ha mantenido su estructura mudéjar primitiva.

Como ya se ha indicado con anterioridad, uno de los temas más debatidos ha sido el de su torre, considerada como un posible antiguo alminar. Para Teresa Pérez Higuera, “la parte más antigua es sin duda la torre, cuya construcción separada de la iglesia y en la zona de la cabecera, ha inducido a considerarla como adaptación de un posible alminar, teniendo en cuenta que el arrabal existía ya en época musulmana²⁷⁴. Al pasar a torre cristiana, se añadiría el cuerpo alto para campanario, en ladrillo y con dos arcos apuntados por cada lado²⁷⁵. En opinión de M^a Concepción Abad Castro, “la desnudez y la simpleza de esta torre, en su parte cristiana, hacen que no podamos establecer paralelos con ella entre los campanarios toledanos, no así en la parte inferior islámica, que cuenta también con una replica en el también posible alminar de San Bartolomé, e incluso en su homónimo de San Andrés²⁷⁶.”

San Bartolomé: su primitiva advocación fue la de San Zoilo, pasando después, en fecha desconocida, a la de San Bartolomé. También habría de ser conocida como San Bartolomé de San Zoilo, de San Soles o de Sonsoles, como referencia a su primitiva denominación. En 1145 aparece citada como

271 Pérez Higuera, T.: *Arquitecturas de Toledo...*, p. 271.

272 González Palencia, A.: *op. cit.*, III, p. 375, doc. 1.012.

273 García Rodríguez, C.: *op. cit.*, pp. 160-162.

274 Pérez Higuera, T.: *Paseos por el Toledo del siglo XIII*, Madrid, 1984, p. 19.

275 Idem: *Arquitecturas de Toledo...*, pp. 285-286.

276 Abad Castro, M^a C.: *op. cit.*, vol. II, p. 323.

parroquia²⁷⁷. Como tal se suprimió el 30 de junio de 1842²⁷⁸. San Zoilo es uno de los mártires cordobeses cuya existencia ya se conocía en el siglo V, aunque su culto debió quedar limitado a la ciudad de Córdoba en época visigoda²⁷⁹. Hacia 1044 las reliquias fueron trasladadas desde esa ciudad a un monasterio familiar en Carrión (Palencia)²⁸⁰.

La torre, que en su origen debió de estar exenta, tal como la vemos hoy en día, presenta el aspecto que recuperó tras quitarle en 1940 el revestimiento que la cubría y que impedía observar los detalles arquitectónicos que llevan a considerar que pueda tratarse de un antiguo alminar. Para algunos investigadores correspondería a un alminar de una mezquita desaparecida. En las inmediaciones de esta parroquia, con motivo de las obras de remodelación que entonces se llevaron a cabo, se localizaron una serie de piezas islámicas con decoración, que bien pudieron haber pertenecido a esa supuesta mezquita²⁸¹. Jean Passini ha presentado una propuesta de planta cuadrada de la misma²⁸².

Recientemente, con motivo de la rehabilitación de su torre, se han realizado intervenciones arqueológicas en esta iglesia y en su exterior. Se ha procedido a realizar un minucioso análisis de la estructura arquitectónica de aquella comprobándose que se levantó de nueva planta en el siglo XII y no sobre los restos de un posible alminar anterior²⁸³. En el exterior, en lo que fue el cementerio parroquial, se excavaron un total de 27 enterramientos, la mayoría con forma antropomorfa, correspondientes a tres fases de ocupación de la cual la más antigua se fecha en el siglo XII²⁸⁴.

277 Hernández, F.J.: *Los cartularios de Toledo. Catálogo documental*, Madrid, 1985, p.52, doc. 51.

278 Ramírez de Arellano, R.: *op cit.*, p. 61.

279 García Rodríguez, C.: *op. cit.*, pp. 228-231.

280 Pérez-Embid Wamba, J.: *Hagiología y sociedad en la España medieval. Castilla y León (siglos XI-XIII)*, Universidad de Huelva, Huelva, 2002, p. 38.

281 Torres Balbás, L.: “Por el Toledo mudéjar: el Toledo aparente y el oculto”, en *Al-Andalus*, XXIII, 2, 1958, p. 37 y Delgado Valero, C.: *Materiales para el estudio...*, piezas nº 24, 46 y 47.

282 Passini, J.: “Ensayo sobre las mezquitas...”, fig. 27.

283 Ruiz Taboada, A.: “San Andrés y San Bartolomé...”, pp. 108-116 y *Arquitectura residencial y religiosa...*, pp. 212-226.

284 Idem: *La vida futura es para los devotos. La muerte en el Toledo medieval*, Madrid, 2013, pp. 23-41.

La Magdalena: se documenta como parroquia en 1153²⁸⁵. La iglesia quedó completamente destruida en el año 1936, pero se conservó la primitiva torre mudéjar. Sixto Ramón Parro, que la contempló antes de su destrucción, señala que “su torre es árabe como lo sería regularmente toda la iglesia en sus principios”²⁸⁶. Su advocación, de claro origen francés, nos remite a la presencia del grupo de francos que se estableció en Toledo poco tiempo después de la conquista de la ciudad y que adaptarían una mezquita que les sirviese de parroquia. La zona en la que se encuentra enclavada fue conocida en la Edad Media como el barrio o cal de Francos.

Omnium Sanctorum (Todos los Santos): se documenta desde el año 1153²⁸⁷. Según Ramón González, esta parroquia, en origen latina, a comienzos del siglo XV había pasado a ser mozárabe aunque vinculada a la cercana de San Román²⁸⁸. Posiblemente esta iglesia no tuvo muchos feligreses, y terminó por convertirse en una ermita que, como nos cuenta Pedro de Alcocer, fue entregada en el año 1510, junto con unas casas, a las monjas del cercano convento de dominicas de Madre de Dios²⁸⁹. Desconocemos cuando se derribó esta iglesia.

San Lorenzo: la parroquia se documenta en 1158²⁹⁰. La iglesia quedó destruida por un incendio en el año 1936 –no volviendo a ser reedificada– quedando en pie solamente la torre. Como ya hemos indicado anteriormente, es muy posible que esta iglesia se levantase sobre el solar de una anterior mezquita, de cuyo *mihrab* se conservan restos arquitectónicos y decorativos en la parte baja de la torre. Es decir, que ésta se construyó sobre el antiguo *mihrab*, muy posiblemente en 1691²⁹¹. San Lorenzo fue uno de los mártires romanos más famosos y de culto más antiguo, estando ya atestiguado en España en época visigoda²⁹²

285 González Palencia, A.: *op. cit.*, I, p. 30, doc. 44.

286 Ramón Parro, S.: *op. cit.*, II, p. 209.

287 González Palencia, A.: *op. cit.*, III, p. 513, doc. 1.094.

288 González, R.: “El arcedianio Jossfre de Loaysa y las parroquias urbanas de Toledo en 1300”, en *Historia Mozárabe*, Toledo, 1978, pp. 102-103. Este autor sospecha que llegó un momento en que esta parroquia quedó sin feligreses y sin territorio y para mantener su existencia legal se recurrió al expediente de declararla mozárabe, que por su propio estatuto jurídico era personal, pero extrañamente su curato mozárabe fue vinculado a la parroquia latina de San Román.

289 Alcocer, P. de: *Hystoria o descripción de la Imperial cibdad de Toledo*, Toledo, 1973, edición facsimil, folio CVv

290 González Palencia, A.: *op. cit.*, I, p. 39, doc. 58.

291 Delgado Valero, C.: “Excavaciones en la iglesia de San Lorenzo...”, p. 362.

292 García Rodríguez, C.: *op. cit.*, pp. 176-181.

San Ginés: como parroquia está documentada en 1158²⁹³. En el año 1794, y ante los síntomas de ruina que presentaba el edificio, la parroquialidad se trasladó a la de San Vicente, quedando sin culto²⁹⁴. Posteriormente, en 1840, la iglesia fue derribada²⁹⁵. Sixto Ramón Parro señaló cómo “por todas las muestras se infiere que había sido mezquita árabe, cuya forma conservaba el centro del templo hasta su derribo en nuestros días”²⁹⁶. Jean Passini ha realizado un estudio sobre esta antigua iglesia, cuyo origen estaría en una mezquita de planta similar a la del Cristo de la Luz. Como tal mezquita, habría tenido un alminar reutilizado como torre de la iglesia²⁹⁷. La advocación de esta iglesia nos remite a un mártir galo, de Arles, cuyo culto se introduciría en España en época visigoda aunque se generalizaría más tarde²⁹⁸.

El Salvador: a raíz de la conquista cristiana de Toledo, todavía durante un tiempo el edificio debió de permanecer como mezquita para uso de los musulmanes que permanecían en la ciudad, hasta que, según los Anales Toledanos, en el año 1159, “prisieron Christianos la eglesia de S. Salvador de Moros el día de S. Juan Baptista. Era MCXCVII”²⁹⁹. Una tradición recoge que, un día que se levantó una gran tormenta, la reina doña Berenguela, esposa de Alfonso VII, se refugió en la mezquita. Pasada la tempestad, y en agradecimiento por haber resultado ilesa, decidió que la mezquita se convirtiese en iglesia. Desconocemos si el relato de los Anales Toledanos se refiere a este acontecimiento, aunque en 1159 ya hacía dos años que Alfonso VII había fallecido. Posteriormente se convertiría en parroquia, con su actual advocación, como ya está documentada en el año 1171³⁰⁰.

Su torre corresponde a un antiguo alminar construido en sillería al que se le añadió el cuerpo de campanas³⁰¹. En el interior de la iglesia se conservan diversos elementos arquitectónicos –que ya han sido señalados en el capítulo

293 González Palencia, A.: *op. cit.*, I, p. 40, doc. 60.

294 Porres Martín-Cleto, J.: *La desamortización del siglo XIX en Toledo*, Toledo, 2001, p. 304.

295 Ramírez de Arellano, R.: *op. cit.*, p. 89.

296 Ramón Parro, S.: *op. cit.*, II, p. 223.

297 Passini, J.: “La antigua iglesia de San Ginés...”, pp. 69-79.

298 García Rodríguez, C.: *op. cit.*, pp. 192-193.

299 Porres Martín-Cleto, J.: *Anales Toledanos...*, p. 134.

300 Rivera Recio, J.F.: *La Iglesia de Toledo...*, vol. I., p. 92.

301 Rojas Rodríguez-Malo, J. M.: “El alminar en Tulaytula...”, pp. 56-59.

anterior— que confirman su condición de antigua mezquita, como también han permitido constatar las excavaciones que se han llevado a cabo³⁰².

San Miguel: también conocida con el apelativo de “el Alto” tal vez por encontrarse en una de las partes más altas de Toledo. Se documenta como parroquia en 1171³⁰³. Sixto Ramón Parro indica cómo “no hay duda que su primitivo edificio fue árabe puro, pues conserva aun su forma de arquitectura a pesar de las posteriores reparaciones que ha sufrido”³⁰⁴. Igualmente, también Jean Passini ha definido la planta de una mezquita anterior³⁰⁵. Para M^a Teresa Pérez Higuera, “la torre destaca por sus esbeltas proporciones y pertenece al tipo más decorado de las toledanas, y por tanto probablemente sea de fines del siglo XIII o principios del XIV. En la parte alta presenta los consabidos arcos entrecruzados y encima, un segundo recuadro con otros lobulados que apoyan sobre columnas de cerámica vidriada, detalle que la relaciona con San Román y Santo Tomé”³⁰⁶. El culto a este arcángel alcanzó una gran difusión en la Edad Media, aunque no se conocen testimonios anteriores al año 711³⁰⁷.

San Isidro (Isidoro): la primera referencia como parroquia es del año 1175³⁰⁸. Se encontraba ubicada en el Arrabal, cerca de la Puerta Nueva y de la recién descubierta Puerta del Vado³⁰⁹. Su proximidad al río hacía que estuviese expuesta a las crecidas del Tajo, como ocurrió el 20 de diciembre de 1168 según el relato de los Anales Toledanos: “Avenida en el río Tajo que llegó hasta S. Isidro en Toledo en XX días de diciembre, Era MCCVI”³¹⁰. Cuando se reorganizaron las parroquias de Toledo en 1842, esta de San Isidro fue suprimida, quedando agregada a la cercana de Santiago del Arrabal. El templo quedó reducido a ermita y, falto de cuidados, se hundió hacia 1860³¹¹. Por lo que respecta a su

302 García Sánchez de Pedro, J.-Corral Vacheron, I.: “La segunda al-Yami de Tulaytula. La mezquita de El Salvador”, en *Mezquitas en Toledo, a la luz de los nuevos descubrimientos*, Toledo, 2009, pp. 233-259.

303 Rivera Recio, J.F.: *La Iglesia de Toledo...*, vol. I., p. 93.

304 Ramón Parro, S.: *op. cit.*, II, p. 225.

305 Passini, J.: “Ensayo sobre las mezquitas...”, p. 25, fig. 29.

306 Pérez Higuera, T.: *Paseos...*, Madrid, 1984, p. 95.

307 García Rodríguez, C.: *op. cit.*, pp. 134-136.

308 González Palencia, A.: *op. cit.*, I, p. 88, doc. 122.

309 Ruiz Taboada, A. – Fernández del Cerro, J.: *La Puerta del Vado de Toledo*, Toledo, 2009.

310 Porres Martín-Cleto, J.: *Anales Toledanos...*, p. 219.

311 Martz, L.-Porres, J.: *Toledo y los toledanos en 1561*, Toledo, 1974, p. 78.

advocación, señalar que el cuerpo de San Isidoro de Sevilla fue traslado a León en 1063. No está constatado que ya en el siglo VII, tras su muerte, se le diera culto, ni siquiera en Sevilla³¹².

San Cristóbal: el único elemento que se conserva de esta parroquia es la torre que podría haber correspondido al alminar de la mezquita de Montefrío o Montichel. Su primera mención como parroquia data de 1187³¹³. En el siglo XVIII se realizaron obras en varios momentos ya que el edificio debía de encontrarse prácticamente en ruinas³¹⁴. En el año 1855 se suprimió la parroquia, quedando abandonada, hasta que en 1964 el Ayuntamiento la compró para demolerla aunque respetando la torre que fue restaurada y que hoy podemos ver³¹⁵. San Cristóbal, mártir de origen oriental, ya debió tener culto en la Península en época visigoda³¹⁶.

Por fotografías antiguas, se comprueba que la base de la torre era de sillares que recuerdan a otros de alminares islámicos. Sobre ella se superpuso el resto del cuerpo de ladrillo, en mampostería encintada. Como ha señalado Clara Delgado, “es posible pensar que esta torre se asentó sobre un anterior alminar, siendo rehecha entre la segunda mitad del siglo XII o la primera mitad del XIII”³¹⁷. Jean Passini ha rastreado la planta cuadrada que pudo haber tenido la mezquita³¹⁸.

San Martín: posiblemente fue la última parroquia que se fundó en Toledo, tal vez ya en el siglo XIII. Se encontraba cerca de la puerta del Cambrón, próxima a la judería, en una zona muy marginal. Según Ramón González, la fundación de la parroquia se habría debido a la falta de templos parroquiales en el barrio que había estado habitado por los judíos antes de su expulsión³¹⁹. No obstante, por razones obvias, la iglesia no estaba dentro de ese barrio. Posiblemente su fundación se debió a un aumento de la población en esta zona un tanto marginal de Toledo, en un momento de crecimiento demográfico de

312 García Rodríguez, C.: *op. cit.*, p. 344.

313 Rivera Recio, J.F.: *La iglesia de Toledo...*, vol. I., p. 96.

314 Ramírez de Arellano, R.: *op. cit.*, p. 42.

315 Porres Martín-Cleto, J.: *La desamortización...*, p. 270.

316 García Rodríguez, C.: *op. cit.*, pp. 206-208.

317 Delgado Valero, C.: *Arquitecturas de Toledo. Del periodo romano al gótico*, volumen primero, Toledo, 1991, p. 405.

318 Passini, J.: “Ensayo sobre las mezquitas...”, fig. 39.

319 González, R “El arcediano Joffre de Loaysa...”, p. 102.

la ciudad, durante el siglo XIII. Nunca debió de contar con muchos fieles y en el año 1840 la parroquia fue trasladada a la cercana iglesia de San Juan de los Reyes. El edificio debió quedar ruinoso y fue demolido como nos cuenta Sixto Ramón Parro³²⁰. El culto de San Martín de Tours, obispo francés, ya estaba difundido por la España visigoda al menos desde el siglo VI³²¹.

Es curioso cómo en el siglo XIII, cuando se remodelaron los edificios de las parroquias derribando los de las anteriores mezquitas, en algunas de ellas se reutilizaron también materiales de época visigoda. Tal es el caso, por ejemplo, de las iglesias de San Román y Santo Tomé, en las que se puede comprobar el reempleo de ese tipo de materiales. Muy posiblemente lo que entonces se pretendía era buscar un nexo de conexión, visible, con un pasado visigodo que, aunque ya quedaba muy lejano y podía asociarse a un mozarabismo que en su momento se intentó marginar —en el siglo XIII los mozárabes ya habían recuperado un protagonismo social— era la vía de legitimar la preeminencia eclesiástica que le correspondía a Toledo en unos momentos en que era cuestionada por otras sedes episcopales. Por ello, si una iglesia se derribaba y se construía una nueva, esa necesario seguir exteriorizando esa legitimación y de ahí la continuidad en el reempleo de materiales visigodos.

Rafael Barroso, Jesús Carrobles y Jorge Morín han indicado cómo “esta reutilización consciente de elementos visigodos en las iglesias posteriores a la conquista de Alfonso VI quizá deba entenderse en el contexto de la política de la cátedra toledana por afirmar su primacía dentro de la Iglesia hispana y su carácter de heredera de la sede de los gloriosos obispos Eugenio, Ildefonso o Julián; una primacía que en esos momentos se veía amenazada por otras sedes de tanto lustre o poder como la toledana. Por todo ello, la utilización de piezas relacionadas con al pasado visigodo habría que interpretarla como una respuesta a las aspiraciones de Tarragona que trataba de hacer valer su antigüedad y origen apostólico, o a las aún más peligrosas surgidas en San-

320 Ramón Parro, S.: *op. cit.*, p. 213.

321 García Rodríguez, C.: *op. cit.*, pp. 336-342..

tiago de Compostela, bajo la directriz del poderoso obispo Gelmirez, que podía esgrimir su carácter de centro de peregrinación de primer orden dentro del occidente cristiano”³²².

6.3. Los mozárabes y sus parroquias

Ya hemos indicado anteriormente, cómo todo parecería indicar que en vísperas de la ocupación cristiana de Toledo, si nos atenemos al número de lugares de culto cristianos que entonces están documentados, serían muy pocos los mozárabes que seguirían residiendo en la ciudad. Con esa comunidad fue con la que el nuevo poder religioso se encontró y ya hemos señalado la actitud de aparente desprecio que se tuvo hacia ellos, no contando con su participación en la reinstauración de la nueva institución catedralicia.

¿Cuántos mozárabes podría haber en Toledo cuando Alfonso VI entró en la ciudad? Este es un tema controvertido, sobre el que se han dado distintas interpretaciones, a veces contradictorias cuando no peregrinas, y todo ello como reflejo de la falta de una información documental coetánea, bien porque ésta se ha perdido, o bien porque nunca existió, y en este caso tal vez por un posible especial interés en que no se hablase –es decir, no se escribiese– de los mozárabes que en aquellos momentos se encontraban en la ciudad. Es lo que opina Francisco J. Hernández, quien ha señalado que, desde el bando de los nuevos ocupantes cristianos de Toledo, se guardó un “ominoso silencio” en todo lo relacionado con los mozárabes que entonces vivían en la ciudad. Lo único cierto es que esta falta de información supone que no sepamos, ni siquiera aproximadamente, cuántas familias mozárabes residían en Toledo en aquel momento y si habrían llegado a tener algún papel destacado en las negociaciones previas a su capitulación.

A continuación recogemos algunas opiniones de varios historiadores que han abordado el estudio de los mozárabes toledanos.

Manuel Díaz y Díaz, ha señalado cómo “todavía nos falta un estudio actualizado de la mozarabía toledana, con visión global de todos sus problemas, sin

322 Barroso Cabrera, R.–Carrobbles Santos, J.–Morín de Pablos, J.: “Toledo visigodo y su memoria a través de los restos escultóricos”, en *Spolia en el entorno del poder*, Toledo, 2009, pp. 195-196.

los tonos peculiares impuestos en la investigación anterior por F. J. Simonet o incluso I. de las Cagigas³²³.

Para Julio González los mozárabes que Alfonso VI encontró en Toledo no serían muchos, ya que su número había disminuido con las emigraciones y las conversiones³²⁴. Sin embargo, a pesar de todas las contrariedades que pudo haber sufrido, la comunidad cristiana de Toledo fue la única que se mantuvo con notable vigor³²⁵.

Jean-Pierre Molénat opina que todos los argumentos que se han empleado para mostrar la permanencia cristiana en Toledo durante la etapa islámica, han sido sobrevalorados. Sin embargo, señala que no se puede negar radicalmente, ni se puede rechazar una presencia mozárabe en la ciudad³²⁶.

Para José Miranda Calvo, la existencia de templos, de obispos, de párrocos y de libros litúrgicos, sería una prueba de que hubo mozárabes en el Toledo islámico³²⁷. Además, este mismo autor ya antes había reforzado sus argumentos señalando la colaboración que aquéllos prestaron a Alfonso VI en la conquista de la ciudad³²⁸.

Francisco J. Hernández considera que entre los mozárabes existiría lo que él denomina como un “patriciado”, es decir, una serie de familias destacadas, ya antes de la entrada de Alfonso VI. Sería un grupo dirigente, formado y experto, que fue inmediatamente utilizado por el rey para colaborar en el gobierno de la ciudad, ofreciendo a algunos de sus miembros algunos cargos importantes³²⁹.

323 Díaz y Díaz, Manuel C.: “Breves notas sobre los mozárabes de Toledo”, en *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo*, vol. III, Toledo, 1989, p. 11, nota 1.

324 González, J.: “Repoblación de Toledo” en *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo*, vol. I, Toledo, 1987, p. 107.

325 *Idem*: “Los mozárabes de Toledo desde el siglo XI hasta el Cardenal Cisneros”, en *Historia Mozárabe*, Toledo, 1978, p. 80.

326 Molénat, J. P.: “Y a-t-il eu des mozarabes à Tolède du VIIIe au XIe siècle”, en *Entre el Califato y la Taifa: mil años del Cristo de la Luz*, Toledo, 2000, p. 101.

327 Miranda Calvo, J.: “Pervivencia y peculiaridades del mozarabismo toledano entre los siglos VIII al XI”, en *Entre el Califato y la Taifa: mil años del Cristo de la Luz*, Toledo, 2000, p. 325-333.

328 *Idem*: “La ayuda mozárabe en la reconquista de Toledo”, en *Simposio Toledo Hispanoárabe*, Toledo, 1986, p. 153-166.

329 Hernández, F. J.: “Los mozárabes del siglo XII en la ciudad y la iglesia de Toledo”, en *Tolentum*, 16, 1985, p. 97.

Para Ramón González, aunque indica que no se han conservado datos estadísticos, ni siquiera aproximados, “cuando entran las tropas de Alfonso VI en Toledo se encuentran con el grupo de cristianos mozárabes nativos, de indudable peso demográfico, político y religioso”³³⁰.

Jean Gautier Dalché ha considerado que los mozárabes, una minoría, si no oprimida por lo menos reducida a una situación subalterna, se habrían convertido en el elemento dominante –y quizás hasta mayoritario– tras la marcha de los musulmanes y la conversión de algunos de ellos³³¹.

Para Bernard F. Reilly, “no menos de seis iglesias mozárabes funcionaban en la ciudad de Toledo, lo cual parece indicar que los mozárabes constituían un elemento importante de su población, quizá entre el quince y el veinticinco por ciento del total de sus habitantes”³³².

Por el contrario, frente a estas opiniones que admiten la existencia de mozárabes en Toledo –aunque sin aventurarse a aportar datos numéricos– hay quien ha pensado, tajantemente, que no había mozárabes cuando Alfonso VI ocupó la ciudad. Tal es el caso de los profesores Mikel de Epalza y M^a Jesús Rubiera, que consideraron que ya desde el siglo X no había mozárabes, opinión que, en su momento, no dejó de causar una cierta “conmoción” entre aquellos investigadores partidarios de que, aunque tal vez pocos, sí había entonces mozárabes en Toledo. Para argumentar su teoría se basaron en la escasez de noticias sobre prelados toledanos en el siglo XI y en la ausencia de un obispo al frente de la comunidad en el momento de la conquista³³³. El argumento fundamental radicaba en considerar que, si no hay obispo, no puede haber una comunidad cristiana. Pero entonces ¿quiénes eran esos mozárabes que ya aparecen señalados en Toledo desde los primeros momentos de la conquista? Para estos investigadores serían, por un lado, cristianos que habrían llegado de zonas del sur peninsular durante la crisis del Califato y, por otro, cristianos del norte que se habrían establecido en la ciudad a lo

330 González Ruiz, R.: “La Iglesia de Toledo en el siglo XII”, en *Conmemoración del IX Centenario del Fuero de los mozárabes*, Toledo, 2003, p. 59.

331 Gautier Dalché, J.: *op. cit.*, p. 110.

332 Reilly, B. F.: *El reino de León y Castilla bajo el rey Alfonso VI (1065-1109)*, Toledo, 1989, p.194.

333 Don Juan Francisco Rivera ya señaló la falta de nombres de arzobispos de Toledo para los siglos X y XI (*Los arzobispos de Toledo...*, p. 197 y ss).

largo del siglo XI y se habrían arabizado, siendo luego así confundidos o considerados como auténticos mozárabes³³⁴.

Posteriormente, M^a Jesús Rubiera modificó esta interpretación, aportando una nueva argumentación. Los mozárabes que se encontró Alfonso VI, serían, en realidad, musulmanes conversos. Por motivos desconocidos –pues su religión era respetada por el pacto de capitulación– se habrían convertido al cristianismo en el momento de la conquista. Algunas fuentes escritas árabes hacen referencia a estas conversiones, con un inevitable tono despectivo hacia sus protagonistas. La evidente arabización de estos nuevos cristianos, especialmente desde el punto de vista lingüístico –lo mismo que la de los mozárabes– se mantendría durante bastante tiempo, lo que habría dado lugar a que pasasen desapercibidos y que fuesen confundidos con los mozárabes que luego llegaron del sur, los cuales también continuaron manteniendo la lengua árabe, tanto hablada como escrita, convirtiéndose así para ellos en otro elemento de diferenciación³³⁵.

Al margen de todas estas opiniones, lo que sí se puede admitir es que al menos pocos años antes de la ocupación de Toledo parece señalarse la presencia de un grupo mozárabe en la ciudad, aunque bien es verdad que posiblemente no muy numeroso. La referencia a tres edificios religiosos (la iglesia de Santa María del Alficén, la basílica de Santa Leocadia y el monasterio de San Servando) a los que anteriormente ya hemos hecho referencia, son cuando menos indicios significativos para aceptar la existencia de una comunidad mozárabe que habría seguido utilizando esos lugares de culto hasta el mismo momento de la ocupación cristiana de la ciudad.

Lo que sí parece que ocurrió es que muy poco tiempo después de la ocupación de Toledo, el número de mozárabes en la ciudad –y posiblemente en el entorno rural– comenzó a aumentar. El propio Alfonso VI, en el otoño del año 1094, trajo un grupo de mozárabes tras la campaña que realizó por tierras de Guadix. Nuevos contingentes llegarían de otros lugares de al-Andalus, huyendo de la presencia de los almorávides. Bien es cierto que los momentos de inseguridad por los que se atravesó en los años posteriores –cuando se produjeron

334 Epalza, M. de – Rubiera, M^a J.: “Los cristianos toledanos bajo dominio musulmán” en *Simpósio Toledo Hispanoárabe*, Toledo, 1986, pp. 129-133.

335 Rubiera, M^a J.: “Los primeros moros conversos o el origen de la tolerancia” en *Toledo siglos XII-XIII*, Madrid, 1992, pp. 109-117.

sucesivos ataques almorávides por intentar recuperar Toledo— no posibilitaba un ambiente muy propicio que garantizase la estabilidad, especialmente para los que se estableciesen en el campo.

No sería sorprendente que en aquellas circunstancias, los mozárabes de Toledo —tanto los que ya estaban en la ciudad como los que llegaron de fuera— se hubiesen apropiado indebidamente de bienes (casas y tierras) que los musulmanes habrían dejado abandonados al marcharse. En opinión de Francisco J. Hernández, habría sido el patriciado mozárabe el que se aprovecharía de la marcha de los musulmanes para ampliar sus posesiones, por compra o apropiación. De esta manera, vendrían como a sustituir a las familias pudientes musulmanas que habrían abandonado Toledo, garantizando así el funcionamiento de la ciudad y sus relaciones con el entorno rural³³⁶. Pero aquello debió de provocar quejas por parte de los nuevos repobladores que llegaban —especialmente castellanos y francos— para los que ya no quedaban tierras para repartir, lo que debió de conllevar a tener que efectuar alguna pesquisa y la requisa de algunos bienes. Aquella situación pudo haber originado la desposesión forzosa de sus propiedades para algunos mozárabes —en alguna ocasión incluso tal vez abusiva— que pudo haber motivado unas relaciones tirantes con Alfonso VI. Posiblemente, para terminar con el problema, el rey mandó efectuar una nueva y última pesquisa que llevaron a cabo don Juan, alcalde y juez de Toledo, junto con el alguacil don Pedro y otras diez personas, entre castellanos y mozárabes, de las más destacadas de la ciudad³³⁷.

Una vez realizada —y tal vez como un reflejo más de su política conciliadora— dieciséis años después de la ocupación de Toledo, el 19 de marzo de 1101, Alfonso VI concedió un fuero a los mozárabes de Toledo, extensivo a todos aquellos que en el futuro llegasen a establecerse en la ciudad³³⁸. Con la concesión de este fuero, lo que en realidad hacía el rey, aparte de garantizar un continuismo mozárabe, era poner en práctica una política de integración, equiparando a la población mozárabe con la castellana. El único punto excepcional, y que suponía

336 Hernández, F. J.: “Los mozárabes del siglo XII...”, p. 97.

337 Francisco J. Hernández sospecha que el alcalde Juan y el alguacil Pedro serían mozárabes —miembros del patriciado que ocupaban los puestos más altos del gobierno urbano— pues cuando confirman el fuero, no incluyen en sus firmas su apellido, como posteriormente tendrán por costumbre los mozárabes (“Los mozárabes del siglo XII...”, p. 98).

338 García Gallo, A.: *op. cit.*, pp. 419-427.

marcar la auténtica diferencia jurídica entre ambas –aparte de la religiosa– era que los mozárabes tuviesen su propio Derecho, el *Liber Iudiciorum*, su código tradicional de época visigoda, lo que les supondría contar con sus propios jueces. No obstante, los pleitos entre mozárabes y castellanos se solventarían por el fuero de éstos, lo que en definitiva venía a reconocer su status de superioridad. Es curioso señalar, como ya observara Jean-Pierre Molénat, cómo es en este fuero cuando la palabra *mozárabe* (*muztarabes*) hace por primera vez su aparición en la Historia³³⁹. Pero no con una connotación religiosa como le damos hoy en día, sino como un reflejo del grado de arabización, lógica, que aquellos cristianos habían alcanzado ras tantos años de convivencia con los musulmanes. Por tanto el mozárabe sería el “arabizado” (*al-musta'ribun*)

Si la presencia de mozárabes en Toledo antes y después de la conquista de la ciudad es un hecho constatado –al margen de su discutido potencial demográfico– tal vez lo más significativo y sorprendente sea que, en el contexto “intransigente” de la reforma gregoriana y del consiguiente proceso de marginación al que se vieron sometidos, consiguieron mantener su propia liturgia, a la que se aferraron. Posiblemente lo hicieron por retener un elemento de diferenciación tan significativo –frente a los demás grupos cristianos como eran los castellanos y los francos– en aquel ambiente de imposición del rito romano. Se desconocen las auténticas causas que pudieron haber incidido en este hecho. Cabe pensar que en el mismo también se estuviese manifestando la política tolerante de Alfonso VI, deseoso de no crearse problemas con la población toledana, para evitar que ésta se pudiese marchar de la ciudad. En vez de haberles obligado, como posiblemente era la intención del clero franco, a tener que aceptar el nuevo rito –con el riesgo que hubiese conllevado la consiguiente y previsible reacción de rechazo– es muy posible que el rey prefiriese dejarles seguir con su tradicional práctica religiosa, máxime si no eran muchos. Aunque Alfonso VI estaba comprometido con el papado en la implantación del rito romano en sus dominios, parece que en este caso tuvo que hacer una excepción.

339 Molénat, J-P.: “L’arabe de Tolède du XII^e au XVI^e siècle”, en *Al-Qantara*, vol. XV, fasc. 2, 1994, p. 475.

Como ha señalado Ramón González, no ha quedado constancia documental acerca de las posibles condiciones pactadas con los mozárabes toledanos en el momento de la entrega de la ciudad, y si esos supuestos pactos incluían alguna disposición relativa al derecho de aquellos a poder seguir practicando su peculiar liturgia. En el posterior fuero tampoco se hace ninguna referencia a este hecho³⁴⁰. Para este mismo investigador, “no existe un sólo texto documental o cronístico que explique satisfactoriamente los motivos que impulsaron a las autoridades religiosas a permitir esta anomalía litúrgica entre los mozárabes de Toledo”³⁴¹.

La Iglesia oficial, evidentemente, también tuvo que resignarse a aceptar aquella situación con la que en un principio quería acabar. Según vimos, el mismo arzobispo don Bernardo tuvo que hacer frente a un acto de rebeldía que se había producido en su ausencia. En aquellas circunstancias, tal vez era mejor, para todos, que los mozárabes siguiesen manteniendo su propia liturgia aunque fuese contra los intereses y la política del papado. En los inevitables debates previos que tuvieron que desarrollarse, se manifestaría un juego de concesiones y de compensaciones mutuas, nunca recogidas por escrito. Así, se podría pensar que los mozárabes renunciarían a tener un obispo propio (incluso a su propia catedral, Santa María del Alficén), aceptando la obediencia del obispo latino, mientras que, a cambio, se les consentiría continuar con la práctica de su liturgia propia para lo que necesitaban contar con un clero específico y con los lugares de culto oportunos, diferenciados de los de culto latino vinculados a los otros grupos cristianos de la ciudad (castellanos y francos)³⁴². Así, contarían con sus propias parroquias, aunque éstas no tendrían demarcación territorial como las otras.

Llegados a este punto, nos encontramos ante uno de los aspectos más desconocidos de la historia de los mozárabes toledanos, a pesar de lo que de una manera sistemática se ha venido señalando, como es el del verdadero origen de sus parroquias. Tradicionalmente se suele indicar, sin ningún fundamento histórico que lo demuestre, que Alfonso VI permitió a los mozárabes de Tole-

340 González Ruiz, R.: “Toledo, último reducto del mundo mozárabe”, en *Los mozárabes. Una minoría olvidada*, Sevilla, 1998, p. 55.

341 Idem: “La persistencia del rito hispánico o mozárabe en Toledo después del año 1080”, en *Anales Toledanos*, XXVII, 1990, p. 15.

342 Idem: “Toledo, último reducto...”, pp. 59-60.

do que siguiesen conservando las seis parroquias que ya tenían bajo dominio islámico. De esta manera, el culto no se habría interrumpido en ellas y los mozárabes habrían seguido manteniendo los templos que tenían desde antiguo, algunos incluso supuestamente desde época visigoda. Sin embargo, entre las iglesias documentadas en esta época, que ya se han señalado anteriormente, no aparece reflejada ninguna de ellas, excepto una iglesia bajo la advocación de Santa Eulalia, perteneciente a un monasterio del mismo nombre. Además, no deja de ser sorprendente que las primeras referencias documentales a estas parroquias corresponden todas a la segunda mitad del siglo XII, es decir a unos años ya muy posteriores a la conquista de Toledo³⁴³. Para los años anteriores no contamos con ningún dato fidedigno.

¿Qué es lo que pudo haber ocurrido durante ese tiempo, es decir, entre la conquista cristiana de la ciudad y la aparición de las parroquias aparentemente más de cincuenta años después? En nuestra opinión, cabe suponer que, una vez que los mozárabes consiguieron el reconocimiento de su liturgia, ésta seguiría siendo practicada en los templos que entonces dispusiesen, y que parece que solamente eran dos: la iglesia de Santa María del Alficén y la de Santa Leocadia (aparte del monasterio de San Servando). Sin embargo, Santa María del Alficén, como ya se indicó anteriormente, fue donada en 1095 por Alfonso VI a los frailes de San Víctor de Marsella a los que unos años antes también había entregado el monasterio de San Servando³⁴⁴. Por tanto solamente quedaba la iglesia de Santa Leocadia, con toda seguridad en el mismo emplazamiento extramuros de la antigua basílica de época visigoda. No sería un edificio muy grande pero posiblemente suficiente para la entonces reducida población mozárabe.

El culto a la mártir se intensificaría, no sólo por parte de los mozárabes, pues en el lugar, durante el pontificado del arzobispo don Juan, en 1162 se levantó una nueva iglesia de tres naves, en estilo mudéjar, aneja a un convento. El edificio perduró hasta su destrucción en la Guerra de la Independencia, del cual queda el ábside de la actual ermita que tomó el nombre de El Cristo de la Vega³⁴⁵. Las excavaciones que se han realizado en sus inmediaciones han evidenciado, aparte de tumbas tardorromanas y visigodas, la existencia de enterramientos

343 Rivera Recio, J. F.: *La Iglesia de Toledo*..., vol. II, p. 331.

344 Porres Martín-Cleto, J.: *La iglesia mozárabe*....

345 Ramón Parro, S.: *op. cit.*, II, pp. 329-341.

de finales del siglo XI y del XII³⁴⁶ lo que confirmaría que el lugar se mantenía entonces en culto, no sabemos si propiciado por los mozárabes o por los nuevos repobladores cristianos que estaban llegando a Toledo.

Sería en los años posteriores, cuando se incrementó el número de mozárabes procedentes del sur, cuando se necesitasen nuevos lugares de culto en los que practicar su liturgia. Lo lógico es pensar que, al igual que a lo largo de la primera mitad del siglo XII las antiguas mezquitas se estaban convirtiendo en iglesias de rito latino, algunas de ellas también se pudiesen adaptar para el culto mozárabe. Era la manera de reaprovechar aquellos edificios si estaban quedando abandonados por una población musulmana cada vez más residual, mientras que, por el contrario, la comunidad mozárabe iba en aumento por la llegada de nuevos contingentes procedentes de al-Andalus.

En efecto, la llegada progresiva de nuevas remesas de mozárabes se fue incrementando a lo largo del siglo XII, en especial en su segunda mitad –momento en que precisamente se documentan las parroquias– cuando se produjo la implantación del intransigente poder almohade en al-Andalus. Ello iba a suponer que la comunidad mozárabe iba a contar entonces con una presencia destacada en Toledo –y en sus alrededores– donde, como ha señalado Jean-Pierre Molénat, incluso daría el tono³⁴⁷. Ello contrastaría con la situación inicial de marginación, en la que, al menos el clero mozárabe, quedó en el momento de la reorganización eclesiástica de la ciudad. Para Francisco J. Hernández, los mozárabes mantuvieron la peculiar economía de Toledo, ligada a las zonas rurales circundantes desde época islámica, posibilitando la supervivencia de una gran civilización urbana. Esta continuidad fue posible por la existencia de un patriciado urbano, que supo mantener la cohesión de familias extensas, y que mantuvo su influencia al proporcionar una serie de hombres instruidos, expertos en derecho, cantera de donde surgieron los alcaldes y alguaciles, que prestigiaron sus usos jurídicos frente a los castellanos³⁴⁸. Un dato muy significativo de la importancia que los mozárabes llegaron a alcanzar en Toledo en los siglos XII y XIII, son los numerosos documentos que se han conservado

346 García Sánchez de Pedro, Julián: *ops. cit.*

347 Molénat, J.P.: “Los mozárabes: un ejemplo de integración”, en *Toledo siglos XII-XIII*, Madrid, 1992, p. 101.

348 Hernández, F.J.: “Los mozárabes del siglo XII...”, pp. 122-123.

relacionados con ellos, con la peculiaridad de estar escritos en árabe, la lengua que ellos todavía hablaban y que muchos leerían y escribirían³⁴⁹.

Por eso, no es sorprendente que, ante el incremento que experimentaba la población mozárabe toledana con la llegada de nuevos correligionarios de otras zonas de al-Andalus, se les permitiese adaptar algunas de las mezquitas que habían quedado abandonadas, para que así esas nuevas comunidades, que tenderían a mantenerse agrupadas por lazos de procedencia, se pudiesen organizar eclesiásticamente. Iglesias como Santas Justa y Rufina o San Sebastián, cuentan con suficientes elementos arquitectónicos y arqueológicos para considerarlas como antiguas mezquitas, con lo cual difícilmente pudieron haber sido iglesias de culto mozárabe en época musulmana. El número de parroquias iría aumentando a lo largo del siglo XII, a medida que se incrementase la llegada de nuevos mozárabes, hasta completarse en las seis tradicionales, a las que se añadió, como ya se ha señalado anteriormente, la de Omnium Sanctorum (Todos los Santos) en el siglo XIV, en un momento de crisis por el que atravesó la mozarabía toledana³⁵⁰.

A continuación presentamos algunos sucintos datos históricos de cada una de las seis parroquias mozárabes, ordenadas según la primera referencia cronológica de la que se tiene constancia.

Santas Justa y Rufina: más conocida simplemente como Santa Justa. El martirio de estas santas hispalenses se habría producido a finales del siglo III y es muy posible que en la difusión de su culto hubiese intervenido San Isidoro³⁵¹. De esta iglesia se ha dicho que ya existió en época musulmana, habiendo sido una de las más importantes entonces. Sin embargo, no tenemos ninguna referencia escrita de ese momento que lo confirme. Por el contrario, como hemos indicado anteriormente, unas obras que se llevaron a cabo en el edificio hace unos años, han dejado al descubierto en la fachada, una inscripción árabe en caracteres cúficos, que hace referencia a la construcción de la nave de una mezquita, posiblemente hacia 1041-1043³⁵². Lo cual es una prueba evidente de que en época islámica el edificio no pudo haber sido una iglesia, sino una mez-

349 González Palencia, A.: *op. cit.*

350 Izquierdo Benito, R.: “Los mozárabes de Toledo y sus iglesias”, en *Homenaje al Profesor Eloy Benito Ruano*, II, 2010, pp. 401-402.

351 García Rodríguez, C.: *op. cit.*, pp. 231-234.

352 Pavón Maldonado, B.: *op. cit.*, y Roselló Bordoy, G.: *op. cit.*

quita. Tal vez era iglesia a la llegada de los musulmanes, pero tiempo después se convertiría en mezquita. ¿Habrían tolerado los musulmanes que, en una de las zonas más mercantiles y por ello más frecuentadas de la ciudad, se hubiese levantado una iglesia cristiana? Jean Passini ha presentado una propuesta sobre la planta que pudo haber tenido la mezquita³⁵³.

La primera referencia documental que tenemos sobre ella como parroquia es de 1156³⁵⁴. Es posible que con la consagración de la misma hubiese que relacionar la presencia de un obispo procedente de Écija –tierra de Sevilla– que vino a Toledo huyendo de la intransigencia almohade en la segunda mitad del siglo XII y que tuvo precisamente su residencia junto a la iglesia de Santa Justa³⁵⁵. Cabría pensar que él mismo pudo haber traído las reliquias de las santas mártires sevillanas que habrían servido para la consagración de la mezquita, entonces abandonada, en nueva iglesia mozárabe, necesaria como lugar de culto para la comunidad que le habría acompañado. Evidentemente no lo podemos afirmar de una manera categórica, pero qué duda cabe que nos encontramos con elementos suficientes como para revisar, de una forma rigurosa, la supuesta antigüedad de esta iglesia.

San Sebastián: aparece documentada como parroquia en 1168³⁵⁶. Sixto Ramón Parro indica cómo “ha sufrido, como sus otras compañeras, diferentes restauraciones, pero sin duda es la que más conserva el tipo árabe bajo el que debieron ser reconstruidas con posterioridad a la reconquista de Toledo por D. Alonso VI”³⁵⁷. El culto del célebre mártir romano bajo el que se encuentra su advocación, se introduciría en España a fines de la época visigoda y se generalizaría en al-Andalus con los mozárabes³⁵⁸. En la actualidad esta iglesia no tiene culto permanente.

353 Passini, J.: “Ensayo sobre las mezquitas...”, p. 16.

354 González Palencia, A.: *op. cit.*, III, p. 379, doc. 1.013

355 Dato recogido por Ramón González en su trabajo “La persistencia del rito hispánico o mozárabe en Toledo después del año 1080”, en *Anales Toledanos*, XXVII, 1990, p. 30.

356 González Palencia, A.: *op. cit.*, I, p. 63, doc. 89.

357 Ramón Parro, S.: *op. cit.*, II, p. 184.

358 García Rodríguez, C.: *op. cit.*, pp. 174-176.

Excavaciones que recientemente se han realizado en el interior del edificio han permitido reconstruir la evolución arquitectónica seguida por el mismo³⁵⁹. En el solar –en el que no se han encontrado restos de época visigoda– se levantó una primera mezquita que posteriormente, en el siglo XI, se amplió hacia su parte este, construyendo un *mihrab* en su muro sur. Este edificio se adaptó en el siglo XII como iglesia, posiblemente añadiéndole un ábside en su lado este y una pequeña sacristía. Posteriormente, a partir del siglo XIV se volverían a realizar intervenciones que conllevarían la supresión de ese ábside y la construcción de la actual torre que no estaría ocupando el emplazamiento del antiguo alminar, desmintiendo de esta manera opiniones que le adjudicaban una cronología islámica³⁶⁰.

Santa Eulalia: esta parroquia mozárabe se documenta en 1181³⁶¹. Santa Eulalia de Mérida ha sido la más famosa de todas las mártires españolas, con un culto muy extendido que ya está constatado a comienzos del siglo V. Pudo haber tenido un culto temprano en Toledo donde en época visigoda existía un monasterio dedicado a su memoria³⁶².

Para Sixto Ramón Parro “el edificio vale poco, y por supuesto ha sufrido diferentes restauraciones, como todos los demás, que desfiguraron su primitiva forma”³⁶³. Una importante intervención que se realizó en su interior en los años 1966-70, ha permitido recuperar varios elementos de su disposición original (un mudéjar muy primitivo), cuya construcción se fecharía en el siglo XII³⁶⁴. A diferencia de otras iglesias mozárabes, no parece que se trate de una mezquita reconvertida en iglesia. Conserva varios restos de época visigoda reutilizados, lo que nos podría llevar a considerar que la iglesia se levante sobre el emplazamiento del monasterio que entonces se documenta en Toledo. Excavaciones que se realizasen en su interior nos podrían corroborar esta hipótesis.

359 Rojas Rodríguez-Malo, J.M. – Vicente Navarro, A.: “La mezquita de al-Dabbagin en la iglesia de San Sebastián”, en *Mezquitas en Toledo, a la luz de los nuevos descubrimientos*, Toledo, 2009, pp. 187-212.

360 Pérez Higuera, T.: *Paseos...*, p. 101 y Delgado Valero, C.: *Arquitecturas de Toledo...*, p. 247.

361 Pérez Higuera, T.: *Arquitecturas de Toledo...*, p. 259.

362 García Rodríguez, C.: *op. cit.*, pp. 284-289.

363 Ramón Parro, S.: *op. cit.*, II, p. 190.

364 Pérez Higuera, T.: *Arquitecturas de Toledo...*, p. 259.

San Lucas: esta parroquia, bajo la advocación de un apóstol evangelista, se documenta en el año 1183³⁶⁵. Sixto Ramón Parro señala cómo “aún se conservan los arcos de herradura y otros vestigios característicos de la arquitectura musulmana en la nave central, que es la mayor y más elevada de las tres de que consta la iglesia; fuera de estas marcas de su antiguo estilo, todo el templo es del género moderno en que fue restaurado no sabemos cuándo”³⁶⁶. Efectivamente, el edificio ha sufrido varias restauraciones que han suprimido y ocultado diversos elementos de su arquitectura original. Jean Passini propone la planta cuadrada que pudo haber tenido la primitiva mezquita³⁶⁷. Es la única iglesia toledana que ha conservado el alto muro que delimitaba el primitivo cementerio parroquial. Sobre su supuesto origen en época visigoda no existe ninguna evidencia como podría haber sido algún elemento reutilizado. Actualmente no tiene culto permanente³⁶⁸.

San Torcuato: se documenta como parroquia mozárabe en el año 1187³⁶⁹. Siempre debió de tener muy pocos feligreses y en el siglo XVI fue convertida en iglesia del monasterio de agustinas de Santa Mónica³⁷⁰. El año 1868 fue destruido todo el conjunto y enajenado su solar³⁷¹. San Torcuato era uno de los Siete Varones Apostólicos que supuestamente habían sido enviados desde Roma por los Apóstoles al sur de la Península Ibérica donde habrían sido obispos de varias ciudades³⁷².

San Marcos: esta antigua parroquia mozárabe, también bajo la advocación de un apóstol evangelista, está documentada en el año 1193³⁷³. Se hallaba situada en el callejón que todavía conserva su nombre. Como ya ha quedado señalado anteriormente, a ella fue trasladada la parroquia de San Antolín cuando fue cedida a las monjas de Santa Isabel en 1480. En 1778 se produjo un hundimiento en la nave, por lo cual ambas parroquias iniciaron un periplo que las llevó a estar un

365 Idem: *Arquitecturas de Toledo*..., p. 227.

366 Ramón Parro, S.: *op. cit.*, II, p. 181.

367 Passini, J.: “Ensayo sobre las mezquitas...”, fig. 43.

368 Pérez Higuera, T.: *Arquitecturas de Toledo*..., p. 227.

369 González Palencia, A.: *op. cit.*, I, p. 144, doc. 192.

370 Porres Martín-Cleto, J.: *La parroquia mozárabe de San Torcuato*, Estudio Teológico de San Ildefonso. Seminario Conciliar Toledo, Toledo, 1980.

371 Porres Martín-Cleto, J.: *La desamortización*..., p. 263.

372 García Rodríguez, C.: *op. cit.*, pp. 347-351.

373 González Palencia, A.: *op. cit.*, I, p. 180, doc. 236

tiempo en la de San Bartolomé, poco después en la de San Cristóbal, luego en la de El Salvador, para pasar a la de San Miguel y volver a la de El Salvador³⁷⁴.

Según cuenta Sixto Ramón Parro, la torre era lo único que quedaba después de un incendio, y fue destruida en el año 1857 por un “especulador” que compró el solar de la antigua iglesia³⁷⁵.

6.4. La organización parroquial

Como puede comprobarse, a lo largo del siglo XII se fueron gradualmente configurando un total de 27 parroquias en Toledo: 21 latinas y 6 mozárabes, éstas sin demarcaciones territoriales. Los mecanismos que inicialmente se aplicaron en el proceso de organización eclesiástica de la ciudad y que desembocaron en la creación de todo ese complejo parroquial, nos resultan en gran medida desconocidos. Es indudable que uno de los puntos significativos en el mismo es el de las correspondientes advocaciones bajo las que quedaron las parroquias y que a priori nos muestran una gran diversidad en cuanto a los cultos que se practicaron, los cuales a su vez no se pueden desligar de los fieles que los introdujeron una vez que el dominio cristiano se consolidó en la ciudad.

En Hispania fueron muchos los santos y santas que tuvieron cultos muy extendidos desde los primeros tiempos del cristianismo, especialmente en el caso de mártires. La procedencia de los mismos fue muy diversa, aunque lógicamente tuvieron mayor arraigo los de origen hispano. La difusión de los diferentes cultos –basados siempre en la existencia de las correspondientes reliquias– se intensificó en época visigoda a medida que el poder de la Iglesia se consolidó. Posteriormente, tras el establecimiento de los musulmanes fueron los mozárabes los que heredaron aquel entramado de devociones y de sus correspondientes liturgias y festividades que se habían ido elaborando desde los primeros tiempos del cristianismo. Evidentemente, la nueva situación iba a trastocar aquello, lo que conllevaría a que algunos cultos, no tanto desapareciesen, sino que cambiasen de ubicación. Lo cual sucedió cuando comunidades mozárabes abandonaron al-Andalus y se trasladaron a tierras del norte peninsular llevando con ellos reliquias de sus santos tradicionales, dispersando de esta

374 Porres Martín-Cleto, J.: *La desamortización...*, p. 260.

375 Ramón Parro, S.: *op. cit.*, II, p. 186.

manera su culto por nuevos territorios. Ejemplos muy directos relacionados con Toledo, como ya hemos visto, fueron el traslado de las reliquias de Santa Leocadia y de San Ildefonso.

Posteriormente ocurriría un proceso de signo contrario, cuando gentes cristianas del norte bajasen a repoblar los territorios conquistados a los musulmanes, trasladando nuevamente cultos y reliquias que permitían consagrar las nuevas iglesias y establecer sus correspondientes advocaciones. Es lo que ocurrió en Toledo, donde muy posiblemente la mayoría de los cultos antiguos habría desaparecido a lo largo de los casi cuatro siglos que duró la presencia islámica en la ciudad como consecuencia del retroceso demográfico que entonces experimentó la población mozárabe. Pero la organización parroquial que se desarrolló a lo largo del siglo XII posibilitó la implantación de advocaciones muy diversas y la recuperación de algunos cultos que se habrían perdido y que podían tener un origen muy antiguo.

Como observó Julio González para el caso de Sevilla, las advocaciones bajo las que quedaron las distintas parroquias o collaciones que se constituyeron cuando se repobló esa ciudad, estaban relacionadas con la Letanía de todos los Santos, con la aparente idea de dar un sentido de “ecclesia” a toda la ciudad. Las advocaciones significarían no una parte, sino toda la Iglesia representada por miembros destacados o de especial devoción dentro de cada categoría de las que figuran en la Letanía de todos los Santos (ángeles y arcángeles, patriarcas y profetas, apóstoles y evangelistas, mártires, doctores, vírgenes, etc.)³⁷⁶. Parece que en Toledo, un siglo y medio antes que en Sevilla, ya se aplicó el mismo planteamiento, a la vista de las denominaciones parroquiales –incluidas las mozárabes– curiosamente coincidentes en muchos casos con las sevillanas.

Así, dedicado el templo catedralicio a Santa María, una parroquia llevaría la advocación de El Salvador. En el grupo de los ángeles y arcángeles estaría San Miguel y en el de los patriarcas y profetas San Juan Bautista. En el de los apóstoles y evangelistas, San Andrés, Santiago el Mayor, Santo Tomé, San Bartolomé, San Lucas y San Marcos. El grupo de los mártires sería el más numeroso con San Cristóbal, San Román, San Lorenzo, San Cipriano, San Zoilo (en un primer momento), Santa Leocadia, Santos Justo y Pastor, San Ginés,

376 González, J.: *El repartimiento de Sevilla*, Sevilla, 1993 (edic. facsimil), pp. 355-358.

San Antolín, San Vicente, San Sebastián, Santa Eulalia y Santas Justa y Rufina. Del grupo de pontífices y confesores San Torcuato, San Martín de Tours y San Nicolás. Del grupo de doctores, San Isidoro. Del de las santas como Santa María Magdalena y por último Todos los Santos.

De todas estas advocaciones solamente tres ya estaban documentadas en Toledo en época visigoda: Santa Leocadia, Santa Eulalia y San Miguel. Desconocemos si el culto a estos santos lo siguieron manteniendo los mozárabes en la etapa de dominio islámico o si se volvió a reimplantar en el siglo XII en el proceso de organización parroquial. En cualquier caso no deja de ser sorprendente que ninguna de las parroquias se hubiese dedicado a alguno de los santos toledanos como San Eugenio o San Julián, y muy especialmente a San Ildefonso al que se le reservó la primera capilla de la nueva catedral gótica pero ya en el siglo XIII. Como ya ha sido señalado con anterioridad, tal vez fuese otro reflejo de cómo el clero de origen franco establecido en Toledo a raíz de la conquista de la ciudad, no estuviese dispuesto a hacer ninguna concesión a los mozárabes permitiendo la implantación de cultos que remitiesen al pasado visigodo local y a una tradición con la que querían romper.

Puede considerarse que todos los edificios parroquiales –incluidos los mozárabes– correspondieron a antiguas mezquitas readaptadas al culto cristiano, como en algunos casos se ha podido constatar arqueológicamente. Pero ello no supuso que todas las mezquitas se convirtiesen sistemáticamente en parroquias. Por ejemplo, a la mezquita de Bab al-Mardún, se le añadió un ábside para ser convertida en una pequeña iglesia bajo la advocación del Cristo de la Luz. Otras, como vimos en el capítulo anterior, al quedar abandonadas se dedicaron a otros usos o terminaron por ser destruidas. Solamente la de Tornerías continuó funcionando como mezquita hasta comienzos del siglo XVI.

Es muy posible que la adaptación interior de estas mezquitas al culto cristiano hubiese conllevado la construcción de un ábside semicircular en su lado este, cambiando, por tanto, la orientación del edificio. Como parece que no eran recintos muy espaciosos, de esta manera se ampliaba la superficie interior estableciendo un lugar apropiado para el presbiterio en el que ubicar el altar mayor. Con lo cual también quedaba “neutralizado” el *mihrab* localizado en el muro sur. El antiguo alminar se podía seguir utilizando, añadiéndole un cuerpo de campanas, quedando así convertido en una torre-campanario.

Si el orden cronológico en el que las parroquias latinas fueron establecidas fue el que hemos señalado y que es el que la documentación, hasta el momento, nos muestra, ello nos permite poder rastrear cómo se llevó a cabo el gradual proceso de implantación del sistema parroquial en Toledo y las sucesivas zonas de la ciudad que se fueron vinculando al mismo. Evidentemente, no se realizaría de golpe, sino a medida que la nueva población cristiana fuese en aumento y se necesitasen nuevos lugares de culto.

La primera parroquia de la que se tienen noticias es la de San Antolín, fechada en 1121. Cuatro años después, en 1125, están documentadas otras diez iglesias latinas más: San Justo, San Juan, San Andrés, Santo Tomé, San Vicente, San Nicolás, San Cipriano, San Román, Santa Leocadia y Santiago. Los límites parroquiales de varias de ellas –si nos atenemos a los que tuvieron en el siglo XVI cuando el sistema parroquial ya estaba desde hacía mucho tiempo consolidado³⁷⁷– lindaban con la catedral que todavía entonces seguía siendo el antiguo edificio de la mezquita aljama. Como puede deducirse, y como sería lógico, parece que los primeros pobladores se asentaron en las zonas más céntricas de Toledo –en el entorno de la catedral– con una prolongación hacia la parte suroeste.

A lo largo de la segunda mitad del siglo XII se fue completando el panorama parroquial –fue entonces también cuando se crearon las mozárabes– con la fundación de las diez parroquias latinas restantes, orientado a organizar la distribución eclesiástica de las gentes que continuaban llegando a Toledo. Puede deducirse que la repoblación del Arrabal se realizaría en dos fases, primero con la fundación de la parroquia de Santiago, en una fecha temprana, y posteriormente con la de San Isidro. La última parroquia que se estableció fue la de San Martín, en el extremo oeste de la ciudad, en una zona un tanto marginal que entonces estaría despoblada, próxima a la Judería. A todas ellas habría que añadir la de San Pedro que tuvo su sede en una capilla de la catedral desde el siglo XV. Así quedó culminado el proceso de organización eclesiástica en el espacio intramuros de Toledo.

Todo parece indicar –como por otra parte era evidente– que el proceso de organización parroquial estuvo dirigido desde la propia catedral, una vez re-

377 Martz, L. – Porres, J.: *op. cit.*

instaurada, pues las primeras collaciones que se establecieron, como acabamos de señalar, tenían límites territoriales con el propio templo catedralicio. Cada distrito tenía una extensión diferente y unos límites muy irregulares que desconocemos con qué criterios se establecieron, si se señalaron en el momento o fueron el resultado de la adaptación de anteriores demarcaciones de época islámica correspondientes a las mezquitas. En cualquier caso, cabe pensar que se irían readaptando y modificando a medida que se fundaban nuevas parroquias a las que se tenía que adjudicar un espacio jurisdiccional.

Las distintas advocaciones bajo las que se consagraron como iglesias las antiguas mezquitas, nos pueden servir de aproximación, en algunos casos, para intentar rastrear el origen de los repobladores. Cabe pensar que una vez que se consolidó la ocupación de Toledo, comenzarían a llegar, más que individuos a título personal, grupos de familias que abandonarían sus lugares de origen para establecerse aquí, esperando encontrar un nuevo y mejor medio de vida. Con ellos traerían sus costumbres y tradiciones, entre otras las de los cultos a sus santos de especial devoción. Por lo cual es muy posible que en el momento de consagrar una nueva iglesia, ésta se hiciese bajo la advocación del santo o santa con el que el grupo que se había establecido en lo que iba a configurarse como una nueva collación tenía una relación más directa. Máxime, si contaban con alguna reliquia que garantizaba la nueva consagración, como pudo haber ocurrido especialmente con los grupos de mozárabes que a lo largo del siglo XII llegaron a Toledo –tras haber abandonado sus iglesias originarias en el sur– y que en algunos casos venían encabezados por personajes eclesiásticos. Todo ello se realizaría, evidentemente, bajo la directa supervisión de la catedral, aunque desconocemos si en la misma se habría prefijado una planificación sobre las diferentes advocaciones bajo las que tendrían que quedar, forzosamente, las nuevas iglesias. Tal vez se hizo en aquellas circunstancias en las que los repobladores no manifestasen una predilección por algún santo en concreto por lo que entonces se tomaría la decisión desde ella, muy en especial si se trataba de concebir a la ciudad con ese sentido de “ecclesia” al que nos hemos referido anteriormente.

Como ya hemos señalado, las advocaciones de las parroquias, en algunos casos, pueden estar indicando el origen de los primeros pobladores que se establecieron en Toledo. No todas ellas nos remiten de una manera evidente al mismo, pero algún ejemplo puede resultar, cuando menos significativo. La

primera parroquia documentada es la de San Antolín. Este mártir, de origen francés, tuvo un culto muy arraigado en Palencia. ¿Ello significa que fueron pobladores de esa ciudad, o de su entorno, los primeros que acudieron a Toledo trayendo alguna reliquia del santo? No lo podemos asegurar pero es evidente que alguna relación puede existir. Y lo mismo se podría decir en relación con la parroquia de los Santos Justo y Pastor, de gran devoción en Complutum, y cuyo culto se mantuvo en la cercana Alcalá de Henares. Esta ciudad volvió a manos cristianas tras la conquista de Toledo, pero posteriormente fue ocupada por los almorávides hasta que el arzobispo toledano don Bernardo la recuperó en 1118. ¿Propició éste entonces la llegada de gentes de aquellas tierras para reforzar la población cristiana de Toledo?

Los francos que se establecieron en la ciudad pusieron bajo la advocación de Santa María Magdalena –que contaba con un culto muy arraigado en Francia– la que habría de ser su parroquia, en el barrio en el que se asentaron. De las demás advocaciones –al tratarse de cultos muy extendidos desde antiguo– resulta imposible poder rastrear cual pudo haber sido la procedencia de los pobladores que se asentaron en sus respectivas parroquias.

Sin embargo, en el caso de los mozárabes tal vez su origen quede más evidenciado, aunque no se puedan precisar lugares concretos de procedencia. Las advocaciones bajo las que se encuentran la mayoría de las iglesias mozárabes toledanas corresponden a santos que, si bien tuvieron un culto muy arraigado durante la etapa musulmana entre las comunidades mozárabes de al-Andalus, curiosamente casi todos ellos proceden de tierras del sur. Así, San Torcuato, San Sebastián y las Santas Justa y Rufina tuvieron mucha veneración en lugares de la actual Andalucía. Y por qué no pensar que Santa Eulalia –a pesar de su posible origen en época visigoda– fuese la parroquia de fieles llegados en el siglo XII desde Mérida³⁷⁸. Lo cual nos confirmaría que serían mozárabes procedentes de aquellos territorios los que vinieron a establecerse a Toledo, trayendo consigo reliquias de sus santos, las cuales servirían para consagrar como nuevas iglesias mozárabes algunas mezquitas abandonadas.

378 Cerca de Toledo existe todavía la localidad de Santaolalla (Santa Eulalia) que se repobló por aquella época y cuyo nombre parece estar remitiéndonos a repobladores procedentes de Mérida.

Un detalle que puede resultar significativo en relación con las iglesias mozárabes es el de su ubicación. Si se señalan sobre un plano de Toledo, se observa cómo algunas (San Lucas, San Sebastián, San Torcuato y Santa Eulalia) se encuentran en zonas periféricas de la ciudad. ¿Nos está esto indicando que a los mozárabes sólo se les permitió ocupar las mezquitas de las zonas más marginales y, por tanto, muy posiblemente, las más pobres? De ser así, tendríamos otro elemento añadido de marginación. No obstante, ello no tendría por qué implicar que en esas zonas tuviesen que vivir forzosamente las familias mozárabes, pues sus parroquias no tenían demarcaciones territoriales como las latinas –los vínculos se establecían mediante lazos familiares– de tal manera que aquellas podían residir en cualquier lugar de la ciudad o de sus inmediaciones, quedando desde el punto de vista religioso vinculadas a alguna de esas iglesias.

Pero no todas las parroquias llegaron a tener la misma categoría pues ésta dependía de la población que cada una tenía adscrita –la que estaba establecida en la collación– y de la consiguiente cuantía de las rentas que percibía lo que le permitía tener un determinado número de clérigos para atender a los oficios litúrgicos. En las collaciones en las que vivía una población acomodada económicamente, los ingresos por limosnas o donaciones podía ser elevado, lo que posibilitaba que el número de clérigos también fuese mayor. Éstos, según su condición eclesiástica, percibían dos tipos de ingresos o beneficios, también conocidos como raciones: raciones servideras (para los presbíteros) y raciones prestameras (para los que tenían órdenes menores).

Basándose en los datos aportados por el texto de una reforma que se llevó a cabo en las parroquias toledanas a finales del siglo XIII, Ramón González pudo establecer la importancia de las mismas en relación con el clero que disponía cada una de ellas³⁷⁹. Por lo que respecta a las parroquias latinas, aquellas que se podían considerar que tenían un clero más abundante (con diez o más clérigos), eran las de San Nicolás, San Vicente, San Román, San Salvador y San Andrés. Las que tenían un clero suficiente (entre cinco y diez) eran las de San Antolín, San Soles (San Bartolomé), San Justo, San Lorenzo, San Miguel, Santo Tomé, Santiago y Santa Leocadia. Con un clero escaso (menos de cinco) se encontraban San Juan, Santa María Magdalena y

379 González, R.: “El arcediano Joffre de Loaysa...”, pp. 108-110.

San Ginés. Y las parroquias muy pobres, infradotadas de clérigos (uno sólo), eran las de San Cristóbal, San Isidro, San Cebrián y Todos Santos. Esta distribución es un fiel reflejo de la topografía demográfica y socioeconómica de Toledo en aquella época.

En cuanto a las parroquias mozárabes, la de Santa Eulalia estaba dotada con rentas para tener siete clérigos, las de San Sebastián y Santa Justa seis, las de San Lucas y San Marcos cuatro y la de San Torcuato tres³⁸⁰. Como puede deducirse, bastante menos que en las latinas, lo cual estaría también en consonancia con una feligresía menor.

7. LA COMUNIDAD JUDÍA DE TOLEDO

La primera evidencia arqueológica de la presencia de una comunidad judía en Toledo parece corresponder al hallazgo de un fragmento de lucerna decorado con lo que se interpreta como una “menoráh”, y que se fecha en el siglo IV³⁸¹. Aunque desconozcamos su auténtica entidad demográfica —que cabe suponer que no sería muy numerosa— es evidente considerar que debió de contar, al menos, con un lugar de culto en el que realizar las oraciones colectivas, es decir, una sinagoga, lo mismo que con un cementerio propio.

Durante la etapa visigoda permanecería esa comunidad, cuyos componentes aumentarían en número³⁸². Empezaría a adquirir notable importancia cuando la ciudad se convirtió en la sede de la corte y se produciría un desarrollo económico en el que la actividad comercial tendría un gran vigor. Desconocemos en qué lugar pudieron haber estado establecidos los judíos. Aparentemente, en la fase arriana la monarquía visigoda mostró bastante indiferencia en cuestiones religiosas, no conociéndose medidas contra los judíos. Sin embargo, su política antijudía se inició tras la conversión al catolicismo, manifestada a través de diversas disposiciones que se promulgaron a lo largo del siglo VII, en las que se limitaban sus derechos y libertades, algunas de las cuales conllevaron

380 Idem, pp. 115-116.

381 Carrobes Santos, J. – Rodríguez Montero, S.: *op. cit.*, p. 95.

382 Luis García Iglesias consideraba que la comunidad judía de Toledo tal vez no fuera antigua, sino que pudo haber surgido tras el establecimiento de la capitalidad del reino en la ciudad (*Los judíos en la España Antigua*, Madrid, 1978, p. 181).

incluso la obligación para los judíos de convertirse o de tener que abandonar el reino³⁸³. No obstante, no parece que estas medidas hubiesen tenido, para el conjunto del reino, mucha efectividad³⁸⁴.

La comunidad judía de Toledo se pudo haber convertido en la representante de las restantes comunidades hispanas ya que su influencia radicaría en la mayor posibilidad de comunicación –por evidente proximidad– con las autoridades visigodas para la resolución de cualquier conflicto de largo alcance. Y ello a pesar de la señalada política antihebreá que algunos reyes pusieron en práctica, lo que también es evidente que le podía afectar de una manera más directa. Es posible que algunos judíos toledanos hubiesen desempeñado un significativo papel de colaboración en determinados contextos de la ciudad, contando así con el favor de algunas familias visigodas, lo que habría facilitado su supervivencia, ya que no parece que llegasen a desaparecer de la ciudad a pesar de algunas situaciones un tanto vejatorias por las que tuvieron que atravesar en algunos momentos³⁸⁵.

Aquella presencia judía tuvo que haber supuesto la necesaria existencia de, al menos alguna sinagoga, y también de un lugar de enterramiento específico, tal vez procedentes de la etapa anterior. Sin embargo, desconocemos absolutamente la ubicación de ambos elementos, que indudablemente tuvieron que existir, como manifestación material de una práctica religiosa.

383 Según José Luis Lacave, el antisemitismo visigodo tenía sus raíces en el de los cristianos romanos, a lo que se unía la supuesta actividad proselitista de muchos judíos, que se quería cortar. A ello se añadía el número creciente de judíos establecidos en la Península Ibérica, el empeño puesto por los reyes visigodos en lograr la unidad –especialmente religiosa– de su reino y, sobre todo, la estrecha vinculación que se estableció entre los poderes civil y religioso tras el III Concilio de Toledo (“La legislación antijudía de los visigodos”, en *Simposio Toledo Judaico*, Toledo, 1973, tomo I, pp. 29-42).

384 González Salinero, R.: *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*, CSIC, Roma, 2000; Barcala Muñoz, A.: *Biblioteca antijudía de los escritores eclesiásticos hispanos. Volumen II: siglos VI-VII. El reino visigodo de Toledo*, 2 partes, Madrid, 2005 y González Salinero, R.: “Un antecedente: la persecución contra los judíos en el reino visigodo”, en *El antisemitismo en España*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2007, pp. 57-88.

385 Así, el 1 de diciembre del año 638, durante el reinado de Chintila, en la basílica de Santa Leocadia los judíos de Toledo que se habían visto obligados a convertirse al cristianismo, tuvieron que renunciar a sus creencias y a los ritos de su antigua fe, bajo severas penas si no lo cumplían. Situación similar se reprodujo el 1 de marzo del año 654, durante el reinado de Recesvinto, bajo el castigo de ser lapidados o quemados vivos (Collins, R.: *España en la Alta Edad Media*, p. 174 y García Iglesias, L.: *op. cit.*, pp. 115-116 y 120-121).

Cuando los musulmanes ocuparon Toledo en el año 711, tal vez contaron con la connivencia de los judíos que ella se encontraban. Se acogieron a la política de tolerancia religiosa que aquéllos aplicaban, por lo que pudieron permanecer en la ciudad, en la que se les asignó un espacio (la *Madinat al-Yahud*), el cual, en el año 820 fue delimitado por una muralla, convirtiéndose así en la base territorial de la futura Judería. Este recinto, en cuyo interior se levantaría alguna sinagoga, se encontraba en la parte occidental, alejado del núcleo principal de la ciudad y en su proximidad pronto se concentraron actividades molestas e insalubres (tenerías, alfares, mataderos, etc.), lo que remarcaría la sensación de aislamiento y de marginación del lugar. Como es bien conocido, bajo dominio musulmán en Toledo convivieron las tres religiones –entonces sin aparentes problemas– aunque desconozcamos, en gran medida, lo que podríamos considerar como la topografía religiosa de la ciudad en aquella época.

Pero aquella situación se alteró cuando Alfonso VI en el año 1085 ocupó Toledo. La ciudad volvía nuevamente a manos cristianas y un hecho significativo era que, como ya hemos señalado anteriormente, una comunidad judía resultaba “conquistada” por un ejército cristiano. Sin embargo el rey también puso en práctica una política tolerante, permitiendo que los judíos permaneciesen, acogidos a su especial protección y viviendo en el barrio en que ya estaban establecidos. Eran medidas de pura conveniencia, pues en definitiva eran necesarios. Se les toleraba como un mal menor.

No obstante, los judíos toledanos –al igual que los musulmanes que permanecieron en la ciudad– no recibieron un fuero especial como los demás sectores cristianos (castellanos, francos y mozárabes) cada uno de los cuales recibió y se rigió por su propio fuero³⁸⁶. En aquel entramado social a las diferencias religiosas y de origen, se unieron las de tipo jurídico. Bajo estas premisas que se basaban en una forzada convivencia, se iniciaba una larga etapa que iba a durar otros cuatro siglos, a lo largo de los cuales las

386 Era el alcalde de los mozárabes el que servía de juez en las demandas que presentaban los judíos y los musulmanes a los cristianos. En el fuero de los mozárabes de 1101 se especificaba que éstos pagasen solamente la quinta parte de las caloñas en que incurriesen, excepto en los casos de hurto o muerte de judío o moro (García Gallo, A.: *op. cit.*, pp. 459-461). En la recopilación de los fueros de Toledo que realizó Alfonso VII en 1118, se señalaba que la muerte de un judío se juzgase según el *Liber Iudiciorum* (*Idem*, pp. 473-483).

relaciones entre el sector cristiano dominante y la comunidad judía, atravesaron por muy diversos altibajos³⁸⁷.

Durante la segunda mitad del siglo XII la comunidad judía toledana incrementó el número de sus efectivos, por la llegada de muchos judíos de al-Andalus –al igual que lo estaban haciendo los mozárabes– huyendo de la intransigencia religiosa de los almohades. Ante el incremento de población, cabe pensar que se levantarían nuevas sinagogas en el interior de la Judería, la cual posiblemente también habría extendido su perímetro amurallado o, al menos, su superficie edificada. Con estos refugiados se constituyó un grupo cada vez más numeroso e influyente, que contribuyó al desarrollo económico de la ciudad y de muchos lugares de sus alrededores. Aunque muchos se dedicaban a la agricultura, otros practicaban oficios muy diversos. Algunos mantenían relaciones comerciales con al-Andalus, dada la proximidad de la frontera y el conocimiento de la lengua árabe que tenían. A finales de aquella centuria ya se señalan algunos judíos dedicados a realizar préstamos, aunque, por lo general, operando con pequeñas cantidades. Era frecuente que los deudores, sobre todo cuando se trataba de campesinos, acabasen perdiendo sus tierras al no poder saldar la deuda en los plazos fijados³⁸⁸.

Por su conocimiento del árabe, es de destacar la participación que algunos judíos toledanos tuvieron dentro del movimiento conocido como la “Escuela de Traductores de Toledo” que se desarrolló durante los siglos XII y XIII³⁸⁹. Se trató de un significativo ámbito de colaboración entre los cristianos que encargaban las traducciones y los judíos que las llevaban a cabo, actividad en la que éstos podían encontrar un trabajo remunerado.

En el siglo XIII la comunidad de Toledo se convirtió en la más rica e influyente de la Corona de Castilla³⁹⁰. Entonces algunos judíos toledanos, gozando

387 Izquierdo Benito, R.: “Los judíos en Toledo durante la Edad Media: luces y sombras de una convivencia”, en *Jerusalén y Toledo. Historia de dos ciudades*, Madrid-Frankfurt am Main, 2012, pp. 145-163.

388 León Tello, P.: *op. cit.*, p. 43.

389 Gil, J. S.: *La Escuela de Traductores de Toledo y sus colaboradores judíos*, Toledo, 1985.

390 Por la importancia que llegó a alcanzar, la comunidad judía de Toledo ha sido objeto de una gran cantidad de estudios de contenido muy diverso (Izquierdo Benito, R.: “Los judíos de Toledo en la Edad Media: un balance historiográfico”, en *La judería de Toledo: un tiempo y un espacio por rehabilitar*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha Cuenca, 2014, pp. 15-36).

de la confianza de la monarquía, desempeñaron cargos importantes en la Corte, ocupando puestos de gran responsabilidad. Otros destacaron por su dedicación a la literatura, especialmente a la poesía. Los demás vivieron inmersos en el contexto económico de la ciudad, en el que se manifestaron las relaciones con el sector cristiano, incluida la propia catedral que no tuvo inconveniente en contar con la colaboración de judíos en muchas ocasiones.

Durante los siglos XII y XIII apenas se tienen noticias de enfrentamientos graves entre judíos y cristianos en Toledo. Pero el ámbito en el que las relaciones económicas adquirieron cada vez una mayor intensidad fue en el de los préstamos y la usura. A medida que avanzó el siglo XIII se ha observado cómo se produjo un incremento de la actividad prestamista, a la que se dedicaron la mayoría de los judíos. Lo cual llevó como contrapartida que muchas familias toledanas se encontrasen endeudadas con ellos y con muchas dificultades para satisfacer sus deudas³⁹¹.

Aquella situación sería el germen de enfrentamientos y conflictos que alterarían las hasta entonces aparentes pacíficas relaciones de convivencia. Al estar éstas basadas en unos mutuos intereses económicos –especialmente en todo lo relativo a la usura– el equilibrio se podía mantener mientras la situación económica no se agravase, pues en caso contrario se podía producir un clima de inseguridad que podía desembocar en momentos de violencia. Es lo que ocurriría en el siglo XIV, cuando la acusada recesión económica de aquella centuria fue acompañada de una crisis política en Castilla en la que los judíos se vieron inmersos y afectados por los sangrientos sucesos que entonces se desarrollaron y que en Toledo tuvieron una especial trascendencia.

El acontecimiento que debió de repercutir muy negativamente sobre la población toledana en general, y sobre la judía en particular, fue la propagación de la Peste Negra a mediados del siglo XIV, por las bajas mortales que la epidemia produjo. Muchos judíos, de todos los niveles sociales, perecieron por efecto de la enfermedad, ocasionándose un consecuente descenso demográfico de la comunidad y un empobrecimiento de la misma.

Pero ahí no terminaron los males, pues poco tiempo después especial trascendencia iba a tener en Toledo la guerra civil entre Pedro I y su hermanastro Enrique

391 León Tello, P.: *op. cit.*, p. 79.

de Trastámara. El rey apoyó y protegió a los judíos pues necesitaba contar con su colaboración para hacer frente a los apuros económicos de la Corona. El pretendiente, para restar partidarios a su rival, utilizó como arma política fácil el antisemitismo popular, acrecentado en un periodo de crisis generalizada como aquél. Como Toledo se mostró partidaria del rey legítimo y en la ciudad vivían algunos de los más poderosos financieros judíos, su comunidad iba a pagar trágicamente las consecuencias.

En el mes de mayo del año 1355 el barrio judío del Alacava fue asaltado y saqueado por los trastamaristas –pereciendo bastantes judíos– mientras que la judería principal pudo resistir al amparo de su muralla. Recientes todavía los estragos de la Peste Negra, la comunidad judía toledana quedaría muy mermada en sus efectivos humanos. En 1369 Toledo sufrió un asedio durante más de un año generando grandes males en el interior de la ciudad.

Muerto Pedro I en Montiel su sucesor Enrique II, a pesar del acusado antisemitismo que tantas adhesiones le supusieron, tuvo pronto que empezar a dar marcha atrás, no atendiendo a todas las peticiones que se le hacían contra los judíos pues, en definitiva, al igual que sus antecesores, también era consciente que los iba a necesitar.

Pasados todos los desastres, la vida en la judería toledana empezaría gradualmente a recuperarse. Algunos judíos que habrían huido regresarían y se reiniciaría la actividad en las tiendas y talleres que tenían dispersos por la ciudad. Significativamente, no consta ningún dato relacionado con prestamistas judíos en Toledo durante el reinado de Enrique II. La mayoría se dedicaba al trabajo en el campo o a la recaudación y arrendamiento de rentas³⁹².

Sin embargo, la tranquilidad iba a durar poco pues la comunidad toledana también se vio afectada por los graves movimientos antijudíos que tuvieron lugar en Castilla en 1391. En el verano de aquel año la judería fue asaltada y saqueada. El desastre supuso un nuevo golpe demográfico a lo que también contribuyeron las numerosas conversiones que en aquella circunstancia se produjeron por parte de aquellos judíos que, conscientes de lo que se avecinaba, en acto más de conveniencia que de convicción, optaron por convertirse al cristianismo.

Se iniciaba así el fenómeno de los conversos, cuyo número iría en aumento. Al cambiar de religión, y convertirse en cristianos nuevos, dejaron de pagar los tributos que hasta entonces, como judíos, habían pagado, lo que supuso que

392 León Tello, P.: *op. cit.*, p.161.

disminuyó el número de individuos sujetos a tributos y, por ende, los ingresos de aquellos que los percibían. En aquel nuevo contexto, la comunidad judía toledana, entonces sin dirigentes de relevancia ni intelectuales destacados, se vio relegada por la comunidad conversa, cada vez más numerosa, rica e influyente. El barrio judío vio considerablemente mermada su población, y muchas de sus viviendas pasaron a manos de cristianos, algunos de los cuales eran conversos que las continuaban manteniendo.

A lo largo del siglo XV se mantendría un persistente goteo de medidas antijudías, tanto por parte de la monarquía, como de la Iglesia, así como de la propia ciudad de Toledo³⁹³. Sin embargo no desembocaron en nuevos saqueos y matanzas hacia los judíos que se mantuvieron fieles a su religión. Su número sería cada vez más reducido a juzgar por los repartimientos fiscales³⁹⁴. Casi ninguno se dedicaría entonces a una de sus actividades más significativas, como había sido la usura. Desempeñaban diversas profesiones que les suponían mantener contactos con el sector cristiano.

En ese ambiente de continuas disposiciones antijudías, en 1485 se estableció en Toledo el Tribunal del Santo Oficio. Aunque su objetivo primordial eran los conversos que judaizaban, los judíos fueron obligados a denunciar a los herejes. En aquel contexto de inseguridad, ante el temor a ser llamados por la Inquisición, algunos judíos se refugiaron en tierras de señorío, donde podían encontrarse más a resguardo de las pesquisas³⁹⁵.

La situación se hacía cada vez más insostenible y los días de la ruptura definitiva estaban cercanos.

7.1. Las sinagogas de Toledo

Ya hemos indicado como, por lo que respecta a los judíos, aquellos que se encontraban en Toledo cuando Alfonso VI entró en la ciudad, siguieron perma-

393 Las causas que explicarían el antisemitismo fueron complejas, por lo que resulta complicado señalar cual pudo haber sido la más relevante y definitoria (Monsalvo Antón, J. M^a: *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, 1985).

394 Carrete Parrondo, C.: "Tributación económica de las comunidades judías toledanas", en *IV Congreso Internacional de las Tres Culturas*, Toledo, 1988, pp. 19-34.

395 Para los toledanos, Maqueda pudo haber sido un lugar cercano de refugio (León Tello, P.: "La expulsión de los judíos", en *Anales Toledanos*, XXI, 1985, pp. 54-55)

neciendo en la misma bajo la directa protección del monarca, asentados en el barrio que ocupaban de antiguo. A lo largo del siglo XII, al igual que ocurrió con los mozárabes, su número fue en aumento por todos aquellos que llegaron de al-Andalus huyendo ante la intransigencia del poder almohade. La afluencia de nuevas familias judías desde otros territorios peninsulares supuso que durante los siglos XIII y XIV la comunidad judía de Toledo se convirtió en la más importante e influyente de Castilla. Ante el incremento de aquella población, cabe pensar que se levantarían nuevas sinagogas en el interior de la Judería, la cual posiblemente también habría extendido su perímetro amurallado o, al menos, su superficie edificada. Según Pilar León Tello, en su momento de máximo apogeo, a mediados del siglo XIV, la comunidad judía toledana pudo haber contado hasta con 10 sinagogas, según se recoge en la *Elegía a los mártires de Toledo en 1391*, escrita por Ya'aqob Albeneh a raíz de los trágicos acontecimientos que ocurrieron aquel año, con las consecuentes destrucciones que se produjeron³⁹⁶.

La relación de sinagogas que aparecen señaladas en ese texto, con su correspondiente denominación, es la siguiente:

- La Sinagoga Mayor
- El Templo Viejo
- El Templo Nuevo
- La sinagoga del príncipe Samuel ha-Leví.
- La sinagoga del Cordobés
- La sinagoga de Ben Zizá
- La de Ben Abudarham o de Almaliquim
- La de Suloquia
- La de Ben Aryeh
- La de Algiada

Estas son las sinagogas que sufrieron daños en los sucesos de 1391, lo que debió de suponer que algunas –las más afectadas– llegarían incluso a desaparecer para siempre, al haber disminuido también desde entonces el número de

396 Cantera Burgos, F.: *Sinagogas de Toledo, Segovia y Córdoba*, Madrid, 1973, pp. 17-34 y León Tello, P.: *op. cit.*, pp. 176-177.

judíos, tanto por los que perecieron o huyeron como por los que se convirtieron al cristianismo. Es muy posible, como señala Francisco Cantera Burgos, que también pudieron existir entonces otras que, por no haber sufrido daños, no se recogiesen en la citada elegía³⁹⁷. No sería descartable que alguna, aunque con inevitables y necesarias transformaciones arquitectónicas, pudiese tener un origen antiguo, tal vez incluso desde que los judíos se establecieron en aquel lugar.

El problema fundamental que plantean esas sinagogas es el de su localización, al haber desaparecido como tales y teniendo en cuenta además que algunas pudieron cambiar de nombre, lo que contribuye a dificultar las vías para poder señalar su ubicación. Según José Luis Lacave, de esa relación sólo se han podido identificar con seguridad tres: el Templo Nuevo o Sinagoga Nueva que sería la que ahora se llama de Santa María la Blanca, la del príncipe Samuel ha-Leví hoy conocida como del Tránsito y con menos seguridad la de Almaliquim, aunque no indica en qué punto se podía encontrar³⁹⁸.

Pilar León Tello señala que en el momento de la expulsión de los judíos en el año 1492, en Toledo están documentadas cinco sinagogas: la de Samuel ha-Leví entonces conocida como Sinagoga Mayor; la de Santa María la Blanca así denominada pues entonces ya era iglesia aunque es posible que hubiese vuelto al culto judío o al menos fuese utilizada clandestinamente por judíos; la sinagoga del Sofer; la de Caleros y la Sinagoga Vieja³⁹⁹.

Jean Passini, a través de una serie de documentos que la citan y teniendo como referencia edificios con los que lindaba, ha conseguido localizar la ubicación de la sinagoga del Sofer⁴⁰⁰. Se encontraba cerca de la actual iglesia de San Juan de los Reyes, próxima a una de las puertas que se abría en la muralla de la Judería. Este investigador considera que probablemente se habría construido en la segunda mitad del siglo XII o a principios del XIII, y habría dejado de ser lugar de culto a raíz de los acontecimientos del año 1391 (sin embargo con esa denominación no aparece recogida en la Elegía señalada), pues de ella se tienen noticias posteriores (entre 1397 y 1480), cuando ya entonces estaba abandonada.

397 Cantera Burgos, F.: *Sinagogas españolas*, Madrid, 1984, p. 54.

398 Lacave, J.L.: *Juderías y sinagogas...*, p. 302.

399 León Tello, P.: *op. cit.*, pp. 357-360.

400 Passini, J.: "La sinagoga del Sofer en Toledo", en *Sefarad*, 64-1, 2004, pp. 141-157

Varios documentos que se refieren a una sinagoga situada en el barrio de Caleros como lindante con unas casas y unas tiendas, le han permitido también a Jean Passini localizar el lugar de su ubicación: sería la actual plaza de Marrón⁴⁰¹. Muy cerca se encontraba un cobertizo que daba entrada al barrio judío de Caleros, lo que hace que esta sinagoga también tuviese una ubicación parecida a la del Sofer, próxima a una puerta y junto a una calle importante de acceso a la Judería.

En cuanto a la Sinagoga Vieja, el 22 de marzo de 1494, tras fracasar su venta en pública almoneda, fue entregada por los Reyes Católicos a unos particulares como forma de compensarles por la pérdida de la percepción de una parte de las rentas que pagaban los judíos. Estaba situada junto al muro de la Judería, cerca del río, en una zona marginal y de ahí tal vez su antigüedad, y para Pilar León Tello podría tratarse de la sinagoga de Almaliquim⁴⁰². Jean Passini, sin entrar en esta identificación, basándose en la consulta de diversos documentos en los que la Sinagoga Vieja aparece citada, ha precisado que ésta se encontraba en el barrio de Arriasa, entre la carnicería de la Judería y la muralla. Por todas las referencias que se indican, podría localizarse en el solar del actual Museo Victorio Macho⁴⁰³.

Otra sinagoga, que se ubicaba en el barrio judío de Alacava –externo aunque próximo a la Judería principal– ha sido también localizada por Jean Passini en la actual calle de las Bulas⁴⁰⁴. Entonces se accedía a la misma por el adarve de los Golondrinos, por lo que este autor la denomina como “sinagoga de los Golondrinos”. El edificio está perfectamente localizado a través de una serie de documentos, y los restos del mismo aparecieron hace muy poco como consecuencia de la demolición de la vivienda que se levantó sobre la antigua sinagoga. Es muy posible que hubiese tenido asociado una *miqvé* o baño ritual.

Tenemos constancia documental de que en la colación de Santo Tomé, un edificio, que tras llevar 40 años abandonado por el retroceso demográfico que se

401 Idem: “La sinagoga del barrio de Caleros”, en *Sefarad*, 66-1, 2006, pp. 55-68.

402 León Tello, P.: *op. cit.*, pp. 359-360.

403 Passini, J.: “El barrio de Arriasa y tres elementos de la aljama judía de Toledo en el siglo XV: la carnicería, la “sinagoga vieja” y el “castillo viejo”, en *Sefarad*, 68-1, 2008, pp. 37-53.

404 Idem: “El Alacava, barrio alto de la Judería de Toledo”, en *Madrider Mitteilungen*, 50, 2009, pp. 340-354.

había producido en su entorno, hacia 1459 empezó de nuevo a ser utilizado por los judíos como lugar de oración. En aquellos momentos esta sinagoga estaba ya rodeada por edificios ocupados por cristianos (posiblemente conversos), los cuales se dirigieron a Enrique IV para que no lo consintiese y éste, el 9 de febrero de 1460, envió una carta al Ayuntamiento de Toledo para que prohibiese a los judíos que utilizasen la sinagoga como lugar de reunión, aunque el edificio continuase siendo de su propiedad⁴⁰⁵. Es muy posible que este recinto, como sugiere Jean Passini, hubiese correspondido a un antiguo *midrash* o escuela rabínica que también está documentada por entonces en el Alacava⁴⁰⁶.

De todas las sinagogas que se levantaron en la Judería de Toledo en la Edad Media, y cuyo número desconocemos aunque bien pudiera haber estado en torno a unas doce, excepcionalmente se han conservado los edificios de dos de ellas, que siguieron perviviendo, también como lugares de culto, aunque asociadas al rito cristiano, es decir, convertidas en iglesias y con una denominación que hoy en día resulta anacrónica pues su origen de “sinagoga” se sigue manteniendo: la de Santa María la Blanca y la de El Tránsito (el Tránsito de la Virgen a los cielos). Posiblemente se trataba de los dos edificios de mayor entidad y de ahí que se decidiese reaprovecharlos como iglesias, aunque ninguno como parroquia.

Nos encontramos ante dos ejemplos significativos de dos lugares de culto judío, cuyos edificios se siguieron manteniendo tras la expulsión, aunque reconvertidos en templos cristianos. No perdieron su carácter sagrado pero éste, evidentemente, cambió de signo. Lo mismo que se podían reutilizar mezquitas, el poder cristiano no tenía inconveniente alguno en aprovechar también sinagogas. Era la manera de “cristianizar” un ámbito, el de la Judería, que hasta entonces, desde hacía varios siglos, había permanecido al margen del control eclesiástico, aunque en sus inmediaciones se encontrasen las parroquias de San Martín, Santo Tomás, El Salvador y San Cristóbal.

Como ha señalado Francisco Cantera Burgos, no parece muy probable que la actualmente conocida como Sinagoga de Santa María la Blanca ya hubiese sido adaptada al culto cristiano a comienzos del siglo XV, a raíz de la predicación de

405 Izquierdo Benito, R.: “Los judíos de Toledo en el contexto de la ciudad, en *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, 6, Historia Medieval, 1993, p. 100.

406 Passini, J.: “El Alacava,...”, p. 353.

San Vicente Ferrer en Toledo⁴⁰⁷. No dejaría de ser sorprendente que en aquellas fechas pudiese existir una iglesia en pleno centro de la Judería, aunque bien es cierto que desde el año 1391 ya están documentados conversos que vivían en el lugar aunque es cierto también que podían acudir a las parroquias vecinas. Lo que sí parece es que en el momento de la expulsión de los judíos ya figuraba con esa denominación y, por tanto, como iglesia.

De este singular edificio se ha discutido mucho sobre su momento de fundación y su estilo artístico⁴⁰⁸. Todo parece indicar que habría sido levantado en el siglo XIII y en un estilo considerado como “mudéjar”. A lo largo del siglo XIX se realizaron diversas restauraciones que lo han dejado en su estado actual⁴⁰⁹. Entre 1987 y 1988 se llevaron a cabo excavaciones en el interior de la sinagoga con el objetivo de solucionar los problemas de humedades que padecía. Aparecieron, entre otros elementos, los restos de un edificio con pinturas murales, del cual siempre nos quedará la duda de si corresponde a otra sinagoga anterior que se derribó para levantar la actual. Para Germán Prieto, su excavador, “la sinagoga de Santa María la Blanca debe ser considerado como un edificio cuya actual estructura corresponde casi exactamente a la que tuvo en el momento de su construcción, erigido íntegramente de nueva planta entre mediados y finales del siglo XIII”⁴¹⁰.

La espléndida sinagoga mandada edificar hacia 1357 por Samuel ha-Leví, el que fuera tesorero del rey Pedro I de Castilla, fue entregada por los Reyes Católicos a la Orden de Calatrava, que la convirtió en sede de un priorato – bajo la advocación de San Benito– y archivo de la Orden. Posteriormente sería conocida bajo la advocación de El Tránsito de la Virgen, y simplemente del Tránsito. Más tarde, en el siglo XIX, el edificio fue desacralizado y terminó tiempo después por convertirse en sede del actual Museo Sefardí⁴¹¹.

407 Cantera Burgos, F.: *Sinagogas españolas*, pp. 58-59.

408 Kubisch, N.: *Die synagoge Santa Maria la Blanca in Toledo. Eine untersuchung zur maurischen ornamentik*, Berlin, Frankfurt am Main, 1995.

409 Palomares Sánchez, B.: *Antigua sinagoga de Santa María la Blanca*, Córdoba, 2009.

410 Prieto Vázquez, G.: “Arqueología de Santa María la Blanca”, en *El legado material hispano-judío*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1998, p. 362.

411 Palomero Plaza, S.: *Historia de la Sinagoga de Samuel Ha Levi y del Museo Sefardí de Toledo*, Madrid, 2007.

El edificio, por sus características arquitectónicas y decorativas, siempre ha llamado mucho la atención de los investigadores lo que ha dado lugar a una extensa bibliografía⁴¹². En el exterior de la sinagoga se realizaron excavaciones arqueológicas entre los años 1987 y 1990. Para Yasmina Álvarez, que estuvo al frente de los trabajos, “parece que toda la sinagoga incluyendo el área del vestíbulo, bajo la que aparece una habitación abovedada en perfecto estado, está rodeada de habitaciones abovedadas con aljibes y pozos. Pero no podemos, al menos de momento, aclarar si son posteriores o si al menos parte pertenecieron a una posible sinagoga anterior”⁴¹³.

8. EPÍLOGO

Como se ha podido constatar a través de las páginas precedentes, fueron muchos los lugares de culto que existieron en Toledo a lo largo de los siglos medievales, asociados a prácticas religiosas diferentes conforme a los avatares históricos por los que atravesó la ciudad. Lo destacable es que no se produjo una total imposición de unas religiones sobre otras, lo que posibilitó una coexistencia de cultos con los correspondientes espacios en los que éstos se manifestaban. Este sería el contexto en el que mejor se plasmaría esa concepción de Toledo como ciudad de las Tres Culturas.

Ahora bien, de todos esos diversos lugares de culto que existieron en Toledo durante la Edad Media, ¿cuántos han llegado a nuestros días? La verdad es que no muchos, aunque bien es cierto que tal vez más de lo que se podría pensar. Toledo ha sido una ciudad que, a diferencia de otras, urbanísticamente ha evolucionado muy poco desde la etapa islámica, como si hubiese sufrido una especie de estancamiento —en gran medida debido a unas posteriores ordenanzas que condicionaban la construcción de edificaciones— lo que ha posibilitado que haya podido conservar un entramado urbano muy peculiar y una parte

412 Palomero Plaza, S.: “Apuntes historiográficos sobre la Sinagoga del Tránsito. Toledo”, en *El legado material hispanojudío*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1998, pp. 143-180.

413 Álvarez Delgado, Y.: “Excavaciones en torno a la Sinagoga de Samuel Halevi (Sinagoga del Tránsito). Toledo”, en *El legado material hispanojudío*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1998, pp. 340-345.

muy significativa de su patrimonio arquitectónico, en el cual se incluyen los lugares de culto.

Por lo que respecta a la época visigoda, de los edificios religiosos que entonces están documentados, ni uno sólo, en todo o en parte, ha llegado a nuestros días. Solamente se han conservado, reaprovechados posteriormente en otros edificios de culto, tanto mezquitas como iglesias, –posiblemente con una intencionalidad ideológica– elementos decorativos de los que se desconoce su procedencia, aunque no sería descartable considerar que procedan de la zona de Vega Baja. Sorprendentemente, en el interior de algunas iglesias en las que se ha excavado y que se consideraba que estaban edificadas sobre otras anteriores de época visigoda pues contaban con elementos reutilizados, no han aparecido restos arquitectónicos in-situ correspondientes a esa época. Lo que sí se ha comprobado es que las iglesias se habían edificado sobre anteriores mezquitas, pero éstas no sobre iglesias visigodas como se podría pensar. Es muy posible que en algún caso sí se hubiese producido este fenómeno pero hasta el momento no se ha podido constatar. Este es un campo en el que la arqueología tiene todavía muchas cosas por aclarar. Y la zona de Vega Baja puede esconder todavía los restos de grandes construcciones que entonces se levantaron en la ciudad.

Para la etapa islámica, de las posibles 44 mezquitas que se pudieron haber levantado entonces en Toledo, solamente dos han llegado a nuestros días: la del Cristo de la Luz y la de Tornerías. La primera, gracias a que se convirtió en iglesia con el añadido de un ábside, lo que en su momento debió de ocurrir con otras muchas, y porque su interior no sufrió drásticas remodelaciones. Y la segunda al haber sido la última mezquita que usaron los musulmanes que pervivieron en Toledo, al menos hasta comienzos del siglo XVI. Desconocemos los motivos por los que este edificio no se “cristianizó” cuando dejó de desempeñar su función como lugar de culto islámico. La mayoría de todas las demás mezquitas se fueron convirtiendo en iglesias, en algunas de las cuales todavía se conservan algunos restos arquitectónicos que nos remiten a aquella época.

En cuanto a los edificios de culto judíos, en Toledo pudieron haber existido hasta unas 12 sinagogas en los siglos medievales, dispersas por su Judería principal y los barrios anejos. De todas ellas solamente dos han llegado a nuestros días, gracias a que se convirtieron en lugares de culto cristiano –posteriormente desacralizados-pues en otro caso pudieron haber seguido la triste suerte de las

demás lo que habría supuesto la pérdida de dos edificios excepcionales, tanto por su valor arquitectónico como histórico: Santa María la Blanca y la de El Tránsito.

Tras la vuelta de la ciudad a manos cristianas, el gradual proceso de organización eclesiástica que se llevó a cabo desembocó en la constitución de 21 distritos parroquiales, cada uno de ellos con su correspondiente iglesia. Todo parece indicar que cada una de estas correspondió a una anterior mezquita que fue adaptada para el culto cristiano. Si en el siglo XII y parte del XIII se pudo haber mantenido esta situación, a lo largo de éste las cosas empezaron a cambiar. Bien porque algunos edificios podían resultar pequeños o bien por encontrarse ya en malas condiciones arquitectónicas, se derribaron y se levantaron otros nuevos, más amplios, en el mismo solar –reaprovechando en ocasiones algunos materiales anteriores– en el estilo arquitectónico predominante en aquella época, que es el conocido como “mudéjar”. Los antiguos alminares reutilizados también se derribarían, levantando otras torres nuevas en ese mismo estilo y siguiendo el mismo modelo de las anteriores, que los hacía semejar a otros alminares y de ahí las dudas que algunas de ellas han originado a muchos investigadores acerca de su encuadre cronológico. Todo el proceso implicó que la antigua estructura arquitectónica islámica original de cada uno de los edificios desapareció.

El modelo de lo que podríamos considerar como las “iglesias mudéjares” debió de quedar definido a lo largo del siglo XIII y luego se continuó aplicando con algunas leves variantes en los dos siglos siguientes. Este sería el aspecto arquitectónico que presentaban los edificios religiosos de Toledo –excepción hecha de la catedral que se comenzó a edificar a comienzos del siglo XIII con un estilo foráneo, el gótico– lo que redundaba en marcar externamente el ambiente todavía muy que se seguía manifestando en la ciudad, en la que todavía hasta mediados del siglo XIII el árabe debió de ser la lengua predominante hablada por mozárabes, mudéjares y judíos, y también por los demás sectores sociales que no habrían tenido más remedio que aprender, siquiera lo necesario, para poder entenderse.

Con el paso del tiempo la mayoría de las parroquias experimentaron importantes transformaciones arquitectónicas en su interior, lo que ha supuesto que de sus estructuras mudéjares originarias se haya conservado muy poco. El único elemento que se salvó de las drásticas remodelaciones fueron las torres, aunque la fisonomía externa de algunas de ellas quedó enmascarada por revocos que

ocultaron muchos elementos arquitectónicos, que incluso llevaron a cuestionar su cronología. Cuando posteriormente se procedió a eliminar todos esos añadidos, las torres recuperaron su aspecto originario, provocando en ocasiones auténticas sorpresas. A este respecto se podría señalar el caso de la torre de El Salvador, cuando se constata –se conservan fotografías– el aspecto que presentaba a comienzos del siglo pasado, “luciendo” todavía los revocos de que fue revestida en el siglo XVIII, y lo que encubrían una vez que se quitaron: el único alminar de cronología segura que se conserva en Toledo.

De los 21 templos parroquiales bajo culto latino que se levantaron en Toledo en la Edad Media, 13 son los que han llegado a nuestros días. Por distintas circunstancias algunos han desaparecido por completo, tales como San Ginés, Todos los Santos, San Juan, San Martín y San Isidro sin apenas haber dejado restos. De la primitiva parroquia de San Antolín –una de las más antiguas– sólo se conserva el ábside. De las de San Lorenzo y San Cristóbal solamente la torre ha quedado en pie habiendo desaparecido el resto del edificio. Las de San Vicente y San Román se encuentran desacralizadas. Ésta última y la de Santiago del Arrabal son las dos que han conservado mejor su estructura originaria pues todas las demás han sufrido muchas transformaciones a lo largo del tiempo –en especial en sus interiores– lo que ha supuesto la pérdida de muchos de sus elementos arquitectónicos originales. Las torres de las que han pervivido son las que menos intervenciones drásticas han sufrido y todavía siguen señoreando sobre el caserío toledano.

De las 6 parroquias mozárabes que existieron en Toledo, dos han desaparecido por completo: las de San Torcuato y San Marcos. De las demás, solamente la de Santa Justa es la que se encuentra en culto permanente. Trabajos arqueológicos realizados en ésta y en la de San Sebastián, han confirmado que nos encontramos ante anteriores mezquitas reconvertidas en iglesias, lo que viene a confirmar que experimentaron el mismo proceso que las parroquias latinas.

En cuanto a la catedral, construida sobre el emplazamiento de la antigua mezquita aljama, podría considerarse que se trata de un edificio no concluido, si nos atuviésemos a lo que era el diseño original, en especial en lo referente a su fachada en la que tenían que haberse levantado dos torres simétricas, como corresponde a toda catedral gótica. En su subsuelo se esconde un enigma muy importante: si la catedral actual está construida sobre los restos de la primitiva

catedral de Santa María de época visigoda. Así lo señala la tradición y podrían también reflejarlo los resultados de los sondeos electromagnéticos que se realizaron hace unos años. Pero éstos, que parecen confirmar la existencia de un edificio anterior, en nada garantizan que corresponda a época visigoda (puede ser incluso romano) y mucho menos que sea la catedral visigoda. La manera de resolver el enigma sería la realización de excavaciones arqueológicas en el interior del templo, empresa que se presenta muy complicada. Las que se han realizado en el claustro no han aportado nada significativo a este respecto y sorprende que en el propio edificio catedralicio no se conserve ningún elemento de época visigoda reutilizado.

Aparte de todos estos lugares de culto cristiano que se levantaron en Toledo en los siglos medievales, aunque no hayamos hecho referencia a ellos, no podemos olvidar los que estaban asociados a los establecimientos eclesiásticos tales como conventos y monasterios. En efecto, desde la vuelta de la ciudad a manos cristianas, muy pronto se empezaron a establecer en ella órdenes religiosas que adaptaron para sus necesidades algunos edificios que recibieron como donación. La necesidad de tener que contar con una iglesia en la que celebrar sus prescripciones religiosas supuso que estos lugares de culto también tuvieron una presencia. En un primer momento serían pequeños espacios adaptados para tal fin, suficientes para unas comunidades recoletas, pero con el tiempo, y al socaire del crecimiento que éstas experimentaron, se construirían de nueva planta, reaprovechando, en ocasiones, materiales anteriores. Todavía hoy en día se conservan en Toledo varias de estas iglesias en aquellos conventos que siguen activos.

Es evidente que para seguir profundizando en el análisis de los lugares de culto que se sucedieron en Toledo a lo largo de los siglos medievales desde la implantación del cristianismo, es imprescindible el recurso a la arqueología. Las fuentes escritas, ya suficientemente conocidas, no aportan una información lo completa y precisa que sería de desear. De ahí que la arqueología se presenta como el único método para poder seguir avanzado por esta vía. Es cierto que nos encontramos ante un contexto en el que no siempre es factible poder realizar excavaciones arqueológicas, como ocurre con los interiores de los propios edificios de culto, máxime si éstos se encuentran en uso.

No obstante, se ha conseguido excavar en algunos de ellos, con resultados muy interesantes y sorprendentes en algunos casos, que han venido a confirmar,

cuando no a desmentir, lo que de una manera sistemática se venía diciendo. Un hecho significativo que merece destacarse es que, en ninguna de las iglesias en las que se ha intervenido arqueológicamente, se ha podido constatar la existencia de un edificio previo de época visigoda. Incluso en aquellas que cuentan con elementos de esa época reaprovechados y que siempre han dado pie a ser considerados como procedentes de un edificio anterior levantado en el mismo solar. Tal ha sido el caso de las iglesias de El Salvador, San Ginés, San Sebastián, Santa Justa e incluso de la del Cristo de la Luz. En todas ellas se han realizado excavaciones en su interior, todas ellas conservan algún elemento reaprovechado de época visigoda y sin embargo en ninguna se han encontrado restos arquitectónicos in-situ correspondientes a esa época. Por el contrario, lo que sí se ha podido comprobar es la existencia previa de una mezquita.

Este sorprendente resultado –que posiblemente se podrá corroborar en otras iglesias en las que se excave en el futuro– nos tiene que llevar a considerar que, al menos en el caso de esas iglesias, los musulmanes no aprovecharon una iglesia visigoda para convertirla en mezquita. En otros casos sí lo harían pero la mayor parte de las numerosas mezquitas que los musulmanes levantaron en Toledo serían de nueva planta, con un criterio de dispersión que desconocemos, en solares que no tenían una condición previa de “lugares de culto”. Además tampoco hubo muchas iglesias en época visigoda y algunas incluso localizadas extramuros. Lo que sí es evidente es que en las nuevas construcciones reutilizaron materiales de esa época (capiteles, columnas, pilastras, nichos, frisos decorativos, etc.), lo que significó una dispersión de los mismos por toda la ciudad, descontextualizándolos de sus lugares originarios– generando un fenómeno de *spolia*, con una intencionalidad ideológica de signo político.

Es necesario seguir profundizando en esta línea de investigación para intentar reconstruir gradualmente cómo fue la topografía religiosa de Toledo en cada una de las etapas medievales. Todo parece indicar que lo que al final cambiaba con cada nueva situación político/religiosa era la fisonomía externa de los edificios y su uso cultural, pero no así su emplazamiento pues en algunos casos se ha comprobado que tendía a producirse una sistemática reutilización de los mismos.

Es indudable que Toledo es un caso excepcional por la cantidad y calidad de los edificios de culto que, desde los siglos medievales, ha conservado. Las

dos sinagogas, unidas a las dos mezquitas y a todos los demás edificios de culto cristiano encabezados por su catedral que todavía perviven desde entonces, son los que hacen de Toledo una ciudad única a la que, como señalábamos al principio, desde esta perspectiva se le puede aplicar el referente de ciudad de las Tres Culturas, siquiera sea como eslogan turístico de un pasado histórico que tiene una presencia aplastante en su actual trama urbana.

9. BIBLIOGRAFÍA

En esta relación bibliográfica solamente se presentan, ordenadas temáticamente, las obras que aparecen citadas en el texto

9.1. Obras de carácter general:

- Alcocer, P. de (1973): *Hystoria o descripción de la Imperial cibdad de Toledo*, Toledo, (edición facsímil).
- Almagro Gorbea, M. (2010): “Hallazgos arqueológicos en el subsuelo de la catedral”, en *La Catedral Primada de Toledo. Dieciocho siglos de historia*, Edit. Promecal, pp 134-141.
- Anales Toledanos I y II*, (Edición de Julio Porres Martín-Cleto Toledo, 1993).
- Carrobbles, Santos, J. – Palomero Plaza, S. (1998): “Toledo: un vado y una ciudad estratégica”, en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*”, XXX, pp. 245-261.
- Collins, R. (1986): *España en la Alta Edad Media*, Barcelona.
- García Gallo, A. (1975): “Los fueros de Toledo”, en *Anuario de Historia del Derecho Español*, XLV, pp. 341-488.
- Gautier Dalché, J. (1979): *Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media (siglos IX-XIII)*, Madrid.
- González, J. (1975): *Repoblación de Castilla la Nueva*, Madrid, 2 vols.
- Izquierdo Benito, R. (2008): “Pervivencia de los lugares de culto en Toledo y su entorno durante la Edad Media”, en *Sacra loca toletana. Los espacios sagrados en Toledo*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, pp. 135-156.

- Izquierdo Benito, R. (2015): “Los espacios sagrados en las Partidas: iglesias y cementerios”, en *Estudios en homenaje al profesor Emilio Cabrera*, Universidad de Córdoba, pp. 255-267.
- Martz, L. – Porres, J. (1974): *Toledo y los toledanos en 1561*, Toledo.
- Pérez Higuera, T. (1991): *Arquitecturas de Toledo. Del periodo romano al gótico*, volumen primero, Toledo.
- Pisa F. de (1976): *Apuntamientos para la Segunda Parte de la historia de Toledo*, Toledo.
- Porres, J. (1988): *Historia de la calles de Toledo*, Toledo, 2 vols.
- Porres Martín-Cleto, J. (2001): *La desamortización del siglo XIX en Toledo*, Toledo.
- Ramón Parro, S. (1875): *Toledo en la mano*, Toledo, (reimpresión en 1978, 2 vols.)
- Reilly, B. F. (1989): *El reino de León y Castilla bajo el rey Alfonso VI (1065-1109)*, Toledo.

9.2. Época Romana:

- Arbeiter, A. (2003): “Los edificios de culto cristiano: escenarios de la liturgia”, en *Anejos de Archivo Español de Arqueología*, XXIX, p. 177-230.
- Arce, J. (1982): *El último siglo de la España romana: 284-409*, Madrid.
- Arce, J. (2003): “La villa romana de Carranque (Toledo, España), en *Gerión*, 21.2, pp. 15-28.
- Beltrán de Heredia Berceiro, J. (2008): “Barcino durante la Antigüedad Tardía” en *Récopolis y la ciudad en la época visigoda*, Zona Arqueológica, 9, Alcalá de Henares, pp. 275-291.
- Carrobbles Santos, J. (2001): *El teatro romano de Toledo. Una propuesta de identificación*, Toledo.
- Castelo Ruano, R. y otros (1999): “Aproximación a la cronología de la villa de El Saucedo (Talavera la Nueva, Toledo) a través de las estructuras arquitectónicas y los hallazgos numismáticos”, en *II Congreso de Arqueología Peninsular. Arqueología romana y medieval*, Alcalá de Henares, vol. IV, pp. 267-281
- Castelo Ruano y otros (2000): “La villa de El Saucedo y su conversión en basílica de culto cristiano. Algunas notas sobre el mosaico de iconografía

- pagana en su cabecera”, en *V Reunió d'Arqueologia Cristiana hispànica*, Barcelona, pp. 87-101.
- Castelo Ruano, R. y otras (2003): “Intervenciones arqueológicas en El Saucedo. Talavera la Nueva (Toledo), en *Investigaciones arqueológicas en Castilla-La Mancha. 1996-2002*, Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, pp. 257-269.
- Fernández-Galiano, D. y otros (2001): “La más antigua basílica cristiana de Hispania”, en *Carranque. Centro de Hispania romana*, Alcalá de Henares, pp. 71-80.
- García Moreno, L. A. (2001): “Materno Cinegio, cristianísimo colaborador del hispano Teodosio el Grande”, en *Carranque. Centro de Hispania romana*, Alcalá de Henares, pp. 55-67.
- García Rodríguez, C. (1966): *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid.
- García Sánchez de Pedro, J. (1996): “Paseo de la Basílica, 92” en *Toledo: Arqueología de la ciudad*, Toledo, pp. 143-157.
- García Sánchez de Pedro, J. (2005): “La necrópolis tardorromana del Paseo de la Basílica”, en *Arqueología romana en Toletum: 1985-2004*, Toledo, pp. 191-199.
- García Sánchez de Pedro, J.-Gómez García de Marina, F. M. (2005): “Restos de una piscina de baptisterio en la plaza de Santa Isabel”, en *Arqueología Romana en Toletum: 1985-2004*, Toledo, pp. 107-112.
- González Blanco, A. (1990): “La cristianización de la Carpetania” en *Toledo y Carpetania en la Edad Antigua*, Toledo, pp. 205-228.
- Grabar, O. (1946): *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Paris, 2 vols.
- Gurt i Esparraguera, J. M. y Sánchez Ramos, I. (2008): “Las ciudades hispanas durante la antigüedad tardía: una lectura arqueológica”, en *Récopolis y la ciudad en la época visigoda*, Zona Arqueológica, 9, Alcalá de Henares, pp. 183-201.
- Hauschild, Th. (1969): “Das mausoleum bei Las Vegas de Puebla Nueva. Untersuchungen 1967”, en *Madridrer Mitteilungen*, 10, pp. 296-316

- Hauschild, Th. (1978): “Das mausoleum von Las Vegas de Pueblanueva (prov. Toledo). Grabungen in den Jahren 1971/1974”, en *Madridrer Mitteilungen*, 19, p. 310, láms. 71 b y 71 d.
- Morhmann, C.: “Les dénominations d’église en tant qu’édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens », en *Revue des Sciences Religieuses*, Strasbourg, 1962, pp. 155-174.
- Palol, P.: “Una tumba romana de Toledo y los frenos de caballo hispanorromanos del Bajo Imperio”, en *Pyrenae*, 8, 1972, pp. 133-146.
- Palomeque Torres, A. (1955): “La villa romana de la finca de Las Tamujas (término de Malpica de Tajo, Toledo)”, en *Archivo Español de Arqueología*, 28, pp. 305-317.
- Palomeque Torres, A. (1963): “Memoria de las campañas de excavaciones realizadas en septiembre de 1962 en la villa romana de Las Tamujas (Malpica de Tajo, Toledo), en *Noticiario Arqueológico Hispánico*, 7, pp. 197-205.
- Ramos Sainz, M^a L. (1992): “Una piscina bautismal de planta cruciforme descubierta en la villa romana de *El Saucedo* (Talavera de la Reina, Toledo)”, en *III Reunió d’Arqueologia Cristiana Hispànica*, Maó, pp. 105-110.
- Rubio Rivera, R. (1997): “Sobre la configuración urbana de la ciudad romana de Toledo”, en *Ensayos humanísticos. Homenaje al profesor Luis Lorente Toledo*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, pp. 361-377.
- Rubio Rivera, R. (2008): “La religiosidad pagana en el Toledo romano y su entorno”, en *Sacra loca toletana. Los espacios sagrados en Toledo*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, pp. 95-114.
- Rubio Rivera, R. – Tisiolis Karantasi, V. (2004): “El primer recinto amurallado de Toledo”, en *Las murallas de Toledo*, Madrid, pp. 225-249.
- Sánchez Ramos, I. (2014): *Topografía cristiana de las ciudades hispanas durante la Antigüedad Tardía*, BAR International Series 2606, Oxford.
- Sanz Serrano, R. M^a (1990): “Toledo en las fuentes tardorromanas”, en *Toledo y Carpetania en la Edad Antigua*, Toledo, pp. 253-268.
- Schlunk, H. (1966): “Des sarkophag von Puebla Nueva (Prov. De Toledo)”, en *Madridrer Mitteilungen*, 7, pp. 210-231;

- Schlunk, H. (1971): “El mausoleo de Las Vegas de Puebla Nueva”, en *Noticiario Arqueológico Hispánico*, 13-14, pp. 332-352.
- Sotomayor, M. (1971): “Testimonios arqueológicos paleocristianos en Toledo y sus alrededores: los sarcófagos”, en *Anales Toledanos*, III, pp. 255-276.
- Sotomayor, M. (1975): *Sarcófagos romano-cristianos de España. Estudio iconográfico*, Granada.
- Sotomayor, M. – Fernández Ubiña, J. (coords.) (2005): *El concilio de Elvira y su tiempo*, Granada.
- Tsiolis, V. (2008): “Del paganismo al cristianismo. Espacios cristianos, reales e imaginarios en el *Toletvm* tardoantiguo y su entorno”, en *Sacra loca toletana. Los espacios sagrados en Toledo*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, pp. 115-133.

9.3. Época visigoda:

- Alba Calzado, M. – Mateos Cruz, P. (2008): “El paisaje urbano de Emérita en época visigoda”, en *Recópolis y la ciudad en la época visigoda*, Zona Arqueológica, 9, Alcalá de Henares, pp. 261-273.
- Arce, J. (2011): *Esperando a los árabes. Los visigodos en Hispania (507-711)*, Madrid.
- Balmaseda Muncharaz, L. J. (2007): “En busca de las iglesias toledanas de época visigoda”, en *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*, Toledo, pp. 197-214
- Barroso Cabrera, R.-Morín de Pablos, J. (2007): “La civitas toletana en el contexto de la Hispania de la séptima centuria”, en *Regia Sedes Toletana. La topografía de la ciudad de Toledo en la Antigüedad Tardía y Alta Edad Media*, Toledo, pp. 97-161.
- Barroso Cabrera, R.-Morín de Pablos, J. (2007): *Regia sedes toletana. El Toledo visigodo a través de su escultura monumental*, Toledo.
- Barroso Cabrera, R.– Carrobles Santos, J.– Morín de Pablos, J. (2009): “Toledo visigodo y su memoria a través de los restos escultóricos”, en *Spolia en el entorno del poder*, Toledo, pp. 171-197.

- Caballero Zoreda, L. (1980): *La iglesia y el monasterio visigodo de Santa María de Melque (Toledo). Arqueología y arquitectura. San Pedro de la Mata (Toledo) y Santa Comba de Bande (Orense)*, serie “Excavaciones Arqueológicas en España”, 109, Madrid.
- Caballero Zoreda, L. (1989): “Pervivencia de elementos visigodos en la transición al mundo medieval. Planteamiento del tema”, en *Actas III Congreso de Arqueología Medieval Española*, tomo I, Oviedo, pp. 111-134.
- Caballero Zoreda, L. (2011): “Acerca del paisaje arquitectónico hispánico inmediato al año 711 (entre Toledo y el territorio astur y vasco)”, en *711 Arqueología e historia entre dos mundos*, Zona Arqueológica 15, vol. I, Alcalá de Henares, pp. 257-271.
- Carrobbles Santos, J. (2001): *El teatro romano de Toledo. Una propuesta de identificación*, Toledo.
- Carrobbles Santos, J. (2007): “Toledo 284-546. Los orígenes de la capitalidad visigoda”, en *Regia Sedes Toletana. La topografía de la ciudad de Toledo en la Antigüedad Tardía y Alta Edad Media*, Toledo, pp. 45-92.
- Fuentes Domínguez, A. (2006): “El paisaje del Toledo visigodo”, en *Castilla-La Mancha en época romana y Antigüedad Tardía*, Edit. Almad, Ciudad Real, pp. 237-250.
- Godoy Fernández, C. (1995): *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, Barcelona.
- Gurt i Esparraguera, J. M. – Diarte Blasco, P. (2012): “La basilica de Santa Leocadia y el final del uso del circo romano de Toledo: una nueva interpretación”, en *Zephyrus*, LXIX, pp. 149-163.
- Izquierdo Benito, R. (2001): “Alfonso X el Sabio, ¿primer arqueólogo medievalista?”, en *Historia, Instituciones, Documentos*, 298, pp. 231-240.
- Izquierdo Benito, R. (2002): “Toledo en época visigoda”, en *Toledo y Bizancio*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, pp. 43-74.
- Izquierdo Benito, R. (2007): “*Urbs Regia*”, en *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*, Toledo, pp. 143-159.
- Izquierdo Benito, R. (2013): “Toledo entre visigodos y omeyas”, en *De Mahoma a Carlomagno, los primeros tiempos (siglos VII-IX)*, Estella, pp. 99-130.

- Jorge Aragoneses, M. (1957): “El primer credo epigráfico visigodo y otros restos coetáneos, descubiertos en Toledo”, en *Archivo Español de Arte*, 30, pp. 295-323
- Martin, C. (2003): *La géographie du pouvoir dans l’Espagne visigothique*, Presses Universitaires du Septentrion.
- Martínez Díaz, G. (1971): “Los concilios de Toledo”, en *Anales Toledanos*, III, pp. 119-138.
- Mateos Cruz, P. (1999): *La basilica de Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y urbanismo*, Anejos de Archivo Español de Arqueología, XIX, Madrid.
- Mateos Cruz, P. – Alba Calzado, M. (2000): “De Emérita Augusta a Marida” en *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Anejos de Archivo Español de Arqueología XXIII, pp. 143-168.
- Olmo Enciso, L. (2007): “Nuevos paisajes urbanos y consolidación del estado en época visigoda”, en *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*, Toledo, pp. 161-180.
- Olmo Enciso, L. (2009): “La Vega Baja en época visigoda: una investigación arqueológica en construcción”, *La Vega Baja de Toledo*, Toledo, pp. 69-88.
- Orlandis, J. (1991): *La vida en España en tiempo de los godos*, Madrid.
- Palol i Salellas, P. de (1991): “Resultados de las excavaciones junto al Cristo de la Vega, supuesta basilica conciliar de Sta. Leocadia, de Toledo. Algunas notas de topografía religiosa de la ciudad”, en *Concilio III de Toledo. XIV Centenario. 589-1989*, Toledo, pp. 787-832.
- Palomeque Torres, A. (1959): “Nueva aportación a la arqueología de la cuenca del Tajo. Restos de una villa romana y de una iglesia visigoda”, en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 67, pp. 319-345.
- Pérez Rodríguez-Aragón, F. (2007): “El siglo V: una época convulsa” en *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*, Toledo, pp. 19-35.
- Puertas Tricas, R. (1975): *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios*, Madrid.
- Ribera i Lacomba, A. V. (2008): “La ciudad de Valencia durante el periodo visigodo”, en *Recópolis y la ciudad en la época visigoda*, Zona Arqueológica, 9, Alcalá de Henares, pp. 303-320.

- Ripoll, G. (2000): “*Sedes regiae* en la Hispania de la antigüedad tardía”, en *Sedes regiae (ann. 400-800)*, Barcelona, pp. 371-402.
- Rivera Recio, J. F. (1955): “Encumbramiento de la sede toledana durante la dominación visigoda”, en *Hispania Sacra*, 8, pp. 3-34.
- Rivera Recio, J. F. (1985): *San Ildefonso de Toledo. Biografía, época y posteridad*, Madrid-Toledo.
- Rojas Rodríguez-Malo, J. M.– Gómez Laguna, A. J. (2009): “Intervención arqueológica en la Vega Baja de Toledo. Características del centro político y religioso del reino visigodo”, en *El siglo VII frente al siglo VII: Arquitectura, Anejos de AEspA LI*, pp. 47-89.
- Rojas Rodríguez-Malo, J. M. – Villa González, R. (1996): “Consejería de Obras Públicas”, *Toledo; arqueología en la ciudad*, Toledo, pp. 225-237
- Storch de Gracia y Asensio, J. (1990): “Las iglesias visigodas de Toledo”, en *Actas del Primer Congreso de Arqueología de la Provincia de Toledo*, Toledo, pp. 563-570.
- Velázquez, I. (2005): “El Credo epigráfico de Santa Leocadia. Museo de los Concilios, Toledo”, en *En la pizarra. Los últimos hispanorromanos en la Meseta. Exposición 2005*, Burgos, p. 237
- Velázquez, I. – Ripoll, G. (2000): “*Toletum*, la construcción de una *urbs regia*”, en *Sedes regiae (ann. 400-800)*, Barcelona, pp. 521-578.
- Valverde Castro, M^a R. (2000): *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, Salamanca.
- Vives, J. (1959): *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona.
- Vives, J. (1963): *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid.
- Zamorano Herrera, I. (1974): “Caracteres del arte visigodo en Toledo”, en *Anales Toledanos*, X, pp. 3-149

9.4. Al-Andalus:

- Ayllet. C. (2010): *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IX^e-XII^e siècles)*, Madrid.

- Carrobbles Santos, J. (2009): *Fortificaciones de Toledo. Las corachas del Alcén*, Toledo.
- Collins, R. (1991): *La conquista árabe, 710-797*, Barcelona,
- Delgado Valero, C. (1987): *Toledo islámico. Ciudad, arte e historia*, Toledo.
- Delgado Valero, C. (1987): *Materiales para el estudio morfológico y ornamental del arte islámico en Toledo*, Toledo.
- Delgado Valero, C. (1987): “Excavaciones en la iglesia de San Lorenzo (Toledo), en *Noticiario Arqueológico Hispánico*, 29, pp. 213-363.
- Delgado Valero, C. (1991): “Mezquita de Tornerías”, en *Arquitecturas de Toledo. Del periodo romano al gótico*, volumen primero, Toledo, pp. 309-311.
- Epalza, M. de – Rubiera, M^a J. (1986): “Los cristianos toledanos bajo dominio musulmán” en *Simposio Toledo Hispanoárabe*, Toledo, pp. 129-133.
- Ewert, Ch. (1977): “Die Moschee am Bab al-Mardum in Toledo. Eine kopie der Moschee von Córdoba”, en *Madriider Mitteilungen*, 18, pp. 287-354
- Ewert, Ch. (2000): “La mezquita de Bab al-Mardum de Toledo (Cristo de la Luz): una “copia” de la mezquita de Córdoba”, en *Entre el Califato y la Taifa: mil años del cristo de la Luz*, Toledo, pp. 11-52.
- García Sánchez de Pedro, J. – Corral Vacheron, I. (2009): “La segunda al-Yami de Tulaytula. La mezquita de El Salvador”, en *Mezquitas en Toledo, a la luz de los nuevos descubrimientos*, Toledo, pp. 233-259.
- Hernández Giménez, F. (1975): *El alminar de Abd al-Rahman III en la mezquita mayor de Córdoba. Génesis y repercusiones*, Granada.
- Izquierdo Benito, R. (2009): “¿De complejo palatino a arrabal islámico?”, en *La Vega Baja de Toledo*, Toledo, pp. 95-109.
- Izquierdo Benito, R. (2010): “La presencia musulmana en Vega Baja”, *Espacios urbanos en el Occidente Mediterráneo (s. VI-VIII)*, Toledo, pp. 112-120.
- Izquierdo Benito, R. (2011): “Toledo en torno al 711”, en *711. Arqueología e historia entre dos mundos*, Zona Arqueológica, 15, vol. I, Alcalá de Henares, pp. 375-386.
- Izquierdo Benito, R. (2013): “Toledo, entre visigodos y omeyas”, en *De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos (siglos VII-IX)*, XXXIX Semana de Estudios Medievales de Estella, Estella, pp. 99-130.

- King, G.R.D. (2000): “The Mosque of Bab al-Mardum and the islamic building tradition”, en *Entre el Califato y la Taifa: mil años del cristo de la Luz*, Toledo, pp. 269-286
- Lavado Paradinas, P.J. (1988): “La mezquita del Solarejo o de Tornerías en Toledo”, en *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, tomo V, pp. 33-39
- Manzano Moreno, E. (2006): *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*, Barcelona.
- Marfil Ruiz, P. (2000): “Córdoba de Teodosio a Abd al Rahmán III”, en *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Anexos de Archivo Español de Arqueología XXIII, pp. 117-141.
- Marín M. (2009): “Mujeres en las mezquitas”, en *Mezquitas en Toledo, a la luz de los nuevos descubrimientos*, Toledo, pp. 297-307.
- Molénat, J-P. (2014): “El relato de la conquista de Toledo por los musulmanes (711), según las crónicas medievales, árabes andalusíes y cristianas”, en *Creer y entender. Homenaje a Ramón González Ruiz*, vol. I, Toledo, 2014, pp. 171-179.
- Passini, J. (2004): “La antigua iglesia de San Ginés de Toledo”, en *Tulaytula*, 10, pp. 69-79.
- Passini, J. (2009): “Ensayo sobre las mezquitas toledanas”, en *Mezquitas en Toledo, a la luz de los nuevos descubrimientos*, Toledo, pp. 22-29.
- Passini, J. – Molénat, J-P. (1992): “Persistance parcellaire et évolution diachronique à Tolède. L’impasse de la *Bajada del Pozo Amargo* et sa mosquée”, en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XXVIII-1, pp. 181-198.
- Pavón Maldonado, B. (1990): “Arte islámico y mudéjar en Toledo. La supuesta mezquita de las Santas Justa y Rufina y la Puerta del Sol”, en *Al-Qantara*, 11, pp. 509-511
- Pérez Higuera, T. (1999): “Mezquita de Bab al-Mardum o del Cristo de la Luz”, en *Mezquita de Bab al-Mardum* (Catálogo de la exposición conmemorativa del Milenario del Cristo de la Luz), Toledo, pp. 15-25
- Porres, J. (1978): “¿Restos de una mezquita toledana?”, en *Al-Andalus*, XLIII, fasc. 2, pp. 455-459.

- Porres, J. (1983): “La mezquita toledana del Solarejo, llamada de las Tornerías”, en *Al-Qantara*, IV-1 y 2, pp. 411-421.
- Porres, J. (1986): “La mezquita toledana del Cabalil”, en *Al-Qantara*, VII-1 y 2, pp. 429-440.
- Puente Martínez, C. (2006): “Las mezquitas de Toledo. Problemática general”, en *Tulaytula*, 13, pp. 97-122.
- Rius, M. (1999): “Orientación de las mezquitas en Toledo”, en *Tulaytula*, 4, pp. 67-75.
- Rius, M. (2000): *La alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqsa*, Barcelona.
- Rius, M. (2009): “Mezquitas de al-Andalus. Un caso de orientación peculiar”, en *Mezquitas en Toledo, a la luz de los nuevos descubrimientos*, Toledo, pp. 289-294.
- Rojas Rodríguez-Malo, J. M. (2006): “El alminar en Tulaytula”, en *Alminares y torres. Herencia y presencia del Toledo medieval*, Toledo, pp. 51-68.
- Rojas Rodríguez-Malo, J. M. (2006): “Estructuras y funciones de los baños árabes de Toledo”, en *Baños árabes en Toledo*, Toledo, pp. 13-28
- Rojas Rodríguez-Malo, J.M. – Vicente Navarro, A. (2009): “La mezquita de al-Dabbagin en la iglesia de San Sebastián”, en *Mezquitas en Toledo, a la luz de los nuevos descubrimientos*, Toledo, pp. 187-212.
- Roselló Bordoy, G. (1998): “Algunas reflexiones sobre el cúfico toledano en base a un nuevo texto de fundación”, en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid*, XXX, pp. 155-180.
- Ruiz Taboada, A. (2009): “La mezquita en la ermita del Santo Cristo de la Cruz y Virgen de la Luz de Toledo”, en *Mezquitas en Toledo, a la luz de los nuevos descubrimientos*, Toledo, pp. 53-71.
- Tiosilis Karantase, V. y otros (2009): “La ‘mezquita’ de la Cueva de Hércules y la iglesia de San Ginés”, en *Mezquitas en Toledo, a la luz de los nuevos descubrimientos*, Toledo, pp. 267-284.
- Valdés Fernández, F. (2007): “Un puente sobre el Tajo. El proceso de islamiación de la ciudad de Toledo”, en *Regia sedes toletana. La topografía de la ciudad de Toledo en la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, 2007, pp. 165-206.

9.5. Etapa cristiana:

- Abad Castro, M^a C. (1991): *Arquitectura mudéjar religiosa en el arzobispado de Toledo*, Toledo, 2 vols.
- Alonso Morales, M. (2006): “Historia y lenguaje de las campanas”, en *Alminares y torres. Herencia y presencia del Toledo medieval*, Toledo, pp. 201-208.
- Arias, L. (1993): *Prerrománico asturiano. El arte de la Monarquía Asturiana*, Gijón.
- Delgado Valero, C. (1996): “El claustro mudéjar de la iglesia de San Andrés”, en *Toledo: Arqueología en la ciudad*, Toledo, pp. 35-39.
- Delgado, C. – Masa, F. (1987): “El claustro de la iglesia de San Andrés de Toledo: análisis de una estructura mudéjar”, en *Carpetania*, I, pp. 103-143
- Fernández Collado, A. (2008): “La capilla de la Descensión y la entrega de la casulla a San Ildefonso”, en *Sacra loca toletana. Los espacios sagrados en Toledo*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, pp. 263-287
- García Gómez, E. – Menéndez Pidal, R. (1947): “El conde mozárabe Sisnando Davidiz y la política de Alfonso VI con las taifas”, en *Al-Andalus*, XII, pp. 27-41.
- González, J. (1987): “Repoblación de Toledo” en *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo*, vol. I, Toledo, pp. 99-113.
- González Ruiz, R. (2003): “La Iglesia de Toledo en el siglo XII”, en *Conmemoración del IX Centenario del Fuero de los mozárabes*, Toledo, pp. 57-78.
- González Ruiz, R. (2010): “Las catedrales antiguas de Toledo”, en *La Catedral Primada de Toledo. Dieciocho siglos de historia*, Edit. Promecal, pp. 142-147.
- Hernández, F.J. (1985): *Los cartularios de Toledo. Catálogo documental*, Madrid.
- Hernández, F. J. (1992): “La catedral, instrumento de asimilación”, en *Toledo siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*, Madrid, pp. 79-97.
- Izquierdo Benito, R. (2008): “Alminares y torres: herencia y presencia del Toledo medieval”, en *Alminares y torres: herencia y presencia del Toledo medieval*, Toledo, pp. 23-42.

- Izquierdo Benito, R. (2014): “Las iglesias de Toledo en la Edad Media. Evidencias arqueológicas”, en *Toletum*, 59, pp. 9-51.
- Lop Otín, M^a J. (2008): *La catedral de Toledo en la Edad Media*, Toledo.
- Menéndez Pidal, R. (1932): “Adefonsus, Imperator Toletanus, Magnificus Triumphator”, en *Boletín de la Academia de la Historia*, tomo C, pp. 513-538.
- Molénat, J-P. (1992): “Mudéjares, cautivos y libertos”, en *Toledo siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*, Madrid, pp. 118-130.
- Molénat, J-P. (1998): “Tolède fin XI^e-début XII^e siècle: le problème de l’émigration ou de la permanence des musulmans», en *De Toledo a Huesca. Sociedades medievales en transición a finales del siglo XI (1080-1100)*, Zaragoza, pp. 101-111.
- Nickson, T. (2010): “La Catedral: su historia constructiva”, en *La Catedral Primada de Toledo. Dieciocho siglos de historia*, Edit. Promecal, pp. 148-161.
- Passini, J. (2006): “Los baños y el agua en Toledo”, en *Baños árabes en Toledo*, Toledo, pp. 31-46
- Paz Escribano, M. de – Juan García, A. de (1996): “Iglesia de Santa Justa y Rufina”, en *Toledo; Arqueología en la ciudad*, Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, pp. 95-110.
- Pérez Higuera, T. (1984): *Paseos por el Toledo del siglo XIII*, Madrid.
- Ramírez de Arellano, R. (1921): *Las parroquias de Toledo*, Toledo, (edic. facsímil del Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, Toledo, 1997).
- Rivera Recio, J. F. (1955): “Encumbramiento de la sede toledana durante la dominación visigoda”, en *Hispania Sacra*, 8, pp. 3-34.
- Rivera Recio, J. F. (1966): *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*, vol. I, Roma.
- Rivera Recio, J. F. (1973): *Los arzobispos de Toledo. Desde sus orígenes hasta fines del siglo XI*, Toledo.
- Rivera Recio, J.F. (1976): *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086-1208)*, Toledo, vol. II.
- Rivera Recio, J. F. (1985): *San Ildefonso de Toledo. Biografía, época y posteridad*, Madrid-Toledo.

- Rubiera, M^a J. (1992): “Los primeros moros conversos o el origen de la tolerancia” en *Toledo siglos XII-XIII*, Madrid, pp. 109-117.
- Ruiz Taboada, A. (2006): “San Andrés y San Bartolomé: torres campanario en el Toledo de Reconquista”, en *Alminares y torres. Herencia y presencia del Toledo medieval*, Toledo, pp.116-121
- Ruiz Taboada, A. (2012): *Arquitectura residencial y religiosa: Toledo (siglos X a XVIII)*, Madrid.
- Ruiz Taboada, A. (2013): *La vida futura es para los devotos. La muerte en el Toledo medieval*, Madrid.
- Ruiz Taboada, A. – Fernández del Cerro, J. (2009): *La Puerta del Vado de Toledo*, Toledo.
- Téllez, G. (1953): *La iglesia Toledana*, Toledo, (edic. facsímil de Editorial Zocodover, Toledo, 1978).
- Torres Balbás, L. (1958): “Por el Toledo mudéjar: el Toledo aparente y el oculto”, en *Al-Andalus*, XXIII, 2, pp. 424-445.
- Von Konradsheim, G. C. (1980): “Exploration géophysique des soubassements de la cathédrale de Tolède», en *Annales d'Histoire de l'Art et d'Archéologie*, Université de Bruxelles, pp. 95-99.
- VV.AA. *La torre de Santo Tomé*, Toledo, 2001.

9.6. Mozárabes:

- Aparicio Bastardo, J.A. (1993): “Evolución de la topografía religiosa cristiana altomedieval en la urbe toledana: las iglesias de los mozárabes”, en *IV Congreso de Arqueología Medieval Española*, vol. II, pp. 31-37.
- Ayllet. C. (2010): *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IX^e-XII^e siècles)*, Madrid.
- Cabrera, E. (1998): “Los mozárabes: un grupo social olvidado”, en *Los mozárabes. Una minoría olvidada*, Sevilla, pp. 11-46.
- Díaz y Díaz, M. C. (1989): “Breves notas sobre los mozárabes de Toledo”, en *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo*, vol. III, Toledo, pp. 11-24.

- Epalza, M. de – Rubiera, M^a J. (1986): “Los cristianos toledanos bajo dominio musulmán” en *Simposio Toledo Hispanoárabe*, Toledo, pp. 129-133.
- González Palencia, A. (1926-1930): *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Madrid, 3 vols.
- González, J. (1978): “Los mozárabes de Toledo desde el siglo XI hasta el Cardenal Cisneros”, en *Historia Mozárabe*, Toledo, pp. 79-90
- González Ruiz, R. (1978): “El arcediano Josffre de Loaysa y las parroquias urbanas de Toledo en 1300”, en *Historia Mozárabe*, Toledo, pp. 91-148.
- González Ruiz, R. (1990): “La persistencia del rito hispánico o mozárabe en Toledo después del año 1080”, en *Anales Toledanos*, XXVII, pp. 9-33.
- González Ruiz, R. (1998): “Toledo, último reducto del mundo mozárabe”, en *Los mozárabes. Una minoría olvidada*, Sevilla, pp. 47-86.
- González Ruiz, R. (2002): “Eulogio de Córdoba. Arzobispo electo de Toledo”, en *Lo uno y lo múltiple. Homenaje a Félix del Valle y Díaz*, Toledo, vol. 1. pp. 83-129.
- Hernández, F. J. (1985): “Los mozárabes del siglo XII en la ciudad y la iglesia de Toledo”, en *Toletum*, 16, pp. 57-124.
- Izquierdo Benito, R. (2010): “Los mozárabes de Toledo y sus iglesias”, en *Homenaje al Profesor Eloy Benito Ruano*, II, pp. 401-402.
- Miranda Calvo, J. (1986): “La ayuda mozárabe en la reconquista de Toledo”, en *Simposio Toledo Hispanoárabe*, Toledo, Pp. 153-166.
- Miranda Calvo, J. (2000): “Pervivencia y peculiaridades del mozarabismo toledano entre los siglos VIII al XI”, en *Entre el Califato y la Taifa: mil años del Cristo de la Luz*, Toledo, pp. 325-333.
- Molénat, J-P. (1992): “Los mozárabes: un ejemplo de integración”, en *Toledo siglos XII-XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*, Madrid, pp.101-108.
- Molénat, J-P. (1994): “L’arabe à Tolède du XII^e au XVI^e siècle”, en *Al-Qantara*, vol. XV, fasc. 2, pp. 473-496.
- Molénat, J-P. (2000): “Y a-t-il eu des mozarabes à Tolède du VIII^e au XI^e siècle”, en *Entre el Califato y la Taifa: mil años del Cristo de la Luz*, Toledo, pp. 97-106.
- Porres Martín-Cleto, J. (1978): “La iglesia mozárabe de Santa María del Alficén”, en *Historia Mozárabe*, Toledo, pp. 29-42.

- Porres Martín-Cleto, J. (1980): *La parroquia mozárabe de San Torcuato*, Estudio Teológico de San Ildefonso. Seminario Conciliar Toledo, Toledo.
- Reynolds, R.E. (1989): “The civitas regia toletana before the reconquista: a mozarabic vision in the codices Viginalus and Aemilianensis”, en *Estudios sobre Alfonso VI y la reconquista de Toledo*, Toledo, vol. 3, pp. 153-184.

9.7. Judíos:

- Álvarez Delgado, Y. (1998): “Excavaciones en torno a la Sinagoga de Samuel Halevi (Sinagoga del Tránsito). Toledo”, en *El legado material hispanojudío*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, pp. 340-345.
- Barcala Muñoz, A. (2005): *Biblioteca antijudía de los escritores eclesiásticos hispanos. Volumen II: siglos VI-VII. El reino visigodo de Toledo*, 2 partes, Madrid.
- Cantera Burgos, F. (1955): *Sinagogas españolas*, Madrid, (reimpresión 1984)
- Cantera Burgos, F. (1973): *Sinagogas de Toledo, Segovia y Córdoba*, Madrid.
- Carrete Parrondo, C. (1988): “Tributación económica de las comunidades judías toledanas”, en *IV Congreso Internacional de las Tres Culturas*, Toledo, pp. 19-34.
- Carrobbles Santos, J. – Rodríguez Montero, S. (1988): *Memoria de las excavaciones de urgencia del solar del nuevo Mercado de Abastos (Polígono Industrial, Toledo). Introducción al estudio de la ciudad de Toledo en el siglo IV d.C.*, Toledo.
- Espinosa Villegas, M. A. (1999): *Judaísmo, estética y arquitectura: la sinagoga sefardí*, Granada.
- García Iglesias, L. (1978): *Los judíos en la España Antigua*, Madrid, 1978.
- Gil, J. S. (1985): *La Escuela de Traductores de Toledo y sus colaboradores judíos*, Toledo.
- González Salinero, R. (2000): *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*, CSIC, Roma.
- González Salinero, R. (2007): “Un antecedente: la persecución contra los judíos en el reino visigodo”, en *El antisemitismo en España*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, pp. 57-88.

- Izquierdo Benito, R. (1993): “Los judíos de Toledo en el contexto de la ciudad”, en *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, 6, Historia Medieval, pp. 79-102.
- Izquierdo Benito, R. (1998): “Arqueología de una minoría: la cultura material hispanojudía”, en *El legado material hispanojudío*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, pp. 265-290.
- Izquierdo Benito, R. (2012): “Los judíos en Toledo durante la Edad Media: luces y sombras de una convivencia”, en *Jerusalén y Toledo. Historia de dos ciudades*, Madrid-Frankfurt am Main, pp. 145-163.
- Izquierdo Benito, R. (2014): “Los judíos de Toledo en la Edad Media: un balance historiográfico”, en *La judería de Toledo: un tiempo y un espacio por rehabilitar*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha Cuenca, pp. 15-36
- Kubisch, N. (1995): *Die synagoge Santa María la Blanca in Toledo. Eine untersuchung zur maurischen ornamentik*, Berlin, Frankfurt am Main.
- Lacave Riaño, J. L. (1973): “La legislación antijudía de los visigodos”, en *Simposio Toledo Judaico*, Toledo, tomo I, pp. 29-42.
- Lacave Riaño, J. L. (1992): *Juderías y sinagogas españolas*, Madrid.
- León Tello, P. (1979): *Judíos de Toledo*, Madrid, 2 vols.
- León Tello, P. (1985): “La expulsión de los judíos”, en *Anales Toledanos*, XXI, pp. 47-60.
- Monsalvo Antón, J. M^a (1985): *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid.
- Moreno Koch, Y. (1988): “El espacio comunal por excelencia: la sinagoga”, en *El legado material hispanojudío*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, pp. 135-141.
- Palomares Sánchez, B. (2009): *Antigua sinagoga de Santa María la Blanca*, Córdoba.
- Palomero Plaza, S. (1998): “Apuntes historiográficos sobre la Sinagoga del Tránsito. Toledo”, en *El legado material hispanojudío*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, pp. 143-180.
- Palomero Plaza, S. (2007): *Historia de la Sinagoga de Samuel Ha Leví y del Museo Sefardí de Toledo*, Madrid.
- Passini, J. (2004): “La sinagoga del Sofer en Toledo”, en *Sefarad*, 64-1, pp. 141-157

- Passini, J. (2006): “La sinagoga del barrio de Caleros”, en *Sefarad*, 66-1, pp. 55-68.
- Passini, J. (2008): “El barrio de Arriasa y tres elementos de la aljama judía de Toledo en el siglo XV: la carnicería, la “sinagoga vieja” y el “castillo viejo”, en *Sefarad*, 68-1, pp. 37-53.
- Passini, J. (2009): “El Alacava, barrio alto de la Judería de Toledo”, en *Madrider Mitteilungen*, 50, pp. 340-354.
- Peláez del Rosal, J. (1988): *La sinagoga*, Córdoba.
- Prieto Vázquez, G. (1990): “Santa María la Blanca y la Mezquita de Tornerías: dos excavaciones de urgencia en Toledo”, en *Actas del Primer Congreso de Arqueología de la Provincia de Toledo*, pp. 461-481.
- Prieto Vázquez, G. (1998): “Arqueología de Santa María la Blanca”, en *El legado material hispanojudío*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, pp. 347-362.
- Riera Sanz, J. (1998): “Acopio y destrucción del patrimonio hispanojudío”, en *El legado material hispanojudío*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, pp. 93-114.
- Romero, E. (1998): “Arte ceremonial judío”, en *El legado material hispanojudío*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, pp. 115-131.
- Yom Tov, A. (1992): “Synagogues in medieval Spain”, en *Jewish Art, Sefarad, Jerusalem*, pp. 7-29.

La *Serie Minor* de la *Colección Monografías de la Sociedad Española de Estudios Medievales* toma el testigo de los *Anexos de Medievalismo*, y mantiene su mismo objetivo: cubrir un hueco entre las publicaciones científicas referentes al periodo medieval. La colección acoge textos de investigación inéditos cuyas dimensiones se sitúan en un espacio intermedio superior a los habituales en las revistas científicas. Sometidos al mismo sistema de informes por pares ciegos, estos estudios incrementan las acciones con las que la *Sociedad Española de Estudios Medievales* pretende promover e intensificar el desarrollo científico y la difusión de los estudios medievales en su entera problemática de acuerdo con sus propios estatutos (art. 2 de los estatutos de la SEEM).



Sociedad
Española de
Estudios
Medievales



CSIC
CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS



CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

ISBN 978-84-945433-3-3



9 788494 543333