

La opinión anticonversa en los procesos inquisitoriales del tribunal de Ciudad Real/Toledo (1483-1504)

The anti-convert opinion in the inquisitorial processes of the tribunal of Ciudad Real/Toledo (1483-1504)

María del Pilar RÁBADE OBRADÓ

Author:

María del Pilar Rábade Obradó
Departamento Historia de América y Medieval y Ciencias Historiográficas. Universidad Complutense de Madrid (Madrid, Spain)
mprabade@ucm.es
<https://orcid.org/0000-0003-1220-6316>

Date of reception: 03/05/23

Date of acceptance: 24/09/23

Citation:

Rábade Obradó, M. del P. (2024). La opinión anticonversa en los procesos inquisitoriales del tribunal de Ciudad Real/Toledo (1483-1504). *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (25), 99-120.
<https://doi.org/10.14198/medieval.24914>

Funding:

Este trabajo se ha realizado dentro del Grupo de Investigación de la Universidad Complutense de Madrid nº 930369 "Sociedad, Poder y Cultura en la Corona de Castilla, siglos XIII al XVI" (SPOC-CAST), con financiación del Proyecto de Investigación de la Secretaría de Estado de Investigación, Desarrollo e Innovación PID2020-113794GB-I00 "Pacto, negociación y conflicto en la cultura política castellana (1230-1516)", del Ministerio de Ciencia e Innovación.

© 2024 María del Pilar Rábade Obradó

Licence: This work is shared under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International licence (CC BY-NC-SA 4.0).



RESUMEN:

Tras sus inicios en 1391, el denominado “problema converso” protagonizó un desarrollo que culminó con el establecimiento de la Inquisición en 1478 por Sixto IV, durante el reinado de los Reyes Católicos. Entre medias, se había producido un acontecimiento clave para la opinión que se tenía de los conversos: la revuelta de Toledo de 1449, tras la cual las cosas nunca volvieron a ser las mismas para los cristianos nuevos, debido al surgimiento de un clima de exaltación religiosa, de un antisemitismo emocional. A partir de ese momento se hizo evidente el rechazo de muchos cristianos viejos hacia los judeoconversos, que tuvo mucho que ver con el establecimiento de la Inquisición. Se reflejó en la documentación inquisitorial, singularmente en los procesos, en los que los cristianos viejos toman la palabra para expresar la opinión negativa que les merecen los conversos. A ellos se unen frecuentemente los judíos. Incluso, se puede observar cómo algunos cristianos nuevos también muestran su opinión negativa hacia otros conversos, aunque no hay que descartar que lo hagan con la intención de congraciarse con los inquisidores, de presentarse como fieles y leales cristianos, frente a los que son criptojudíos. Esa opinión anticonversa documentada en los procesos inquisitoriales muestra

la existencia de un rechazo poliédrico hacia los conversos, con los cristianos viejos como protagonistas fundamentales, aunque no únicos. Ciertamente es que cuando se trata de la cuestión conversa no se puede olvidar la otra cara de la moneda: la evidente existencia del rechazo no puede ocultar la presencia de un proceso de asimilación, también evidente.

PALABRAS CLAVE: Corona castellanoleonesa; siglo XV; Reyes Católicos; Inquisición; judeoconversos; opinión; rechazo.

ABSTRACT:

After its beginnings in 1391, the so-called “converso problem” underwent a development that culminated with the establishment of the Inquisition in 1478, during the reign of the Catholic Monarchs. In between, there had been a key event for the opinion held of the conversos: the Toledo revolt of 1449, after which things were never the same for the new Christians, due to the emergence of a climate of religious exaltation, of emotional anti-Semitism. From that moment on, the rejection of many Old Christians towards the Judeo-Converts became evident, which had much to do with the establishment of the Inquisition. It was reflected in the inquisitorial documentation, particularly in the trials, in which the Old Christians took the floor to express their negative opinion of the conversos. They were frequently joined by Jews. It can even be observed how some new Christians also show their negative opinion towards other converts, although it cannot be ruled out that they do so with the intention of ingratiating themselves with the inquisitors, of presenting themselves as faithful and loyal Christians, as opposed to those who were crypto-Jews. This anticonverse opinion documented in the inquisitorial processes shows the existence of a polyhedral rejection towards the converts, with the old Christians as fundamental, although not only, protagonists. It is true that when dealing with the converso question, the other side of the coin cannot be forgotten: the evident existence of rejection cannot hide the presence of a process of assimilation, also evident.

KEYWORDS: Kingdom of Leon-Castile; XVth century; Inquisition; Judeoconverts; opinion; rejection.

1. INTRODUCCIÓN

En 1391 los asaltos masivos a las juderías castellanoleonesas supusieron la conversión de un número indeterminado –aunque sin duda muy elevado– de judíos al cristianismo (Mitre, 1994; Amrán Cohen, 2009; Roth, 2011; Corral Sánchez, 2014). Los neófitos se enfrentaron a una situación radicalmente nueva: dejaron de profesar el judaísmo para abrazar el cristianismo, al tiempo que abandonaban la comunidad judía para integrarse en la cristiana. Era un auténtico salto en el vacío. Para los judíos, su religión “no solo era el principal punto de referencia y guía de su actividad

cotidiana”, también era “un importantísimo elemento de cohesión que les permitía conservar su identidad” en el seno de las sociedades cristianas y musulmanas en las que se encuadraban sus comunidades, “evitando su disolución como grupo social propio y diferenciado” (Cantera Montenegro, 1998, p. 17). En el contexto en el que se obraron las conversiones, parece indudable que poco tuvieron de sinceras, viéndose además los neófitos obligados a profesar una religión que les resultaba ajena y de la que apenas tenían noción: no se hizo demasiado esfuerzo por instruirles en el cristianismo, lo que propiciaba, también sin muchas dudas, el criptojudasmo (Rábade Obradó, 1999).

Tal como se ha avanzado, la conversión implicaba abandonar la comunidad judía para integrarse en la cristiana. El paso de una a otra suponía dejar atrás a parientes y amigos que no estuvieran dispuestos a dar el salto, también liberarse de las muchas trabas a las que tenían que enfrentarse los judíos en su vida diaria, para gozar de las ventajas que otorgaba el ser cristiano. No puede olvidarse que la conversión presentaba dos facetas: “el cambio de condición jurídica y el cambio de mentalidad” (Gitlitz, 2003, p. 481); esta última podía resultar mucho más compleja y difícil de afrontar.

Es posible que muchos cristianos nuevos emprendieran su nueva vida con una sensación agri dulce, lamentando las pérdidas que traía consigo su nueva situación religiosa, pero considerando los beneficios que les podía reportar. Pero la conversión no siempre fue un camino de rosas: en muchos casos se trató, más bien, de una senda erizada de punzantes espinas, que resultaba muy dolorosa de recorrer. Uno de los principales problemas que tuvieron que afrontar los judeoconvertos fue el del rechazo (Rábade Obradó, 2019), un rechazo poliédrico, pues fue protagonizado tanto por judíos como por cristianos viejos, siendo especialmente doloroso en el caso de los segundos. Unos y otros estaban inmersos en un “infectado sistema de relaciones” (Muñoz Solla, 2005, p. 227), en el que los cristianos nuevos tuvieron mucho que perder. Las relaciones podían ser complejas incluso entre los propios convertos, no siempre bien avenidos entre ellos (Muñoz Solla, 2017).

Para los judíos, como recuerda el *Libro del Alborayque*, marcado por su sesgo anticonverso, había una clara distinción entre el *anus*, criptojudío, y el *mesumad*, cristiano sincero (Azcona, 2004, p. 244). Pero para los cristianos viejos la situación podía ser más extrema, con frecuencia el rechazo hacia los judeoconvertos se sustentaba sobre la mala opinión que aquellos tenían de estos, basada sobre la generalizada creencia de que todos eran criptojudíos. Son significativos estos versos incluidos en el *Cancionero de Baena*:

Todos deven bien creer
que cuanto en aquesta hedat
non nació tal mesumad,
nin creo que ha de nacer. (Baena, 2022, p. 132)

Los procesos inquisitoriales están plagados de muestras claras, o de indicios solamente en otros casos, de la mala opinión que tenían los cristianos viejos de los nuevos. Así, si se quieren estudiar las raíces del rechazo al que se enfrentaron los judeoconvertos, hay que recurrir a los procesos inquisitoriales, para tratar de ofrecer una primera aproximación a la cuestión a estudio. Concretamente, se van a estudiar ejemplos procedentes del análisis de procesos incoados por el tribunal de Ciudad Real durante su corta existencia (1483-1485), y por su sucesor, el tribunal de Toledo, hasta el año 1504.

2. LA OPINIÓN NEGATIVA SOBRE LOS JUDEOCONVERSOS: ALGUNAS PREMISAS BÁSICAS

Aunque el concepto de opinión pública en relación con la Edad Media no deja de ser escurridizo a la par que complejo (Connell, 2016), es evidente que durante el siglo XV la opinión pública alcanzó gran relevancia. Y los judeoconvertos no resultaron bien parados en sus relaciones con aquella: desde que en 1391 la presencia de cristianos nuevos se convirtió en una realidad muy tangible, se vieron expuestos a la opinión pública, habitualmente contraria a ellos. La visión negativa de los judeoconvertos nació al calor de motivaciones sociales y económicas y pronto se canalizó a través de pretextos religiosos. Se sustentó no solamente sobre la realidad del criptojudasmo, piedra de toque para los cristianos nuevos, pues la sinceridad de su conversión fue puesta en duda habitualmente (Rábade Obradó, 2006, pp. 322-324), sino también sobre la opinión, animada desde la propaganda anticonversa y nutrida por rumores y calumnias.

Parece evidente que muchas conversiones no fueron sinceras, debido a las circunstancias en las que se obraron; un buen ejemplo es el de los tumultos de 1391, en los que abrazar el cristianismo implicaba salvar la vida, aunque fuera a costa de grandes renunciaciones. A partir de ahí, podría parecerles a muchos que las grandes renunciaciones eran para los que permanecían aferrados al judaísmo: convertirse implicaba sortear las muchas trabas que se iban imponiendo a los judíos (Cantera Montenegro, 2012), cercados, además, por las predicaciones de eclesiásticos como Vicente Ferrer (Cátedra, 1994). Muchos judíos parecieron aceptar el bautismo como algo prácticamente inevitable. La sensación debió hacerse mucho más apremiante en 1492; Pero de Salcedo, que confió hasta el último momento en “aver remedio”, una vez pasado tres días del final del plazo que los Reyes Católicos dieron para marchar o convertirse, “como vido que no ovo remedio, que se baptisó” (Carrete Parrondo y Fraile Conde, 1987, p. 105).

El edicto de expulsión de 1492 también contribuyó a incrementar las conversiones, en muchos casos motivadas por el deseo de evitar la marcha al exilio; los propios soberanos las estimularon, explotando el efecto propagandístico de algunas

conversiones especialmente significativas, como fue el caso de las de Abraham Se-neor y su yerno, Meir Melamed (Ladero Quesada, 2016b, pp. 317-319). Muchos expulsados acabaron retornando, tras experimentar la dureza de su exilio (Cantera Montenegro, 1979; Viñuales Ferreiro, 2004...). Una vez más, muchas de las conversiones que se obraron en este contexto fueron insinceras, y una vez más levantaron las suspicacias de los cristianos viejos y contribuyeron a empeorar su opinión sobre los nuevos. Pero tampoco se puede asegurar que todas las conversiones fueran insinceras; además, no hay que descartar que entre los recién convertidos los hubiera tibios en la fe, con las consecuencias que esto implica. En suma: “la identidad religiosa de los conversos era compleja” (Gitlitz, 2003, p. 481).

Por si esto fuera poco, no hay que desdeñar la influencia que pudo tener sobre la actitud hacia el cristianismo de los judeoconversos algo tan común desde 1391 hasta 1492 como fue la existencia de familias mixtas, pues cuando se inició el gran proceso de conversiones aquellas se dividieron: parte de sus miembros siguieron siendo judíos, otros se hicieron bautizar. La diferencia religiosa a veces fue determinante, rompiendo lazos y solidaridades familiares, pero a veces esos lazos familiares se impusieron sobre la diferencia religiosa y continuaron siendo firmes. La convivencia familiar entre judíos y cristianos nuevos se consideraba muy peligrosa, podía ser germen de inquietud religiosa para muchos judeoconversos, que inevitablemente continuaban en contacto con la religión de sus mayores, cuyos ritos estaban continuamente presentes en esa vida familiar en la que seguían participando, en mayor o menor medida. En efecto, el judaísmo tiene una importante incardinación en la vida de sus fieles: como ya se ha indicado, la religión era para los judíos su más importante elemento de cohesión. Suponía el seguimiento de diversas “obligaciones religiosas cotidianas”, que permitían a sus fieles reiterar “la alianza que sus padres habían sellado con Yahveh” (Cantera Montenegro, 1998, p. 17).

Otro problema añadido es que los judeoconversos continuaron viviendo en las mismas casas en las que residían antes de su conversión, próximos entre ellos y también a los judíos hasta 1492, pero alejados de los cristianos viejos, con el riesgo que esto podía implicar para la lealtad de los cristianos nuevos hacia su recién adquirida fe. Así sucedía, por ejemplo, en la localidad de Almazán¹.

Los conversos tenían que lidiar con un problema añadido, pues los ritos y prescripciones del judaísmo dejaban –ya se ha dicho– una fuerte impronta en la vida cotidiana de sus fieles: “la cosmovisión judía considera que el destino de la vida humana es el ser santificada en todos sus actos, desde los más simples, como el comer [...] hasta los más elaborados productos intelectuales” (Likerman de Portnoy, 2004, p. 110). Como es bien sabido, resulta más fácil cambiar de religión que de

1 En total, hasta 102 casas ocupadas por otras tantas familias judeoconversas, de las que se ofrecen algunos datos básicos, señalándose en muchos casos que el cabeza de familia “biue en la casa que solía vivir quando judío” (Carrete Parrondo y Fraile Conde, 1987, pp. 124-133).

costumbres. No es de extrañar que muchos cristianos nuevos se tropezaran con un problema de adaptación a los nuevos usos y costumbres que les correspondían como cristianos, agudizado por su permanencia en barrios en los que resultaba difícil encontrar la compañía de cristianos viejos.

Incluso los judeoconvertos que abrazaban el cristianismo con sinceridad y con el deseo de integrarse plenamente en la sociedad cristiana necesitaron “un proceso gradual de sustitución de las creencias y costumbres judías por las de la religión adoptada”, dentro de un “proceso prolongado” de cambio en “los modos de orar, la selección de comidas y los ritmos semanales de limpieza personal y doméstica”. La Inquisición afectó tanto a los criptojudíos como a los “cristianos nuevos parcialmente asimilados”, a veces con “vagos presuntos vestigios de prácticas judaicas”, a veces señalados por practicar ritos de ambas religiones (Gitlitz, 2003, pp. 487-488). Además, el Santo Oficio recogió dichos de testigos que no acusaban a los conversos de judaizar, sino de mostrar rechazo hacia la religión, cristiana o incluso judía. También actuaba contra aquellos cristianos nuevos que se arrepentían de haber abrazado el cristianismo.

Para explicar la presencia de ciertos comportamientos que se apreciaban como judaizantes en conversos a los que, pese a todo, se les reconocía más como cristianos, no está de más recordar el concepto de judaísmo sociológico: muchos judeoconvertos podían ser cristianos sinceros, pero mantenían comportamientos que estaban muy arraigados en su vida cotidiana y que entroncaban con ritos y prescripciones del judaísmo que para ellos ya carecían de sentido religioso: simplemente, eran resabios de tiempos pasados de los que resultaba difícil liberarse (Represa Rodríguez, 1987). Y también estaba “la nostalgia del mundo que quedó atrás” (Gitlitz, 2003, p. 497).

Pero los cristianos viejos no tenían en cuenta la compleja realidad que se acaba de exponer sumariamente. Consideraban a los judeoconvertos como un todo monolítico y homogéneo, y el aspecto que predominaba en su visión era el religioso: a pesar de su bautismo, seguían siendo judíos, y nunca iban a dejar de serlo, con el peligro que esta situación implicaba para la comunidad cristiana.

Para empezar, es lícito preguntarse si “los conversos eran un grupo social”; y aunque “la respuesta es más complicada de lo que podría suponerse”, parece evidente que “no formaban un sector social homogéneo”, aunque desde el inicio de la acción inquisitorial “fueron surgiendo nuevos factores de delimitación externa de *lo converso* que antes no se tenían mucho en cuenta” (Ladero Quesada, 2016a, pp. 216-218). Esos factores pudieron contribuir a ofrecer una visión más homogénea de los cristianos nuevos, que, sin embargo, se caracterizaban por una evidente diversidad; esa diversidad afectaba tanto a los aspectos religiosos, como a los sociales, económicos o culturales. Muestras de esta situación se pueden rastrear en las nóminas de judeoconvertos habilitados tras sufrir el embate inquisitorial, por ejemplo, las de Andalucía (Ladero Quesada, 2016b).

Asimismo, cabe recordar que se produjo una “magnificación interesada” del problema religioso que afectaba a los conversos. Si no se hubiera producido, las cosas podrían haber sido distintas, posiblemente los cristianos nuevos no “habrían sido protagonistas de “un conflicto social específico” y quizá “se habrían mezclado [...] con el resto de la población para vivir, cada uno desde su posición, otros conflictos y tensiones sociales de distinto género” (Ladero Quesada, 2016a, p. 226).

3. EL PUNTO DE NO RETORNO: LA REVUELTA DE TOLEDO DE 1449 Y EL INICIO DE LA ACTIVIDAD INQUISITORIAL

La hostilidad contra los cristianos nuevos estalló violentamente en Toledo, en 1449, cuando se inició una revuelta que se puede considerar que marcaba, de alguna forma, el final del proceso iniciado en 1391 (Nirenberg, 2007). Aunque no es este el lugar para recapitular los principales hitos de la rebelión, sobre la que además han corrido auténticos ríos de tinta (López Gómez, 2021), parece imprescindible recordar que marcó un antes y un después. Durante la misma, se produjo la identificación entre judíos y cristianos nuevos; estos últimos se vieron sometidos a violencias similares a las que venían padeciendo los judíos desde tiempo atrás. Entre ellas, la argumentativa, pues se produjo un intenso cruce de escritos anticonversos y proconversos, depositarios los primeros de una “carga ideológica [...] demoledora” (Monsalvo Antón, 2020, p. 231). Las acusaciones arrojadas contra los cristianos nuevos devinieron en denuncias habituales, repetidas hasta la saciedad a partir de ese momento.

Existe un hilo directo desde la revuelta toledana de 1449 hasta el establecimiento de la Inquisición por Sixto IV en 1478. El comienzo de la actividad inquisitorial sirvió para canalizar la hostilidad de los cristianos viejos hacia los nuevos, ofreció a aquellos un cauce para expresar sus opiniones negativas sobre los últimos. Porque, en efecto, los testimonios que prestaron son, frecuentemente, una clara muestra de la mala opinión que tenían de los conversos. Ese es el caso de un testigo que declaró contra María de Saravia; aunque afirma “que non tiene en memoria” lo que hacía y decía la conversa, sí se siente capaz de asegurar, sin duda, que “tenía afección a la ley de Moysén” (Carrete Parrondo y Castaño González, 1985, p. 17).

En ocasiones los cristianos viejos realizan declaraciones que muestran su desconfianza hacia los nuevos, su afán por vigilarlos y controlar lo que hacían, también su dificultad para discernir lo que era herejía y lo que no. Un buen ejemplo es el aportado por muchos de los testimonios recogidos contra los conversos de Almazán, en gran medida bautizados en 1492 (Carrete Parrondo y Fraile Conde, 1987). Su lectura ofrece una imagen desoladora de la situación de los cristianos nuevos, contra los que se recogen denuncias muchas veces relacionadas con unos hábitos dietéticos vinculados con el pasado judío, aunque por sí mismos no suponían herejía.

Tampoco se puede olvidar que no todos los cristianos viejos estaban bien dispuestos a declarar contra los conversos, aunque estaban obligados. Pero a veces remoloneaban antes de cumplir con tal obligación, como sucedió con fray Andrés de Madrigal, prior del Parral de Segovia. Envío a los inquisidores que indagaban sobre las supuestas prácticas judaizantes de Diego Arias de Ávila y su familia una carta en la que efectuaba algunas denuncias, disculpándose por no haberlo hecho antes, y afirmando que se trataba de “cosillas” a las que tampoco daba mucha importancia (Carrete Parrondo, 1986, pp. 78-79). La carta parece denotar cierto temor, quizá su autor estaba preocupado porque los inquisidores pudieran pensar que encubría a herejes.

El Santo Oficio también recogió testimonios de judíos, muchas veces bien informados de las prácticas criptojudías de los conversos. Igual que los cristianos, los judíos también estaban obligados a declarar, “so la pena de su excomunión”, lo que sabían de los judaizantes, y lo hacían tras jurar de acuerdo con su ley (Carrete Parrondo y Castaño González, 1985, p. 17). Y, es de suponer, atemorizados por las consecuencias que podía tener su falta de colaboración con el Santo Oficio si llegaba a conocerse. Este miedo explica el comportamiento de algunos judíos, que trataban de evitar que los cristianos nuevos participaran en sus prácticas, como los judíos de Soria, que “echauan fuera de las sinogas” a Ruy Martínez, pues en cuanto se descuidaban entraba y se ponía a rezar; cuando le descubrían y le expulsaban “daua bozes diciendo que por qué le echauan de la synoga, que quería hacer oración como ellos” (Carrete Parrondo y Castaño González, 1985, p. 24).

Los propios conversos también se convirtieron, con frecuencia, en delatores de prácticas judaizantes. A veces sus motivos eran evidentes: aquellos que no podían ocultar sus prácticas criptojudías trataban de congraciarse con los inquisidores, con lo que esto podía significar; denunciaban a sus cómplices, ofreciendo al Santo Oficio un rico material con el que alimentar sus pesquisas. Así, Aldonza de París, mujer de Francisco Núñez, incriminó a sus padres, quizá porque supo que una antigua criada iba a testificar contra ellos y decidió adelantarse a los acontecimientos para evitar males mayores (Carrete Parrondo y Fraile Conde, 1987, pp. 27-28).

También había otros motivos: al fin y al cabo, los conversos, como cristianos que eran, también estaban obligados a colaborar en la erradicación de la herejía. Esa colaboración se podía exigir de forma tan perentoria, que debía resultar difícil sustraerse a ella: en una fecha indeterminada de 1505 los inquisidores de Almazán dispusieron que se trajera a su presencia al converso Álvaro, hijo de Mendo, para que dijera lo que sabía de su amo, Pero Laínez (Carrete Parrondo y Fraile Conde, 1987, 71).

Los denunciantes, aunque en ocasiones expresaban de forma genérica su opinión negativa sobre los conversos, muchas veces la manifestaban sobre la base de lo que los habían visto hacer y lo que los habían oído decir. Esto generó un

ambiente peculiar en torno a los conversos, sometidos a un continuo escrutinio, a una evidente vigilancia, de modo que cualquier mínimo gesto, cualquier palabra baladí pronunciada, podían ser leídos en clave de herejía y, consecuentemente, denunciados.

Un aspecto muy importante es que el rumor se convierte en fuente de muchas declaraciones, es habitual que los testigos acudan al Santo Oficio para contar lo que oyeron decir a otros. Estas testificaciones se aceptan habitualmente, pese a su falta de fiabilidad. Muchos de los testimonios recogidos contra Elvira González, mujer de Diego Arias de Ávila, son “de oídas”, relacionados con la fama de judaizante que perseguía a la dama. Se introducen por expresiones como “dixo que oyó decir”, “que oyera decir”, “que oyó a”... (Carrete Parrondo, 1986, pp. 19, 20, 29).

La propagación de rumores sobre los conversos está fuertemente enraizada en el especial contexto que encuadró los comienzos de la actividad inquisitorial, marcado por un “clima de hipersensibilidad religiosa” (Escudero, 2005, p. 81), de auténtica exaltación, vinculado con la emergencia de un “antisemitismo emocional” (Monsalvo, 2020, p. 225) que tenía en su punto de mira tanto a judíos como a judeoconversos. Estos últimos generaron una “antipatía social” (Monsalvo, 2020, p. 229), que tuvo consecuencias muy negativas para los conversos. Entre esas consecuencias, el desarrollo de una opinión hostil a los cristianos nuevos, que se expresa con harta frecuencia en los procesos inquisitoriales a los que hubieron de enfrentarse.

4. LA OPINIÓN NEGATIVA SOBRE LOS JUDEOCONVERSOS EN LOS PROCESOS INQUISITORIALES

Como se ha avanzado, las opiniones negativas sobre conversos fueron expresadas esencialmente por los cristianos viejos, aunque en ocasiones eran manifestadas por judíos, e incluso por otros cristianos nuevos. A veces, se alude, sin más, al odio que se siente hacia los conversos: Elvira González, mujer de Alonso Palomino, contaba que el hijo clérigo de Alonso Carrasco estaba deseando que llegara el Santo Oficio a su localidad, y decía “agora verná la ynquisición, non quedará confeso ninguno, nin malo nin bueno”².

Al menos reconocía que había conversos malos y buenos, aunque es evidente que tampoco le agradaban los últimos. Pero había cristianos viejos todavía más tajantes sobre los nuevos, como Isabel Ruiz, que testificó contra María Sánchez, afirmando que “en su pensamiento tenía conçeto que ella e todos los otros conversos non eran buenos christianos”³. Ni siquiera concede el beneficio de la duda que, de alguna forma, existía para el hijo de Alonso Carrasco. También Alonso de Torres, el Mozo,

2 Archivo Histórico Nacional (desde ahora, AHN), Inquisición de Toledo (desde ahora, IT), lg. 153, 18.

3 AHN, IT, lg. 183, 10.

consideraba que todos los conversos de su Ciudad Real natal judaizaban (Beinart, 1474, pp. 487, 504).

Lo habitual es considerar negativamente la actitud religiosa de conversos individualizados. Un testigo afirma de Rodrigo Ajir, que siendo judío se convirtió en cristiano, que “sy de antes era judío, que non veyá en él señales de devoción” al cristianismo⁴. También de Juan Díaz o Dinela (Beinart, 1974, pp. 568-579) se dice con insistencia que nunca hizo ninguna señal de ser cristiano. Similar era el caso de Leonor Gómez, mujer de Juan Gómez, que era tenida por judía⁵.

Los rumores hacían acto de presencia, pues los cristianos viejos les daban pábulo con cierta frecuencia. Alguno de los testigos que declaró contra fray Diego de Zamora afirmaba que en Valladolid se decía que su padre era un mal cristiano⁶. Muy importantes fueron los rumores en el proceso contra Juan de Pineda; aunque trató de ocultar una parte de su pasado que sabía que le iba a resultar muy peligroso si salía a la luz, diversos testigos dieron pábulo a unas habladurías que, en este caso, acabaron probándose ciertas, pues se demostró que su familia, que seguía en su Córdoba natal, estaba teniendo serios problemas con la Inquisición⁷.

Aunque pueda parecer asombroso, no solo los cristianos viejos tenían dudas sobre la sinceridad religiosa de los conversos y sobre su capacidad para ser buenos cristianos, esas dudas a veces las manifestaban, también, otros conversos. Habitualmente, judeoconversos ya nacidos en el seno de familias cristianas y educados como tales, que quizá se sentían amenazados por los problemas para adaptarse al cristianismo de los que habían nacido judíos; Alfonso Rodríguez de Seseña sospecha que podría haber testificado falsamente contra él Juan de Villena, que había sido judío, porque le decía que nunca podría ser buen cristiano, lo que había provocado muchas peleas entre ambos⁸.

Quizá porque la mala opinión de los cristianos viejos sobre los nuevos se fundamentaba, habitualmente, sobre las acusaciones de criptojudasismo, muchas veces se vertía en insultos alusivos. Diego Mantero recuerda sus pendencias con el alfayate Benito Fernández, que no dudaba en tildarle de judío, al tiempo que amenazaba con acusarle ante los inquisidores⁹. Los había que se revolvían contra esos insultos, aunque resulte imposible conocer sus motivos últimos; Mencía Suárez, la Beata, cada vez que la llamaban judía respondía que era mejor venir de ese linaje, del que también eran Jesucristo y la Virgen, que venir del linaje de paganos¹⁰.

4 AHN, IT, lg. 131, 12.

5 AHN, IT, lg. 152, 11.

6 AHN, IT, lg. 188, 13.

7 AHN, IT, lg. 175, 5.

8 AHN, IT, lg. 176, 16.

9 AHN, IT, lg. 164, 5.

10 AHN, IT, lg. 158, 25.

Curiosamente, estos insultos a veces eran también proferidos por conversos, como el ya citado Alonso Rodríguez de Seseña, que deshonró a Luis Sanz Jublar llamándole judío y recordándole que era reconciliado; parece que tenía cierta costumbre de usar la palabra judío como insulto contra otros conversos: también la empleó contra Francisco Mesonero y contra un hombre al que no identifica por su nombre, afirmando, de forma claramente despectiva, que era “un tornadizo de Baraxas”, sastre de oficio; tanto este último como el anterior habían sido judíos en el pasado. Las mujeres no estaban exentas de este comportamiento: Juana García, mujer de Alonso de Medina, llamaba al bachiller Diego de Medina, posiblemente pariente de su marido, hereje y judío cada vez que discutía con él por problemas con una herencia¹¹. Algunos conversos se enfrentaban a otro tipo de insultos. Un testigo, refiriéndose a Juan González Daza, dijo de él que era “vn gran traydor rabi” (Beinart, 1974, pp. 133-162).

Cierto es que la palabra judío –o judía– no siempre se empleaba como un insulto: a veces se utilizaba para indicar la situación religiosa del nombrado. De la ya mencionada Leonor Gómez se dice que era pura judía, pues sus comportamientos religiosos así lo indicaban; la citada expresión se utiliza con asombro, pues se recuerda que la conversa, pese a todo, se había hecho enterrar en una capilla sepulcral que había edificado. Similar situación se observa en relación con María Díaz, la Cerera, de la que un testigo dice que “en todo e por todo era judía”, pues nunca dio ninguna muestra de cristianismo (Beinart, 1974, pp. 40-69, 10r-v).

En muchos procesos inquisitoriales se observa con claridad que la mala opinión que tenían de los nuevos muchos cristianos viejos iba más allá de las sospechas de criptojudasmo; así, el ya mencionado fray Diego de Zamora afirmaba que él no temía a la Inquisición, pero sí a los muchos que le querían mal y buscaban su perdición, mostrándose dispuestos a recurrir a lo que fuera necesario para conseguirlo, en alusión a unas acusaciones de criptojudasmo que consideraba absolutamente infundadas, un mero pretexto con el que algunos trataban de ocultar la animadversión que sentían contra él. En el caso de Fernando de la Torre, de singular protagonismo en la revuelta toledana de 1449, la mala opinión que suscita entre los cristianos viejos está relacionada con su supuesta hostilidad hacia los cristianos viejos. De él se dice que “hizo e conçertó grandes trayçiones [...] para destruyr las yglesias e matar los fieles cristianos”¹².

Singular es el caso de Juan del Río, racionero de la catedral de Toledo, contra el que se concitan varios cristianos viejos, que no le tienen ninguna estima. Todo son diatribas contra él: consideran que es criptojudío, pero también se asombran de lo lejos que ha llegado a pesar de su escasa formación y de sus pocas luces. Además, ansían despojarlo de sus beneficios para repartírselos entre ellos. Entre sus podero-

11 AHN, IT, lg. 150, 8.

12 AHN, IT, lg. 185, 16.

sos enemigos, el nuncio Francisco Ortiz y el obispo don Vasco Ramírez de Ribera, a la sazón inquisidor en el tribunal de Toledo¹³.

Precisamente, para los conversos era especialmente peligroso que la opinión contra ellos fuera emitida por eclesiásticos. Así, Alonso Díaz, vecino de Guadarrama, estimaba que Álvaro Ruiz, el párroco de su localidad de residencia, podía haber testificado en falso contra él, pues parecía sentir especial inquina hacia los judeoconversos, e incluso se dedicaba a buscar testigos para que declararan contra ellos¹⁴. El cerero Juan González se quejaba de los insultos que contra él profería el cura de Olías, al que no identifica por su nombre, que no quería bien a los conversos; sospechaba que podría haberle levantado falso testimonio, pues un hijo suyo, harto de la agresividad verbal del sacerdote, le golpeó de tal forma que a poco estuvo de matarlo¹⁵.

También Mencía Díaz, mujer de Alonso Pérez de la Plazuela, se refiere a la hostilidad hacia ella y su marido de fray Juan de Hita, cura de Esquivias, al que califica de vengativo y difamador. Ella y su marido habían tenido muchas pendencias con el sacerdote, que incluso les había negado la comunión la Cuaresma previa al inicio de su proceso. Además, revolvía a otros contra la pareja. De hecho, aunque el eclesiástico no testificó contra ella ante la Inquisición, sí lo hicieron algunos de sus allegados. Ciertamente es que Fray Juan no parecía sentir inquina hacia todos los conversos, tan sólo hacia algunos muy concretos, o al menos eso es lo que se deduce del pliego de tachas de la acusada, pues entre los tachados se cuenta a un odrero de Illescas, que no es identificado por su nombre, pero sí se dice de él que se había convertido al cristianismo y que era gran amigo del fraile y, por tanto, también gran enemigo de su marido y de ella¹⁶.

Las opiniones negativas sobre los conversos no solamente las expresaban los testigos que les denunciaban ante el Santo Oficio, pues, en ocasiones, también las proferían los testigos de abono que acudían ante los inquisidores convocados por los abogados de los reos, con la intención de que avalaran su condición de buenos cristianos. El sacerdote Pedro Martínez, actuando como testigo de abono de Diego de Alba, indicó que aunque siempre le había visto comportarse como buen cristiano, “en su casa bien podía fazer lo que quisiese”¹⁷. Antón González, aunque participó en el proceso de Juan de Fez y Catalina Gómez como testigo de abono de los acusados, contestando a la pregunta sobre el cumplimiento de la abstinencia de carne en Cuaresma por parte de la pareja reconoció que algunas veces los vio comprar pescado en la plaza, pero nunca congrio o anguila, pescados vedados para los judíos, de modo

13 AHN, IT, lg. 176, 8.

14 AHN, IT, lg. 141, 5.

15 AHN, IT, lg. 154, 15.

16 AHN, IT, lg. 143, 18.

17 AHN, IT, lg. 133, 7.

que su declaración tenía una faceta inquietante para el matrimonio converso (Beinart, 1974, pp. 182-211). Fernando de Hoces, testigo de abono de Pedro de Villegas, reconoció que había visto varias veces al reo en Misa, pero “sy él fasía o tenía en su voluntad que non lo sabe” (Beinart, 1974, pp. 212-224).

Las opiniones negativas sobre los conversos estaban frecuentemente vinculadas con sospechas. Y a veces se trataba de comprobar si esas sospechas eran ciertas. Cristino de Escalona tenía “mala sospecha” de Juan Alegre, pues pensaba que judaizaba; por ese motivo entró un día furtivamente en su casa y le encontró leyendo en un libro, que escondió en cuanto le vio entrar, de modo que pensó que era un libro judío (Beinart, 1974, pp. 272-279). Juan García Barba estaba convencido de que el ya citado Juan González Daza era criptojudío; un día, cuando estaba trabajando en el tejado de su casa, aprovechó que la madre del reo salió un momento de la cocina para abrir la olla, comprobando que contenía carne, aunque era día de abstinencia. También esa opinión negativa llevaba a algunos cristianos viejos a acechar a los conversos, como hacía Inés Ramírez con Leonor González, a la que “ha mirado mucho de aviso” para ver lo que hace o deja de hacer, e incluso la ha convidado varias veces a comer en su casa, comprobando que no quería comer tocino (Beinart, 1974, pp. 315-334).

Si había cristianos viejos que se consideraban enemigos de los conversos, estos últimos también se sentían, a veces, enemigos de aquellos. Fray Juan de Madrid, a pesar de su condición de eclesiástico, “a los cristianos viejos non les podía ver”, pero tenía muy buenas relaciones con los cristianos nuevos, sin descartar a aquellos cuya lealtad al cristianismo era dudosa, pues era amigo del cura García Gutiérrez, que había tenido que huir porque era hereje; incluso, se decía de él que tenía buenas relaciones con los judíos¹⁸. Por su parte, Fernando del Parral, en principio hombre descreído, pues se testifica contra él que solía repetir que no había más que nacer y morir, tenía parte de cristiano viejo y parte de cristiano nuevo, y solía decir que su mejor parte era la segunda¹⁹.

Elvira González, viuda de Gonzalo Palomino, cristiano viejo, tuvo que soportar que sus vecinas se asombraran de lo triste que estaba tras la muerte de su marido, pues le decían que era “de tal mal linaje e de tal mala sangre e de tan mala ley”, y que su viudedad la permitiría apartarse de los cristianos viejos y contraer un nuevo matrimonio para “tomar vuestra sangre”; lo cierto es que Elvira no hizo mucho caso de estas recomendaciones, pues su segundo matrimonio también la llevó a unirse con un cristiano viejo²⁰.

Tal como se ha avanzado, también entre los judíos se hacía presente la opinión anticonversa, reflejada en sus denuncias ante el Santo Oficio, que parecen estar mo-

18 AHN, IT, lg. 164, 3.

19 AHN, IT, lg. 173, 12.

20 AHN, IT, lg. 153, 18.

tivadas, frecuentemente, por la problemática religiosa, pues la inquina entre judíos y cristianos nuevos tenía, posiblemente, un origen religioso. O al menos así se quiere dar a entender en alguno de los procesos consultados: Francisco de Madrid, hijo de Fernando González de Madrid, dice que trataba mucho con cristianos viejos, mientras que estaba apartado de judíos y de malos cristianos, motivo por el cual los judíos no lo querían bien²¹.

El ya mencionado Diego de Alba trajo a colación unas reveladoras palabras del físico rabí Symuel, que acusaba a los conversos de ser los causantes de la expulsión de 1492, pues decía que los “conversos los hechavan de Castilla e a cabsa de ellos yvan [los judíos] perdidos”, de modo que proponía que “debían de tener manera entre sy que de tal manera que testificasen en la ynquisición que ninguno [de los conversos] quedase con vida”.

Algunos cristianos nuevos tenían la particular cualidad de levantar los odios tanto de cristianos viejos como de judíos. Ese fue, precisamente, el caso de Diego de Alba, que tenía muy claro que su problema era el ejercicio de diversos oficios públicos en su villa de residencia, Cuéllar, de la que acabó siendo corregidor. Los cristianos viejos consideraban que favorecía a los judíos; por ejemplo, le acusaban de ponerse siempre de su parte cuando era alcalde y juzgaba pleitos entre judíos y cristianos. Por este y otros motivos, consideraban que Cuéllar se convirtió en un auténtico polo de atracción para los judíos: si cuando Alba empezó a tener oficios en la villa había en la misma apenas cincuenta judíos, acabaron instalándose allí unos doscientos.

Pero la opinión de los judíos no coincidía con la de los cristianos viejos, pues pensaban que Alba les perjudicaba. Por ejemplo, se quejaban de que cuando les prendía solía hacerlo en viernes, para así mantenerlos en prisión el sábado, de modo que no podían solemnizar tal día. También quedaron muy quejosos de él porque en una ocasión, buscando a un judío que pensó que se escondía en la sinagoga, quebrantó las puertas del templo y hasta rompió las de la cámara de la torá. Incluso, Alba se involucró en los problemas derivados de las conversiones de algunos judíos, haciendo bautizar al hijo de una mujer que quería permanecer en el judaísmo, pero cuyo marido ya era cristiano. Este episodio también le granjeó mucha hostilidad por parte de los judíos de Cuéllar.

Lo cierto es que las relaciones entre judíos y judeoconversos se fueron tensando, al mismo tiempo que surgía una mutua desconfianza; en el caso de los criptojudíos, la situación se tornó muy difícil, pues muchos dependían de la ayuda de los judíos para continuar con sus prácticas judaizantes, pero vivían también con el temor a ser traicionados.

Un buen ejemplo es el de Juan de Sevilla, que se asentó en Toledo para evitar la acción inquisitorial. Toda su vida había transcurrido entre judíos y criptojudíos,

21 AHN, IT, lg. 164, 2.

algunos de los cuales salieron de la Península Ibérica para vivir públicamente como judíos. Juan contaba con el apoyo de judíos, que se encargaban de proveerle de carne muerta según su rito y de vino judiego y que le protegían cuando acudía a rezar a la sinagoga; también comía frecuentemente con ellos, consumiendo sus viandas. Pero cuando reunió el suficiente valor como para marcharse para vivir, él también, como judío, acabó echándose atrás porque pensó que el judío que iba a acompañarle en ese viaje podía traicionarle²². De modo que igual que había judíos que tenía mala opinión de los conversos, entre estos últimos también los había que opinaban mal de aquellos, como era también el caso de Bartolomé González, el Cojo, que afirmaba que se consideraba enemigo de los judíos²³.

Como se ha avanzado, las relaciones entre judeoconversos no siempre fueron fáciles. Y también en los procesos inquisitoriales se deslizan las opiniones negativas que algunos cristianos nuevos tenían sobre otros conversos. Con frecuencia, esas opiniones negativas se refieren a aquellos que han tenido problemas previos con el Santo Oficio, de modo que cabe preguntarse, como ya se ha dicho, si responden a la realidad o si lo que buscan quienes las emiten es congraciarse con los inquisidores. Incluso, cabe la posibilidad de que el objetivo último fuera desprestigiar ante los inquisidores a aquellos que podrían haber testificado contra ellos, señalando sus prácticas judaizantes.

Los problemas con la Inquisición parecen estar, en efecto, en la base de la mala opinión que tenían algunos cristianos nuevos de otros de los suyos; así, Inés López, mujer de Alonso de Aguilera, no dudó en insultar a María de Olivera cuando se vio obligada a reconciliarse ante los inquisidores²⁴. Juana, mujer de Juan de Córdoba, recordaba la mala opinión que otro converso, Francisco Buen Cristiano, tenía de su marido. Riñendo un día los dos -cosa que hacían con frecuencia- le espetó que “se fuese para judío, que bien parecía que lo era, pues que se avía ydo huyendo del miedo de la ynquisición”. Juana también ofrece la posible clave que explica esa mala opinión, pues afirma que Francisco andaba tras ella para deshonorarla y aspiraba a librarse del marido, de modo que se dedicaba a difamarlo²⁵.

Andrés Alonso tenía mala opinión de Fernando, hijo de Juan Alfonso, del que recuerda ante los inquisidores que “fue ereje y la penitencia que por vuestras reverencias le fue dada no la cumplió”. También afirma que era un tramposo, hasta el punto de que después de casarse “dexó burlada a la esposa”²⁶. Más pueril era el motivo por el que Mencía López, mujer de Álvaro Rico, se sentía malquerida por los otros conversos de su localidad: como su casa estaba apartada de las de los otros

22 AHN, IT, lg. 184, 10.

23 AHN, IT, lg. 153, 8.

24 AHN, IT, lg. 162, 3.

25 AHN, IT, lg. 158, 19.

26 AHN, IT, lg. 132, 5.

cristianos nuevos, apenas tenía relación con ellos, que se llamaban a agravio por esa situación²⁷.

Cabe preguntarse si la Inquisición no contribuía, de alguna forma, a extender la opinión negativa sobre los conversos. Con sus procesos, sus autos de fe y las consecuencias de índole diversa de su intensa actividad, entre las que se incluían desde las quemaduras de los desventurados que habían sido condenados hasta las inhabilitaciones (con todo lo que estas implicaban) se reforzaba la imagen del cristiano nuevo que se venía acuñando desde la revuelta de Toledo de 1449. En efecto, los judeoconversos eran presentados como judaizantes, como las manzanas podridas que podían contaminar al conjunto de la sociedad cristiana, como un peligroso caballo de Troya del que había que defenderse.

Las inhabilitaciones (Dedieu, 1999) en particular tuvieron consecuencias muy perjudiciales para los conversos, pues coadyuvaban a su segregación del resto de la sociedad cristiana, separando a cristianos viejos y nuevos, dejando a estos últimos en una compleja situación, pues parece evidente que muchos cristianos viejos optaron por evitar estrechar relaciones con unos judeoconversos estigmatizados por la presunción de criptojudasmo. Para valor las consecuencias que tuvo esta situación, basta con mencionar una de ellas, no precisamente menor: muchos cristianos viejos evitaban contraer matrimonio con los nuevos, para soslayar las posibles consecuencias negativas de esas uniones.

En los procesos inquisitoriales también se encuentran ejemplos de esa especial muestra de opinión anticonversa. Leonor Díaz, mujer de Arias Díaz, tacha durante su proceso a un grupo familiar encabezado por el alcaballero Alonso Ruiz y su mujer, María Ruiz, contándose entre los motivos que aduce para justificar la tacha la ruptura de un compromiso matrimonial motivado por la Inquisición: un pariente de los tachados, Juan Álvarez, se desposó con Mencía Fernández, pero no quiso casarse con ella, después de que su padre fuera condenado por el Santo Oficio. Desde ese momento, los tachados y la acusada se convirtieron en enemigos, así que sospecha que aquellos podían haberla acusado falsamente ante los inquisidores²⁸.

A pesar de todo, los matrimonios entre cristianos viejos y nuevos seguían produciéndose. A veces, con consecuencias que se pueden calificar de pintorescas: Marina, cristiana vieja casada con el varias veces mencionado Alfonso Rodríguez de Seseña, fue sometida a proceso porque algunos testigos la denunciaron como criptojudía, algo que los inquisidores consideraron factible, pues estaba bajo la autoridad de su marido, aunque al final resultó absuelta²⁹.

27 AHN, IT, lg. 163, 11.

28 AHN, IT, lg. 143, 9.

29 AHN, IT, lg. 180, 18.

5. CONCLUSIONES

Como parece evidente, la opinión anticonversa documentada en los procesos inquisitoriales muestra la existencia de un rechazo poliédrico hacia los cristianos nuevos, con los cristianos viejos como protagonistas fundamentales, aunque no únicos. En el caso de los cristianos viejos, un rechazo basado sobre el convencimiento de que la gran mayoría –si no todos– de los conversos eran criptojudíos, también sobre el convencimiento (o al menos la sospecha) de que los conversos odiaban a los cristianos viejos y estaban dispuestos a perjudicarles siempre que les fuera posible.

Estas ideas estaban presentes ya en los textos anticonversos que se redactaron al socaire de la revuelta de Toledo de 1449 y fueron machaconamente repetidos por los propagandistas anticonversos posteriores. De hecho, alimentaron los estatutos de limpieza de sangre, tan importantes en la Edad Moderna, que asentaron la “cultura de la *opinión que no del derecho*”. En efecto, los estatutos fueron un “discurso de la opinión”, inevitablemente “de naturaleza voluble, pervertida y manipulada”, sustentadores de la estrategia deslegitimadora frente al converso, cuyo objetivo último era “anatematizarlo como hereje, forma irreversible de aniquilamiento” (Hernández Franco, 1996, p. IV).

Es comprensible la desesperación de muchos conversos ante esta situación: Hernán Gómez repetía frecuentemente a uno de los testigos que le denunció, rabí Ça Setevi, que “pesase a Dios con estos christianos, que todos estamos vendidos con ellos” (Carrete Parrondo y Castaño González, 1985, p. 24). En este caso, el converso cometió el error de fiarse de un judío, algo que no estaba exento de riesgos. En efecto, las relaciones entre judíos y cristianos nuevos eran complejas: si en algunos casos predominaba la cordialidad, en otros, por el contrario, se imponía la hostilidad (Pardo de Guevara y de Antonio Rubio, 2017). Muchos judeoconversos pudieron comprobarlo cuando se inició la actividad inquisitorial, pues entre sus acusadores se contaron judíos, cuyos testimonios podían llegar a tener una fuerte carga inculpativa (Beinart, 1978).

Finalmente, también algunos conversos fueron partícipes de esa opinión negativa. Si en el caso de los reos procesados por el Santo Oficio es factible que se tratara de una estrategia motivada por su afán de salir bien librados, tampoco hay que descartar que, al menos en algunos casos, respondiera a una actitud sincera frente a los criptojudíos: algunos cristianos nuevos se convirtieron “en delatores máximos de los de su condición”, en “fustigadores, con el flagelo, de [...] una imagen y una alteridad de las que ellos mismos pretendieron escapar a toda costa” (Benito Ruano, 2001, p. 212).

Pero se hace ostensible que los cristianos nuevos no siempre tuvieron que enfrentarse a la opinión negativa de aquellos con los que les tocó compartir peripecia vital, fueran cristianos viejos, judíos, o incluso otros conversos; aunque este no es el lugar para exponerlo, también en algunos procesos inquisitoriales se refleja la solidaridad,

la buena armonía, la amistad, el cariño del que a veces disfrutaban. Incluso, en algún caso se puede observar cómo alguno que declaró contra un converso, a pesar de haber descubierto alguna práctica judaizante, atemperaba su declaración, como hizo un testigo contra Marina Gentil, que afirmó que “más tiraba a christiana que non ha confesa” (Beinart, 1974, pp. 529-537), aunque en esta afirmación también se refleja, y de forma muy clara, el prejuicio, la mala opinión hacia los cristianos nuevos. En cualquier caso, lo cierto es que los conversos se vieron expuestos a una situación compleja. Juan de Cáceres se quejaba amargamente de que los cristianos viejos siempre le criticaban: si iba a la Iglesia, decían que estaba fingiendo; si no iba, que era hereje³⁰.

Hace algunos años, repasando trabajos relativos a judeoconversos, se dijo que “se ha trabajado el rechazo, que es lo sencillo”, reconociéndose que aunque “es muy importante”, resulta “muy pobre si el esfuerzo se queda ahí” (Soria Mesa y Otero Mondéjar, 2014, p. 95). Ciertamente es que cuando se trata de la cuestión converso no se puede olvidar la otra cara de la moneda: la evidente existencia del rechazo no puede ocultar la presencia de un proceso de asimilación, también evidente.

A pesar de los muchos abusos, de las violencias, de los terribles problemas a los que tuvieron que enfrentarse muchos cristianos nuevos, no se puede esconder “el resultado final del proceso histórico”, pues “la mayor parte de los descendientes de judeoconversos se integraron y fundieron plena y definitivamente en las sociedades hispánicas”, y lo hicieron “con total olvido y pérdida de conciencia de los datos religiosos, y también algunos culturales, que habían singularizado a algunos de sus antepasados” (Ladero Quesada, 2016b, p. 215). Si se rebasan los tiempos medievales y se analiza la realidad de la Edad Moderna, se hace patente que las cosas, efectivamente, fueron así.

Ya en la Modernidad, se puede comprobar cómo, a pesar de todo, muchos judeoconversos lograron medrar y disfrutar de una buena posición socio-económica. Las cosas fueron así incluso en una ciudad tan simbólica para los cristianos nuevos y sus enemigos como Toledo, donde aquellos pudieron prosperar gracias a una “discriminación poco efectiva” (Aranda Pérez, 1997, p. 155). Muchas familias conversas fueron capaces de prosperar, aunque en ocasiones estuvieran obligadas a superar los quebrantos provocados por algún percance inquisitorial de diverso alcance (López Beltrán, 2012; Soria Mesa, 2014; Quevedo Sánchez, 2016...). Algunos, incluso, obtuvieron honores y privilegios impensables para sus antepasados, escalando hasta las filas de la más alta nobleza (Soria Mesa, 2007, pp. 103 y ss.)

En cualquier caso, la situación de los judeoconversos siempre resultó un tanto paradójica; aunque con un punto de exageración, el título de un trabajo sobre los conversos de Lucena parece resumir la dicotomía en la que se movían los cristianos

30 AHN, IT, lg. 138, 3.

nuevos: judaizantes o marqueses (Soria Mesa, 2019). Se trata, por supuesto, de los dos puntos extremos, entre los cuales cabían múltiples situaciones intermedias.

Pero volvamos al reinado de los Reyes Católicos, cuando muchos conversos se enfrentaron a situaciones desoladoras como consecuencia de la fuerte presencia de la opinión anticonversa. Pese a todo, había quien era capaz de conservar la esperanza: María Sánchez, mujer de Diego Sánchez, suspiraba por unirse a su madre y hermana, que habían huido para vivir públicamente como judías. Como sabía que ese anhelo era muy difícil de cumplir, se confortaba pensando que allí donde vivía las cosas podían ir a mejor; así, cuando los cristianos viejos criticaban delante suyo a los condenados por herejes y a los reconciliados, siempre respondía: “tras este tiempo, verná otro”³¹.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMRÁN COHEN, R. (2009). Los judíos en las *Crónicas* de Pedro López de Ayala: los acontecimientos de 1391. En R. Amrán Cohen (coord.), *Autour de Pedro López de Ayala* (pp. 203-219). París: Indigo & Côté-femmes, Université de Picardie Jules Vernes.
- ARANDA PÉREZ, F. J. (1997). Judeoconversos y poder municipal en Toledo en la Edad Moderna: una discriminación poco efectiva. En A. Mestre Sanchís y E. Giménez López (eds.), *Disidencias y exilios en la España Moderna* (vol. 2, pp. 155-168). Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo, Universidad de Alicante, A. E. H. M.
- AZCONA, T. de (2004). *Isabel la Católica. Vida y reinado*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- BAENA, Juan Alfonso de (2022, reimpresión edición de 1851). *El cancionero de Baena*. Frankfurt: Verlag.
- BEINART, H. (1974). *Records of the trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real. I: 1483-1485*. Jerusalén: The Israel National Academy of Sciences and Humanities.
- BEINART, H. (1978). Jewish witnesses for the prosecution of the Spanish Inquisition. En W. de Bos et al. (eds.), *Acta Juridica 1976: essays in honour of Ben Beinart: Jura legesque antiquiores necnon recentiores* (vol. 1, pp. 37-46). 3 vols. Cape Town: Juta.
- BENITO RUANO, E. (2001). *Los orígenes de problema converso*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- CANTERA MONTENEGRO, E. (1979). Judíos de Torrelaguna: retorno de algunos expulsados entre 1493 y 1495. *Sefarad*, (39), 333-346.
- CANTERA MONTENEGRO, E. (1998). *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España Medieval*. Madrid: UNED.

31 AHN, IT, lg. 184, 1.

- CANTERA MONTENEGRO, E. (2012). La legislación general acerca de los judíos en el reinado de Juan II de Castilla. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, (25), 119-146.
- CARRETE PARRONDO, C. (1986). *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. III: Proceso inquisitorial contra los Arias Dávila segovianos: un enfrentamiento social entre judíos y conversos*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- CARRETE PARRONDO, C. y CASTAÑO GONZÁLEZ, M. J. (1985). *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. II: El Tribunal de la Inquisición en el Obispado de Soria (1486-1502)*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca y Universidad de Granada.
- CARRETE PARRONDO, C. y FRAILE CONDE, C. (1987). *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. IV: los judeoconversos de Almazán (1501-1505). Origen familiar de los Laínez*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca y Universidad de Granada.
- CÁTEDRA, P. M. (1994). *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media: San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412). Estudio bibliográfico, literario y edición de los textos inéditos*. Salamanca: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo.
- CONNELL, C. W. (2016). *Popular opinion in the Middle Ages. Channelling public ideas and attitudes*. Berlín/Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110432176>
- CORRAL SÁNCHEZ, N. (2014). El pogrom de 1391 en las *Crónicas de Pero López de Ayala*. *Ab Initio*, (10), 61-75. www.ab-initio.es
- DEDIEU, J. P. (1999). La inhabilitación de los herejes y de sus descendientes en España en los primeros tiempos de la Inquisición. En A. de Prado y Moura (coord.). *Inquisición y sociedad* (pp. 139-156). Valladolid: Universidad de Valladolid.
- DÍEZ MACHO, A. (1980). *Quaddis y Padre Nuestro*. *El Olivo*, (12), 23-46.
- ESCUDERO, J. A. (2005). *Estudios sobre la Inquisición*. Madrid: Marcial Pons
- GITLITZ, D. (2003). *Secreto y engaño: la religión de los criptojudíos*. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura.
- HERNÁNDEZ FRANCO, J. (1996). *Cultura y limpieza de sangre en la España Moderna. Puritate Sanguinis*. Murcia: Universidad de Murcia.
- LADERO QUESADA, M. A. (2016a). Los judeoconversos en la Castilla del siglo XV. En *Judíos y conversos de Castilla en el siglo XV. Datos y comentarios* (pp. 215-238). Madrid: Dykinson.
- LADERO QUESADA, M. A. (2016b). Judeoconversos andaluces en el siglo XV. En *Judíos y conversos de Castilla en el siglo XV. Datos y comentarios* (pp. 239-316). Madrid: Dykinson.
- LADERO QUESADA, M. A. (2016c). Coronel, 1492: de la aristocracia judía a la nobleza cristiana en la España de los Reyes Católicos. En *Judíos y conversos de Castilla en el siglo XV. Datos y comentarios* (pp. 317-328). Madrid: Dykinson.
- LIKERMAN DE PORTNOY, S. M. (2004). *Relaciones judías, judeo-conversas y cristianas*. Buenos Aires: Editorial Dunker.

- LÓPEZ BELTRÁN, M. T. (2012). Redes familiares y movilidad social en el negocio de la renta: el tándem Fernando de Córdoba-Rodrigo Álvarez de Madrid y los judeoconversos de Málaga. *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, (24), 33-72.
- LÓPEZ GÓMEZ, O. (2021). La revuelta de 1449 en Toledo. Historiografía y estado de la cuestión. *e-Humanista/Conversos*, (9), 253-283.
- MARTÍNEZ CARABALLO, F. J. (2003). Judíos y judeoconversos en la villa de Almazán y su alfoz. *Celtiberia*, 53 (97), 107-126.
- MITRE, E. (1994). *Los judíos de Castilla en tiempo de Enrique III. El pogrom de 1391*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- MONSALVO ANTÓN, J. M. (2020). Discursos antijudíos y cuestión conversa: del frente cultural al frente emocional en la Castilla del siglo XV. *e-Humanista/Conversos*, (8), 225-244.
- MUÑOZ SOLLA, R. (2005). La comunidad judía de Berlanga de Duero (Soria). En Y. Moreno Koch y R. Benito Izquierdo (coords.), *Del pasado judío de los Reinos Medievales Hispánicos: afinidad y distanciamiento. XIII Curso de Cultura Hispano-judía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha* (pp. 205-229). Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- MUÑOZ SOLLA, R. (2017). Solidaridad y conflictividad judeoconversa en el tribunal inquisitorial de Cuenca-Sigüenza (1491-1550). En E. Pardo de Guevara y Valdés y G. de Antonio Rubio (eds.), *Judíos y conversos. Relaciones de poder en Galicia y en los reinos hispánicos* (pp. 73-94). Santiago de Compostela: CSIC, Xunta de Galicia, Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento.
- NIRENBERG, D. (2007). Violences religieuses au Moyen Âge: une société face à l'alterité. Juifs et chrétien dans la Péninsule Ibérique 1391-1449. *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, (4), 755-792.
- PARDO DE GUEVARA, E. y de ANTONIO RUBIO, G. (eds.) (2017). *Judíos y conversos. Relaciones de poder en Galicia y en los reinos hispánicos*. Santiago de Compostela: CSIC, Xunta de Galicia, Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento.
- QUEVEDO SÁNCHEZ, F. I. (2016). Nobles judeoconversos: los oscuros orígenes del linaje Córdoba-Ronquillo. *Sefarad. Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, (76), 363-396. <https://doi.org/10.3989/sefarad.016.013>
- RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar (1999). La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV. *En la España Medieval*, (19), 369-393.
- RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar (2006). Judeoconversos y monarquía: un problema de opinión pública. En J. M. Nieto Soria (dir.), *La monarquía como conflicto en la Corona Castellano-leonesa (c. 1230-1504)* (pp. 299-358). Madrid: Sílex.
- RÁBADE OBRADÓ, María del Pilar (2019). El rechazo a los judeoconversos en la Castilla de los Reyes Católicos. En F. Sabaté (ed.), *Poblacions rebutjades, poblacions desplaçades* (pp. 145-159). Lleida: Pagès Editors.

- REPRESA RODRÍGUEZ, A. (1987). Una carta de esponsales y y otras prescripciones sobre el matrimonio entre judíos y conversos castellanos. En F. Ruiz Gómez y M. Espadas Burgos (coords.), *Encuentros en Sefarad: actas del Congreso Internacional Los judíos en la Historia de España* (pp. 33-40). Ciudad Real: Instituto de Estudios Manchegos.
- ROTH, N. (2011). 1391 in the Kingdom of Castile, attacks on the Jews. En *Las persecuciones de 1391 en las elegías hebreas* (pp. 19-48). Alcobendas: Aben Ezra Ediciones.
- SORIA MESA, E. (2007). *La nobleza en la España Moderna. Cambio y continuidad*. Madrid: Marcial Pons.
- SORIA MESA, E. (2014). De la represión inquisitorial al éxito social. La capacidad de recuperación de los judeoconversos andaluces entre los siglos XV-XVII: el ejemplo del linaje Herrera. *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, (24), 399-417.
- SORIA MESA, E. (2019). Judaizantes o marqueses: los judeoconversos de Lucena (Córdoba) entre los siglos XV y XVII. Una primera aproximación a su estudio. En A. J. Díaz Rodríguez y E. Soria Mesa (coords.), *Los judeoconversos en el mundo ibérico* (pp. 127-140). Córdoba: Universidad de Córdoba.
- SORIA MESA, E. y OTERO MONDÉJAR, S. (2004). Los judeoconversos de Baena (siglos XV-XVII). Rechazo e integración social. *Ituci*, (4), 95-106.
- VIÑUALES FERREIRO, G. (2004). El regreso de judeoconversos tras la expulsión de 1492: los “retornados” a la diócesis de Toledo. *El Olivo*, 60-114.