

## El mundo converso en la literatura y la mística del Siglo de Oro

*Ángel Alcalá*

### I. Cuatro paradojas

Bien distinta es la metodología con que tratamos la historia los críticos literarios y los historiadores. Por ello resulta tanto más grato haber sido invitado a participar desde perspectivas literarias en un curso de historiadores dedicado al estudio del mundo converso español de los siglos de oro. Ambas, la ciencia de la historia y la de la literatura, cuando son auténticas, procuran desentrañar lo que Américo Castro llamaba «el pasado historiable», no sólo el narrable y menos aun el meramente describible<sup>1</sup>: tres niveles científicos que corresponden a tres capas de profundidad histórica y de interés erudito en la vida de los pueblos. Lejos, pues, de oponerse, se evidencian complementarias, y de este su carácter veremos bien pronto algunos ejemplos señeros. Mas, por aquella misma distinción, y acaso por la un tanto pedante comezón que a los literatos nos acucia de usar los términos con precisión y cautela, se antoja imprescindible plantear como preámbulo el problemático juego de cuatro paradojas esenciales que afectan al esquivo tema que me propongo desarrollar y aun quizá al temario mismo del curso. Para entendernos, voy a llamarlas paradoja minoritaria, colectiva, religiosa y cualitativa. Son por ahora, vocablos de intención y sentido oscuros, que confío pronto dejen de serlo.

---

<sup>1</sup> De entre los textos suyos en que trata este tema, núcleo de toda su teoría y práctica histórica, el fundamental es *Dos ensayos: Descripción, narración, historiografía* (Mexico, Porrúa, 1956) al que Castro mismo remite en *La realidad histórica de España* (Id., 1962) p. 15.

1. Minoritaria. He aquí la pregunta: ¿Sigue teniendo validez hablar del llamado «mundo converso» como de una minoría? Se da por supuesto el hecho, obvio, de que los conversos, cuyo número exacto e incluso aproximado jamás llegaremos a saber, lo eran con respecto a la inmensa mayoría viejocristiana; pero, a diferencia de las minorías judía e islámica, perfectamente identificables por su etnia y por su religión antes de sus respectivas conversiones y expulsiones, las masas de los cristianos nuevos de ambas procedencias, en constante e imparable proceso de asimilación nunca totalmente cuantificable, difícilmente podrán encajar en el concepto sociológico de minoría. Ese proceso asimilatorio, iniciado para los judíos masivamente en la segunda mitad del siglo XIV, muy adelantado al tiempo de la expulsión, como hace años demostró Netanyahu<sup>2</sup>, y acelerado con las masas de conversos que ella le sumó, parecería desdibujar la precisión del concepto de minoría aplicado a los judeoconversos. ¿Convendrá, pues, por ello, usar con mayor acierto el término «mundo converso»? Veámoslo.

2. Colectiva. He aquí la nueva pregunta: Ese inmenso pero impreciso colectivo de los judeoconversos, ¿constituye un... «mundo»? Tampoco en este punto vamos a dudar de otro hecho, igualmente obvio: nos consta de redes de contacto y apoyo mutuo entre los conversos, se tratara de individuos, de grupos y aun de localidades lejanas. Los historiadores seguirán dándonos documentación casuística de formas más o menos explícitas y más o menos curiosas de «criptojudaísmo». Que hubiera muchos criptojudíos es perfectamente comprensible, pues siempre ha sucedido en regímenes totalitarios que cuando se realiza un cambio o persiste una situación política no democrática los no simpatizantes se han visto obligados a ocultar sinceridades personales o familiares. Sin embargo, como es igualmente natural, a medida que la investigación aduce mayor número de casos se comprueba que no pueden llegar a hacernos cambiar la impresión general que ya tenemos: la mayoría (de los conversos, o de cualquier otro grupo teóricamente no adicto al poder de facto) pronto opta por la asimilación más plena posible, por lo cual apenas tiene sentido hablar del «mundo» de la oposición.

Ahora bien, las dos experiencias de las que vamos a tratar, la literaria y la mística, son esencialmente individualistas: el encuentro fructífero con la página en blanco presupone cuotas de soledad y

---

<sup>2</sup> Me refiero al importantísimo y ya clásico libro de Benzion Netanyahu, *The Marranos of Spain from the Late XIVth to the Early XVIth Century According to Contemporary Hebrew Sources* (New York: American Academy for Jewish Research, 1966, 2 ed. 1973). Traducido al español hace tiempo por C. Morón Arroyo, aguarda aun, y es vergüenza, a un editor español que se decida a publicarlo.

amargo ensimismado aislamiento no dispares de las requeridas por la búsqueda y eventual hallazgo del «totalmente Otro». Por eso mismo, sin embargo, a pesar de su labor esencialmente individualista, va a llamarnos la atención este doble hecho: por una parte, la coincidencia de los escritores conversos en proponer y defender sus peculiares valoraciones y posiciones intelectuales y en satirizar las obsesiones colectivas mayoritarias; por otra, la ayuda que los reformadores religiosos y los místicos, que fueron mayoritariamente conversos, se prestaban mutuamente en sus fundaciones y en su arduo camino espiritual. Todo ello, a pesar del individualismo esencial de sus personales experiencias. Ambos grupos, escritores y místicos conversos, eran conscientes de que sus actividades, que pueden ser estudiadas de un modo relativamente colectivo, estaban dicatadas por su conciencia de casta, que se sobreponía a la imprescindible individualidad de su tarea.

3. Religiosa. Otra paradoja, acaso la mayor. Porque hablamos de judeoconversos, en cuya caracterización obtienen primacía los aspectos de etnia y religión, que siempre resultan divisivos. No es lo mismo etnia que religión, otro hecho innegable, por sobradamente obvio. Pero es también cierto que la disparidad de religiones y, excepto las conversiones o abjuraciones debidas a decisión personal, la religión de cada individuo depende meramente de factores sociológicos: etnia, patria, familia, educación. Ahora bien, en la historia judía, mucho más que en la de otros pueblos, hay motivos para equipararlos: independientemente de la creencia personal o de su defecto, se ha dado por supuesto hasta tiempos recientes que todo hebreo era o tenía que ser judío, de un modo no muy dispar a como se solía presuponer que todo español era o tenía que ser católico.

Este prejuicio ha producido dos enormes errores. Por una parte, a los españoles viejocristianos les costó admitir que los hebreos conversos tuvieran el mismo derecho a la plena ciudadanía que ellos; la consecuencia fueron los discriminatorios «estatutos de pureza de sangre», vejadores, castradores de las posibilidades vitales de incontables generaciones españolas. Por otras, pero correlativa y complementaria, a los judíos, historiadores o no, y al pueblo hebreo en general, les cuesta admitir que hubiera hebreos que dejaran la práctica religiosa judía con plena sinceridad; la consecuencia es que siguen viendo criptojudíos por doquier, a pesar de que en rigor —con muy pocas excepciones— las actas de los procesos inquisitoriales, que son prácticamente la única fuente de que disponemos para estos datos, apenas hablan sino de que se detectaban arraigadas prácticas ancestrales de tipo costumbrista o folklórico de origen judaico.

No creo que se pueda hablar, en general, de la actividad inquisitorial como si hubiera sido «antijudía» ni de que la mayoría de

los conversos fueran judaizantes, ni de que la mayoría de los conversos procesados por parecerlo lo fueran realmente<sup>3</sup>. Para despejar definitivamente estos errores es necesario insistir en que se sienta como absolutamente imprescindible y urgente que los historiadores realicen la computación estadística comparativa de los judeoconversos que realmente, es decir, religiosamente, eran marranos, o sea judaizantes, a fin de diferenciarlos como grupo y oponerlos y compararlos numéricamente a quienes tan sólo lo parecían. Hace algún tiempo llamé la atención sobre el hecho de que muchos conversos procesados se revelan realmente como auténticos «mártires cristianos» de la Inquisición, ya que las acusaciones procesales de que «judaizaban» no tocan el meollo de su fe, la cual, al cabo de algunas generaciones de práctica cristiana, no era ya en modo alguno esencialmente judía<sup>4</sup>. Los criterios inquisitoriales de identificación de «judaizantes» fueron siempre excesivamente estrictos: a la Inquisición, dispuesta a desarraigar a toda costa el judaísmo religioso, le interesaba magnificar sus apariencias; no es de este lugar determinar si ese celo «religioso» era el motivo o el pretexto o uno de los pretextos de la actividad inquisitorial. Nace de ahí especialmente en ciertos historiadores judíos la confusión de creer que hubo en España numerosos y fuertes núcleos de auténtico criptojudasmo. Esta confusión y los mencionados errores sólo se aclararán cuando se realicen la exhaustiva computación y la pertinente evaluación de todos los datos procesales.

Mas es ésta tan sólo una cara de esta paradoja. La otra resulta aun mucho más punzante. Porque otro hecho evidente es que el bautismo era la llave para constituir ese llamado «mundo converso». Ahora bien, no creo que se haya estudiado a fondo la literatura en torno al pavoroso problema que se refiere a la probable invalidez teológica de aquellos bautismos que quizá las más de las veces eran forzados. En realidad, se trata de una cuestión que apenas pudo ser planteada, a no ser en el caso de los masivos bautismos de aspersion de los moros garanadinos y, sobre todo, en la estupenda polémica entre dos clérigos humanistas, ambos conversos, pero uno con mentalidad de tal, el protonotario Juan de Lucena, y otro con conservadora

---

<sup>3</sup> Así sigue expresándose, por ejemplo, Juan Blázquez Miguel en varios escritos, concretamente en *Inquisición y criptojudasmo* (Madrid: 1988), donde afirma tajantemente, entre otras cosas: «Podemos afirmar que, en efecto, no todos los conversos judaizaban, pero sí que la mayoría de los procesados eran criptojudíos», p. 52.

<sup>4</sup> A. Alcalá, «Nuevas perspectivas en la polémica sobre el motivo real de la Inquisición» *Chonica Nova* (Granada: Universidad) 13 (1986) 7-26, en p. 26

mentalidad de cristiano viejo, el canónigo toledano Alfonso Ortiz<sup>5</sup>. Después de la expulsión, el veto inquisitorial impidió que ni siquiera se rozaran estos temas.

Las desesesperadas respuestas de Ortiz, acorralado por las sátiras, la hiriente pluma y las razones teológicas de Lucena, manifiestan que se trata de un problema grave, pero que tenía que ser silenciado. Desde un punto de vista estrictamente teológico no parece se pueda dudar de que la falta de fe, la fe fingida, y más aun la negación interna de fe por parte del bautizado adulto invalidan el bautismo que se le administra y pasivamente recibe. De ser esto así, el que llamamos «mundo converso» pudo serlo en su aspecto exterior, sociológico, aunque siempre difícilmente identificable, mas en modo alguno en el interior de la vivienda religiosa. Es decir, los inquisidores mismos — en muchos de los casos de la primera generación de judaizantes y quizás en los de sus hijos — creían que se enfrentaban con judaizantes cuando en realidad eran tan sólo judíos, con todas las consecuencias.

Hace unos años me atreví a estudiar otra llamativa paradoja: la de que la Inquisición misma, en cuanto institución canónica, bien pudiera merecer el apelativo de herejía por suprimir positivamente *sine die*, contra todo derecho divino, la esencial jurisdicción de los obispos sobre sus ovejas en materia de fe. En otra ocasión me referí también al hecho de que los estatutos de limpieza merecieron de los papas idéntico apelativo de herejía al tiempo de su primer planteamiento<sup>6</sup>. Puede verse, pues, que estos otros aspectos de la paradoja religiosa de muchos conversos que no sólo eran judaizantes, sino auténticos judíos porque quizás nunca fueron realmente bautizados, sume la problemática en torno a ellos en abismo teóricos aún más preocupantes.

Pero hay más. Nadie podrá entender que los responsables oficiales del cristianismo, religión profesadamente de dimensiones ecuménicas, que deberían haberse sentido y mostrado orgullosos de las conversiones masivas de los judíos y los moros —sinceras o no, que

<sup>5</sup> Alfonso Ortiz, *Tratado contra la carta del prothonotario de Lucena*, en *Los tratados* (Sevilla: Tres alemanes compañeros, 1493) fol. 51v-100v, especialmente en fols. 73-84. Sobre éste y otros aspectos, A. Alcalá, «Juan de Lucena y el pre-erasmismo español», en *Revista Hispánica Moderna* 24 (1968), 108-31.

<sup>6</sup> A. Alcalá, «Herejía y jerarquía: la polémica sobre el Tribunal de Inquisición como desacato y usurpación de la jurisdicción episcopal», en José A. Escudero, ed., *Perfiles jurídicos de la Inquisición Española* (Madrid: Universidad Complutense, Instituto de Historia de la Inquisición, 1989) 61-87. El tema de los «estatutos» como herejía, conforme a las primeras excomuniones dictadas contra ellos en 1449 por Nicolás V (quien se desdijo por muy curiosas razones al año siguiente), fue expuesto y estudiado en el verano de 1987 en un interesantísimo curso de la Universidad de Granada en Baeza organizado por el Prof. José M. García Fuentes.

no hace ahora al caso— promulgaran esos heréticos estatutos de linaje. Los escritores conversos, al igual que los místicos de origen converso, van a tenerlos en su principal punto de mira y de recelo. San Ignacio, que no lo era, se lamentaba con lágrimas de «no venir de linaje de judíos» para poder ser «pariente de Cristo N. Señor y de N. Señora la gloriosa Virgen María»<sup>7</sup>. Pocos viejocristianos compartían estos sentimientos. Los teólogos y obispos españoles del siglo de oro parecían olvidar que Jesús, María, los apóstoles no eran sino... conversos, y que el cristianismo más puro, el original evangélico predicado por Jesús, no aspiraba a ser sino modificación, espiritualización del judaísmo.

Es comprensible que los historiadores se especialicen en estudiar con matizado detalle el rechazo del mundo converso, especial y muy concretamente del mundo judaizante, por parte de la mayoría sociológica viejocristiana. Muy otra es la perspectiva de los historiadores de la literatura y de la mística. Nosotros nos enfrentamos a egregios judeoconversos que lograron tan perfecta asimilación a la vida y la cultura mayoritarias del país e intergación en ellas, al menos aparentemente, que se les tomó y se les continúa proponiendo como ejemplo y modelo, modelo sea de la creatividad literaria nacional —muchos de ellos son nuestros clásicos— sea de un modo de vida que con razón es presentado como culminación del vivir cristiano —muchos de ellos son nuestros más grandes santos. Mas recuérdese la cautela: lograron una integración al menos aparente, porque vamos a ver cómo en los pasos más culminantes dicha asimilación sólo aparentemente lo era. Llegamos así, con esta simple enunciación, a la —por ahora— cuarta y última paradoja.

4. Cualitativa. Aun siendo los conversos minoría relativa, con las cautelas que —según se dijo— este término pueda merecernos, los escritores y místicos que en el siglo de oro proceden de casta conversa son mayoría, y ello en un doble sentido. Primero, porque incluso cuantitativamente constituyen un grupo que en proporción, y aun quizá en absoluto, resulta ser más numeroso que el de los escritores y místicos procedentes de la triunfante y por ellos desdeñada, envidiada quizá, casta viejocristiana. Segundo y sobre todo, porque cualitativamente crearon la literatura más innovadora y los movimientos espirituales más cristianamente exigentes de ese áureo período. De ambos grupos de este «mundo converso» la España misma que sumía en recelos persecutorios a sus hermanos de casta judaizantes, y en varios casos a ellos mismos, se siente orgullosa, y

<sup>7</sup> Según E. Rey en *Razón y fe* (1956, p. 179) cit. por A. Castro, *Teresa la santa* (Madrid: Alfaguara, 1972) p. 288.

considera a algunos de ellos los más logrados de sus hijos. Es la paradoja de la calidad de ese «mundo converso».

Sabido es que fue Américo Castro quien primeramente se atrevió a plantear estos pavorosos temas de historiografía y de filosofía cultural de España, no sin luchar escandalosamente contra el escándalo que sus intuiciones históricas y culturales produjeron en algunos historiadores profesionales<sup>8</sup>. Al hacerlo, Castro se adelantaba en varios decenios a la propuesta para España de lo que luego ha dado en llamarse historia de las mentalidades. Dudo, o al menos mi ignorancia me impide saber, que otros países puedan vanagloriarse de unos planteamientos tan radicales, y tan radicalmente geniales, sobre los factores que contribuyeron a formar la españolidad. Vale la pena expresar la convicción de que hoy, ya a estas alturas, podemos asumir la mayor parte de los principios y criterios castrianos de crítica literaria y de metodología histórica, principios que sólo llamará prejuicios el estudioso que todavía se empeña en no entenderle.

Ello no implica que haya que seguirle a ciegas y sin aquella necesaria crítica al maestro que resulta ser el mejor elogio a su magisterio. Con muchísimo respeto, no tendremos por qué renunciar a lo que él mismo dice —y la verdad es que a veces dice cosas raras— que nos falta a los españoles: no hay por qué renunciar a lo que él mismo llama inteligencia o «cultura racionalmente crítica». No es éste el lugar para exponer los muchos puntos de interpretación tanto histórica como literaria en los que, con la necesaria modestia, siento que hay que disentir de don Américo, pero hablando de esta paradoja cualitativa deberé limitarme a uno que la roza desde otra perspectiva. Me refiero al abuso, al desenfoque, de llamar todavía «judía», «hebraica», o para otros casos «islámica» a la cultura o a la mística producida por judeoconversos.

En este sentido, y en otros, tiene razón uno de sus máximos opositores, Eugenio Asensio, en medio de sus enormes confusiones y mixtificaciones, al rechazar lo que, con término tomado de Spengler, llamó Castro *seudomorfosis* de la cultura española. Son equívocas frases como éstas: «Gracias a la mística de Santa Teresa y San Juan de la Cruz salían a flor de vida las lejanas y ocultas corrientes de la

---

<sup>8</sup> Los nombres más importantes de sus más acérrimos opositores, tanto españoles —exiliados o no— como extranjeros, especialmente ingleses, están en la mente de todos. Tres buenos volúmenes colectivos sobre su obra son Aranguren, Bataillon, Gilman, Laín, Lapesa y otros, *Estudios sobre la obra de Américo Castro*. Madrid, Taurus 1971; M. P. Hornick, ed., *Collected Studies in Honour of Americo Castro's Eightieth Year*. Oxford, Lincombe Lodge, 1965; Ronald E. Surtz, Jaime Ferrán, Daniel P. Testa, eds., *Americo Castro: The Impact of His Thought. Essays to Mark the Centenary of His Birth*. Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1988.

sensibilidad islámica»; «Florecían la ascética y la picaresca, hijas gemelas de un judaísmo hecho iglesia». La tiene al formular el problema en estos claros términos: «Cuestión abierta es si el converso continúa la sensibilidad judaica, o sus sentimientos y actitudes nacen de una nueva situación de la que el judaísmo es un elemento más»<sup>9</sup>. Pero hay que corregirle esta última expresión, pues a no ser en el caso de judaizantes resultaría extremadamente difícil demostrar en los conversos un «judaísmo» que interviniera en su vida y sus acciones como «un elemento más». La cultura judeoconversa, si es que existe como tal, por definición tiene que ser cualitativamente distinta tanto de la judía como de la cristianovieja mayoritaria: habrá de deberse a una «nueva situación». Por eso, es menester concentrar las energías en la tarea de identificarla como específica y cualitativamente distinta de ambas.

## II. Estado de la cuestión

Entremos ya directamente en nuestro tema, pero manteniéndolo tamizado por el cedazo de esas cuatro paradojas mencionadas, especialmente de la cuarta: la sorprendente calidad mayoritaria de esa minoría de grandes escritores literarios y religiosos de origen converso.

Es urgente que alguien emprenda una investigación crítica y sistemática que ante todo demuestre sin dudas la casta conversa de tantas docenas de hombres egregios que venimos teniendo por miembros de ella; sólo así se podrá fundamentar el estudio de sus características literarias comunes, si las hay, y de las que los diferencian de los escritores viejocristianos. No creo que hasta el momento se hayan estudiado de un modo sistemático ni crítico las listas de los escritores literarios y religiosos del siglo de oro de origen converso. Han menudeado, eso sí, menciones de nombres en obras de Castro, de Domínguez Ortiz (quien marcó hitos esenciales al mismo tiempo que Castro y con criterios historiográficos más técnicos) y de los estudiosos posteriores<sup>10</sup>. Dicha tarea de esclarecimiento debe ser previa a toda teorización.

---

<sup>9</sup> La España imaginada de Américo Castro. Barcelona, El Albir 1976, pp. 63 y 131. Las frases citadas provienen de La realidad histórica de España. México, Porrúa, 194, pp. 197 y 536, que no me he tomado la molestia de comparar con la edición renovada de 1962 que manejo.

<sup>10</sup> Castro suele repetir sus listas en muchos de sus libros, aunque suele también dar por supuesto en uno que un escritor «tiene que ser» converso para pasar a afirmarlo sin más en la edición siguiente del mismo o en otras. Pude demostrarlo en el caso de Servet y el de Montano (ver n. 12). En *Los Judeoconversos en*



Para saber a qué atenernos, y por no presuponer que todos los lectores están familiarizados con ellos, convendrá aducir en este momento una lista más, aunque sólo sea como punto inmediato de referencia. Mencionaremos tan sólo los más importantes<sup>11</sup>.

Iniciamos el recuento aún en pleno siglo XV, los Santamaría (Pablo de Burgos y sus hijos, especialmente Alonso de Cartagena); varios poetas del *Cancionero de Baena* y de otros; quizá Juan de Mena; los cronistas Hernando del Pulgar, Alonso de Palencia y Diego de Varella; los poetas Rodrigo de Cota, Álvarez Gato, Antón de Montoro; los antes citados adversarios polémicos Juan de Lucena y Alfonso Ortiz; Fray Ambrosio de Montesino, el traductor de la *Vita Christi* de Landulfo de Sajonia en prosa; Fray Iñigo de Mendoza, el de las *Coplas de la Vita Christi*; los grandes creadores de novela Diego de San Pedro, Juan de Flores y Fernando de Rojas; Juan del Encina, Torres Naharro, Sánchez Badajoz, quizá Gil Vicente: es decir, los padres del teatro español en la raíz misma del Renacimiento.

Ya en el siglo XVI, todos los hebraístas de Salamanca y de Alcalá. Y escritores o no, la inmensa mayor parte de los médicos de España: ciertamente, Francisco de Villalobos y Andrés Laguna y quizá Huarte de San Juan, el pionero autor del *Examen de ingenios para las ciencias*. de casta conversa fueron también escritores como los hermanos Valdés —Alfonso y Juan—, Juan Luis Vives, Antonio de Guevara. Tuvo que serlo —y luego veremos el alcance de ese «tuvo que»— el anónimo autor de *Lazarillo*, y lo fueron tanto Delicado, el de *La Lozana andaluza*, como probablemente Jorge de Montemayor, como ciertamente Mateo Alemán el del *Guzmán de Alfarache*. Es decir, que no sólo el teatro y la novela renacentistas, sino que la novela picaresca y la pastoril son también creación judeoconversa. Fuera de toda duda lo fue mi querido Fray Luis de León<sup>12</sup>, así como el Padre Sigüenza; con alguna, Baltasar del Alcázar; con mucha el trágico Miguel Servet y de tantos de mis desvelos de estudioso, y Arias Montano: ninguno de estos dos creo que lo fuera, contra lo tozudamente afirmado por otros investigadores<sup>13</sup>. Más aún, con la

---

*España y América* (Madrid, Istmo, 1971) Domínguez Ortiz dedica el cap. 10 a «Los judeoconvertos y los problemas de la creación literaria».

<sup>11</sup> El lector deberá aportar su pizca de benévola fe a la adjudicación de casta a cada uno de los nombres que siguen, ya que en un escrito general como éste sería prolijo aducir razones, documentos o comprobaciones para cada caso particular.

<sup>12</sup> Véase en este carifio el resultado de haberlo estudiado durante estos últimos años para preparar la edición crítica y paleográfica de su proceso inquisitorial, que verá la luz en Valladolid, Junta de castilla y León, 1991.

<sup>13</sup> Frutos de estos desvelos son «Nuestra deuda con Servet», en *Revista de Occidente* 113 (1972) 233-260; *Servet en su tiempo y en el nuestro*. Villanueva de Sijena, Instituto de estudios Sijenenses, 1978; *El sistema de Servet*. Madrid, Fundación March, 1978; y mi trad. del inglés, con epílogo y especiales

restringida importante calificación que luego vamos a establecer, creo que de esta casta ilustre —étnica o al menos moral y mental, que para el caso casi lo mismo va a importarnos— fueron no sólo Gracián y los hermanos Argensola (parece que éstos procedían de una rama de los Santángel), sino Góngora y Cervantes.

Si de esta impresionante nómina pasamos al área espiritual, es ya común admitir el origen converso de todos los alumbrados y de las beatas que formaban sus conventículos, fueran o no escritores: los Ortiz y Tovar, los Cazalla (Juan y María), Alcaraz, etc. pero también algunos escritores como los Maluenda, Valtanás, Francisco de Osuna, Diego de Estella. Entre los jesuitas primeros, siguiendo el dictado de aquella bella confesión de Loyola su fundador, de casta conversa provenían Laínez, Polanco, Ripalda, Mariana, Rivadeneira. En fin, tiempo hace que en la cúspide de la santidad cristiana del XVI andan enhiestos cuatro grandes santos españoles judeoconvertos: los tres juanes —San Juan de la Cruz y San Juan de Dios, que lo eran con la máxima probabilidad, y San Juan de Ávila, que lo era con toda seguridad— así como Santa Teresa de Jesús, patrona de España. Le asiste a Castro toda la razón del mundo y de la historia para hacerse esta persistente pregunta, que nada tiene de meramente retórica: ¿cómo quedaría el pasado español si le sustrajéramos esos nombres?

Respecto a la metodología con que se debe abordar el problema, cabe recordar que no nos importa demasiado la cuestión que más parece ocupar a algunos historiadores. De hecho, aunque algunos de los mencionados fueron sometidos a procesos inquisitoriales (todos los alumbrados, y sonadísimamente Fray Luis), ello no se debió a sospechas ni a las acusaciones de criptojudasismo, sino a bien diversos motivos. Por eso, las preguntas que debemos hacernos no pueden resolverse con datos documentales, con criterios exclusivamente históricos, ni en consecuencia pueden ellas, y las respuestas que suscitan, sobrepasar los normales límites de una hipótesis de trabajo.

Esas preguntas podrían quizás admitir la siguiente formulación:

1. ¿Cómo se puede explicar, si es que se puede, que una gran mayoría de los mejores escritores del siglo de oro, a saber, los de creaciones entonces más innovadoras y hoy todavía perdurables,

---

bibliografías, de R. Bainton, *Servet, el hereje perseguido*. Madrid, Taurus, 1973, y del latín, con estudios introductorios y notas, de estas obras de Servet: *Restitución del Cristianismo*. Madrid, UFE 1980; *Treinta cartas a Calvino y Apología a Melancton*. Madrid, Castalia 1981; *Dos escritos científicos de Servet*. Villanueva de Sijena, 1981. También, mi traducción de Ben Rekens, *Arias Montano*. Madrid, Taurus, 1973, con epílogo publicado luego en *Cuadernos Hispanoamericanos* 99 (1975) 347-378 como «Tres notas sobre Arias Montano: familismo, marranismo, nicodemismo».

procedieran precisamente de casta conversa? Idénticamente, ¿cómo puede explicarse, si es que se puede, que prácticamente todos los alumbrados, una inmensa mayor parte de reformadores y escritores espirituales, y ciertamente todos los grandes místicos también procedieran de ella?

2. ¿Se pueden detectar en los escritos de ambos grupos —literarios y religiosos— alguna o algunas huellas que puedan ser elevadas a criterios de identificación, de modo que a base de esas huellas y criterios podamos quizá llegar a la tipificación de una literatura y de una mística que justamente se puedan llamar «judeoconversas»?

3. ¿Sería acaso esa diferenciación debida a que todos estos escritores mantenían subconscientemente alguna actitud vital o algunos valores propios de su etnia hebrea o de su religión judía que insertaron, injertaron, en sus nuevas vivencias cristianas?

Fácilmente se comprende que al presentar estas cuestiones se está rozando el pavoroso tema de lo que Castro y sus seguidores estrictos llamaron y llaman «la matizada occidentalidad española»: ¿es España un país realmente occidental? Propongo rehuir este planteamiento. En primer lugar, porque en algún sentido resulta ofensivo. Pero sobre todo, porque no parece que esté así bien planteado y que, en consecuencia, conduzca a conclusiones válidas. La interculturalidad como factor creador de culturas no es en modo alguno caso exclusivo de España. Más aún, eso que en abstracto podrá ser llamado cultura y literatura occidentales reconoce un origen oriental, sin el cual ni el Humanismo ni el Renacimiento hubieran sido posibles<sup>14</sup>. Respecto a la literatura medieval demostró Keith Whinnon que hablando con propiedad no existe como española, sino como «a vast European literature in Latin of which there are occasional manifestations distinguished by their being written in Spanish», hasta el punto de que «si dejamos de tener en cuenta la literatura medieval escrita en latín, la medieval en español es una serie de milagros»<sup>15</sup>.

Quizás sea ésta una postura extrema, pero si la aplicamos a los modelos europeos no parece improbable respecto a obras como *El Cid*, *Berceo* y muchos textos de don Juan Manuel. El mismo diálogo *De Vita beata* de Juan de Lucena o el tan bello *De la dignidad del hombre* de Prez de Oliva no pasan de ser, en muchos aspectos, adaptaciones en lengua castellana de modelos humanistas italianos. En

<sup>14</sup> Del citado volumen *The Impact of His Thought* son especialmente interesantes en este sentido María Rosa Menocal, «And How Western was the Rest of Medieval Europe?» y Vicente Cantarino, «Un aspecto olvidado de la polémica», pp. 183-9, y 191-200.

<sup>15</sup> En *Spanish Literary Historiography: Three Forms of Distorsion*. Exeter, University of Exeter, 1967, p. 9.

un horizonte mucho más universal y radical adoptó esta misma postura Otis Green quien, para acentuar la europeidad medieval de España, se rebeló contra esa idea de una España culturalmente orientalizada<sup>16</sup>.

Pero, ¿se puede negar dicha orientalidad o semitización a toda la otra literatura española, especialmente a la constituida ya como tal, española, desde el Renacimiento y luego en pleno siglo de oro? A muchos nos parece que proponer esa negativa o enseñarla a estas alturas equivale a locura o a ignorancia. Desde los balbuceos de la lengua castellana fácilmente se observa toda una línea de ensamblaje de elementos no sólo ligüísticos, sino interculturales, que no existe en otros países europeos, de la cual son certeros mojones las *jarchas*, las *cántigas*, el *Libro del buen amor*. Castro y su escuela parece que acertaron al proponer el libro del arcipreste como modelo de lo que llaman «mudejarismo», un peculiar fenómeno de interculturización. No interesa ni aludir ahora a la crítica que se ha ido proponiendo estos últimos años tanto a este pretendido hecho como a este término. Mejor le convendría acaso el neologismo de «mesticismo», o el de «hibridismo», usado por Michail Batjin en un memorable libro sobre Rabelais aunque para un contexto cultural relativamente diferente. Según esto, el caso de Juan Ruiz constituiría la culminación de la inserción cultural árabe en la literatura medieval española escrita en español.

A su vez, llegado el momento, en *La Celestina* tendríamos el summum y el paradigma de este mismo fenómeno intercultural, pero llevado a cabo por los escritores renacentistas judeoconversos a partir del comienzo de la influencia cultural de éstos en la vida española desde mediados del siglo XV. Dicho hibridismo judeo-cristiano, rebautizado ya como judeoconverso, constituiría, entonces, la esencial característica de la cultura española del Siglo de Oro, con la llamativa paradoja, explicada antes, de que su calidad alcanza algunas de las más altas cotas conocidas.

Veamos ahora cómo algunos textos y autores corroboran estos enfoques de interpretación.

### III. El mundo converso en la literatura

Por haber sido elevada *La Celestina* a caso paradigmático de la polémica tanto por los castrianos como por sus adversarios, vale la pena que nos detengamos un poco más en ese genial libro. Desde su

<sup>16</sup> En su conocida y monumental obra *Spain and the Western Tradition. The Castilian Mind in Literature from «El Cid» to Calderón*, 4 vols. Madison, University of Wisconsin Press, 1963-66. En Español, 4 vols., *España y la tradición occidental*. Madrid, Gredos 1969.

observatorio podremos arrojar quizá más luz sobre el estado de la cuestión para enfocarla sobre otros casos menos obvios.

No es que haya acuerdo siquiera sobre el sentido de la obra de Rojas y sobre su intención al escribirla. Castro y sus más fieles y brillantes seguidores —Stephen Gilman, Joseph Silverman, Francisco Márquez y pléyades de epígonos— ponen, ante todo, enorme énfasis en acentuar que la vida en los tiempos de Rojas no era vivible. Todo converso se desvivía en inevitable aciaga conciencia de su continua peligrosidad, una sociedad enloquecida, «a crazy society wich continually prided into their actions and conscience, always subject to exposure through torture, living in constant fear of lurking danger»<sup>17</sup>.

Habría de ser enormemente aleccionador que algún historiador técnicamente objetivo tomara en sus manos ciertas afirmaciones de críticos literarios que cargan las tintas quizás en exceso, como apuntó Eugenio Asensio, y formulan juicios quizás excesivamente severos y lo que es más peligroso, generalizados, sobre la realidad de la vida en la España de entonces. En todo caso, de ese presupuesto parte la interpretación castriana de *La Celestina*.

Rojas en su obra no haría sino reflejar su propio vivir amargo y el de toda su casta, y aun su humor estaría determinado más por el sarcasmo que por la ironía. Habría así total e inmediata correlación entre el ambiente social, la propia biografía de Rojas —por otra parte, sólo conocida desde su propia obra a excepción de unos pocos detalles—, la conciencia de su amargura, y su obra misma. Rojas estaría dominado por el miedo, que explicaría la anonimía con que la obra fue impresa y por la resignación, que se mostraría en su desesperanzado estoicismo, pero reaccionaría describiendo como en clave su propio desafío de intelectual esceptico contra las injurias y contra la hipocresía del clero<sup>18</sup>.

Los críticos de tendencia opuesta, por el contrario, señalan, ante todo, varios pecados originales de este tipo de lecturas. Ante todo, el abuso de la «historia vertical» sin contar lo bastante con la

<sup>17</sup> J. Silverman, «Some aspects of Literature and Life in the Golden Age of Spain», *Estudios de Literatura Europea ofrecidos a Marcos A. Morínigo*. Madrid, Ínsula, 1971, 131-170, en p. 145. Es la tesis persistente de Gilman en su tan criticado, y admirado, *The Spain of Fernando de Rojas. The Intellectual and Social Landscape of «La Celestina»*. Princeton, University Press 1972. Para una visión objetiva de conjunto, R. Lapesa, «La Celestina en la obra de Américo Castro», en Aranguren, Bataillon, etc., *Estudios* pp. 247-261.

<sup>18</sup> Es este un buen resumen de la crítica que le hace K. Whinnon, «Interpreting *La Celestina*. The Motives and the Personality of Fernando de Rojas», en *Medieval and Renaissance Studies on Spain and Portugal in Honour of P. E. Russel*, ed. by F. W. Hodcroft. Oxford, The Society for the Study of Medieval Languages and Literatures, 1981, 55-68, en p. 58.

«horizontal». Aun no habiendo tanto conversos en otros países de Europa, s e impone tener en cuenta paralelas situaciones sociales antes de establecer tan tajantes diferencias y dependencias<sup>19</sup>.

En segundo lugar, la aparente presuposición de que la biografía determina tanto el contenido como el estilo de la literatura. Acusación no fiel a las ideas castrianas, pues Castro mismo se cuidó de precisar que «el hecho de ser converso dio origen a muy diferentes resultados. La calidad de sus obras es lo que en último término cuenta para la historia»<sup>20</sup>. Bastará recordar que converso fue Rojas, pero también Juan Luis Vives, de intachable ortodoxia y aun podría decirse que de ejemplar santidad. Escribió a este respecto Peter Russell en una acerba crítica de Gilman: «¿Podemos interpretar lo particular por lo general, la *Tragicomedia* por la situación de conversos de los parientes de Rojas y de él mismo?»... Todo parecería indicar que su situación religiosa y racial «no constituye un factor sin el cual no podamos entender o hallar el sentido de las ideas presentes en la obra o de su funcionamiento como obra de arte»<sup>21</sup>.

Y sin embargo, como todos sabemos, algo de nuestra biografía se transparenta siempre en todo lo que escribimos. Por eso a veces se han ridiculizado los procedimientos de Castro, quien daba la impresión, y a veces confesaba abiertamente, que tal o cual texto o autor «le olía a converso». Todos sabemos que algunas de estas sus intuiciones o premoniciones olfativas fueron confirmadas o lo están siendo documentalmente.

Claro está que dichas intuiciones operan con menor riesgo cuando se trata de obras anónimas, ¿cómo no? Por ejemplo, al tratar del anónimo *Lazarillo de Tormes*. Como en *La Celestina*, inicial anonimia, y, rebozada en cuentecillos de fácil e hilarante comprensión —a propósito allí de la avaricia, el engaño y el sexo sin sombra de pecado; aquí, del hambre— la orquestación sarcástica de algunos de los más subversivos textos que jamás se han escrito. Por eso

---

<sup>19</sup> Así, entre muchos, historioadores más que literatos, H. Lapeyre en vieja reseña de un libro de Castro según Jean Lamartinel, «Sobre el supuesto judaísmo de *La Celestina*», en *Hommage des Hispanistes Français, n. I, Salomon*. Barcelona, Laia 1979, p. 516. Por su parte, Helen Nader, en otra del de Augustin Redondo et al., *L'Humanisme dans les lettres espagnoles*. Paris, J. Vrim, 1979, en *Renaissance Quarterly* 34 (1981) 267, critica «the sense that Spanish literature is unique —not in the usual sense that every national literature is unique, but that Spanish is outside the European tradition».

<sup>20</sup> En «*La Celestina*» como contienda literaria. *Castas y casticismos*. Madrid, Revista de Occidente, 1965, p. 109 nota.

<sup>21</sup> P. E. Russell, «Un crítico en busca de un autor: reflexiones en torno a un reciente libro sobre Fernando de Rojas», en su *Temas de «La Celestina y otros estudios*. Barcelona, Ariel 1978, p. 369.

adelantamos antes que el autor de *Lazarillo* «tuvo que ser» un judeoconverso.

Otro ejemplo para mí indudable: otra obra anónima de la misma época —la decisiva década de los 50, ya mediado el siglo XVI—: el bellissimo cuento *El Abencerraje y la hermosa Jarifa*, obra escrita manifiestamente en clave de artística pero demoledora crítica en contra de los estatutos de pureza de sangre. Envuelto y disimulado en una modélica historia de amor caballeresco, el mensaje de la obra, desde las primeras líneas, es que el valor de las acciones de una persona es independiente de su origen biológico, racial, de su estamento social, de la religión o «ley» a la que está sometido o profesa, al modo como le valor de una piedra preciosa no depende del material en que está engastada. Ningún escritor viejocristiano sería tan ligero o mentecato que con *La Celestina*, *Lazarillo* o *El Abencerraje* atentara de ese modo contra los más claros valores de su estirpe: sólo un particular tipo de converso.

¿Habremos quizá llegado así a una caracterización de la literatura escrita por conversos en España como literatura de la subversión? Me temo que este planteamiento va a sorprender a quienes no abundan en familiaridad con estos temas o a quienes creen, con razón, que no puede haber una sola teoría que abarque la complejidad de los problemas de toda una época ya de suyo tan compleja. Pero me atrevo a proponerla con esas y otras necesarias cautelas. Sólo que es preciso demostrar en cada caso que el tema y el tono de la obra depende de tal talante vital converso del autor. De lo contrario, corremos el peligro de quedarnos por las ramas. A este propósito Silverman distinguió brillantemente tres clases de obras literarias: las escritas por conformistas que aceptan las tradiciones históricas y las circunstancias sociales; las por audaces que las ponen a prueba, desafían y destruyen; y las por sutiles subversivos que las someten al ácido de la ironía, el sarcasmo y la ambigüedad<sup>22</sup>. Con ello no hacía sino estructurar las intuiciones de Castro, que quedaron bien plasmadas en centenares de fórmulas cambiables a lo largo y ancho de sus escritos. Espigo de ellos estas dos, que constituyen dos buenos criterios de orientación: «Siempre que en esta época un autor exhiba, exprese su vivencia de cómo está el presente en su obra, su preocupación por la manera en que el público la interprete, podemos estar seguros de ser lo escrito expresión del alma de un converso». «Esta nueva literatura —la de los estrujados y recelosos— posee doble perspectiva: la objetiva de lo literariamente concebido y la del "animus creandi" del autor frente a su público»<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> En «Some aspects...», p. 139.

<sup>23</sup> «*La Celestina*» como contienda literaria, pp. 68-69.

Por lo demás, en tal caracterización parecen coincidir, se diría que contradiciéndose, hasta los más agrios críticos de Castro. Whinnon mismo, haciéndose tardío eco de un estudio de Van Beystervel, parece haberse unido a la corriente ya casi común que explica *La Celestina* como la obra de un resentido. Subversión de valores y subversión de los valores literarios de la mayoría dominante<sup>24</sup>. Se uniría así a la doctrina del mismo Castro, quien ya había enseñado que los autores conversos primariamente no intentaron «continuar o desenvolver temas y formas (clásicos) anteriores, sino embestir contra ellos, derrocarlos y trastocar su sentido»<sup>25</sup>. Esta actitud vitalmente y literariamente subversiva explica que Séneca y Petrarca y tantas de las llamadas «fuentes» de *La Celestina* o del *Lazarillo* sirvan ya sólo, en su nuevo genial contexto, para ser vueltas al revés como un guante al servicio de efectos cómicos y a veces hasta para tentaciones a la inmoralidad<sup>26</sup>.

Con buena parte de las observaciones que preceden quizá se haya dado parcial respuesta a la segunda de nuestras anteriores preguntas, al cómo de la literatura conversa. En general, y no caben otras caracterizaciones o peculiaridades que las generales, será una escritura subversiva tanto de los valores sociales como de los valores estilísticos cultivados por el estamento y por la literatura establecidas, y de ahí su novedad creadora, su «progresismo», si hay que decirlo con palabras modernas que ahora se van volviendo viejas.

Sátira de todas las estructuras del poder, crítica de las hipocresías del clero, parodia de la literatura de la nobleza cifrada en el amor cortés y el romance épico y el libro de caballerías, sarcasmo, chiste semiblasfemo, ataques al muy castellano sentido del honor, reoncorosas y quizás envidiosas menciones despectivas del linaje, resentimiento, pesimismo rayano en fatalismo, impotencia ante el mal, que es entrevisto como universal categoría del vivir humano.

---

<sup>24</sup> «Nueva interpretación de *La Celestina*», en *Segismundo* 11 (1977), pp. 87-116, cit. en «Interpreting...», p. 61: «An egalitarian attack on the nobility, inspired by the socio-cultural wounds inflicted on his *ocnverso* status». Puedo añadir con cierta inmodestia mi propia interpretación del marco conceptual de Rojas, ya no reciente, pero que creo válida por ecuánime e intermedia entre la tradicional y el «estoicismo» o conciencia del «vivir amargo» postulados por Castro y sus inmediatos seguidores: A. Alcalá, «Rojas y el neoepicureísmo. Notas sobre la interpretación de *La Celestina* y el silencio posterior de su autor», en M. Criado de Val, ed., *Actas del I Congreso Internacional sobre «La Celestina»*. Barcelona, Hispam, 1975, pp. 35-50; y «El neoepicureísmo y la intención de *La Celestina*. Notas para una selección», en *Romanische Forschungen* 88 (1976), pp. 225-245.

<sup>25</sup> «*La Celestina*» como contienda..., p. 95.

<sup>26</sup> «Fernando de Rojas precedió a Cervantes en la aventura de trastornar el sentido de la materia literaria anterior a ellos, de servirse de ella para fines imprevisibles, como un pretexto más bien que como un texto». *La «Celestina»*..., p. 95.



Un bien conocido ejemplo concreto. Aquella frase tantas veces repetida en el *Quijote*: «El hombre es hijo de sus obras». ¿Original de Cervantes? No. Simple aplicación del viejo concepto estoico de que la nobleza depende de la virtud, no del linaje, recogido en el *De consolazione* de Boecio y otros muchos autores. Pero la insistencia con que lo traen los judeoconversos, desde, al menos, Diego de San Pedro, constituye una marca de fábrica<sup>27</sup>.

Otro ejemplo. Lejos de mostrar misoginia, el brutal final de Lázaro en *Lazarillo*, cuando acata su cornudez a manos, y no sólo a manos, del arcipreste a cuenta de la seguridad de su ya «venturoso» empleo, ataca un blanco más certero. La célebre frase blasfema jurada sobre la Eucaristía —nada menos que en Toledo, ciudad de la más esplendorosa procesión del Corpus—: «Que yo jurare sobre la hostia consagrada que [mi mujer] es tan buena mujer como vive dentro de las puertas de Toledo», alude al viejo refrán recogido por Correas: «En Toledo no te cases, compañero, que te darán mujer parida o preñada», refrán que comentaría Gracián en *El criticón*: «Lase en Toledo sincopado, con que dirá en todo el mundo»<sup>28</sup>. El *Guzmán*, de casi cincuenta años después que *Lazarillo*, vendrá infundido del mismo tono de integral pesimismo moral, como en general toda la literatura judeoconversa<sup>29</sup>.

Pero queda aún sin respuesta la primera pregunta que nos hicimos, la del por qué: ¿Por qué tanto y tan buen escritor converso? ¿Por qué tal calidad y cuántía de escritores conversos en nuestro siglo de oro? ¿Cómo puede explicarse, si es que puede explicarse?

Creo que debe admitirse como respuesta la de este texto de Castro: «Los [conversos] más inteligentes y dotados de capacidad literaria optaron por buscarse modos de expresión mediante los cuales se sintieran imaginariamente liberados de la estrechez y soledad a que se veían reducidos. Así se explica que los judíos, durante los siglos en que pudieron serlo legalmente, apenas produjeron obras en lengua castellana dignas de ser mencionadas... El converso... se sintió

<sup>27</sup> Boecio en *De consolazione*, III, 3, 4 y 6; Diego de San Pedro, en «Desprecio de la fortuna», *Obras completas*, v. III, *Poesías*, ed. D. Severin-K. Whinnon. Madrid, Castalia, 1979, p. 273. Whinnon, *ibid.* p. 73 y en «Interpreting», p. 64, insiste en esto con toda la razón, mas sin sacar las conclusiones oportunas.

<sup>28</sup> Cit. por Castro, *Teresa la santa y otros ensayos*. Madrid, Alfaguara 1972, p. 258, pero lamento no encontrarlo en mi viejo ejemplar de *Obras de Lorenzo (sic) Gracián. Tomo Primero que contiene El Criticón*. Barcelona, María Ángela Martí, 1757.

<sup>29</sup> Por haber exigido más de lo que en este terreno se debe y puede, resultan ingenuas y hasta ridículas varias páginas de E. Asensio en *La España imaginada*, sobre todo su cap. II, «La peculiaridad literaria de los conversos», pp. 85-117.

estimulado a arremeter, en la forma que le fuera posible, contra la sociedad en torno a él»<sup>30</sup>.

Los conversos, como clase, —escribe a su vez P. Russell— tenían la esperanza de mejorar su propia posición mediante una mejora de su posición social en la comunidad de los hombres de letras profesionales»<sup>31</sup>. Esta actitud formó parte del intento de los conversos de lograr una permeabilidad u ósmosis de las categorías o estamentos sociales característicos del medievo, con la consiguiente tendencia a la supresión de la separación inamovible entre caballeros y letrados. Por eso mismo cabría indagar sobre el fondo de otra intrigante paradoja: por qué los escritores conversos se empeñaron en no camuflarse, en no asimilarse del todo, en destacarse con la crítica a la misma sociedad caballeresca que, en parte no desdeñable, los protegía.

Creo que el magnífico estudio de Helen Nader sobre los Mendoza y el Renacimiento ha abierto sobre nuestro problema algún nuevo horizonte<sup>32</sup>. Se trata del dilema entre las armas y las letras, perfectamente quijotesco, es decir llevado a la parodia en el inmortal «Discurso» de la Parte I, XI. La actitud, tan favorable a las letras, de Santillana y los suyos, de los Manrique, de Pérez de Guzmán, no era común entre los caballeros castellanos que, emulando a los mecenas del Renacimiento italiano, se rodeaban de intelectuales de mayoría conversa. Éstos, a su vez, tampoco tienen empacho en confesar su casta abiertamente en los tiempos pre-inquisitoriales: es el caso de Montoro, de Juan Poeta, de Álvarez Gato. Por el contrario, cuando, por los motivos bien conocidos de desconfianza aristocrática y popular en las labores intelectuales críticas — sencillamente, porque «olfían a» cosa de conversos— y por miedo a la Inquisición, los caballeros van a empezar a despreciarlas, los más dotados y arriesgados conversos proseguirán en su labor literaria característica. Del oculto sentido de esta contienda es muestra el meándrico estilo con que en ese «Discurso de las armas y las letras» se refiere a ella Cervantes.

Tal situación, y tal terminología, parecería darnos la razón al intentar dividir la literatura toda del siglo de oro, muy *grosso modo*, por supuesto, en dos grandes corrientes. Castro lo formuló desde su perspectiva con estas palabras: «No sospechábamos que la literatura posterior a 1492 [me pregunto por qué sólo ella y no la de conversos anteriores a esta fecha] se ordenase por sí sola en dos vertientes, en estricto acuerdo con su significación castiza, mayoritaria o minoritaria. Siendo todos los unos, los españoles no formaban un

<sup>30</sup> *Teresa la santa*, p. 18.

<sup>31</sup> «Las armas contra las letras: para una definición del humanismo español del siglo XV», en *Temas de «La Celestina»*, p. 215.

<sup>32</sup> Trad. española, *Los Mendoza y el Renacimiento español*. Guadalajara, 1986.

conjunto homogéneo, ni su literatura estuvo únicamente motivada por circunstancias de época (tradicción medieval, Renacimiento, Contrarreforma, Barroco, etc.)»<sup>33</sup>.

Aplicando la terminología de Helen Nader, se las podría distinguir entre literatura de caballeros y literatura de letrados. Una: la literatura de y para «caballeros» (pongamos ahora entre comillas este término): va a cantar las glorias nacionales, las viejas y nuevas batallas, las tradiciones populares y nobiliarias, las vidas de santos, los valores nacionales de Monarquía y Religión. Sus altavoces serán, de consuno, el púlpito y el teatro. Un teatro «en apoyo de la sociedad configurada según un orden monárquico-señorial», como agudamente lo describió Maravall<sup>34</sup>. Lope de Vega es su abanderado máximo. Otra: la literatura de «letrados» (de nuevo, Comillas): va a poner en solfa todo eso. Su medio de comunicación habían sido algunos escritores del Cancionero de Baena, luego Rojas, y el teatro renacentista, incluso ensayos del género trágico, que llegó a prosperar muy poco en España; desde mediados del XVI la novela picaresca, y después el satírico entremés, modesta pero efectiva arma de contrarrestar el acomodaticio lopismo triunfador. Este tipo de literatura culminó en Cervantes. Hablando en general, toda ella fue escrita por conversos.

Se dirá que no ha sido demostrado que Cervantes lo fuera. No. Pero ello no importa demasiado. Porque andamos tratando de una historia de las mentalidades, no precisamente de una historia de las etnias. Castro escribió sobre su esencial diferencia estas palabras luminosas: «los rasgos raciales se perciben con los ojos, y los castizos eran [son] invisibles»<sup>35</sup>. Hace algunos años escribió Lafín Entralgo estas líneas luminosas: «Dos altas tradiciones culturales (la de los cristianos viejos... y la de los cristianos nuevos, unos por casta, otros por mentalidad»<sup>36</sup>. De los dos grandes bloques de

<sup>33</sup> En *Hacia Cervantes*. Madrid, Taurus 1967, p. 13.

<sup>34</sup> José A. Maravall, *Teatro y literatura en la sociedad barroca*. Madrid, Seminarios y Ediciones, 1975, p. 31. Y poco antes, p. 29: «El teatro español trata de imponer o de mantener la presión de un sistema de poder, y por consiguiente, una estratificación y jerarquía de grupos, sobre un pueblo que, en virtud del amplio desarrollo de su vida durante casi dos siglos anteriores, se salía de los cuadros tradicionales del orden social, o por lo menos, parecía amenazar seriamente con ello».

<sup>35</sup> *Teresa la santa*, p. 21. Por esto mismo, a pesar de que los documentos sobre la casta de Cervantes no son decisivos, resultan pobres las conclusiones de Anisno Peña sobre «Cervantes en la edad conflictiva» y «Cervantes y una literatura minoritaria» en su *Americo Castro y su visión de España y de Cervantes*. Madrid, Gredos 1975, pp. 257-273.

<sup>36</sup> En el prólogo a Aranguren, Bataillon, etc., *Estudios*, p. 15.

literatura española del Siglo de Oro, ese segundo es el de la literatura escrita por «cristianonuevos», la literatura judeoconversa.

Se dirá también —la objeción forma todo un bloque de *La España imaginada* de E. Asensio— que este tipo de argumentación lleva al absurdo. Si se admitieran esos criterios, ¿no habría de ser converso un Quevedo? ¿No «se mofó de la limpieza de sangre», «satirizó al hidalgo de la montaña... ufano de su linaje», etc.?<sup>37</sup> Tomemos como respuesta estas frases de un gran hispanista francés, Robert James, al comparar a un Quevedo conservador frente a la mentalidad más dinámica de Góngora: «La escatología, la grosería o la obscenidad tan flagrantes en *El buscón* no son subversivas, sino que concurren para humillar a un pobre diablo que intenta traspasar las barreras sociales»<sup>38</sup>.

Nótese, ante todo, que la terminología empleada por Whinnon coincide con la nuestra: la actitud «subversiva» califica a todo un bloque de escritores frente a otro. Es decir, la actitud de Quevedo con el pobre Pablos no es cualitativamente distinta a la de Lope cuando, por ejemplo en una obra tan conservadora como *Fuenteovejuna*, hace que el pueblo se rebele contra el noble porque se excede en inmoralidades personales y públicas y lo castigue por su cuenta, pero sin intentar siquiera modificar la situación estamental, la cual, como toda la estructura social del momento, se da por indiscutible. Quevedo satiriza a quien presume con exceso de un linaje cuya ejecutoria quizá obtuvo sobornando falsos testigos, mas ésta era una práctica usual, como todos sabemos. Para confirmarlo, bastará aducir, entre tantos textos literarios que la reflejan, aquél de *El donado hablador*, del segoviano Jerónimo de Alcalá: «si hay en Sevilla testigos para decir mal..., mejor los hallará (el que los contrate) para decir bien y acreditar a quien se lo pague: pues para semejantes ocasiones el amistad, los regalos, ofertas y dinero son de mucho provecho»<sup>39</sup>.

Baste con estas ligeras notas, para pasar al campo de la mística.

<sup>37</sup> *La España imaginada*, pp. 106-108.

<sup>38</sup> «À propos de Góngora et de Quevedo: conformisme et anticonformisme au siècle d'or», en Varios, *La contestation de la société dans la littérature du siècle d'or*. Toulouse, Université, 1981, p. 84.

<sup>39</sup> *Alonso, mozo de muchos amos*. Madrid, BAE, vol. XVIII, 1946, p. 528. El gran predicador Fray Alonso de Cabrera dice en uno de sus *Sermones*: «Ahora no hay cosa que más se use. Quiera uno decir que esta casa es sua, y que viene por línea recta de los reyes todos de España y hasta dineros, que no digo yo con testigos, sino con dos docenas lo probará». Cit. por Rafael Ródenas Vilar, *Vida cotidiana y negocio en la Segovia del Siglo de Oro: el mercader Juan de Cuéllar*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 1990, p. 68.

#### IV. El mundo converso en la mística del siglo de oro

Habiendo mencionado antes los *dramatis personae* de este capítulo, podremos proceder más brevemente. Esta brevedad, además, es sugerida por el lamentable hecho de que, por una parte, los intentos castrianos de abordar esta ladera del tema fueron exiguos y relativamente repetitivos; por otra, no hay por qué dejar de confesar que es éste, como la mística misma, extremadamente inaprehensible y huidizo.

No es que los conversos estuvieran en condiciones de iniciar por su parte reforma religiosa alguna, pero aprovecharon las puestas en marcha por quienes podían hacerlo: los jerónimos desde su inicio, las cisnerianas, el talante humanista de la Universidad de Alcalá, las nuevas corrientes de la teología positiva frente al viejo escolasticismo, el sentimiento religioso frente a la ceremonia y a la racionalidad. Han dejado, o han tenido que dejar, una religión caracterizada por la perfección del cumplimiento de la Ley, y se sienten molestos en un cristianismo que, como por el mismo tiempo clamaba Erasmo, tenía poco de ceremonial, de «judaico».

En ese terreno, como en el literario, el mantenimiento del contenido y las formas del *status quo*, que culminará en Trento y la llamada Contrarreforma, estará a cargo de los grupos eclesiásticamente dominantes, con la agravante de que entonces se impondrá dogmáticamente la doctrina de la superioridad de las obras sobre la fe, doctrina que a la espiritualidad judeoconversa tenía que resultarle repugnante. Por eso, los más espirituales, las almas insatisfechas con las viejas formas de religiosidad, fundamentalmente los conversos aunque no sólo ellos, apludirán y engrosarán las filas de todo ensayo de reforma y de interioridad que se inicie —autóctono como el alumbradismo, o importado como el erasmismo y el luteranismo—, de toda «vía» que ofrezca más halagueñas promesas al reducto de su propia intimidad acosada e inquieta.

Castro interpreta el misticismo del Siglo de Oro en términos de desdén y de trascendencia, y podría decirse que su fórmula sirve para el conjunto de los movimientos espirituales reformistas de la época: «Los grandes místicos —escribe— en su aristocrático aislamiento desdeñaban a la plebe misticada, tanto más cuanto que sólo mediante esa misma altivez podían marcarse las necesarias distancias»<sup>40</sup>. Parecería cultivar don Américo así una idea negativa de nuestros místicos, cuyo afán de soledad, por el contrario, jamás les impidió la

---

<sup>40</sup> *Teresa la santa*, 57. Sobre toda esta imponente cuestión resulta muy luminoso José Jiménez Lozano, «El aporte del Profesor Américo Castro a la interpretación del sentimiento religioso español», en Aranguren, Bataillon, etc., *Estudios*, pp. 216-25.

solidaridad. A mi entender, no caracteriza a la mística castellana ese módulo de trascendencia negativa. Muy diferentemente, una Teresa, un Juan de la Cruz, mientras por un aparte realizan asombrosas tareas en su calidad de reformadores activos, por otra, en su interior morada, asumen lo real todo, mas sólo como imagen del «totalmente Otro», como rampolín que para su salto a la divina aventura «vestido lo dejó de su hermosura». Sólo cuando, «toda ciencia trascendiendo», se sienten ya radicalmente instalados en él nos dan a los profanos la falsa impresión de que nos han abandonado.

En este sentido propongo aplicar a la mayor parte de los espirituales del siglo de oro, es decir, a aquellos que desde los alumbrados hasta los más excelsos místicos practicaron tipos muy afines, y por eso inquisitorialmente arriesgados, de espiritualidad intimista, el mismo criterio explicado antes: el de la *subversión*. En el doble sentido de proponer y vivir una religiosidad más profunda, personal, interior, secreta (misteriosa, mística) que la tantas veces convencional de la mayoría, y en el de compartir con los literatos conversos esa marca de casta, marca esencialmente cristiana, que es la oposición a todo tipo de discriminación social debido a las leyes del linaje. No hay un solo escritor ascético o místico del Siglo de Oro, y más en general puede decirse que no hay un solo escritor, que no roce en sus escritos lo que se ha dado en llamar el tópico del «mundo al revés» o de la «inversión de valores».

Podrá decirse que esa perspectiva y ese tema son propios de todo moralista, sea o no cristiano, sea o no judeoconverso; que acusan cierta ascendencia erasmista de la progenie del *Elogio de la locura*; que el rechazo del afán de linaje y otros rechazos no pueden elevarse a marca de casta ni mucho menos a señal de un peculiar modo de ascética ni mucho menos de mística. Es verdad, y ello acusa lo difícil que resulta concretar en estos problemas. Mas a los conversos, como a todos los marginados o a los que por las leyes de la época saben que están siempre en riesgo de serlo, se les nota un cierto aire de disgusto que añade algo más al tonillo genérico con que lo mencionan o tratan quienes lo son. No es necesario ser santo, y mucho menos místico, para poner con Rojas en boca de Pleberio un rosario de librescos denuestos contra el mundo, la fortuna y el amor; ni para escribir con Mateo Alemán en el *Guzmán* sartas de protestas contra el desorden del mundo; ni para que Gracián ponga en labios de Andrenio estas palabras: «Yo he perdido el tino en todo punto! Que cosa es andar entre desatinados! Achaque de contagio: Hasta el cielo me parece que está trabucado! ¿Que a este llaman Mundo? Hasta el nombre miente: calzóselo al revés, llámese inmundo, y de todas maneras disparatado»<sup>41</sup>. Pero no es normal que un Fray Luis sitúe reacciones

<sup>41</sup> *El criticón*, Primera Parte, Crisi VI. Ed. cit (1747) p. 51-2.

tan amargas en un tratado como *Los nombres*, o que su reacción sea tan violenta en el Proceso, o que teresa tenga constantemente el tema a flor de pluma y labios.

A esta «subversión» les ayudó no poco la terminología de sabor neoplatónico que, en general, prefirieron para expresar sus vivencias, una perminología, como estas mismas, esencialmente evasiva, pero no desdeñosa. En su vuelo no niegan: arrastran. Son, por supuesto, anticeremoniales, pero no porque nieguen las ceremonias, y las obras externas, y la oración vocal, y los sacramentos: ello sería herejía. Más de una vez se les sospechó culpables de ella por esos indicios; po esa sospecha de posible alumbradismo soterráneo fueron procesados o casi algunos, incluida Santa Teresa. Son anticeremoniales en el sentido de que distinguen bien las voces de los ecos, así como la cúspide de los peldaños que a ella llevan: sienten que su nada de todo sólo puede ser llenada por la comunión inmediata con el Todo y por su propia transformación en él.

Como posible explicación general, se pueden aducir las siguientes palabras de Castro: «La busca del apartamiento e intimidad con Dios coincidía con el afán de distanciarse de los usos y estimaciones válidos para los demás, entre quienes el converso se sentía psíquicamente como un negro se siente hoy a causa de su color en los Estados Unidos»<sup>42</sup>. Si nos preguntamos, pues, como antes para los literatos, el por qué de la calidad y cuantía de espirituales conversos, quizá no haya mejor respuesta, si es que puede haber alguna, que la de reconocer que eran personas natural, sincera y profundamente religiosas dotadas de una exquisita sensibilidad para la vivencia de la intimidad espiritual, las cuales, una vez cristianas, fueron capaces de llegar hasta las últimas posibilidades religiosas de su nieva religión, situación límite que muy dudosamente hubieran alcanzado en la judía.

No se vea menosprecio al judaísmo en esta frase. A la tercera pregunta que antes no hicimos, sobre si hay algo de judaico en el misticismo de nuestros judeoconversos, hay que responder que no. Simplemente, quienes hablan de mística judía se refieren a algo bien distinto a lo que se entiende por mística cristiana: la delimitación exacta del sentido de esta palabra tan equívoca debe ser punto de partida en toda discusión. En el judaísmo, cuyo *maximun religiosum* se fija en la escrupulosidad del cumplimiento de la Ley, no hay experiencia mística similar a la cristiana, en la que aquélla queda definida como la conciencia de la unión sustancial e inmediata del alma con Dios. Por eso mismo, siempre he creído que están llamadas al fracaso las tentativas antiguas y actuales de descubrir las fuentes o algunas de las fuentes de la cristiana en la llamada mística judía, o en

---

<sup>42</sup> *Teresa la santa*, p. 56. Sobre toda la interpretación castriana, Angel L. Cilveti, «Américo castro y Santa Teresa», en *The impact*, 203-212.

la musulmana<sup>43</sup>. La mística cristiana, en cuanto peculiar y personalísima experiencia de unión sustancial e inmediata con Dios, no las tiene ni puede tener: es «gratia a Deo gratis data». Hay grandes escritores místicos, como Fray Luis, que se lamentan de no haber sido favorecidos por Dios con ella. Y en cuanto a las expresiones literarias de que el místico se vale para declararlas, a excepción de dos o tres imágenes de concomitancia árabe o islámica, son de procedencia bíblica, patrística, escolástica o neoplatónica, descontada, por supuesto, la influencia cultural y la poesía de su momento, como respecto a San Juan demostró Dámaso Alonso.<sup>44</sup>

Hay un importante nota en común en nuestros tres máximos místicos: su conciencia de casta conversa, y, en consecuencia, la relativa acritud con que se refieren a lo que Lazarillo llamaba «la negra que llaman honra» (Tratado III, con el escudero de Valladolid en Toledo). Cuando a San Juan le pregunta un fraile si procede de algún rico labrador, le responde un tanto crípticamente: «no tanto como eso, que hijo soy de un pobre tejedor»<sup>45</sup>. Labrador equivale cada vez más, desde un poco antes de mediados del XVI, a cristiano viejo; y como todo el mundo entonces sabe, la profesión de tejedor, como la de mercader o tendero, caracteriza mayoritariamente a los conversos.

«Ya saben —les dice Santa Teresa a sus monjas— que en el reino que no se acaba no han de ganar aquí [en cosas de linaje]. Si gustasen ser de buena casta, es cuando para más servir a Dios fuere menester». Y en una carta: «Siempre he estimado más la virtud que el linaje». Actitud que comenta su íntimo colaborador el P. Jerónimo Gracián con esta frase: «Muchos se vuelven de la mano de Dios, y rompen las fibras de la observancia de su ley, y se hacen cerriles y rebeldes por

---

<sup>43</sup> Castro propuso esa doctrina con excesiva ligereza. Ver la crítica que con razón le hace E. Asensio en *La España imaginada*, p. 37. Debió de aceptar a ciegas las últimas publicaciones de Asín Palacios, llenas de intuiciones que han sido tan criticadas por falta de pruebas. Véase también al respecto *Huellas del Islam en la literatura española: de Juan Ruiz a Juan Goytisolo*, 2a. ed., Madrid, Hipérior 1989, caps. III y IV y la introducción a su reciente edición del *Sadafes y alumbrados* de Asín. Lamento no haber tenido acceso a Cristóbal Cuevas, *El pensamiento del Islam. Contenido e historia. Influencia en la mística española*. Madrid, Istmo 1972.

<sup>44</sup> En *La poesía de San Juan de la Cruz. Desde esta ladera*. Aguilar, Madrid 1965. Este y otros temas se tocan en A. Alcalá, «El magisterio de Fray Luis de León y su Exposición del *Cantar de los Cantares* en el *Cántico* y los tratados de San Juan de la Cruz», en la *Actas del Congreso de Pastrana* (julio de 1990) sobre *San Ignacio de Loyola y San Juan de la Cruz: dos polos hispánicos*. Ed. de M. Criado de Val. En prensa.

<sup>45</sup> Cit. por José Gómez Menor, *El linaje familiar de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz. Sus parientes toledanos*. Toledo, 1970, p. 69.



hacer caso de la nobleza de su linaje»<sup>46</sup>. Para hablar con Dios no hacen falta terceros, ni se necesitan guardias o acompañamiento para demostrar que es rey: «Puedo tratar como con amigo, aunque es Señor, porque entiendo no es como los de acá tenemos por señores, que todo el señorío ponen en autoridades postizas»<sup>47</sup>. Por eso no extraña per que Teresa, como con su usual agudeza apunta Márquez, «se movía con naturalidad y alegría... en su medio burgués de profesionales y burócratas, pequeños eclesiásticos o hidalgos provincianos, que venía a coincidir con el estrato más densamente converso de la sociedad española de su tiempo»<sup>48</sup>.

Respecto a Fray Luis de León, desde Castro<sup>49</sup> ha sido aducido y comentado hasta la saciedad aquel célebre texto suyo del capítulo «Rey de Dios» de *Los nombres de Cristo* en que, sin aparente motivación inmediata, arremete contra la falsa nobleza, la de la sangre: «Ninguna cosa son menos que lo que se nombran señores y príncipes», y llega a atacar a «los reyes de agora que agora nos mandan» y a los reinos en los que las divisiones de linaje hacen que «vaya cundiendo por muchas generaciones su affrenta y que nunca se acabe» dando como resultado que «muchas casas particulares están como sentidas y heridas»<sup>50</sup>. En su proceso se hallan varios textos en que se evidencia la misma animadversión contra esto del linaje. El más claro es aquél en que reacciona violentamente ante una acusación estúpida que equivalía a poner en duda su creencia en el mesianismo de Jesús. De primer intento lo rechaza a la ligera como absurdo, pero recapacita luego y reacciona al ver que se le ofrece buena ocasión para defenderse y defender a la vez el buen nombre de su familia. Según toda una serie de documentos enviados al tribunal inquisitorial de Valladolid desde el de Cuenca ya a fines de 1576, y que por lo tanto no pudieron tener fuerza alguna en el veredicto que esos mismos días se estaba fallando en Madrid, toda ella estaba tocada de graves antecedentes judaizantes. Fray Luis, sin embargo, confiesa no saber que procedía de casta conversa: su bisabuelo, antecesor más lejano de que se tiene memoria y primero que se estableció en Belmonte, era «el

---

<sup>46</sup> Estos y otros textos, en el marco de las circunstancias sociales de la época y de las biográficas de Teresa, son magistralmente estudiados por Francisco Márquez Villabuena, «Santa Teresa y el linaje», en su *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*. Madrid, Alfaguara 1968, pp. 139-205.

<sup>47</sup> *Vida*, cap. 37, en *Obras*. Madrid: Aguilar, 1951, p. 207.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>49</sup> *La realidad histórica de España*. México, Porrúa 1962, p. 283.

<sup>50</sup> Ed. Cristóbal Cuevas. Madrid, Cátedra 1982, pp. 371-2, 376.

más principal y más limpio que avía en el, desto que el mundo llama limpieza»<sup>51</sup>.

¿Habrá relación entre estas arremetidas contra el linaje y la inmediata biografía de Teresa y de Fray Luis? Sí, y en ninguno de estos dos casos señeros nos era conocida hasta hace muy pocos años. Tanto el padre de Teresa como el de Fray Luis habían falsificado su ejecutoria de hidalguía: el abuelo de la Santa había salido a público auto de fe en Toledo como judaizante, mas ya en aldeas de Ávila y en la ciudad sus hijos y nietos insistieron luego en no pechar como si fueran viejos hidalgos; aldeanos envidiosos que conocían bien sus antecedentes les pusieron un pleito, cuya lectura resulta sumamente aleccionadora<sup>52</sup>. En cuanto al que Lope de Vega llamó «León divino» la reciente publicación de los pleitos de sus hermanos por salvar el buen nombre y fama de su propio padre, quien oidor de la Chancillería granadina había hecho lo mismo, aclaran no pocas dudas sobre las amarguras interiores del genial agustino, sobre el sentido íntimo de muchos de sus escritos, sobre varios puntos oscuros y numerosas alusiones de su proceso, y sobre por qué anduviera siempre en pos del *puero*, el *portus quietis* que, «roto siempre el navío», buscaba sin encontrarlo<sup>53</sup>.

## Conclusión

Todo esto, y ya tan largo, sabe a poco. Por supuesto. Tan complejo y tan concreto es el «mundo converso» y tan rico en amarguras el que traslucen la mayor parte de los escritores que lo era y sabían que lo eran. Tan necesariamente abstracto, por el contrario, el terreno de meras fórmulas en el que nos tenemos que mover para intentar abarcarlo a la hora de definirlo. Esos mismos sentimientos eran compartidos por los místicos de la misma casta, aunque su santidad fuera velo que nos ha impedido durante siglos interpretar el sentido auténtico de sus referencias al honor y al linaje. Porque está claro que es actitud profundamente cristiana despreciar honras y linajes, y en principio parecería no haber menester de invocar otros

---

<sup>51</sup> Proceso, Ms BNM 12747, en CODDIN X, 386. No puedo dar mejor paginación mientras no salga mi ed., ahora en prensa en Valladolid: Junta de Castilla y León, 1991.

<sup>52</sup> Dada una primera noticia, incompleta, por Narciso Alonso Cortés, «Pleitos de los Cepeda» BRAE 25 (1946), pp. 85-110, el texto entero ha sido publicado por Teófanos Egido, *El linaje judeoconverso de Santa Teresa. Pleito de hidalguía de los Cepeda*. Madrid, Editorial de espiritualidad, 1986.

<sup>53</sup> Antonio Blanco, «Proceso contra el padre de Fray Luis de León», BRAE 65 (1985), pp. 357-408; 66 (1986), pp. 93-134.

motivos en quienes claman contra esas vanidades. Mas a los santos y a los escritores espirituales conversos que tratan de ellos se les nota un tonillo peculiar, un especial *objectum formale* de su protesta, que traiciona heridas vivenciales y aún no bien curadas.

Hemos visto que tanto los castrianos como sus adversarios emplean el término subversión para calificar las intenciones de los escritores y de los reformadores místicos de origen converso. Al proponerlo como nota global que los caracteriza como grupo, hay que entender su significación y sus limitaciones a fin de no pedirle más de lo que puede dar. Tanto los escritores como los místicos conversos postulaban una subversión de los valores que la mayoría cristianovieja solía tomar por supuestos e inviolables: la labor de aquellos se centraba en su crítica con un acento personal inconfundible; la vivencia religiosa de estos estaba vivificada por un tipo de religiosidad absolutamente intimista, distinto al exteriorizado de las masas o de la tradición.

Por otra parte, es un error creer que Castro o sus seguidores fieles o más moderados, entre los cuales me cuento, propongan interpretar el complejo fenómeno como si todos los conversos cupieran en esta u otra fórmula general. Ocioso es señalar que cada escritor, o cada místico, era y es —como todos nosotros— una persona individual cuya identidad es inabarcable por ningún concepto o fórmula de intención explicativa. No todos los subversivos eran conversos, pero la mayor parte de los escritores y espirituales de esa extracción social practicaron algún tipo de subversión, en el sentido que ha quedado explicado: su literatura creadora de nuevos temas y procedimientos, su enseñanza y vida religiosas, tenían como objeto la radical inversión de los valores aceptados. No es mera coincidencia que la más genial literatura innovadora de nuestro siglo de oro y la más excelsa mística del cristianismo fuera mayoritariamente conversa o al menos compartiera modos de pensar y de sentir característicos de los nuevocristianos<sup>54</sup>.

Acentuar esta magnífica contribución de los judíos conversos a la cultura más clásicamente española, especialmente en fechas cercanas a las de la conmemoración de la expulsión de los judíos de España, podrá parecer una hiriente paradoja. Puede ser. Pero siempre, y especialmente en inmediatas vísperas del V Centenario, no hay manera más positiva de contrarrestar la impresión negativa que las

---

<sup>54</sup> «It is surely no accident that the seminal literary innovators were of predominantly *converso* origins or at least held in common modes of thought characteristics of authors known to be New Christians». Ronald E. Surtz en su prólogo a R. E. Surtz-Nora Weinerth, *Creation an Re-creation. Experiments in Literary Form in Early Modern Spain. Studies in Honor of Stephen Gilman*. Newark, Juan de la Cuesta, 1983, p. XI.

más celebres de las actitudes españolas sobre los judíos —la Inquisición, la expulsión, los estatutos de linaje— con razón producen, que ésta de proclamar la naturaleza judeoconversa de algo de lo mejor de la cultura y la espiritualidad cristianas de nuestro brillantísimo siglo de oro. Una literatura y una mística ni ya cristianoviejas ni todavía «judaicas» o «hebraicas», sino cualitativamente distintas.

Podríamos, pues, cantar el mismo «Felix culpa» que la vieja liturgia cristiana aplica al pecado original, la cual para la mayoría de los teólogos cristianos fue el motivo de su encarnación redentora. Lo diré con palabras del propio Américo Castro:

Admiremos a quienes poseyeron suficiente genialidad para alcanzar palacios de esplendente belleza con los escombros de sus propias vidas. Nada de este tipo aconteció en las literaturas de Europa. La serie que va de *La Celestina* hasta *Agudeza y arte de ingenio* [y podríamos añadir, la que va del *Carro de dos vidas*, y el *Tercer abecedario*, a tantos buenos escritos místicos del XVII] es quintaesencia de españolidad. Bendigamos —termina diciendo— las circunstancias históricas que la hicieron posible<sup>55</sup>.

ÁNGEL ALCALÁ  
Universidad New York  
Brooklin College

*Resumen:* El profesor Ángel Alcalá realiza una visión del mundo converso a partir de las fuentes literarias y la mística del Siglo de Oro. Destaca cuatro paradojas de esa interpretación de un mundo converso en constante proceso de asimilación que hace dudable la misma.

*Summary:* Professor Alcalá writes about the converted world starting from literary sources and the mystic works of the Golden Century. He calls in question the theory that the converted world was in a constant process of assimilation by bringing out four paradoxes he has found in the theory.

---

<sup>55</sup> Fin de su *Teresa la santa*, p. 307.