

DOMÍNGUEZ ORTIZ Y LA HISTORIOGRAFÍA SOBRE JUDEOCONVERSOS

JAIME CONTRERAS

Dos libros y una historiografía

Vistos desde la superficie, aquellos tiempos no fueron del todo años tranquilos. La vida universitaria, tan rocosa y monolítica hasta entonces, parecía despertar de su inmediato y mediocre pasado. Las algaradas estudiantiles que entonces acontecieron, expresaban un profundo malestar social que anidaba en zonas más hondas del estrato social.

En las cátedras universitarias dominaba todavía el monolitismo ideológico propio de un régimen necesitado de percibirse a sí mismo como fuerte y estable. Claro que había excepciones y, ciertamente, en aquel ambiente, éstas brillaban con originalidad propia. Las ciencias históricas, por su parte, venían rememorando un pasado pobre y reducido, en muchos casos, a la exaltación de las clásicas visiones "imperiales". Pero, con todo, y a pesar de que el país era, según lo definía J. Vicens Vives, "atravesado y difícil",¹ se multiplicaron las iniciativas.

El área más desarrollada correspondía a las Ciencias Sociales y, desde aquí, se incidió en el hacer historiográfico más dinámico. Fue J. Vicens Vives quien abanderó la tarea metodológica más importante de la década. *La Historia Social de España y América* fue el trabajo más novedoso que representaba los vientos del cambio; era además un testimonio de "los historiadores de nuestra generación"² como definía su proyecto el propio director de la obra en carta a Antonio Domínguez Ortiz. Era el año de 1956. Nuevas perspectivas, pues.

Y fue por entonces, también, en aquellos medios historiográficos de preocupaciones más ampliadas, cuando se publicaron los dos libros más importantes de la historiografía española respecto del posible significado que, en la historia de España, pudiera tener la minoría judeoconversa.

Dos libros y dos autores españoles: A. Domínguez Ortiz y J. Caro Baroja. Cinco años separan el nacimiento de los dos libros. El primero que vio la luz fue *La clase social de los conversos en la Edad Moderna*, nacido en 1958. El segundo, en 1963, la obra monumental de Caro Baroja *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*. Cinco años entre uno y otro que, en el panorama

¹ *Epistolari de Jaume Vicens* (a cura de J. Clara, P. Cornellà, F. Marina y A. Simon) Girona, 1991. Carta de J. Vicens a A. Domínguez Ortiz, 4 de Abril de 1958, p. 60.

² Carta de J. Vicens a Domínguez Ortiz de 23 de Mayo de 1956; *Ibidem*, p. 53.

historiográfico de entonces no suponía demasiado tiempo dada la calma de la época.

En realidad ambos libros fueron una extraordinaria novedad dentro y fuera del espacio historiográfico español. Hacía casi un siglo, desde la obra inmensa de Amador de los Ríos de un inconfundible tono liberal,³ que los fenómenos históricos protagonizados por esta minoría habían sido ignorados. Provistos de interpretaciones generales y de síntesis muy ajustadas, los dos libros comentados representaban un movimiento renovador en los estudios de la Edad Moderna de España.

Es verdad también que, por el mismo tiempo, el profesor Cantera Burgos comenzaba a desenterrar todo el entramado arqueológico, demográfico y social de las aljamas judías medievales. La investigación de Cantera alcanzaría, con el tiempo, dimensiones ingentes, pero entonces sólo era un prometedor comienzo. Por lo demás en este campo de la historia de esta minoría, muy pocas novedades podían ofrecerse. Pocas y, además, muy aisladas. Porque respecto de la historiografía española en esta historia de judíos y conversos, dominaban todavía las visiones de la escuela anglosajona y de la escuela alemana, una y otra protagonizada por historiadores judíos, no se olvide.

La primera escuela estaba entonces representada por la figura de Cecil Roth, responsable de la Cátedra de Estudios Judíos de la Universidad de Oxford; la segunda, de inspiración alemana, se encontraba ejemplarizada en el profesor Yitzhak Baer que, en los años críticos del ascenso del nazismo, había trabajado en la Akademie für die Wissenschaft des Judentums, en Berlín.

La obra de C. Roth, *A history of the Marranos* fue publicada en Londres en 1932. Tuvo muy pronto una segunda edición que ratificó el éxito de la primera y una tercera, algún tiempo después en 1958; las tres en inglés. Sin embargo, no fue hasta 1979, más de 20 años después, cuando el trabajo de C. Roth, se vio impreso en versión española; y esta vez con un título que mostraba especial interés en remarcar la identidad judía del "marranismo". He aquí el título en español *Los judíos secretos: historia de los marranos*.⁴ El libro, evidentemente, llegaba tarde al lector de habla hispana, el más interesado por contra, y ello supuso un notorio desfase historiográfico. El libro de C. Roth, en resumen, en su edición española era un recién nacido muy avejentado.

Desfasada también llegaba la traducción española de la obra enorme de Yitzhak Baer un libro muy importante, concebido a finales de la década de 1920 en aquella Alemania de entre guerras que veía crecer en su seno la hidra negra del nazismo. Por razones obvias el libro de Baer no pudo ver la luz antes del fin de la Segunda Guerra Mundial cuando acabaron los horrores del Holocausto. Y, efectivamente, así ocurrió. El libro se publicó en 1945, en hebreo y en Israel, una manera de saludar así el advenimiento del joven Stalin. El trabajo que Baer depositó en aquel libro sirvió especialmente para cimentar los pilares

³ Amador de los Ríos, *Historia de los Judíos de España y Portugal*, Edición Turner, Madrid 1984.

⁴ C. Roth, *Los judíos secretos. Historia de los marranos*, Edición Española, Madrid, 1979.

metodológicos de la moderna historiografía judía que, entonces, se asentaba en la Universidad Hebrea de Jerusalén.

Aquella escuela tenía en Baer al gran maestro que había conseguido reunir un inmenso fondo documental sobre los judíos de España lo que posibilitó continuar adelante el camino trazado. Un discípulo de Baer el profesor Haim Beinart fue quien, en realidad, pilotó aquella aventura. El libro tuvo una segunda edición en hebreo también, en 1958, a la que siguió una traducción en inglés de carácter seriado (el primer volumen en 1961 y el segundo en 1969) finalmente tras alcanzar los cuarenta años de edad la obra de Baer, logró editarse en español, fue en 1981 bajo el título de *Historia de los judíos de la España Cristiana* (2 vols.).⁵

La edición española del libro de Baer, muy tardía como puede verse no es ajena al proceso de reconocimiento diplomático que, en aquella época tenía lugar en España e Israel. En tal contexto el libro aparecía en español precedido de todos los reconocimientos y homenajes debidos al maestro ya difunto.

Sin duda los dos libros referidos: el de C. Roth y el de Y. Baer concebidos y trabajados en una misma onda de tiempo, llegaron muy tarde al público español; y ello ha supuesto un grave problema: la existencia de corrientes historiográficas —las del interior hispano y las del exterior— olvidadas entre sí. Y tal vez sea aquí, en esta área reducida del espacio historiográfico, donde el aislacionismo causó los mayores destrozos.

Por supuesto que Domínguez Ortiz y Caro Baroja conocían los libros de C. Roth y de Y. Baer, pero ninguno de éstos influyeron en aquellos. Hubo, pues, un desconocimiento mutuo y, por ello también, ópticas diferenciales. Mientras la historiografía exterior la protagonizaban autores judíos, en el interior existían otras razones, más cercanas al propio discurso historiográfico, que explicaban el interés por el tema. En este caso se trataba del atractivo, que entonces comenzaba a manifestarse en España, por el significado de las minorías en el conjunto de la historia social y en la perspectiva de la historia antropológica. Historia social, la de Domínguez Ortiz; historia cultural y etnológica, organizada en torno al “estructuralismo histórico” tal y como quiso definirlo el propio Caro Baroja.⁶

Reflexionemos, en esta ocasión, sobre la primera visión, la de la historia social, representada aquí por la obra de A. Domínguez Ortiz. Su título: *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna*. Un año: 1958.⁷ He aquí

⁵ Y. Baer, *Historia de los judíos en la España Cristiana*, 2 vols. Madrid, 1981.

⁶ “Este libro es un intento de aplicación de método tal, (“estructuralismo histórico”) —escribe Caro Baroja— que parte de la base de considerar a los pueblos como entidades primordiales en toda investigación antropológica, reaccionando contra ciertas corrientes actuales que son hostiles a los métodos historicistas y que también achican los campos de observación en el espacio de una manera mísera, hasta reducir las investigaciones a problemas de campanario” (J. Caro Baroja, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, 2ª edic., Madrid, 1978, vol. 1, pp. 19-20).

⁷ El libro fue publicado en la colección *Estudios de historia social de España* del Instituto Balmes de Sociología (C.S.I.C.) Anteriormente, en 1949, Domínguez Ortiz publicó un antecedente: “Los

un libro original, novedoso para la época en que aparece y de contenido arriesgado. En primer lugar, la originalidad se expresa en su propio título. No es un libro sobre judíos, ni sobre judaizantes, lo es sólo sobre conversos, un término ajeno a los contenidos de la minoría judía y alejado, también, del universo que expresa la herejía, un libro en torno a un espacio, el del converso, lleno de ambigüedades y mistificaciones, un espacio de diversidades plenas.

Pero además el libro de Domínguez Ortiz suponía un alto riesgo; era un libro conceptualmente audaz para su tiempo; y ello por tres razones principales:

- a) El objetivo primero que en la obra se expresa: "la clase social" de los conversos.
- b) La definición del espacio "converso".
- c) La naturaleza cambiante y aculturada del universo "converso".

Clase social, etnia y religiosidad

Respecto del primer punto, el de la clase social, digamos desde el principio que el autor erró en el título. Reconozcamos que el libro mostraba un interés primordial: encontrar y describir el significado de las identidades sociales encerradas en un grupo de cristianos provenientes de un tronco judío común, se trataba de una apuesta singular, aunque en verdad muy problemática, ¿cómo buscar identidad social desde los presupuestos religiosos iniciales, cuando estos no están fijados ni son objetivables? Esta es la gran pregunta. Podía, tal vez, haberse contestado, fijando de antemano, las características sociológicas de la religión conversa. Pero esto, Domínguez Ortiz no lo hizo entonces. Y a buen seguro que no lo podía hacer; nadie lo ha hecho tampoco desde aquel momento. En este aspecto sólo dos personalidades se han acercado a este punto. ¿Cuáles son los contenidos de la religión conversa? ¿Cuáles sus significados socio-culturales?. Caro Baroja a este respecto, en su ida, hizo una catalogación muy funcionalista de las diversas opciones tomadas por los judíos, que en tierras de Sefarad, optaron por convertirse al Cristianismo. Diversas opciones resumidas en tres grandes grupos:

1. Quienes asumieron, con cierto grado de militancia, los contenidos de su nueva fe (apologistas del cristianismo, perseguidores y satíricos de la antigua creencia mosaica).
2. Los partidarios de la actitud nicodemita que continuaron, con fervor más renovado, sus creencias y ritos originales, simulados ahora bajo la apariencia de cristiandad.
3. Un tercer grupo de marginalidad entre ambos mundos, caracterizado por

cristianos nuevos. Notas para el estudio de una clase social" en el *Boletín de la Universidad de Granada*. Aquel artículo fue más tarde convertido en un libro con el título *Los conversos de origen judío después de la expulsión* publicado en 1955. Existe edición facsímil de la Universidad de Granada de 1991.

encabezar formas de heterodoxia (tanto cristianos como judíos) o por crear sistemas filosóficos propios y singulares.⁸

Convergamos en que la originalidad de los planteamientos de Caro Baroja, a fuerza de ser brillantes parten de una consideración etnocultural; la de considerar al converso ubicado en un territorio de indefinición que le obliga a adoptar modos de conducta singulares. Es este asunto, el de la conducta, no tan sólo el de las creencias, el terreno preferido por don Julio, quien previamente considera la radical exclusión teológica entre el universo judío y el universo católico.

Por las mismas fechas en que Caro Baroja hacia estas reflexiones, un poco antes quizás, I. Revah, desde el Collège de France, se esforzaba también en encontrar las identidades religiosas de los diversos grupos surgidos de la conversión de unas ramas del tronco judío hispano. Reténgase, previamente, que el análisis de Revah únicamente hacia referencia a las actitudes religiosas de los "cristianos novos" portugueses; nuevos cristianos convertidos compasivamente en el reino vecino tras haber abandonado los reinos de Castilla cumpliendo los decretos de la expulsión de 1492. En realidad, este grupo de "portugueses" conversos en relación con las masivas conversiones habidas en los Reinos hispánicos, durante el siglo XV, constituían una pequeña rama del viejo árbol judío sefardí, ahora extinguido, en gran parte. Pues bien, la preocupación de Revah, sólo y exclusivamente se refiere a estos "portugueses"; judíos oficiales hasta principios del S. XVI, expulsados de Castilla y, apenas perseguidos por la Inquisición Portuguesa hasta mediados de la centuria de 1500. Toda una singularidad, sin duda.

Como a Caro Baroja, no se le ocultó a Revah que para definir la religión de los convertidos, la fragilidad del objeto de análisis quedaba evidente. Sin embargo también consideró necesario entrever tres actitudes generales:

a) Un grupo de portugueses sinceramente convertidos al cristianismo, deseosos de vivir bajo esa ley y, muy pronto, mezclados con la sociedad mayoritaria.

b) Un segundo grupo donde dominaba el eclecticismo y la convicción. Entre ellos era posible sospechar actitudes epicureistas, racionalistas o, incluso, ateístas. En todos existía un alto grado de casuismo donde la orientación religiosa cambiaba en función de coordinadas sociales y políticas.

c) Finalmente, escribía Revah, no podían ocultarse evidentes contenidos religiosos propios los que constituyen la religión "marrana". Contenidos disformes e inconexos pero susceptibles, no obstante, de sintetizar dos actitudes religiosas básicas: un rechazo del catolicismo, ya singularizado por la estrategia contrarreformista, y un sentimiento de pertenencia al pueblo judío de la Diáspora, al que se sentían vinculados desde lo que ellos llamaban "tierras de idolatría".⁹

⁸ J. Caro Baroja, *Los judíos en España*, op. cit., Vol I, pp. 294-295.

⁹ Y. H. Yerushalmi, *From the Spanish Court to Italian Ghetto*, Washington, 1971, p. 6: "In effect Portugal the intermediate phase through which Spain had passed: the existence, side by side, of

Desprovistos de sus raíces originarias, estos "marranos" vivían un credo muy singular, producto tanto de la influencia católica que rechazaban, como de la ortodoxia talmúdica que desconocían. De ahí la célebre frase de C. Gerbhat definiendo al marrano como un "cristiano sin querer, un judío sin saber, pero un judío de corazón". Sera como fuere, según Revah existía entre ellos un proceso de culturación contradictorio —por rechazo y por deseo— que sitúa el problema de estos portugueses de religión "marrana" bajo prismas analíticos dinámicos.¹⁰

No llegó Domínguez Ortiz a las delimitaciones que, en este punto de precisión de la religiosidad, hicieron sus dos ilustres colegas: Caro Baroja y Revah. En cualquier caso ninguno de los dos hicieron la reflexión sobre cuáles podían ser las correspondencias entre clase social y expresiones religiosas, en ese mundo pequeño, pero abigarrado, que era el mundo converso. ¿Por qué, entonces los usó Domínguez Ortiz como entrada en el umbral de su libro? Fue, a mi juicio más una intuición brillante que una reflexión conceptual, la que llevó a su autor a interrogarse por las características sociales que podían encontrarse en un grupo cuyo único punto en común, al menos en principio era la conversión. Subyacía entonces el estereotipo que ubicaba al espacio converso, en su conjunto, en las fronteras de una "clase burguesa", a medio camino entre el campesinado y la nobleza. No se habían hecho entonces los análisis que hoy conocemos y, por ende, el interior converso parecía más homogéneo de lo que M. A. Ladero ha precisado recientemente.¹¹ No hubo "burguesía conversa" porque el grupo fue extremadamente heterogéneo. En realidad no hubo grupo, sino grupúsculos repartidos a lo largo y a lo ancho de todo el espectro social, desde el artesanado más pequeño hasta las grandes fortunas financieras. ¿Clase social? No, desde luego.

No fue Domínguez Ortiz devoto partidario de encontrar muchas homogeneidades sociales, pero tampoco pudo resistir la presión ambiental que cualificaba en externo la entidad del mundo converso. Y a falta de precisiones más particulares, resultaba ser verdad que muchos conversos con los que nuestro autor más trabajaba, pertenecían a ese sector encumbrado que, entonces, no tenía ubicación estamental precisa. Vio en ellos, Domínguez Ortiz, un grupo especial y tomando, tal vez con la precipitación que muy pronto corrigió,¹² la parte por

conversor and normative Jewish community."

¹⁰ I. Revah, "Les Marranes," *Revue des Etudes Juives*, vol. CXVIII, Paris, 1959-1960, pp. 29-77. Respecto de la religiosidad de los conversos hispanos del siglo XV puede verse el artículo de M. P. Rábade, "Expresiones de la religiosidad cristiana en los procesos de los judaizantes del Tribunal de Ciudad Real, Toledo, 1483-1507", *En la España Medieval*, 13, 1990.

¹¹ Sobre la heterogeneidad del mundo converso puede verse J. M^o Montalvo Anson, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, 1985, pp. 29-49; M. A. Ladero Quesada, "Los judeo-conversos en la Castilla del Siglo XV: actividades profesionales y relaciones políticas", en prensa (agradezco al autor la consulta del original).

¹² Don Antonio Domínguez Ortiz ha sido, posteriormente, muy cuidadoso a este respecto y el concepto de clase social no ha constituido, desde entonces, preocupación para él. Véase su monografía *Los judeo-conversos en la España Moderna*, Madrid, 1992.

el todo, intuyó que del origen común religioso se podían derivar características culturales similares y visiones propias de sí mismo y de su entorno.

Naturalmente sin encontrar reglas precisas en ningún sentido, lo que, a mi juicio, Domínguez Ortiz buscaba entonces era conocer si el fenómeno de conversión significó un cambio de las percepciones sociales en el antes y en el después. Si como judíos representaban toda un alteridad jurídica y social, diferenciada y definida, ¿continuaron después adoptando formas culturales propias de la alteridad originaria? Si antes eran “el otro” reconocido y formalmente ubicado, ahora como cristianos, ya en el seno de la mayoría ¿presentábanse a sí mismos como un “otro” querido, aunque rechazado? No podía responderse a tales preguntas desde el concepto de “clase social”, tal como pudiera definirlo la ciencia política y la ciencia sociológica porque los conversos ni estaban ni lo sentían en la relación propia frente a los esquemas productivos de la época. No clase social sino percepción de actitudes que podrían ser comunes en algunos de los grupos.

Crítica a una ecuación: judíos y conversos.

El segundo punto de riesgo que, a mi juicio, afrontó Domínguez Ortiz, aparecía singularizado cuando el autor se dispuso a definir el universo conceptual del converso. ¿Qué era, en realidad, ese mundo?, ¿quiénes formaban parte de él? Desde luego, y aunque resulte obvio, Domínguez Ortiz tiene buen cuidado de diferenciar este espacio, el del converso, del “otro”, del que proceden: el espacio judío. Los conversos no son judíos, sentenció entonces nuestro autor. Una reflexión simple, a primera vista, pero nada banal. Otros muchos autores antes que el nuestro no supieron descubrir la diferencia y otros tantos más, posterior a él, siguieron y siguen insistiendo en la confusión. Conversos y judíos, dirán esto constantemente, son dos caras de la misma moneda, la una clandestina y simuladora y la otra pública y reconocida. Una haz y una envés, complementariamente, necesarios.

Cecil Roth, el autor más singular de la historiografía anglosajona, identificaba sin pudor los dos términos de la ecuación. Los conversos, es decir los nuevos cristianos, no eran tales; era preferible hablar de “judaismo secreto”, es decir de un proceso religioso clandestino en cuyas raíces existían subyacentes los elementos telúricos de la etnia y la sangre¹³. Así opinaba el catedrático de Estudios Judíos de la Universidad de Oxford. Era 1932, verdaderamente, pero así también figuraba en la versión española de 1979 que nadie se preocupó de corregir.

¹³ C. Roth, *Los judíos secretos. Historia de los marranos*, Madrid, 1979, p. 15. “El marranismo es algo más que el hecho frecuente de la conversión forzada, seguida con frecuencia por la práctica del judaísmo secreto. El elemento esencial es que esta religión clandestina se trasmite de generación en generación”.

Y. Baer, nuestro otro hombre, recuérdese de formación alemana, en este punto no razona de modo diferente respecto de su colega inglés. Prestando su atención a la vertiente judía del problema, Baer, con una documentación muy abundante, no puede sino afirmar que unos y otros —conversos y judíos— respondían a la misma entidad cultural que la etnia y la religión sustentaban. Sólo variaban en la contingencia externa; unos, lo judíos hacían públicamente, por derecho, lo que los otros, conversos, simulaban de hecho. Los procesos de la Inquisición demuestran, según Baer esta situación. Son los procesos que se incoan en “Sevilla, los de Córdoba, los de Toledo, Valencia, Segovia y toda España”, escribe, con énfasis. Y. Baer deduciendo desde tal fuente que todos aquellos procesos eran judíos y para ratificar, aun más, su aserto, el famoso historiador judío alude al no menos famoso cronista del siglo XV Andrés Bernáldez, cuando afirmaba con rotundidad que todos los conversos de España aspiraban con vehemencia a una redención mesiánica semejante a la que el Dios de Moisés reservó a los judíos cautivos en el Egipto faraónico.¹⁴ No pensó Y. Baer que el odio anti-judío de Andrés Bernáldez tal vez cargaba parcialmente sus juicios y razones.

Rotundas afirmaciones, de dos grandes historiadores, maestros consagrados que, no obstante, no pueden desprenderse de una visión heroica y romántica de la conducta religiosa. Para ellos las durísimas exigencias que siempre impone la sociología del vivir cotidiano no pueden ser consideradas ante el mesianismo del grupo convertido. Es hoy suficientemente analizado el terrible tiempo histórico que el mundo converso tuvo que soportar y las condiciones sociales, vejatorias en las que viose implicado. Ello, empero, no fue relevante habida cuenta de la fe judaica que lo sostenía. Aquel vivir tan turbulento, con ser duro, no fue sino un nuevo accidente magníficamente superado por las técnicas de la simulación, una manera de optar por formas propias de conducta simple “sobre el filo ambiguo del fingimiento”.¹⁵ Para C. Roth y para Y. Baer, cabezas de amplias corrientes historiográficas, los conversos, pues, fingieron con sagacidad y prudencia una especie de “santidad simulada” y todo ello en aras de un heroico espíritu religioso de fidelidad a los principios originarios.

Es ésta una cuestión importante de la que se hablará después. Por ahora es preciso retornar a la opción que, en 1958, hizo Domínguez Ortiz sobre el objeto de su investigación: los conversos, que no judíos. Una opción conceptual original, desde luego, a la que el autor llega desde la asunción de un empirismo inexcusable el mismo historiador de a pié que siempre hizo de su tiempo una permanente experiencia de archivo, relato su encuentro con la minoría conversa.

¹⁴ Y. Baer, *Historia de los judíos en la España Cristiana*, Madrid, 1981, vol. II, p. 569. Citando a A. Bernáldez escribe: “Todos eran judíos, estaban so aquella esperanza que tuvo el pueblo de Israel cuando estuvo en Egipto, que aunque habían de lo egipcianos muchos majamientos, esperaban que Dios los había sacar entre ellos, como después los sacó con mano fuerte e brazo extendido. E así ellos [los conversos] temían que los cristianos eran egipcianos e peores.”

¹⁵ G. Calvi(ed.), *La mujer barroca*, Madrid, 1995, pp. 24-25.

Fue un encuentro emotivo, casi doliente: “aquellos pliegos marchitos —escribía— destilaban sangre y hiel eran gritos de seres humanos que se revolían con odio, con ira contra el destino que les imponía un pecado de origen en el que su voluntad no había tenido parte”.¹⁶

Rencor, reticencia, Domínguez Ortiz fue de los primeros que hicieron análisis sociológico de la frustración que cae sobre todo grupo de élite cuando se ve rechazado y alejado de los cenáculos estrechos y poderosos. Testimonios malignos deslizados por la pendiente malsana de la murmuración. Helos ahí, por todas partes, en un expediente de limpieza, en el despliegue de una genealogía, en la petición para conseguir una hidalguía, ante la Cámara de Castilla, en toda sociedad, en su conjunto. Ahí es donde se producen los “gritos” de esos seres humanos luchando, denodadamente, para romper el baldón originario que manchaban sus linajes. La mayoría de tales odios y rencores procedían de cristianos que apenas recordaban el pasado que protagonizaran sus mayores. No eran los gritos de los procesados ante el potro de tortura inquisitorial, no, se trataba de un grito que salía de la propia sociedad, no de las cloacas.

Domínguez Ortiz acertó porque se acercó a la sociedad y allí escuchó gritos. ¿Pecado original? Sí, efectivamente, decía la propaganda oficial, una parte muy significativa de ella; el pecado de la sangre que exigía el cumplimiento del principio de la segregación. Era, decían, el pecado que rechazaba sin paliativos la alteridad, el que no aceptaba al otro porque se negaba a aceptar que ese otro ya no era tal, sino uno igual, casi idéntico.¹⁷ Se trataba, más bien, del despliegue de la estrategia de la exclusión que intentaba, casi heroicamente, el típico fenómeno social del ensanchamiento de élites. ¿Pecado original, entonces? No, más bien, pecado social, el de la mayoría que lo entendía desde las exigencias poderosas de una estrecha y unilateral percepción cultural.

En cualquier caso, debe reconocerse la intuición de Domínguez Ortiz, pegando su oído al rumor de los legajos. Intuición, entonces, hoy ya plena certeza. El propio autor y otros trabajos lo han demostrado.¹⁸ Y, por ello, hoy sabemos con precisión cuáles son los cauces por los que discurren los discursos de la exclusión. Conocemos, por ejemplo, que los efectos más espectaculares ocurren cuando los mecanismos jurídicos son subsidiarios de las estrategias de aquellos grupos dominantes que controlan el instrumento demoledor de la palabra. Entonces ocurre que el gobierno de la ley es sustituido por el gobierno-dominio de los hombres.

Porque ocurrió que en aquella sociedad, la de los siglos XVI y XVII donde Domínguez Ortiz oyó los gritos de ira de muchos conversos, todos eran

¹⁶ A. Domínguez Ortiz, *La clase social de los conversos*, op. cit., p. 3.

¹⁷ Sobre el problema de la alteridad deben analizarse las muchas sugerencias expresadas por E. Benito Ruano, *De la alteridad en la historia*, Madrid, 1988 (discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia).

¹⁸ A. Domínguez Ortiz, *Los judeo-conversos en la España Moderna*, Madrid, 1992. Véase, también, P. Huerga en *La raza de Portugal*, Salamanca, 1994, y J. Contreras, *Sotos contra Riquelmes (inquisidores, regidores y criptojudíos)*, Madrid, 1992.

cristianos y súbditos de la Majestad Católica. Por ello tanto las leyes de Castilla como las de Aragón garantizaban a todos, conversos y no conversos, los derechos propios de cada estamento. Derechos, además, que la fe cristiana desparramaba a todos por igual repartiendo las múltiples gracias del beneficio de Cristo. Así era, y tal cosa parecía, el gobierno de la ley; así lo repetían incesantemente todos los días juristas y teólogos; hombres de letras y autoridades políticas. Pero no hubo gobierno de la ley sino control de los hombres; y por eso los principios del derecho viéronse mediatizados por la fuerza de la opinión. Y esta creció, descontroladamente, negra y hostil respecto de los cristianos de conversión reciente. Opinión, que no derechos; y opinión esencialmente manipuladora porque usaba, como arena principal, la fuerza tremenda del estereotipo.

Porque podía ser verdad que formas complejas y difusas de heterodoxia anidasen, más o menos conscientemente en los enclenques andamiajes de una memoria desvencijada. Pero la realidad mostraba, con evidencia, que en la mayoría de este grupo singular los viejos recuerdos de sus ancestros no eran sino vaguedades imprecisas que, en algún momento, allá por el siglo XV debieron constituir un cierto factor de entidad. Ahora, lo que pasaba era que los cristianos viejos manipulaban sin pudor alguno, todo aquel bagaje anterior, ahora ya desarticulado.

Y eran esos tales viejos cristianos, los poderosos los que afirmaban, con el desparpajo que otorga el monopolio del discurso oficial, que quien no pudiera presentar una ascendencia limpia, experimentaba en su interior la ancestral llamada de la sangre, indefectiblemente inclinada al pecado de apostesía.¹⁹ Tal era el discurso de la opinión, discurso universal impartido por intereses propios de grupos y corporaciones temerosos de compartir con tanto "advenedizo" los planes diversos del poder político. Tal era el verdadero problema. Lo detectó hace tiempo F. Márquez Villanueva.²⁰ Se viene detectando desde entonces con verdadera precisión poniendo de relieve los tremendos problemas de orden social e institucional que ello causó.

Entre facciones y bandos: los conversos. Un estereotipo urbano

Pero, hagamos justicia: Domínguez Ortiz, también entonces, en este punto señaló el camino. "La existencia de los conversos (decía entonces cuando todavía el análisis era rudimentario) más aún que la de los propios judíos envenenó la existencia nacional durante varios siglos y constituyó uno de los rasgos más

¹⁹ A. Sicroff, *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVI*, Madrid, 1979. Modernamente puede leerse el sugerente artículo de J. Hernández Franco "Limpieza de sangre en los Cabildos Catedrales de la España Moderna. El estatuto del Cabildo de Murcia (1517-1750)" en *Separata en homenaje a Antonio Bethencourt*, pp. 137-158.

²⁰ F. Márquez Villanueva "Conversos y cargos concejiles en el siglo XV" *Revista de Archivos, bibliotecas y museos*, 63, 1957, pp. 503-540. Ver también S. Haliczzer "The Castilian urban patriciate and the Jewish expulsion of 1480-1492", *American Historical Review*, 78, 1973.

significativos de nuestra historia durante la Baja Edad Media y los comienzos de los tiempos modernos".²¹

Es verdad: "existencia envenenada": ¿Qué intuía entonces nuestro autor? ¿Sabía ya algo de lo que había ocurrido en Toledo con los famosos acontecimientos de 1449 que más adelante estudiaría su compañero de academia Eloy Benito Ruano?²² ¿Acaso Domínguez Ortiz había entrevistado los trágicos sucesos de Córdoba de 1474, que narran los cronistas de la época? ¿Sabía de la revuelta de Segovia de 1470 que prolongó su tensión hasta más allá de la muerte de la Reina Isabel en 1504? ¿Conocía, tal vez, las tensiones de Cuenca habidas en el mismo momento en que el inquisidor Lucero hacía de las suyas otra vez, en la misma Córdoba? Entonces, tal parece, en 1958 nuestro autor no detectó tales conflictos que, efectivamente, "envenenaban" la vida social de aquellos tiempos, pero sí conoció algunos que luego, curiosamente, han permanecido ocultos a las investigaciones posteriores. Se trata, por ejemplo, de la revuelta acaecida en Valladolid durante los años difíciles de la regencia de Cisneros, periodo este de particular significado en el proceso de anclaje del espacio converso en el gran conjunto de la mayoría.

Pero no es, a este respecto, importante el desarrollo formal de los sucesos que hilaron aquel problema de Valladolid. Lo que, en cambio, sí resulta relevante es considerar el cuadro de relaciones que Domínguez Ortiz empleó para analizar aquel evento. En primer término comprobar entonces que lo acontecido en Valladolid resultaba ser un problema de naturaleza política donde las fuerzas se enfrentaban, antagónicas: el Cardenal por un lado; y un grupo de grandes nobles castellanos por otro. Y en medio de ambos los conversos de Valladolid, como arma arrojada de unos contra otros. Y en segundo lugar vióse aquí también que las fuerzas antagónicas de embate político se organizaban usando de las clásicas formas de sociabilidad ordinarias —vínculos parentales y la estructura de bandos— formas donde no era posible distinguir con nitidez alguna, en que lado se orillaban los conversos. Y esto, naturalmente, venía a precisar que una cosa era la realidad intrínseca del problema y otra la intencionalidad con que procuraron que se percibiera. Lo cuenta con claridad el propio Domínguez Ortiz: "El Almirante (de Castilla) y los obispos de Astorga de Osuna alborotaron a los Vallisoletanos publicando (que el Cardenal al intentar organizar la "gente de ordenanza") quería robarles y quemar a todos los que tuvieran sangre hebrea".²³

²¹ A. Domínguez Ortiz, *La clase social*, op. cit., p. 8.

²² E. Benito Ruano, *Los orígenes del problema converso*, Barcelona, 1976.

²³ A. Domínguez Ortiz, *La clase social*, op. cit., p. 33, se extraen las noticias de este suceso de V. La Fuente, *Cartas de los secretarios de Cisneros*, Madrid, 1975. En el mismo sentido, y cuando D. Ortiz comenta la estructura banderiza de los conflictos urbanos escribe, al respecto del caso sevillano, lo siguiente: "Por su parte los conversos, dueños de gran parte del comercio de los gremios de la capital andaluza, contaban con fuertes apoyos. Cuando en 1465 los partidarios de D. Pedro de Estúñiga, uno de los que con fines de medio personal, seguían al antirrey don Alonso, los atacaron, se defendieron con éxito". "E de aquí adelante quedaron los conversos con su honra que no les osan decir una sola palabra que nos les venga bien y les tomaron por suyos Don Henrique de Guzman y el Duque de

“Alborotaron” con intencionalidad política, es decir “manipulándose” un conflicto por los dos grupos para conseguir ventajosas posiciones en la jerarquía de los poderes.

Aquí hay un conflicto, este de Valladolid, amontonado como tantos otros en el cajón indefinido de “revueltas populares”. Porque es una realidad certera que las diversas historiografías que discurren por los campos de las ciencias sociales o las que trabajan en el horizonte de los desarrollos políticos de los de entonces y los de ahora apenas se han preocupado de fijar en sus metodologías el problema de los conversos. Domínguez Ortiz, por su lado, aun sin cuajar conceptualmente sus reflexiones, sí fue capaz, en 1958, de describir un cuadro potencialmente creador.

Porque parece cada vez más demostrado que, en este asunto de las revueltas populares, urbanas principalmente, de los siglos XVI y XVII siempre hubo un protagonismo converso. Directa o indirectamente, como actores o como invitados, parece que en todos aquellos motines, habidos por las calles y plazas de las ciudades castellanas, apareció siempre —en el plano primero del enfrentamiento— la confusa denominación de “los cristianos viejos” y de los “cristianos nuevos”, opuestos entre sí y enfrentados con una hostilidad tanto más “real” cuanto más intensamente percibida.

Y hoy, en nuestra historiografía, este filón ha producido resultados evidentes. Son cada vez más las historias de espacio urbano las que descubren la tonalidad de tales turbulencias ocasionadas tras la invocación del nombre de “conversos”.²⁴ Es verdad que, desde 1450 en adelante, hasta una fecha posterior, mucho más allá del movimiento comunero,²⁵ tal presencia fue real. Tan conflictivamente real que la podemos esquematizar en torno a los siguientes vectores:

1) Provocóse, entonces, en Castilla una percepción muy simple del discurso religioso. Aparecieron tratos violentos de polémica moral con un elevado tono antijudío. La violencia hacía hincapié en una doble denuncia: los conversos eran sospechosos en el plano de su religiosidad y resultaban disfuncionales, por su conducta abusiva, en el plano de representación económica. Decían los discursos dominantes que eran tantos y tan graves los abusos de este grupo que ni los privilegios estamentales ni tampoco las disposiciones de gremios y cofradías podían contrarrestarlo de algún modo.

2) Se denunciaba, en segundo lugar, que la presencia conversa en círculos urbanos —los círculos de los más ricos y poderosos se entiende— causaba una

Medina, su padre”. Se trata de un texto extraído de *Noticias de Garci Sánchez*, extractadas por Juan de Mata Carriazo en *Anekdótico sevillano de siglo de Oro*, Sevilla, 1947.

²⁴ Véase M. Pilar Rábade, *Una élite de poder en la Corte de los Reyes Católicos. Los judeoconversos*, Madrid, 1993; M. Asenjo Gonzalez, Segovia, 1986; M. A. Bel Bravo, *Los Reyes Católicos y los judíos andaluces (1474-1492)*, Granada, 1989; L. Suarez Fernandez, *Nobleza y Monarquía*, Valladolid, 1975.

²⁵ P. Lorenzo Cadarro, “Esplendor y decadencia de las oligarquías conversas de Cuenca y Guadajara”, *Hispania*, vol. LIX/186, Madrid, 1994, pp. 53-94. J. I. Gutiérrez Nieto, “Los conversos y el movimiento comunero”, *Hispania*, 24 (1964), p. 237-261.

más fuerte diferenciación social. Y ello se explicaba porque habían sido los judíos más hacendados y los más cultos quienes habían tomado con mayor decisión el proceso de conversión. Luego, tras ellos, llegaron otras gentes más numerosas y clientelizadas. ¿Diferenciación social, decían las élites de los viejos linajes cristianos? Sí, porque la abundancia de tantos advenedizos habían roto, significativamente, los equilibrios sociales.

3) Y todo esto, en tercer lugar, suponía indefectiblemente que, quienes venían controlando el gobierno municipal, sintieron peligrar sus posiciones ventajosas. Se trataba de un problema inevitable toda vez que se comprobó la irresistible vocación de muchos de esto ricos y prósperos convertidos. ¿Cómo no entender las aspiraciones de aquel que, como judío antes arrendador de rentas municipales, desease ahora —ya convertido— controlar el proceso que conocía tan bien?

4) Una nueva estructura de poder urbano se imponía y, por ello, resultó necesariamente conflictiva; mucho más compleja, además, por razón del nuevo rol político que las ciudades deseaban protagonizar en el conjunto del Reino. Todo ello suponía mayores y más intensos desequilibrios en el complejo entramado del poder urbano.

5) Tal conflictividad fracturó también el bloque del propio espacio converso; y ocurrió que, al fondo del asunto, aparecían fracturas importantes en aquel universo. Había familias conversas, de pequeño mediano fuste, que decían no sentirse vinculadas en aquellas luchas. Conflictos, explicaban, en la cúspide del poder municipal explicativos por grupos minoritarios. Vana pretensión, pensaban los viejos linajes, porque a la hora de la manipulación pública del conflicto no había lugar a distinciones. La mala sangre conversa —describía el fanatismo teológico y moral— no admitía diferencias sociales. Era perversa, en sí misma; y ello bastaba.

6) Finalmente, al fondo de todo aquel escenario, movíanse las capas populares, actuando rítmicamente en ondulaciones de flujos y reflujos, pero gritando a toda voz que las leyes de Castilla no debían sancionar la legalidad del otro convertido. Para muchos de los líderes populares —Pero Sarmiento en Toledo (1449) o el herrero Alonso Rodríguez en Córdoba (1474)— tal cosa significaba aceptar que el proceso de conversión era un éxito completo. Y eso, insistían no era cierto en absoluto como demostraba la realidad cotidiana impregnada, por todos sus poros, de herejía. Vana ilusión y paupérrimo análisis de unas masas enfebrecidas que confundían los efectos con las causas.

La nebulosa conversa: un pensamiento a la sombra de Américo Castro

Existe, según dije, un tercer punto de interés en el libro *La clase social de los conversos*. Lo he señalado conscientemente como un factor importante de riesgo, considerando el “tempo” de la época en que se formuló. Helo aquí: la

naturaleza cambiante y aculturada del espacio converso. Es verdad que, en asuntos de este grupo, nuestro hombre se resiste, una y otra vez, a ver homogeneidad. Ni social ni religiosa. Socialmente Ortiz lo captó con rapidez; de asuntos de religiosidad, el escepticismo parece apuntar tímidamente a lo largo y ancho de sus reflexiones. ¿Cuestión religiosa? ¿Había realmente herejía, según decían tantas opiniones? Actitud dubitativa que no logra cuajar plenamente. “Nada es menos seguro —dice en una ocasión— que la unidad racial de los judíos españoles; y aún tiene menos sentido englobar en una sola clase de judíos personalmente conversos y a sus descendientes de los que no a pocos a penas tocaba un remoto vestigio, una gota de sangre”.²⁶

No se busquen, pues, denominadores comunes; ni temperamental, ni ideológica, ni religiosamente. Importante cuestión ésta. ¿Y respecto de la “mentalidad”? pregunta el autor en un momento importante de su trabajo, ¿existió, efectivamente, una mentalidad conversa? La pregunta era atrevida y muy señalada en ese momento, porque en 1958, la luz de Américo Castro destellaba con fulgores conocidos.

¿Estaba, entonces, nuestra historia señalada por el signo converso? Desde las riberas de la producción literaria —convirtiendo la imaginación en realidad certera— indicaba Don Américo que la médula central de todo aquel espléndido Siglo de Oro respiraba de “esencias y vividuras” de sangre hebrea más o menos cristianizada. Américo Castro, de verbo cautivador, veíase entonces en la ola del éxito. Pero, nuestro autor Domínguez Ortiz se previene con sabio escepticismo; duda y muestra actitudes de reticencia y en un momento de decisión rotunda: “libro —dirá de la obra de Castro— tan desorbitado como lleno de sugerencias, muy *hispanico* en todo”.²⁷

Docta ironía de un Domínguez Ortiz, rentranqueando ante la espectacularidad de los fuegos de artificio. ¿Entonces, qué hay de esos “literatos de esa raza” cuyos componentes étnicos se expresan tan notoriamente? En aquellos tiempos, finales de los cincuenta y principios de los sesenta, Don Américo y sus epígonos, con frenética exaltación, andaban escudriñando linajes y retorciendo metáforas para conseguir aumentar la lista de escritores de sangre hebrea. La lista era larga pero con “muchos puntos dudosos”, decía Domínguez Ortiz. De todos modos la cuestión es polémica —bello recurso del absentista— y ... puesto a opinar es mejor que sea Américo Castro la autoridad principal, quien determine; es él —dice el autor de la *Clase social*... — “quien ha estudiado mayor número de casos, no todos seguros, algunos ni siquiera probables; de todos modos su contribución es muy meritoria”.²⁸ Una manera “sabia” de alejar problemas. Pero la duda del intelectual persiste y, en cierto modo, se expresa incómoda; y por ello, en el fondo, Domínguez Ortiz critica el método de búsqueda y captura de Américo. Un método que vinculaba etnia, linaje y cultura para que, una vez

²⁶ A. Domínguez Ortiz, *La clase social*, p. 177.

²⁷ A. Domínguez Ortiz, op. cit., p. 5. La cursiva es mía.

²⁸ *Ibidem*, p. 156.

localizada la víctima, ésta finalmente, desde la metaescritura de su producción literaria, grite: ¡Sí!, yo voy, ¡tal cosa hice!. Tal es el verdadero problema.

Piensen en Fray Luis de León, por ejemplo. Domínguez Ortiz, en 1958, ya conocía su herencia conversa, pero esto, como tal no suponía ningún problema. El asunto principal está en saber: “¿en qué grado influyó la herencia racial en su escritura? ¿La etnia condicionaba el discurso?” No lo cree el autor que comentamos. Para él, el complejo del entramado castrista lleno de “castas, moradas vitales y *vivires desviviéndose*” no tiene mucho significado.

Y sobre el asunto crucial de la religión, ¿qué ocurre ahí? ¿Religión de los conversos? No es esta la palabra certera, pensaba entonces muy modernamente nuestro hombre. Quizás convenga más hablar del término de “Religiosidad”, es decir, algo diferente al dogma escrito, algo que exprese un conjunto organizado de sensibilidades y justificaciones remitidas al plano de las creencias y de las conductas. Algo, esto de la religiosidad, difícil de comprender, pero más sencillo de detectar porque es siempre reflejo de vida, de actitudes y de comportamientos. Y así desde este horizonte, Domínguez Ortiz concluye prácticamente su libro. Aquí su reflexión final: “Entre los judaizantes contumaces y los convertidos sinceros, había una masa indecisa, fluctuante, de gentes sin convicciones bien definidas que al azar de las impresiones se deslizaban de un extremo a otro, cuando no caían en el puro escepticismo”.²⁹

Algo semejante a este juicio ya se ha oído en las reflexiones de Revah, y de Caro Baroja, pero Domínguez Ortiz lo expresa en un plano de más amplia variedad sociológica. Y, con todo, en este asunto de la Religiosidad no se han dicho muchas cosas, todavía. ¿En qué plano de percepción nos encontramos hoy? Existe una estrategia metodológica por ampliar el espectro y entender que habremos de trabajar entre el extenso campo que se extiende desde el judío al cristiano, (judaizantes, criptojudíos, cristianos nuevos, etc., todos en medio). Y en tan vasto territorio dos focalizaciones parecen precisarse. Una sociológica y otra religiosa. A la primera quedan referenciados términos tales como “judeoconverso”; “converso” y “cristiano nuevo”.³⁰ Todos ellos fueron convertidos. Cuáles fueron las consecuencias culturales y sociales de este cambio radical, de la conversión, es algo que la historiografía actual considera como asunto preferente de análisis.

Existen otros términos también, más “religiosos”: “criptojudío, judaizante y marrano.” Aquí el elemento definidor no es tanto el proceso de conversión, que a todos ellos afectó; sino la pervivencia consciente y operativa de significados precisos de las “creencias anteriormente repudiadas”. Se trata de comprender aquí la naturaleza de un judaísmo secreto, clandestino y simulado. En cualquier caso,

²⁹ *Ibidem*, p. 184.

³⁰ Pudieran emplearse los términos “converso” y “cristiano nuevo” para referirse a los individuos procedentes del mundo islámico que también cambiaron de universo religioso. Pero en este caso el “voluntarismo” que —en cierto sentido— puede suponerse en el universo judío, no cabe en el mundo islámico, donde por decreto se produjo una conversión.

sociología y religiosidad son dos campos cerrados que, al menos, permiten clarificar el ofuscamiento que, de ordinario ha dominado por doquier.

En cualquier caso, conviene diferenciar el significado de la trilogía clásica: judío, judaizante y converso. Cada uno de ellos, por sí mismo, presentan autosuficiencia bastante para otorgar diferentes significados a fenómenos históricos de gran calado. Breves consideraciones en este sentido. Los judíos, por ejemplo, fueron los protagonistas de los siglos centrales de la Edad Media Hispana; a caballo entre la España Cristiana y el Al-Andalus árabe, esta minoría desempeñó entonces papeles primordiales en ambos espacios, siendo su singularidad más específica la de servir de agentes de intermediación entre estos dos mundos que jamás se entendieron si no fue a través del “espacio común” que ambos compartían: la frontera. Aquí el judío fue un nexo débil pero necesario. Eslabón ,además que permitía la comunicación intelectual de dos mundos contrapuestos, y que ante la imposible neutralidad exigida, encuéntrase con problemas en uno y en otro lado.³¹

La conversión y el vacío de la memoria

Judaizantes, en segundo lugar. El grupo donde, de manera explícita, se expresa la herejía. ¿Que judaizaban los conversos? Lo creían así muchos cristianos de entonces y numerosos estudiosos de ahora. La gente común en aquellos años de mediados o finales del siglo XV, con credulidad casi absoluta, no podían concebir que los conversos no judaizaran. ¿Que había razones de rechazo “racial” y de resentimiento social?, ciertamente. Se trataba, en realidad del recelo y la antipatía del pequeño y humilde cristiano hacia el escepticismo insultante del rico convertido, un recelo cotidiano inflamado de intransigencias. Metáfora del estereotipo, en verdad. Pero la bella metáfora de Américo Castro, esa de “los odios de los menudos”, expresa todo un discurso.

Pero no sólo rencor social, también y sobre todo hubo allí un proceso compulsivo de manipulación colectiva. Los discursos de los frailes predicadores exigían un proceso de conversión. Predicación, esencialmente, no pastoral evangélica. Discursos agresivos, invocadores de la guerra santa los que entonces empleó, esencialmente, el franciscanismo redentorista. Y el objetivo era la compunción y la culpa subjetivada. Porque el proceso de conversión no se dirige a las formas externas —como defendió en ocasiones Maimónides— sino principalmente a la conciencia íntima del yo que debe ser trastocada, enajenada y vaciada tras recibir el eco de la palabra. Se trataba del modelo de conversión

³¹ A este respecto la idea de Américo Castro resulta un tanto arcaica. Explicar la Edad Media por “un sistema social que permite la convivencia de los tres pueblos-casta tanto en Sur musulmán con el mundo cristiano”, resulta ser inconscientemente atrevido. Véase *La realidad histórica de España*, México, 1973, 5ª edic., cap. II, p. 40. Consúltese también J. M. Monsalvo, *Teoría y evolución de un conflicto social*, pp. 134-181.

que expresa en su momento San Agustín: “Yo hubiera podido sanar, si me hubiera determinado a creer pues siendo los ojos de mi alma purificados y fortalecidos por la fe, se dirigiera de algún modo a nuestra verdad, que siempre permanece”.³²

Ahí están los principios: sanar lo que está enfermo, purificar, fortalecer por la fe la conciencia interior. Conversión, pues, desde adentro, que exige la ruptura de la vida anterior. Conversión, la que exigían aquellos frailes —Alonso de Espina, entre otros— que abatía toda la memoria, derrocaba la identidad del yo y destruía la uniformidad colectiva. Luego, finalmente, ¿qué habría de quedar? Sólo el espanto de una oscuridad vacía sobre la que construir los principios del universo cristiano, asentado sobre una conciencia de un yo derruido, pero subjetivado.³³

Conversión, principalmente; y sino: la herejía. Pero herejía de qué. ¿Habrá que considerar certera la visión de la herejía que propagaban los tratadistas? Porque para ellos, en asuntos de judíos, todo era herejía; desde el plano doctrinal, las prácticas de piedad, y de éstas a las manifestaciones sociales múltiples, para , finalmente, terminar convirtiendo en indicio de sospecha toda manifestación pública de adhesión a la fe adquirida. Porque indicios tras indicios se culminaba en el compacto espacio de la herejía. Y, en este sentido, lo verdaderamente singular fue que aquel franciscanismo de conversión no hacía herejía de los objetos, sino esencialmente de los sujetos.

Herejía de los sujetos construida con indicios no objetivados sino adheridos a su conciencia. ¿Cómo puede el historiador ser “juez” con materiales tan enclenques? Porque, desde luego, por mucho que se generalice, no hay modo de entender que la herejía creciese al ritmo de las conversiones. Entre una cosa y otra no hubo, nunca, proporcionalidad directa. Es necesario introducir las variaciones múltiples, porque un panfleto tan radicalmente antijudío como fue el famoso Libro del Alboraique, cuando habla de buenos y malos conversos, fijándolos sobre la tierra, tiene mucho cuidado en distinguir “los buenos conversos” llenos de honra de la Meseta norte de Castilla, de los “conversos naturales herejes” que habitan al sur del Tajo, desde Toledo hasta Andalucía.³⁴

En cualquier caso, los números, a pesar de su abstracción, expresan en ocasiones discursos sugerentes. Entre un 75% y un 80% de los efectivos judíos originarios se tornaron cristianos. Fenómeno sustancial que se despliega durante los cien años que trascurren entre las fechas míticas de 1391 y 1492. Son datos que, queramos o no, muestran la entidad de la terrible crisis que se abatió sobre el viejo tronco sefardí. Unos 250.000 convertidos en opinión de M. A. Ladero. Un grupo numerosísimo que permite pensar cómo los judíos que quedaron, lejos

³² San Agustín, *Las confesiones*, ed. R. P. Fr. Eugenio Zeballos (Orden del Santo), Barcelona, 1942, p. 272.

³³ E. Subirats, *El continente nación. La conquista de el Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, Madrid, 1994, p. 139 y s.

³⁴ *Libro llamado del Alboraique* [¿1488?], Biblioteca Nacional, ms. 17891, ff. 233v-234.

de ser tronco, se convirtieron en una rama original de un viejo árbol que se trasmutó casi totalmente.

Decidirse a saltar de una orilla a la otra no resultó sencillo porque los caminos culturales que iban desde la sinagoga a la iglesia eran penosos.³⁵ Claro que aquel tránsito no fue para todos igual. Fueron, en este sentido, los judíos más enriquecidos los que se vieron más favorecidos. Muchas de estas familias no dudaron en dar el salto, muy pronto, en los primeros años del siglo XV, y, de este modo, formaron la avanzadilla tras de la cual llegaron otros grupos enramados entre sí por lazos de parentesco, amistad y clientela. Naturalmente, los primeros que llegaron se consideraron a sí mismos como la verdadera aristocracia de aquel cuerpo trashumante. Los nombres y apellidos suenan conocidos: Álvarez de Toledo, Arias de Ávila, Cabrera, Valdés, etc.³⁶ Merecería, a este respecto, desgranar algunos nombres más para poder identificar aquellos linajes cuyas estrategias posibilitaron escalar las posiciones más elevadas del poder urbano.

¿Problemas de asimilación social?; en este grupo, ninguno. ¿Desajustes de sensibilidad religiosa?; muy probablemente; pero nunca tuvieron disfunciones graves capaces de atraer la atención de los jueces eclesiásticos o de los propios inquisidores. Hubo quizás, en principio, algunas disfunciones individuales, pero siempre presentaron un carácter marginal. Por lo demás, llegaban a la sociedad cristiana provistos de patrimonios muy estimados; y el espacio urbano que conocían muy bien se les ofrecía ahora generoso y pleno de posibilidades. Cambiaron sus creencias, brindaron sus haciendas pero continuaron estando cerca de sus anteriores socios cristianos. Mostrábanse altivos y orgullosos y eso les atrajo antipatías profundas de las capas populares, las cuales era tozudas a la hora de recordar el pecado de la sangre.³⁷

¿Cuáles fueron las claves del éxito? Una actividad profesional adaptada perfectamente al medio económico urbano, esto en primer lugar. Una calculada previsión matrimonial marcadamente exogámica, fuera del linaje originario, que pudiera atraer a varones y hembras casaderas de las mejores familias con abuelos muy blasonados, esto, también, en segundo lugar. Finalmente, faltaba desplegar una estrategia capaz de hacer olvidar colectivamente el pasado anterior, unas veces cambiando de domicilio y otras falsificando documentos. Concluía el proceso cuando el linaje, trepando por las difíciles laderas de la pirámide social, conseguía cobijarse en una hidalguía o en el hueco privilegiado de un

³⁵ H. Beinart, *El legado de Sefarad*, Jerusalén, 1992, p. 378: "En la época a la que hacemos referencia, los conversos todavía no habían absorbido los elementos de pensamiento y percepción del mundo cristiano en su experiencia existencial."

³⁶ M. P. Rubade, *Una élite de poder en la Corte*. También F. Caballero, *Alfonso y Juan de Valdés*, edición crítica de Miguel Jimenez Monteserín, Cuenca, 1995.

³⁷ C. Carrete, *El judaísmo español y la Inquisición*, Madrid, 1992, p. 253: "Las numerosas conversiones al cristianismo producidas en 1391 se asimilaron con rapidez a la sociedad llamada de los cristianos viejos". Consúltese, respecto de la tozudez de la memoria del cristiano viejo, J. López-Salazar, "Limpieza de sangre y división de estados", *Studia Histórica*, Vol. XII, 1994, p. 170.

ayuntamiento, en una prebenda eclesiástica o en el espacio protector de un gran señor. El sueño final lo ofrecía la Corona porque, allí en la Corte, el servicio regio garantizaba un título nobiliario y el ingreso en la Orden Militar del la Banda.³⁸

Creencia de la madre y deshonra de los hijos

Más difíciles fueron los caminos para otros grupos menos afortunados. Aquí siempre existen dificultades. Sólo cuando es posible desmenuzar las estructuras internas de una familia, sólo entonces es posible precisar las claves de este proceso. Pero, en este punto, sabemos pocas cosas. Conocemos, por ejemplo, que el desembarco estuvo lleno de tensiones, tanto en el interior de las familias como en el ámbito exterior de las relaciones tensas entre judíos y conversos.³⁹

En efecto, cuando un miembro de la familia judía decidía tornarse cristiano, rompíase el núcleo básico esencial y entonces aparecían las diferencias.⁴⁰ La historia comenzaba cuando la presión exterior (social, económica, cultural) hacía mella en algún miembro de la familia. De ordinario resultaba que eran los jóvenes varones los que, en primer término, tomaban las decisiones. Así lo creía Elvira García, una conversa de Soria, ya bastante anciana cuando en 1430 hablaba con su vecina María de Castro: "Fija, decía Elvira, en la Ley en que nací quisiera morir. —Pues vos, madre —preguntaba la vecina— ¿para qué os tornasteis cristiana? —Fija, por los hijos", contestó con rotundidad aquella mujer.⁴¹

Es un ejemplo, existen otros muchos, mas no es extraño que ocurriera así. Se trataba, en realidad, de una apuesta por el futuro entendido en clave cristiana. Y en este sentido los jóvenes iniciaban la doble aventura de cristianizarse y enriquecerse. En realidad, era ésta la que más influía, arrastrando a la primera. La presión de los hijos influía en los padres y en los abuelos, quienes, finalmente, se hacían cristianos cumpliendo las exigencias culturales de un discurso de dominación. Es cierto que los padres eran más reacios que los hijos, las mujeres que los hombres y los pobres que los ricos. Existía, pues, un proceso de cambio presentado en un espacio difuso y complejo. A este respecto recordaremos un drama personal circunscrito a la personalidad de Catalina Ramírez, una mujer singular, también de Soria, a mediados del siglo XV.

³⁸ A. Domínguez Ortiz, op. cit., p. 14, citando noticias de Juan de Mata Carrinzo, *Anecdótico sevillano del siglo XV*, Sevilla, dice: "...Fueron armados de una banda y otra este día hasta 1800 omes de a caballo".

³⁹ C. Carrete, "Le judaïsme espagnol avant l'exil" en *Les juifs d'Espagne. Histoire d'une diaspora*, dir. por H. Mechoulam, Paris, 1992, pp. 21-28.

⁴⁰ C. Carrete, *El judaísmo español*, p. 22: "estas circunstancias incidieron, en no pequeña medida, en la destrucción del núcleo familiar: por lo general familias enteras no se acercaron a la pila bautismal".

⁴¹ C. Carrete Parrondo, *Fontes Iudaeorum Regni Castellae*, Salamanca, 1985, pp. 109-138.

Catalina nació judía en la aljama soriana hacia 1420. Cuando sus padres negociaron su matrimonio con Juan Ramírez de Lucena, un converso, ella se hizo cristiana. Que Catalina, tras su matrimonio, "judaizaba" era algo conocido tanto en la aljama de Soria como en las familias conversas que se habían bautizado. Sin embargo, Catalina tuvo que aceptar que la sociedad cristiana entrase en su propia vida. Un marido converso que se esforzaba por ser cristiano y unos hijos a los que, necesariamente, había que educar en los términos que exigía la sociedad mayoritaria. En realidad todo el conjunto de la vida cotidiana se confabulaba para ahogar el discurso judío de Catalina. Primero se le dijo que distanciase la frecuencia de los contactos con sus familiares judíos; luego se le amonestó para que no acudiese, como solía, a la sinagoga; después vino la vigilancia sobre los alimentos para que no pasasen el control de los rabinos y, finalmente, se le impuso la cercanía de los criados que escudriñaban la intimidad de su hogar. Todo en su vida fue una estrategia de la asfixia que, por razón de las necesidades sociales extinguió, inexorablemente, el pábilo de la llama judía de Catalina.

Y todo esto obedecía a la estrategia vital de los hijos lanzados hacia la élite del poder cristiano. Todo por el triunfo social de la descendencia. Recuérdese un detalle de aquella historia. Ocurrió un día que Alonso de Lucena, el segundo hijo de Catalina, vio a su madre ya anciana recogiendo las tortas del "pan ceceño" para celebrar la Pascua Judía. Alonso gritó colérico —"¿Pese a tal con vos, que nos deshonráis con estas cosas que hacéis. ¡Deshonra!" Hete aquí la palabra que marginaba y destruía la promoción en el mundo cristiano. Deshonra la de Alonso de Lucena y la del otro hijo, Juan de Lucena, éste mucho más famoso e importante, el que fuera protonotario apostólico en la Corte de los Reyes del famosísimo libro *Vita Beata*.⁴²

¿Refleja esta pequeña tragedia vital la naturaleza global de lo sucedido en el mundo converso? Parece ser cierto, en verdad; y ello significa que, tras dos o tres generaciones, el proceso de desembarco había culminado con éxito. Cuestión de tiempo, pues. Los documentos que cuentan la historia de Catalina nos dicen que sus nietos sepultaron en el olvido la memoria de la abuela. ¿Existió, alguna vez, aquella mujer tan tozuda?

Entonces, el problema primero se encierra en una sola pregunta: ¿En qué consistió la religión conversa? Dos aspectos muy diferentes entre sí surgen a este respecto, según fueren las percepciones y los discursos de quienes hable:

Primero urge definir el concepto de herejía desde la percepción cultural del poder dominante, que intencionadamente confundió *el objeto heterodoxo y el sujeto herético*. Esto significaba que la demagogia de los principios mezcló espuriamente los términos "heterodoxia" y etnia.

Segundo, el Tribunal de la Fe, institución eclesiástica, participó del carácter excluyente y totalizador del universalismo cristiano propio del Renacimiento. Nacida en el seno de un milenarismo doctrinal, esta institución se acunó en el

⁴² C. Carrete Parrondo, op. cit., p. 33.

regazo del poder regio para legalizar, desde ahí, un discurso moral y teológico de contornos polisémicos.

¿Qué se quiere decir con esto? La respuesta es: en el Tribunal de la Fe tomó cuerpo, desde el principio, una paradoja similar. Siendo Tribunal donde se purificaba la ortodoxia, siempre actuó desde posiciones sociales, culturales o políticas. Tal es la gran cuestión.

Torquemada y sus ministros, asentados en los principios de evangelismo doctrinario, propio del clero mendicante, y auspiciados desde la Corona, decían que su misión era separar —como en la parábola de Jesús— el trigo de la cizaña pero luego resultaba que, a tal respecto, se adoptaban posiciones extrañas. Cizaña quemada con rigor extremado fue lo que se hizo en Sevilla, Córdoba⁴³ o Valencia,⁴⁴ pero también es cierto que otra cizaña (herejía) que se extendía por otros territorios quedó sin ser separada del trigo. ¿Por qué tales diferencias?

Todavía no se sabe cómo, pero sí se conoce que aquellos jueces inquisidores intervinieron acá y allá con una metodología selectiva que distinguía dependencias agnaticias de solidaridad. Tales dependencias, difíciles de precisar, dibujan un espacio voluble de clanes y bandos de mayor o menor representación en los regimientos urbanos. Y allí había conversos contra algunos de los cuales se formaron coaliciones enemigas que instrumentalizaron el ariete inquisitorial. En tal sentido el trabajo de la Inquisición fue paralelo al de los corregidores.⁴⁵ ¿Quiere esto decir que los reyes se opusieron frontalmente a un bando converso? No puede generalizarse porque, en verdad no había facciones conversas en sí mismas, sino grupos de conversos en los bandos urbanos con variable correlación de fuerzas.

En cualquier caso el hecho fundamental fue que la Inquisición surgió de una sociedad —la de los dos reinos hispánicos Castilla y Aragón— castigados por una guerra civil desde la cual resulta difícil ordenar las fuerzas en pugna. Nada preciso había allí, y las alianzas de un momento se cambiaban en el siguiente. Lo que parece seguro es que las facciones y coaliciones, que allí se sucedieron, manipularon todas en su beneficio el problema de la inserción de los convertidos. Es preciso poner al descubierto aquel complejo entramado de relaciones. Sólo así las respuestas serán más certeras.

Epilogo final

Porque de lo demás, de esas historias que hablan de “conversos y judíos

⁴³ R. García Boix, *Autos de Fe en la Inquisición de Cuenca*, Córdoba, 1983.

⁴⁴ R. García Cárcel, *Orígenes de la Inquisición española. El Tribunal de Valencia 1478-1530*, Barcelona, 1976, p. 167: “El número de procesados por la Inquisición de Valencia hasta 1530 ascendió hasta 2.354 individuos”. Un ejercicio represivo muy intenso.

⁴⁵ M. Jiménez Monteserín, op. cit., p. XX “... la acción de los jueces de la fe no hizo sino sumarse a la de los corregidores.”

como de un sólo pueblo unidos por lazos de religión y destino",⁴⁶ cabe decir solamente que son entendibles desde la exigencia religiosa o desde la afirmación nacionalista; legítimas ambas, por supuesto, pero inoperantes historiográficamente. Ni pueblo, ni país, ni nación, como quiere Yerushalmi, extrapolando significados desde el túnel del tiempo.⁴⁷ Ni la sangre ni la etnia, por sí solas, edifican sinagogas ni catedrales. Son sólo hombres arracimados en grupos jerarquizados que actúan en el mundo, más interpretando que comprendiendo. Tal es la fuerza del discurso cultural. A. Domínguez Ortiz, de etnia, país y nación quiso olvidarse por ser términos muy rotundos. Prefirió interpretar el sentido de "aquellos gritos" humanos que salían de los "pliegues marchitos". Una historia de hombres, no de creencias; de dudas, en suma. B. Netanyahu, un anciano historiador, inasequible al desaliento, persistente en su tozudez, todavía formula la pregunta importante: "I came to doubt the common view concerning the reasons for the establishment of the Inquisition. If only a fraction of the *marranos* were still Jewish and more and more of them kept becoming Christian, what sense was there in establishing the Inquisition?"⁴⁸ Hablaremos muchas otras veces de estas cosas, pero los gritos que salen de los legajos y las preguntas inquietantes seguirán flotando en el viento.

Universidad de Alcalá de Henares

RESUMEN: *Valoración de la obra de A. Domínguez Ortiz "La clase social de los conversos en la Edad moderna" (1958). Se la sitúa en relación con los estudios anteriores del mismo tema, y se consideran sus aportaciones, a la luz de las investigaciones contemporáneas y posteriores, en tres aspectos: el carácter de clase social del grupo de los conversos; la delimitación de un mundo específicamente converso; y la naturaleza cambiante y aculturada del mundo converso.*

SUMMARY: *This article constitutes a valuation of an A. Domínguez Ortiz's work entitled "La clase social de los conversos en la Edad Moderna" [the social class of converted in the Modern Age] and dated in 1958. This work is compared to some previous studies centred on the same subject and three of its own achievements are revised following the contributions of some other contemporary and later researches: the character of social class of the converted group, the bounds of a specifically converted world and the mutable and acculturated nature of that one.*

⁴⁶ H. Beinard, *Los conversos ante el Tribunal de la Inquisición*, Barcelona, 1992, p. 339.

⁴⁷ I. Yerushalmi, *From the Spanish Court to the Italian Ghetto*, Washington, 1971, p. 21. Los marranos son para este autor una prolongación judía que se define así: "In other words, it was the continuing existence in the Peninsula at a metamorphosed Jewish nation which was basic to the very possibility of metamorphosed 'judaism' in whatever form that might assume."

⁴⁸ B. Netanyahu, *The origins of the Inquisition in fifteenth-century Spain*, Nueva York, 1995.