



Conversos, judíos y conspiración diabólica en la revuelta de las Comunidades de Castilla, 1520-1521

Claudio César Rizzuto¹

Recibido: 31 de marzo de 2017 / Aceptado: 17 de abril de 2018

Resumen. Este trabajo se ocupa de la responsabilidad otorgada a los *judíos* y a los conversos en la documentación referida a la revuelta de las Comunidades de Castilla. Propone que su supuesto papel como causantes principales de la rebelión puede ubicarse en una extensa tradición de acusaciones a estos grupos, tanto en Castilla como en la Europa de la Edad Media y la Primera Modernidad. Asimismo, analiza las razones de la persistencia del vocablo judío para el período posterior a la expulsión de 1492. Por último, sugiere el rol del demonio como articulador de los estereotipos negativos, como judíos, herejes y musulmanes para explicar la aparición de estas referencias en la causas de la revuelta según distintos testimonios de la época. Así, el artículo intenta realizar un aporte al estudio del contexto religioso y cultural de los sucesos de 1520-1521 en Castilla.

Palabras clave: Revuelta comunera; Conversos; Judíos; Demonio; Conspiración; Castilla.

[en] Conversos, jews and diabolic conspiracy in the Revolt of the Comunidades of Castile, 1520-1521

Abstract. This work deals with the responsibility given to the Jews and to the *Conversos* in the documentation related to the Revolt of the *Comunidades* of Castile. It proposes that its supposed role as main cause of the rebellion can be placed in an extensive tradition of accusations to these groups, as much in Castile as in the Europe of the Middle Ages and the Early Modern period. It also analyzes the reasons for the persistence of the word *Jew* for the period after the expulsion of 1492. Finally, it suggests the role of the devil as an articulator of negative stereotypes such as Jews, heretics and Muslims, in order to explain the appearance of these references in the causes of the revolt according to different testimonies of the time. Thus, the article tries to make a contribution to the study of the religious and cultural context of the events of 1520-1521 in Castile.

Key words: Comunero Revolt; *Conversos*; Jews; Devil; Conspiracy; Castile.

Sumario: 1. Introducción: la revuelta comunera y el problema de la causalidad. 2. El diablo y los judíos en la Edad Media occidental. 3. Del *problema* judío al *problema* converso desde la perspectiva de la conspiración. 4. Conversos y conspiración en las motivaciones de la revuelta. 5. *Judíos* en la revuelta comunera: razones de una persistencia. 6. Reflexiones finales: el diablo como articulador de las figuras negativas

¹ Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
<https://orcid.org/0000-0003-4298-4207>
E-mail: claudiorizzuto88@gmail.com

Cómo citar: Rizzuto, C. C. (2018). Conversos, judíos y conspiración diabólica en la revuelta de las Comunidades de Castilla, 1520-1521, en *Cuadernos de Historia Moderna* 43.1, 65-84.

1. Introducción: la revuelta comunera y el problema de la causalidad

Las explicaciones sobre la revuelta de las Comunidades de Castilla han sido diversas desde los mismos sucesos hasta la actualidad. Los diferentes testigos de la época o de las décadas posteriores han dado explicaciones variadas, muchas veces disimuladas en la necesidad de defender o eximir al rey Carlos I de responsabilidad². Si bien los historiadores han considerado a los cronistas y escritores del siglo XVI a la hora de construir su propia interpretación de las causas de la revuelta, explicaciones importantes para algunos de los contemporáneos no han podido ser incorporadas a la hora de considerar las razones sociales y políticas de la misma, por responder a supuestas invenciones, exageraciones o desplazamientos. En este punto puede incluirse la intervención del demonio como explicativa de la revuelta y asociada a un posible “complot” judeo-converso.

El diablo o la acción de los demonios como instigadores de la rebelión, si bien no puede estudiarse como factor movilizador de los rebeldes en un análisis historiográfico, sí pueden analizarse como un aspecto destacable para cierta visión de la época, generando actitudes en sus enemigos. Como ha mostrado Stuart Clark, el demonio resultaba para el pensamiento temprano moderno un factor explicativo de los sucesos del mundo, pudiendo ser vinculado a dimensiones diversas como la política, la medicina o los desastres naturales³. De recurso intelectual para los tratadistas, también puede extenderse a ámbitos más amplios por fuera del mundo estrictamente teológico o erudito. Un ejemplo en este sentido fue la misma colonización de América, protagonizada por Católicos y Puritanos. En este sentido, si se sigue a Jorge Cañizares-Esguerra, ambas confesiones pusieron en juego elementos similares a la hora de ocupar nuevos territorios, entre ellos un combate contra el diablo, quien trataba de impedir que se realizaran nuevos descubrimientos y estaba en permanente “conspiración” contra los colonizadores/conquistadores, hallándose así un “común discurso demonológico” en la colonización europea del continente americano⁴. Puede proponerse la demonología

² El ejemplo más claro en este sentido era culpar a los consejeros y no al rey. Sobre las interpretaciones de la revuelta en los textos de la época, antes de una construcción historiográfica moderna: Gutiérrez Nieto, J. I.: *Las comunidades como movimiento antiseñorial (la formación del bando realista en la guerra civil castellana de 1520-1521)*, Barcelona, Planeta, 1973, pp. 21-122; Jerez, J. J.: *Pensamiento político y reforma institucional durante la guerra de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Madrid, Marcial Pons, 2007, pp. 32-80; Kagan, R. L.: “Carlos V a través de sus cronistas: el momento comunero” en Martínez Gil, F. (ed.): *En torno a las Comunidades de Castilla. Actas del congreso internacional “Poder, conflicto y revuelta en la España de Carlos I”*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, pp. 147-157; Pérez-Romero, A.: *The subversive tradition in Spanish Renaissance Writing*, Lewisburg, Bucknell University Press, 2005, pp. 131-169; Torres Sanz, D.: “Las Comunidades en la opinión de los contemporáneos” en Szászdi León-Borja, I. y Galende Ruiz, M. J. (eds.): *Imperio y Tiranía. La dimensión europea de las Comunidades de Castilla*, Valladolid, Ediciones Universidad de Valladolid, 2013, pp. 17-33.

³ Clark, S.: *Thinking with Demons: The idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1997. Sin la misma precisión y profundidad, se ha ocupado del diablo como factor de causalidad: Poliakov, L.: *La causalidad diabólica. Ensayo sobre el origen de las persecuciones*, Barcelona, Muchnik, 1982.

⁴ Cañizares-Esguerra, J.: *Católicos y puritanos en la colonización de América*, Madrid, Marcial Pons, 2008.

como *topos* de la cultura medieval y temprano moderna. Así, este mismo *habitus* puede hallarse en la revuelta comunera a través de numerosos testimonios. No se habría tratado de un modo de ocultar causas reales por unas falsas, sino más bien formas de aproximarse al mundo y otorgarle sentido.

En este contexto, el rebelde era una figura demoníaca por oponerse a un orden establecido por Dios e introducir la división entre los pueblos cristianos. Tanto la demonología como la angelología, en particular desde su sistematización escolástica, tuvieron una fuerte relación con las teorías del orden, social, eclesial y hasta político. Como el orden angélico podía resultar modélico para otras formas del orden, el desorden representado por el demonio lo amenazaba todo: la Iglesia, las monarquías, las jerarquías sociales, las familias⁵. El modelo acabado de esta tendencia fue el estereotipo del Sabbat, máximo ejemplo de inversión social y quebrantamiento de toda norma⁶. Asimismo, el mismo contexto humanista del siglo XVI se vio impregnado por una fuerte preocupación en la búsqueda del orden social, iniciando procesos de organización y persecución contra aquellos que lo amenazaban, en especial pobres, mendigos y vagabundos. Así la preocupación medieval por preservar un orden deseado por la divinidad, se suma a una típicamente renacentista preocupación por pensar la ciudad ideal, muchas veces “sanada” de elementos considerados indeseables⁷. En este marco, aparecieron caracterizaciones de la revuelta como “diabólico propósito” o “el diablo lo anduviera ordenando”⁸.

Por otra parte, en relación al factor judío y/o converso de los sucesos de 1520-1521, la historiografía lo ha abordado con mayor detenimiento, más allá del éxito o no de sus resultados. Autores como Américo Castro o Juan Ignacio Gutiérrez Nieto, con importantes diferencias, han tratado de destacar la participación converso como uno de los elementos clave, si no el fundamental, de la revuelta⁹. Otros

⁵ Sobre la angelología como paradigma para la Iglesia y la política: Keck, D.: *Angels and Angeology in the Middle Ages*, New York, Oxford University Press, 1998, pp. 42-44. Sobre el gobierno divino y el gobierno del mundo, un importante trabajo desde la teoría política: Agamben, G.: *El reino y la gloria. Una genealogía de la economía y el gobierno*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editor, 2008. Sobre la demonología y el miedo al desorden: Frankfurter, D.: *Evil Incarnate: Rumors of Demonic Conspiracy and Satanic Abuse in History*, Princeton, Princeton University Press, 2008; Demos, J.: *The Enemy Within: A Short History of Witch-Hunting*, New York, Penguin Books, 2009; Rogozinski, J.: *Ils m'ont hai sans raison. De la chasse aux sorcières à la Terreur*, Paris, Éditions du Cerf, 2015.

⁶ Sobre el Sabbat: Cohn, N.: *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza, 1981; Ostorero, M.: *Le diable au Sabbat. Littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, Florencia, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2011; Lemonnier, P.: *Le Sabbat des Lucioles. Sorcellerie, chamanisme et imaginaire cannibale en Nouvelle-Guinée*, Paris, Stock, 2006.

⁷ Sobre el tratamiento de la pobreza en el Renacimiento y la Edad Moderna: Fraile, P.: *El vigilante de la atalaya. La génesis de los espacios de control en los albores del capitalismo*, Lleida, Milenio, 2005; Geremek, B.: *La estirpe de Caín. La imagen de los vagabundos y de los pobres en las literaturas europeas de los siglos XV al XVII*, Madrid, Mondadori, 1991; Woolf, S.: *Los pobres en la Europa Moderna*, Barcelona, Crítica, 1989; Rheinheimer, M.: *Pobres, Mendigos y vagabundos. La supervivencia en la necesidad, 1450-1850*, Madrid, Siglo XXI, 2008. Sobre la ciudad ideal entre fines de la Edad Media y el Renacimiento: Iogna-Prat, D.: *Cité de Dieu, Cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société*, Paris, PUF, 2016, pp. 285-359.

⁸ Sobre este punto: Rizzuto, C. C.: “Pensar con demonios entre los comuneros de Castilla. El diablo y la revuelta de las Comunidades (1520-1521)”, [en línea] *Sociedades Precapitalistas*, Vol.4, n°1, 2014, 28 pp. http://www.sociedadesprecapitalistas.fahce.unlp.edu.ar/article/view/SPv04n01a03/pdf_17 [Consulta: 7 de enero de 2017].

⁹ Castro, A.: *La celestina como contienda literaria. Castas y casticismos*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1965, pp. 41-67 y 166-168. Este autor ya se había ocupado de manera más sintética de este tema en *La realidad histórica de España*, México, Porrúa, 1987 (1954), pp. 228 y ss. También Gutiérrez Nieto, J. I.: “Los conversos y el movimiento comunero”, *Hispania*, 24: 94 (1964), pp. 237-261.

historiadores, encabezados fundamentalmente por Joseph Pérez y José Antonio Maravall, han sugerido que no puede establecerse ninguna relación directa entre los conversos y las Comunidades, más allá de encontrar familias o personas de esta condición en la revuelta¹⁰. Participantes de un simposio editado recientemente, justamente en homenaje a Joseph Pérez, han avanzado en este sentido: puede reconstruirse la trayectoria de muchos personajes conversos durante la revuelta tanto en el bando rebelde como en el realista. No obstante, resultaría difícil atribuir su participación por uno u otro lado a su condición de cristianos nuevos¹¹. En palabras del mismo Pérez: “parece difícil, si no imposible, reducir las rivalidades de signo político a conflictos de clanes o de razas”¹². Estas opiniones coincidirían con otras más generales sobre los conversos, por fuera de los hechos de 1520-1521, casualmente también expresadas por Francisco Márquez Villanueva: “La actividad de los conversos envuelve tal cantidad de facetas que hace casi imposible la emisión de juicios de conjunto”¹³. Sin embargo, a pesar de estas limitaciones que ha planteado la reciente historiografía, sí puede estudiarse, y resulta útil para establecer la explicación de una supuesta “causalidad” de la revuelta según diferentes testimonios de la época, la presencia de los conversos como culpables reproduciendo una tradición sumamente efectiva distinguiendo entre cristianos nuevos y viejos. Frente a causalidades como la presión fiscal, la ocupación de los cargos por los flamencos o el abandono del reino por parte del rey, pueden pensarse otras “causas”, *ficticias*, por colocarles un rotulo, pero no menos importantes en el actuar de muchos contemporáneos: como la intervención divina, el complot converso o la inspiración

¹⁰ Pérez, J.: *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Madrid, Siglo XXI, 1999, pp. 502-508; Maravall, J. A.: *Las Comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*, Madrid, Alianza, 1979, pp. 186-193. Una postura similar en: Jerez, *op. cit.* (nota 1) pp. 553-557. El eco de estas discusiones llegó al propio epistolario de Américo Castro, quien en una carta personal a Marcel Bataillon, al poco tiempo de publicada la obra de Maravall, mencionaba sus postulados sobre la revuelta comunera en oposición a la obra de este último, quien pretendía a partir de éste conflicto acercar España a Europa ignorando el aparente trasfondo converso del movimiento *Epistolario Américo Castro y Marcel Bataillon [1923-1972]*, ed. Simona Munari, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2012, p. 274; carta fechada en La Jolla, California, 7 de octubre de 1964). Considerando las fechas, la obra de Maravall de 1963 fue seguida por esta carta de Castro y por su citada obra de 1965 –*La celestina como contienda literaria*– donde se ocupa con mayor detenimiento de esta relación entre conversos y comuneros en un contexto de relativa digresión dentro de ese trabajo. De allí que, sin ser la obra de Américo Castro objeto de estudio aquí, pueda sugerirse como fundamental la discusión con Maravall como trasfondo a este último tratamiento de la revuelta comunera.

¹¹ Szászdi León-Borja, I. y Galende Ruiz, M. J. (eds.): *Carlos V. Conversos y Comuneros. Liber Amicorum Joseph Pérez*, Valladolid, Centro de Estudios del Camino de Santiago de Sahagún, 2015. Cabe destacar, que ninguno de los historiadores que participaron de este coloquio adhiere a una asociación entre ser converso y participar de la rebelión comunera. En ese sentido, las objeciones realizadas por Joseph Pérez, y antes por José Antonio Maravall, son hegemónicas en la historiografía de las últimas décadas. Prácticamente la única inclinación por una postura cercana a la de Américo Castro posterior a las objeciones de Joseph Pérez de 1970 es la de Francisco Márquez Villanueva en un artículo publicado originalmente en 1965, pero con una versión revisada en 1980, ahora reproducido en Márquez Villanueva, F.: “El problema de los conversos: cuatro puntos cardinales”, en *De la España judeoconversa. Doce estudios*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2006, pp. 43-74, en especial p. 48 n. 10. Antonio Domínguez Ortiz, a comienzos de los años noventa abandonó la prudencia mostrada veinte años antes, moviéndose hacia las posturas de Pérez y Maravall, véanse las diferencias entre: Domínguez Ortiz, A.: *Los judeoconversos en la España Moderna*, Madrid, MAPFRE, 1992, pp. 51-54 e *Ibidem: Los judeoconversos en España y América*, Madrid, Itsmo, 1971, pp. 53-56.

¹² Pérez, J.: “Conversos y comuneros”, en Szászdi León-Borja, y Galende Ruiz, *op. cit.* (nota 11), p. 16.

¹³ Márquez Villanueva, F.: “Conversos y cargos concejiles en el siglo XV”, *op. cit.* (nota 12) pp. 137-201, en este caso p. 165.

diabólica. Podría destacarse en ese sentido, sin por ello negar la situación inversa, cierta constitución discursiva de lo social¹⁴.

Asimismo, la cuestión de judíos y conversos merece cierta aclaración: si bien no había judíos en la Castilla de 1520, deben buscarse las razones de los diferentes testimonios que mencionan el vocablo judío como causante o participante de la revuelta. Por último, su posible relación con los otros dos factores de “causalidad” que se han propuesto, demonios y conversos, deberá ser clarificada.

2. El diablo y los judíos en la Edad Media occidental

La relación entre judíos y demonios ha sido frecuentemente enfatizada por los historiadores. Entre todas las características y comportamientos negativos que se otorgaba a los judíos, la colaboración con el demonio puede ser una de las vías que permitía relacionar al judío con cualquier suceso o estereotipo negativo¹⁵. El judío, coincidiendo con la típica figura de la contaminación o el contagio, no era un solitario servidor de Satanás, sino que muchas veces se lo presentaba como intermediario entre el diablo y los cristianos para, por ejemplo, establecer el pacto diabólico, actuando así como “reclutador” del demonio, en especial en casos vinculados a la hechicería¹⁶. En posturas extremas, como por ejemplo en la versión francesa de la célebre “Leyenda de Teófilo”, el judío aparece como amo de Satanás, no ya como su seguidor¹⁷. José María Monsalvo Antón señalaba que las supuestas *crudelitates* judías solían asociarlos al diablo, al anticristo o al mal¹⁸.

No obstante, la imagen que más puede destacarse en relación a la temática referida aquí tiene que ver con el judío y el diablo como agentes de desorden y hasta rebelión en el mundo cristiano, dimensión que ha llegado hasta el siglo XX bajo la forma de los llamados “Protocolos de los sabios de Sión”, que anunciaban una conspiración judía para apoderarse del mundo y destruir a la cristiandad¹⁹. La Iglesia misma solía ser supuesto objeto de ataque de las “crueldades judías”, en especial a

¹⁴ Sobre este aspecto la bibliografía es enorme, un estudio clásico: Laclau, E. y Mouffe, C.: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, FCE, 1987.

¹⁵ Una obra pionera al respecto: Trachtenberg, J.: *El diablo y los judíos. La concepción medieval del judío y su relación con el antisemitismo moderno*, Buenos Aires, Paidós, 1975. Jeffrey Woolf, comentando esta obra, sostiene que la extrema demonización de los judíos se produciría en los siglos XVI y XVII, siendo la actitud de la Europa medieval un tanto más compleja. Cfr. Woolf, J. R.: “The Devil’s Hoofs: The Medieval Roots of The Protocols of the Elders of Zion”, en Landes, R. y Katz, S. T. (eds.): *The Paranoid Apocalypse: A hundred-year retrospective on The Protocols of the Elders of Zion*, New York, New York University Press, 2012, pp. 49-55, en este caso p. 54. No obstante, la periodización del antijudaísmo escapa las posibilidades de este estudio.

¹⁶ Sobre este aspecto: Cantera Montenegro, E.: “Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval”, *En la España Medieval* 25 (2002), p. 79. También de interés: Po-Chia Hsia, R.: “Jews as magicians in Reformation Germany”, en Gilman, S. y Katz, S. (eds.): *Anti-semitism in time of crisis*, New York, New York University Press, 1991, pp. 115-139.

¹⁷ Cfr. Trachtenberg, *op. cit.* (nota 15) pp. 44-45.

¹⁸ Monsalvo Antón, J. M.: “Los mitos cristianos sobre crueldades judías y su huella sobre el antisemitismo medieval europeo”, en García, E. (ed.): *Exclusión, racismo y xenofobia en Europa y América*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2002, p. 118.

¹⁹ La bibliografía sobre los protocolos es inmensa, algunos trabajos: Cohn, N.: *El mito de la conspiración judía mundial. Los protocolos de los sabios de Sion*, Madrid, Alianza, 1983; Bronner, S.: *Un rumor sobre los judíos. Antisemitismo, conspiración y los Protocolos de los sabios de Sion*, Pamplona, Laetoli, 2008; Landes y Katz, *op. cit.* (nota 15).

partir de los siglos XII y XIII, de allí el fuerte protagonismo de los frailes en la extensión de un ideario anti judío²⁰. Como ejemplo más paradigmático, al menos para el caso español, puede proponerse la supuesta colaboración, que tomaría la forma de una auténtica conspiración, de los judíos a la hora de la invasión musulmana a la Península, aspecto que influyó en la construcción de una imagen de “enemigo infiltrado” durante los siglos posteriores²¹. De allí las palabras del cronista e historiador Gutierre Díez de Games, quien hacia 1435 escribió: “Desde la muerte de Alexandre acá nunca traición de hizo que no fuese judío o su linaxe”²². A su vez, puede percibirse aquí la pretensión de establecer una continuidad entre judíos y conversos desde una visión negativa. Otro ejemplo en este punto puede ser la mención en la “Sentencia-Estatuto” de Pero Sarmiento de 1449:

E aún los judíos que antiguamente vivieron en esta cibdad, según se falla por las crónicas antiguas, estando esta cibdad cercada por los moros nuestros enemigos de Tarife, capitán de ellos, después de la muerte del rey Don Rodrigo, ficieron trato y vendieron la dicha cibdad e a los christianos de ella, e dieron entrada a los dichos moros²³

A su vez, la supuesta participación de judíos, fundamentalmente extranjeros, en el envenenamiento que desató la peste y las malas cosechas a partir de 1321 en la corona de Aragón resultaría otro ejemplo importante de este imaginario del judío como destructor de la cristiandad, muchas veces colaborando con otros personajes “diabólicos” como en este caso, los leprosos o los musulmanes²⁴. Asimismo, en el texto de expulsión de los judíos en la Corona de Aragón, cuando se describe el peligro de este colectivo se menciona: “la dicha diabólica y pérfida inducción y sugestión de los dichos judíos”²⁵. De esta manera, en las vísperas del siglo XVI, los llamados

²⁰ Al respecto: Grayzel, S. *The Church and the Jews in the Thirteenth Century*, New York, Jewish Theological Seminary in America, 1966; Cohen, J.: *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Antijudaism*, Ithaca, Cornell University Press, 1982; Chazan, R.: *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1997.

²¹ Sobre este aspecto: Suárez Fernández, L.: *Judíos españoles en la Edad Media*, Madrid, Rialp, 1980, pp. 35-37. Para una visión diferente, que atribuye la difusión de esta “leyenda” a Lucas de Tuy en el siglo XII, ver Roth, N.: *Jews, Visigoths, and Muslims in Medieval Spain: Cooperation and Conflict*, Leiden, Brill, 1994, pp. 73 ss. Sobre la influencia de esta idea en el ataque a los judíos en la España medieval: Cantera Montenegro, E.: “La imagen del judío en la España medieval”, *Espacio, tiempo y forma, Serie III, Historia Medieval*, 11 (1998), p. 15.

²² Gutierre Díez de Games. *El Victorial. Crónica de don Pero Niño, conde de Buelna, por su alférez Gutierre Díez de Games*, edición de Juan de Mata Carriazo, Madrid, Espasa Calpe, 1940, p. 17.

²³ Reproducido en: Benito Ruano, E.: *Los orígenes del problema converso*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2001, p.83-92, en este caso p. 88.

²⁴ Sobre estos sucesos, y con una interpretación que difiere de la tradicional, en especial diferenciando el papel de los judíos “nativos” frente a los que huían de Francia, ver Nirenberg, D.: *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*, Península, 2001, pp. 135-179.

²⁵ “Provisión Real del Rey don Fernando para la Corona de Aragón (31 de marzo de 1492)” Reproducida como Apéndice en Pérez, J.: *Historia de una tragedia. La expulsión de los Judíos en España*, Barcelona, Crítica, 1993, pp. 153-157, en este caso p. 154. También disponible en: Conde Y Delgado De Molina, R.: *La expulsión de los judíos de la Corona de Aragón. Documentos para su estudio*, Zaragoza, Instituto “Fernando el Católico”, 1991, pp. 41-44. Existe una versión italiana en: Prosperi, A.: *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492*, Bari, Laterza, 2013 (2011), pp. 150-155. La más extensa recopilación de fuentes sobre la expulsión de 1492 continúa siendo: Suarez Fernández, L.: *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, Valladolid, CSIC, 1964.

mitos de las “crueldades judías” se habían extendido de los discursos eclesiásticos y eruditos y se encontraban difundidos en la población y en los agentes del gobierno²⁶.

3. Del problema judío al problema converso desde la perspectiva de la conspiración

Se ha expuesto brevemente la idea del judío como figura amenazante para el colectivo cristiano. Nuevamente, en los sucesos toledanos de 1449 puede percibirse esta perspectiva, pero hacia los conversos²⁷. Como traspaso de algunos de los estereotipos negativos que se asociaban a los judíos, se incluyeron las ideas de los conversos como grupo rebelde y conspirador contra la sociedad cristiana²⁸. Puede proponerse, inclusive, que la forma de “discriminación” que tomaron algunos *estatutos* de no poder ocupar cargos “públicos” se puede vincular fuertemente al peligro que resultaría otorgar puestos de mando a sujetos que eran tan amenazantes para la sociedad²⁹. En la “Sentencia-Estatuto” de Pero Sarmiento se sostenía:

²⁶ Al respecto, Monsalvo Antón, *op. cit.* (nota 18) pp. 67-76.

²⁷ Sobre el estallido de la revuelta de 1449 y los debates posteriores puede consultarse el extenso tratamiento que realiza Netanyahu, B.: *Los orígenes de la Inquisición española en la España del siglo XV*, Barcelona, Crítica, 1999, pp. 166-645. Además, Benito Ruano, E.: *Toledo siglo XV. Vida política*, Madrid, CSIC, 1961, pp. 34-81; Benito Ruano, *op. cit.* (nota 23), pp. 39-140; Round, N. G.: “La rebelión toledana de 1449. Aspectos ideológicos”, *Archivum*, 17 (1966), pp. 385-446; Monsalvo Antón, J. M.: *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 1985, pp. 297-308; Sicroff, A.: *Los Estatutos de Limpieza de Sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*, Madrid, Taurus, 1985, pp. 51-85; Cantera Montenegro, E.: “El obispo Lope de Barrientos y la sociedad judeocristiana: su intervención en el debate doctrinal en torno a la «Sentencia-Estatuto» de Pero Sarmiento”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III. Historia Medieval*, 10 (1997), pp. 11-29; Gómez López, O.: “El impacto de las revueltas urbanas en el siglo XV: a propósito de la rebelión de 1449 en Toledo”, *Edad Media: revista de historia*, 15 (2014), pp. 175-191.

²⁸ Desde ya, existen otros testimonios donde se destaca la discontinuidad entre judíos y conversos, posición a la que suele arribar la historiografía de las últimas décadas en especial luego del libro: Netanyahu, B.: *Los marranos españoles. Desde fines del siglo XIV a principios del XVI, según las fuentes hebreas de la época*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2002. Dos ejemplos suelen citarse al respecto: por una parte, el testimonio de Fernando de Pulgar que afirmaba que en Toledo había muchos conversos que no conservaban ni una ni otra ley, por lo que no eran ni cristianos ni judíos. Sobre Pulgar y los conversos: Cantera Burgos, F.: “Fernando de Pulgar y los conversos”, *Sefarad*, 4 (1944), pp. 295-348; Roth, N.: *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison, Wisconsin University Press, 2002 (1995), pp. 108-114; Pastore, S.: *Il vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma, Edizioni Storia e Letteratura, 2003, pp. 85-97. Por otra parte, el ejemplo del “libro del Alboraique” también presenta una figura híbrida y monstruosa que no era una continuidad de la condición judía. Sobre el alboraique: Bravo Lledó, P. y Gómez Vozmediano, M.: “El Alborayque: un impreso panfletario contra los conversos fingidos de la Castilla tardomedieval”, *Historia. Instituciones. Documentos*, 26 (1999), pp. 57-84; Gitiltz, D.: “Hybrid Conversos in the «Libro llamado el Alboraiques»”, *Hispanic Review*, vol. 60, n° 1 (1992), pp. 1-17; Amran, R.: *Judíos y conversos en el reino de Castilla. Propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV-XVI)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2009, pp. 101-107. El Alboraique se encuentra publicado como apéndice en: López Martínez, N.: *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempos de Isabel la Católica*, Burgos, Seminario Metropolitano, 1954, pp. 391-404. Ha utilizado muy bien la idea de mestizaje cultural para la Castilla del Siglo XV y el problema converso: Cavallero, C.: *Los enemigos del fin del mundo. Judíos, herejes y demonios en el Fortalitium Fidei de Alonso de Espina (Castilla, Siglo XV)*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2016, pp. 179 ss. esta última obra es fundamental ya que Alonso de Espina fue una de las figuras que de modo más sofisticado combinó cierta ruptura entre judíos y conversos manteniendo una visión negativa de ambos: su ataque a los conversos no era por una mera continuidad con el judaísmo, poseían características negativas propias.

²⁹ Sobre los estatutos de Limpieza de Sangre la bibliografía es enorme. Un estado de la cuestión actualizado sobre la temática: Hernández Franco, J.: *Sangre limpia, sangre española. El debate sobre los estatutos de limpieza (siglos XV-XVII)*, Madrid, Cátedra, 2011, pp. 37-78.

por razón de las herejías e otros delitos, insultos, sediciones e crímenes por ellos fasta hoy cometidos e perpetrados, de que susso se face mención, sean habidos e tenidos como el derecho los ha e tiene por infames, inhábiles, incapaces e indignos para haber todo oficio e beneficio público y privado en la dicha cibdad de Toledo, y en su tierra³⁰

En el posterior memorial del bachiller *marquillos*, colaborador de Pero Sarmiento, se afirmaba en relación con los colaboradores del “malo tirano” Álvaro de Luna:

judíos baptizados e los procedentes de su línea dañada, adúlteros, hijos de incredulidad e infidelidad, padres de toda cobdiçia, sembradores de toda çiaña e diuisión, abundados en toda maliçia e peruersidad, ingratos siempre a Dios³¹
que los dichos Reynos han sido súbditos e sujetos e usurpados so el tirano e judai-co iugo suso dicho de quarenta años a esta parte³²

De este modo, entre los diferentes crímenes se incluían aspectos que se podrían destacar como políticos, como la toma del poder, al mejor estilo de las teorías conspirativas del siglo XX. A su vez, se establece cierta cronología –“susso dicho de quarenta años a esta parte”– que podría coincidir con el período que se ha llamado de “conversiones masivas” iniciadas con las masacres de 1391 y las célebres Disputa de Tortosa y predicaciones de Vicente Ferrer por Castilla y Aragón³³. Cabe destacar que fue constitutiva de muchas identidades conversas la pretensión de restaurar o construir la unidad cristianos viejos y cristianos nuevos, tratando de desarmar el estereotipo negativo creado alrededor de ellos³⁴.

Por último puede mencionarse el caso del Niño de La Guardia, donde aparecía una solidaridad entre judíos y conversos para secuestrar y asesinar de manera ritual a un niño en dicha localidad toledana y con ello amenazar a la cristiandad. Según la crónica de 1544, primera referida al caso, se afirmaba desde el comienzo que se cometieron estos actos:

buscando qué manera tenían para vengarse de los christianos, y que todos pereziesen y la inquisición con ellos, para que ellos quedasen absolutos señores de la tierra para hacer cumplir y guardar su ley judaica ó mosaica Por revelación diabólica fué á ellos revelado, ó por consejo de algún judío sabio, ó por mejor dezir

³⁰ Benito Ruano, *op. cit.* (nota 23), p. 89.

³¹ Reproducido en: *Ibidem*, pp. 103-140, en este caso p. 104.

³² *Ibidem*. p. 106.

³³ Norman Roth ha propuesto una cronología diferente, donde se registran conversiones en número significativo antes de 1391 y causadas por cierta decadencia propia de la comunidad judía en España y no por la mera hostilidad cristiana, cfr. Roth, *op. cit.* (nota 28), pp. 15 ss.

³⁴ Sobre la construcción de la identidad conversa: Wertheimer, E.: “*Converso voices*’ in *Fifteenth- and Sixteenth-Century Spanish Literature*”, en Ingram, K.: (ed.): *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and beyond. Volume One: Departures and change*, Boston, Brill, 2009, pp. 97-199; Giordano, M. L.: “La ciudad de nuestra conciencia: los conversos y la construcción de la identidad judeocristiana (1449-1556)”, *Hispania Sacra*, t. LXII, n° 125 (2012) pp. 43-91; Yovel, Y.: *The other within: The Marranos. Split identity and Emerging Modernity*, Princeton, Princeton University Press, 2009; Alcalá, A.: “¿Asimilación o integración? Contiendas individuales de la ambigüedad del converso”, en *Ibidem. Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas*, Madrid, Trotta, 2011, pp. 70-96; Dedieu, J. P.: “¿Pecado original o pecado social? Reflexiones en torno a la constitución y a la definición del grupo judeo-converso en Castilla”, *Manuscripts*, 10 (1992) pp. 61-76.

hechizero; el qual dió industria horden y consejo para el maleficio, que tenían pensado hazer (...) ³⁵

Luego pasa relatar el proceso que debía hacerse al asesinar al niño cristiano. Nuevamente, y en este caso hasta con un vocabulario muy similar al que podría atribuirse a un relato del siglo XX, aparecía esta pretensión, esta vez por parte de judíos y conversos –que en realidad serían criptojudíos– de apoderarse del mundo. Por alguna razón, lo que comenzaría con el asesinato de un niño, por orden del diablo, acabaría por darles un control generalizado. Puede percibirse así, la combinación entre judíos, conversos y el demonio que se intentará estudiar en la revuelta comunera ³⁶.

Por último, pueden mencionarse los rumores presentes en los años anteriores a la revuelta que acusaban a los conversos de regicidas: habrían asesinado tanto a Felipe el Hermoso, esposo de la reina Juana I de Castilla, como a Fernando el Católico. De allí, la expectativa que Carlos de Gante acabase con los crímenes de estos “confesos herejes” ³⁷.

Antes de continuar, cabe aclarar que respecto de este “mito conspiratorio” en relación a los judíos y conversos, también puede encontrarse en los moriscos, que fueron objeto de múltiples acusaciones, en particular sobre su posible alianza con los musulmanes del otro lado del Mediterráneo en la que se consumaría con la reconquista de los territorios perdidos por el Islam. Se trata así de una idea que apareció permanentemente hasta la expulsión de los mismos en 1609 ³⁸.

4. Conversos y conspiración en las motivaciones de la revuelta

La documentación que indica a los conversos como causantes de la revuelta puede dividirse en dos. Por una parte, se encuentran algunos testimonios que destacaban el interés de provocar los conflictos y aprovechar para la eliminación o modificación de la Inquisición. Por otra parte, se hallan opiniones que sostienen que los conversos son los culpables de los sucesos, sin realizar ninguna aclaración del motivo.

³⁵ Reproducida en: Fita, F.: “La verdad sobre el martirio del santo niño de la Guardia, o sea el proceso y quema (16 noviembre de 1491) del judío Juce Franco de Ávila”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 11 (1887), pp. 135-160, en este caso p. 135-136.

³⁶ Sobre el caso del niño de la Guardia, además del artículo de Fita: Baer., Y.: *Historia de los judíos en la España Cristiana*, Madrid, Altalena, 1981 (1945), 2 vols, en este caso vol. 2, pp. 621-638. Haliczzer, S.: “The Jew as witch: Displaced aggression and the myth of the santo Niño de La Guardia”, en Perry, M. E. y Cruz, A. J. (eds.): *Cultural Encounters: The impact of the Inquisition in Spain and the New World*, Berkeley, University of California Press, 1991, pp. 146-156; Carrete Parrondo, C.: *El Judaísmo español y la Inquisición*, Madrid, MAPFRE, 1992, pp. 77-83; Roth, *op. cit.* (nota 27), pp. 248-251. Sobre las acusaciones de asesinato ritual hacia los judíos: Po-Chia Hsia, R.: *The myth of ritual murder: Jews and magic in Reformation Germany*, New Haven, Yale University Press, 1988; Langmuir, G.: “Thomas of Monmouth: Detector of Ritual Murder”, y “Historiographic Crucifixion” ambos en *Ibidem. Toward a definition of Antisemitism*, Berkeley, University of California Press, 1990, pp. 209-236 y pp. 282-298; Rubin, M.: *Gentile Tales: The narrative of assault on Late Medieval Jews*, New Haven, Yale University Press, 1999; Toaff, A.: *Pasque di sangue: Ebrei d’Europe e omicidi rituali*, Bologna, Il Mulino, 2007.

³⁷ Se recogen estos rumores en: Gómez Vozmediano, M. F.: “Los conversos toledanos y manchegos en la encrucijada de las Comunidades: los casos de Toledo y Almagro”, en Szászdi León-Borja y Galende Ruiz, *op. cit.* (nota 11), pp. 123-188, en este caso pp. 140-141.

³⁸ Sobre este punto: Márquez Villanueva, F.: *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias, 1991, pp. 141-166.

Respecto del primer tipo de testimonios, es interesante que repitan argumentos de los intentos de conspiración generados para frenar el establecimiento de la Inquisición en sus primeros años, por ejemplo en el aparentemente mítico caso de Sevilla en 1480, desbaratado por la supuesta confesión de una conversa enamorada de un cristiano viejo que corría peligro³⁹.

Si se considera el peso que otorgó la propaganda inquisitorial a su imagen de “defensora del reino”, puede establecerse que, si bien se trataría del ataque a una institución particular, dentro de cierto imaginario, se razonaba como una conjuración que pretendía atacar uno de los factores que mantenían acorralados al desorden y al mal, siempre amenazantes para la sociedad. Así, visto el Santo Oficio en este sentido, se trataría de una ofensa y una puesta en cuestión de la comunidad política en cuanto tal, no una modificación que mantenía lo fundamental intacto. De allí, su parecido con las ideas de destrucción de la cristiandad que se vienen mencionando⁴⁰.

A modo de ejemplo de la situación que se describe puede citarse una carta de los inquisidores de Sevilla, ciudad que se mantuvo leal al emperador, que comentaba pocos días después de los sucesos de Villalar: “tiene por cierto que los que principalmente han sido causa de las alteraciones de Castilla han sido los conversos y personas a quien toca el oficio de la Inquisición”⁴¹. Esta misiva otorgaba una responsabilidad directa a los conversos en relación con el Santo Oficio. A su vez, merecería una indagación adicional sobre por qué se distinguía entre conversos y personas –no conversos– a quienes afectaba la Inquisición. Asimismo, una carta al emperador firmada por el Condestable, uno de los gobernadores de Castilla para ese momento, y fechada el 24 de mayo de 1521 –posterior a Villalar, por lo tanto–, sostenía que “la raíz de la rebelión de estos Reynos an causado combersos los quales por la misma causa que hizieron aquello desean destruir la orden de Sto. Domingo que es la que les haze la guerra”⁴². Reaparece así la cuestión de la responsabilidad de los conversos en la revuelta, resaltando su supuesta intención de destruir la Orden de Santo Domingo, normalmente asociada, desde el período medieval, al tribunal

³⁹ Sobre los sucesos de Sevilla, desde posiciones que toman a la conspiración por verídica hasta los que muestran su carácter inventado: Fita, F.: “Los conjurados de Sevilla contra la Inquisición en 1480”, *Boletín de la Real Academia Española*, 16 (1891), pp. 450-456; Cascales Ramos, A.: *La Inquisición en Andalucía. Resistencia de los conversos a su implantación*, Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas, 1986; Netanyahu, *op. cit.* (nota 27), pp. 1040-1045; Roth, *op. cit.* (nota 28), pp. 244-246; Kamen, H.: *La Inquisición Española. Una revisión histórica*, Barcelona, Crítica, 1999, pp. 50-52. Otro caso que podría citarse es el del inquisidor Pedro de Arbués, asesinado en Zaragoza, ver: Alcalá, Á.: *Los orígenes de la Inquisición en Aragón. San Pedro Arbués, mártir de la autonomía aragonesa*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1984. Netanyahu analiza todos los casos de conspiraciones contra la Inquisición, además de los mencionados en: Netanyahu, *op. cit.* (nota 27), pp. 1045-1061.

⁴⁰ Sobre la imagen que la Inquisición construyó de sí misma: Moreno Martínez, D.: *La Invención de la Inquisición*, Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 193-230.

⁴¹ Citada en Pérez, *op. cit.* (nota 10), p. 504. Sobre Sevilla en la revuelta de las Comunidades, ver: Porras Arboledas, P. A.: “Las Comunidades en Andalucía”, en Martínez Gil, *op. cit.* (nota 2), pp. 461-477, en especial pp. 473-474. Una perspectiva interesante desde la memoria histórica: Gómez Vozmediano, M.: “Historia versus memoria: la revuelta comunera en las ciudades de Córdoba y Sevilla y su eco en la cartografía barroca” en *Monarquía y Revolución: en torno a las Comunidades de Castilla. I Simposio Internacional de Historia Comunera*, Valladolid, Fundación Villalar-Castilla y León, 2010, pp. 194-234.

⁴² Danvila y Collado, M.: *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, en Memorial Histórico Español, Madrid, 1897-1900, t. XXV-XL. 6 vols. En este caso, vol. IV, 1898, p. 33.

de la fe⁴³. De esta manera, afloraba en la revuelta comunera cierto eco de las ideas conspirativas y de pretensión de destrucción de la Inquisición⁴⁴.

Sin embargo, como se ha dicho, existen otro tipo de documentos, en los cuales se menciona a los conversos como causantes de la revuelta, por fuera de la cuestión inquisitorial. En primer lugar, el 7 de enero de 1521 el Almirante de Castilla, Fadrique Enríquez de Cabrera en ese entonces gobernador del reino, afirmaba: “La verdad es que todo mal ha venido de conversos”⁴⁵. Otra declaración, hecha por Juan Rodríguez de Fonseca, obispo de Burgos, el 25 de febrero de ese mismo año, afirmaba:

Todos los pueblos, digo la parte de los oficiales y cristianos viejos y labradores, ya conocen el engaño y maldad en que los han puesto, que los conversos, como de casta dura de ceruiz, tan duros están como el primero día sy olassen, y destos los mas declarados en cada lugar son los tornadizos. Así que Vuestra Cesárea Majestad no tiene otros deseruidores sino los enemigos de Dios y lo que lo fueron de vuestros avuelos⁴⁶

En este testimonio aparece el vocabulario anticonverso: engaño, casta, tornadizos, enemigos de Dios. Resulta muy interesante que el converso es presentado como hereje judaizante, rechazando la existencia de conversiones sinceras, desplazamiento típico de lo que se ha llamado “casticismo”. Asimismo, aparecen los Reyes Católicos como grandes combatientes contra ellos, compartiendo enemigos con la divinidad.

En sentido similar, pero esta vez atribuido a los comuneros, una carta de Sir Thomas Spinelly (embajador inglés en la corte de Carlos I) al canciller Wolsey fechada el 27 de junio de 1520, comentaba entre los reclamos de los comuneros:

That the alcanalla (sic), the principal rent of the Crown, should be given in farm to the cities that pay it, as queen Elizabeth (Isabella) provided, and not to the Marrans, who are very extortionate; they have increased the revenues more than 100,000 ducats yearly⁴⁷

Pueden hallarse aquí los tópicos de los conversos –y antes los judíos– como personajes avaros que cometían injusticias y abusos con tal de complacer su sed de dinero. Es interesante que desde la visión rebelde, siempre en palabras de Spinelly,

⁴³ Sobre la orden de Santo Domingo y la Inquisición, véase Larios Ramos, A.: “Los Dominicos y la Inquisición”, *Clio & Crimen*, 2 (2005), pp. 81-126. Para el caso italiano: Tavuzzi, M.: *Renaissance Inquisitors: Dominican inquisitors and inquisitorial districts in Northern Italy, 1474-1527*, Leiden, Brill, 2007. Para el período medieval: Caldwell Ames, C.: *Righteous Persecution: Inquisition, Dominicans, and Christianity in the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009.

⁴⁴ En este punto deben destacarse las posiciones críticas sobre el Santo Oficio en la revuelta comunera y en la actividad de las ciudades en los momentos anteriores y posteriores a la misma. Las mismas, le otorgan un contexto a estas declaraciones que no puede dejarse de lado. Cabe aclarar que los testimonios de ataque o crítica a la Inquisición por los comuneros no remiten, en la mayoría de los casos, a los conversos. Al respecto: Rizzuto, C. C.: “Las ciudades castellanas contra la Inquisición: los comuneros, las Cortes y una tradición crítica sobre el Santo Oficio (1504-1537)”, en Campagne, F. A. (ed.): *Poder y Religión en el mundo moderno. La cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Biblos, 2014, pp. 163-210.

⁴⁵ Danvila y Collado, *op. cit.* (nota 42), 1898, vol. III, p. 22.

⁴⁶ Citada en Pérez, *op. cit.* (nota 10), p.503.

⁴⁷ *Letters and Papers, foreign and domestic of the reign of Henry VIII*, edición de J. S. Brewer, vol. III, parte I, London, LONGMANS, GREEN, READER, & DYER, 1867, p. 317.

los conversos también eran un causante de la revuelta, en este caso por su avaricia⁴⁸. Puede percibirse como ciertos aspectos eran compartidos tanto por comuneros como por realistas, pero utilizándolos con diferentes perspectivas. Igualmente, se menciona, a través de este tema, el problema de las prerrogativas de las ciudades en el reinado de Carlos I y a partir del discutido “autoritarismo” incorporado por los Habsburgo que pretendía deteriorar las atribuciones de las ciudades en favor de la monarquía o de particulares⁴⁹.

Francesillo de Zuñiga, en su crónica del emperador, afirmaba que luego de la batalla que acabaría con la rebelión en Toledo, mencionaba que “En esta batalla fueron hallados muchos de los que murieron sin prepucios”⁵⁰, haciendo nuevamente mención a la participación conversa, que podría referir, de un modo burlesco, tanto a convertidos antes o hasta la expulsión de 1492, como a herejes judaizantes que en secreto mantenían la práctica de la circuncisión⁵¹. Debido a la distancia en el tiempo, puede sugerirse que se pretendía, nuevamente en el marco de un tópico anticonverso, insinuar la falsedad de las conversiones, que en la inmensa mayoría eran ya nacidos como cristianos, muchas veces en varias generaciones.

Por último, el arzobispo de Toledo, Juan Martínez de Silíceo, al intentar promulgar los estatutos de limpieza de sangre en 1547, destacaba que era fama común en España que los desórdenes de las Comunidades fueron provocados por los judeocristianos. De este modo, varios años después de la revuelta, donde también se enumeraba a los judíos como causantes de los males en Alemania, reaparece este tópico que asocia a los conversos con el desorden y la desobediencia⁵².

Joseph Pérez, al ocuparse de la cuestión, señala muy bien que acusando a los conversos se evitaba el conflicto de buscar otras razones más profundas⁵³. Como señala Rica Amran sobre la caracterización de los rebeldes toledanos de 1449 desde la perspectiva de las crónicas reales: “El problema converso se convierte en la “causa principal” de las manifestaciones acaecidas en Toledo y su zona. Poco o nada se señalarán sobre las causas políticas de las mismas”⁵⁴. Aparece así, un núcleo importante del pensamiento conspirativo, si algo así puede identificarse: la conspiración permite ocultar las razones sociales y políticas que atraviesan las revueltas y revoluciones. A partir de esto se puede quitar legitimidad a los reclamos y facilitar el proceso de demonización que sufre cualquier movimiento que se opone al poder

⁴⁸ Sobre los judíos como recaudadores de impuestos y rentas y la hostilidad que eso generaba: Monsalvo Antón, *op. cit.* (nota 27), pp. 75-84. También puede consultarse: Ladero Quesada, M. Á.: *Fiscalidad y poder real en Castilla (1252-1369)*, Madrid, Editorial Complutense, 1993; Hernández, F. J.: *Las rentas del rey. Sociedad y fisco en el reino castellano en el siglo XIII*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 1993.

⁴⁹ Sobre esta temática son fundamentales: Nader, H.: *Liberty in Absolutist Spain: The Habsburg sale of towns, 1516-1700*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1990; Espinosa, A.: *The Empire of the Cities: Emperor Charles V, the Comunero Revolt and the Transformation of the Spanish System*, Leiden, Brill, 2009.

⁵⁰ Francesillo de Zuñiga. *Crónica burlesca del emperador Carlos V*, edición de Diane Pamp De Avallé-Arce, Barcelona, Crítica, 1981, pp. 82-83.

⁵¹ La cuestión de la circuncisión ocupa un lugar central, por ejemplo, en la caracterización de la herejía judaizante por parte de un autor fundamental como Alonso de Espina, cfr. Cavallero, *op. cit.* (nota 28), pp. 166 ss. Sobre la circuncisión en los juicios inquisitoriales: Gitilitz, D.: *Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2003, pp. 193-198.

⁵² Cfr. Sicroff, *op. cit.* (nota 27), p. 143.

⁵³ Cfr. Pérez, *op. cit.* (nota 10), p. 504.

⁵⁴ Amran, R.: *Judios y conversos en las crónicas de los reyes de Castilla (siglos XIII al XVI)*, Madrid, Dykinson, 2016, p. 81.

establecido. No obstante, debe aclararse que destacar que se producen desplazamientos de las explicaciones políticas y sociales por supuestas conspiraciones no puede negar que algún tipo de “acción conspirativa” a pequeña escala, de grupos políticos específicos, pero con alto impacto pudiera existir y muchas veces constituyen un factor fundamental en la evolución del éxito o no de un proceso contestatario⁵⁵. A su vez, de allí su complejidad, no se trata de un desplazamiento instrumental por parte del acusador, sino que se trata más bien de discursos que condicionan las opiniones y formas de percepción del mundo por parte de los sujetos. De este modo, la conspiración era, y es, una forma de entender cualquier proceso político, no un mero recurso disponible que se puede utilizar cuando es conveniente. En la época que aquí nos ocupa, ubicada genéricamente como el Renacimiento o la Edad Moderna, estuvo atravesado particularmente por este principio, desde las disputas de poder por parte de las ciudades italianas o la difusión de las ideas reformadas por toda Europa, hasta la Caza de Brujas, suelen presentarse como formas de conspiración, ideario plenamente incorporado al lenguaje del desorden social⁵⁶.

5. Judíos en la revuelta comunera: razones de una persistencia

La historiografía sobre la Caza de Brujas en Occidente suele dividirse entre *racionalistas* y *románticos*. Si bien se trata de un debate que se origina al menos en el siglo XIX y que cuenta con múltiples discusiones y matices, podría colocarse el punto de quiebre en la siguiente pregunta: ¿existía algo detrás de lo que los perseguidores identificaron como grupos de adoradores del demonio y que caracterizaron como brujos y brujas? Para la primera postura, los procesos brujeriles no se trataron más que de una invención teologal o judicial. Para la segunda, en cambio, se estaba persiguiendo “algo” diferente de un satanismo extendido. Autores de la talla de Jules Michelet, Henry Charles Lea, Margaret Murray, Norman Cohn, Richard Kieckhefer o Carlo Ginzburg han intervenido en dicho debate por una u otra postura y con grandes diferencias.

Aunque no sea esta la temática del presente trabajo, sí resulta útil como presentación a las siguientes preguntas: como era de esperarse, se encuentran diversas menciones del término judío en la revuelta comunera ¿existía algo detrás de estas acusaciones? ¿Respondían al supuesto criptojudaismo o al ideario casticista? Normalmente, la historiografía ha citado estas menciones como si se hubiera tratado de judeoconversos que, en el marco de la “mentalidad” cristiano vieja que creía que

⁵⁵ Sobre estos problemas: González, H.: *Filosofía de la conspiración. Marxistas, peronistas, carbonarios*, Buenos Aires, Colihue, 2004, en especial Primera parte, pp. 17-144. Un breve desarrollo de la historia europea desde fines de la Edad Media desde la perspectiva de las ideas conspirativas: Groh, D.: “The temptation of conspiracy theory, or: Why do bad things happen to good people? Part II: Case studies”, en Graumann, C. F. y Moscovici, S. (eds.): *Changing Conceptions of Conspiracy*, New York, Springer, 1987, pp. 15-34. Todo este volumen resulta sumamente útil para el análisis de las ideas conspirativas con aportes tanto historiográficos como propios de las Ciencias Sociales.

⁵⁶ Al respecto Coward, B. y Swann, S. (eds.): *Conspiracies and Conspiracy Theory in Early Modern Europe, from the Waldensians to the French Revolution*, Aldershot, Ashgate, 2004; Mintner, T. J.: *The Ideology of Conspiracy in Renaissance Florence*, Madison, University of Wisconsin, 2006; Sánchez León, P.: “Conceiving the Multitude: Eighteenth-Century Popular Riots and the Modern Language of Social Disorder”, *International Review of Social History*, Vol. 56, Issue 3 (2011), pp. 511-533.

estos eran falsos cristianos, los nombraban de este modo. En este punto, que destaca la continuidad y hasta equivalencia entre judíos y conversos, se ubica tanto la perspectiva más o menos apologética de la Inquisición y los Estatutos de Limpieza de Sangre como cierta historiografía judía que puede identificarse con autores como Yitzhak Baer y Haim Beinart. Para ambas perspectivas, un criptojudasmo más o menos generalizado caracterizaba a los conversos, por tanto, toda mención del vocablo judío en la época –puede proponerse genéricamente los siglos XV y XVI cuanto menos–, podría leerse en términos de “revelar” el carácter converso y judaizante del personaje en cuestión⁵⁷. Así, el artículo citado de Gutiérrez Nieto que analiza el problema converso en la revuelta, incorporaba tanto documentación que hablaba de conversos como aquella que hablaba directamente de judíos o términos asociados⁵⁸.

Si bien la continuidad entre judíos y conversos no se trata de un mero invento de la historiografía sino que resulta una posición al menos desde el siglo XV y que acabó predominando establecida la Inquisición y el triunfo del ideal cristiano viejo, pueden hallarse otros motivos que expliquen la presencia del término judío en una época donde no se encuentran grupos que puedan asumirse como tales en la Península Ibérica⁵⁹.

Dichos motivos tienen que ver con cierta temática no siempre considerada, pero que cobra importancia a la luz de ciertos aportes historiográficos: en la historia de Occidente, al menos desde la aparición del cristianismo, cada vez que se habla del término judío o se cataloga a alguna persona, acción o pensamiento como tal, no refiere necesariamente a un judío “real” o empírico”. Como ha señalado David Nirenberg recientemente:

‘Judaism’, then, is not only the religion of specific people with specific beliefs, but also a category, a set of ideas and attributes with which non-Jews can make sense of and criticize their world. Nor is «anti-Judaism» simply an attitude toward Jews and their religion, but a way of critically engaging the world⁶⁰.

De este modo, el término y las múltiples connotaciones, muchas veces negativas, que se le asocian, remiten a cierta forma de aproximarse al mundo, más allá del con-

⁵⁷ Para algunos de los problemas de estas conclusiones: Contreras, J.: “Historiar a los judíos de España. Un asunto de pueblo, nación y etnia” en Mestre, A. y Giménez López, E. (coords.): *Disidencias y exilios en la España Moderna. Actas de la IV Reunión de la Asociación Española de Historia Moderna*, Alicante, Universidad de Alicante, 1997, pp. 117-144; *Ibidem*. “Historiografía anglosajona e Historia de España: percepción de judíos y conversos”, *Fronteras*, vol. 4, n°4 (1999), pp. 179-193.

⁵⁸ Gutiérrez Nieto, *op. cit.* (nota 9). Es una igualación importante en cierta historiografía utilizar y leer el término “judío” como converso. Dicha equiparación puede ser por tradición, con intención o sin notarlo. El ejemplo más significativo: Caro Baroja, J.: *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, Madrid, Itsmo, 1978 (1961), 3 vols.

⁵⁹ Probablemente el estudio más contundente sobre la visión de continuidad entre judíos y conversos desde la perspectiva anti conversa, más allá de cuestiones polémicas que exceden este estudio, sea: Stallaert, C.: *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2006. Es muy interesante al respecto la idea de Fray Francisco de Torrejoncillo que afirmaba, en la década de 1570, que daba la impresión que seguía habiendo judíos en España, cfr. Hernández Franco, *op. cit.* (nota 20), p. 15.

⁶⁰ Nirenberg, D.: *Anti-Judaism: The History of a Way of Thinking*, London, Head of Zeus, 2015, p. 3. El libro, en pocas palabras, recorre la historia del término judío y las connotaciones del mismo desde el Antiguo Egipto hasta el siglo XX bajo la idea aquí citada.

tacto o no que estas pudieran tener con los “judíos reales”: la presencia del término en la historia de Occidente desborda completamente la existencia de poblaciones judías en las sociedades en las que este aparece. En este punto el judío o el judaísmo cobraría cierto tinte similar al que Stuart Clark atribuía al demonio: una figura capaz de explicar los sucesos del mundo y a partir de la cual se podían “pensar” múltiples dimensiones o experiencias de la vida.

A pesar que la situación española poseía una fuerte presencia de los judíos hasta apenas unas décadas antes de la revuelta, puede percibirse que se trata de algo que opera en la península tanto antes como después de la expulsión de 1492. Nuevamente, como afirma Nirenberg, hacia 1500:

Apperently the Inquisition, at least, considered the vast majority of converts to be Christians of sound faith. Spain had been rid of Judaism. But none of these successes insulated Spanish Christians from the charge of Jewishness. On the contrary, they only heightened the «Jewishness» of Spain⁶¹

Asimismo, luego de la expulsión:

Casi cualquier rasgo cultural negativo podía así presentarse como «judaizante». Se elaboran muchas listas, cada una más parecida a la enciclopedia china de Borges. Entre las características judías, según el obispo de Córdoba en 1530, se incluían la herejía, la apostasía, el amor por lo novedoso y por la disensión, la ambición, la presuntuosidad y el aborrecimiento de la paz⁶²

De manera similar, Márquez Villanueva afirmaba: “el término judío se pervirtió semánticamente para significar cuanto era minoritario o novedad en cuanto sinónimo de «heterodoxia»”⁶³.

Así, pueden colocarse en este marco las menciones de judíos en la revuelta de Castilla en 1520-1521. Cabe aclarar, que se trata de una pequeña muestra que probablemente pueda ser incrementada con cierta facilidad. Difícilmente puede sostenerse que se trata de todas las menciones de lo judío o términos similares para la revuelta de las Comunidades.

En primer lugar, una carta del Almirante al emperador comentaba que en su llegada a Toledo, “el Obispo de Çamora tomo la posesión del Arçobispado con el autoridad de los judíos y villanos del Çoçodover”⁶⁴. En segundo lugar, un zapatero comunero de nombre Blas, recibía los siguientes comentarios “este puto judío que revuelve la villa, que merecía que lo matasen luego”⁶⁵. En tercer lugar, Prudencio de Sandoval, recoge una supuesta carta de Adriano de Utrecht donde se afirmaba que “siendo muy gran

⁶¹ *Ibidem*, p. 242. Sobre la idea del libro en el caso español, además de las referencias en el mismo, puede consultarse Nirenberg, D.: “Discourses of Judaizing and Judaism in Medieval Spain”, *La Corónica*, vol. 41, n°1 (2012), pp. 207-233.

⁶² Nirenberg, D.: “El concepto de raza en el estudio del antijudaísmo ibérico medieval”, *Edad Media*, 3 (2000), p. 58. La “enciclopedia china de Borges” refiere a Borges, J. L.: “El idioma analítico de John Wilkins” en Borges, J. L.: *Otras Inquisiciones*, Buenos Aires, Emecé, 1952.

⁶³ Márquez Villanueva, *op. cit.* (nota 11), pp. 43-74, aquí pp. 55-56.

⁶⁴ Danvila y Collado, *op. cit.* (nota 42), 1898, vol. III, p. 605.

⁶⁵ Citado en Gutiérrez Nieto, *op. cit.* (nota 9), p. 242.

parte de estos alborotos frailes y judíos”⁶⁶. A su vez, el mismo cronista atribuye a un caballero de Madrid al reclamar por la situación de la ciudad “Oh traidores bellacos, judíos de Madrid; ¿qué habéis hecho? ¿Qué concierto queréis hacer en tanto perjuicio del rey y de vuestra villa? Que todo lo hacéis de cobardes”⁶⁷. El memorial de Diego Hernández Ortiz comentaba la indignación de quien había sufrido la destrucción de su casa en la ciudad de Burgos citando que tomaría venganza “que con la sangre de los judíos que habían sido en derocarle su casa la hauía e pinttar después de ttornar hazer”, siendo los judíos los responsables de la destrucción⁶⁸. Por último, los testimonios del proceso contra Juan Gaitán, comunero de Toledo miembro de la orden de Santiago, mencionaban la utilización del vocablo “judío” para dirigirse a los que no acompañaban la movilización comunera: Juan de Toledo, confitero, declaraba que frente a los intentos de negociación el arrabal decía “mueran los judíos traidores que piden paz”⁶⁹. Según otro testigo, Cristóbal Bermúdez, ante las negociaciones de paz supuestos forasteros dijeron “¡Mueran los traidores! Que no hay paz, judíos”⁷⁰.

La ayuda de los supuestos judíos en la toma del arzobispado de Toledo permite ubicarlos en uno de los hechos clave, desde la perspectiva de la evolución del conflicto, de la revuelta. Dicho arzobispado era muy poderoso y hacerse de sus rentas fue uno de los objetivos tanto de los rebeldes como de sus enemigos⁷¹. Otros testimonios colocaban al judío como causante de la revuelta, hasta siendo los responsables principales, volviendo al caso de la “mentalidad conspirativa”, donde a partir del judío se buscaba explicar un proceso de conflictividad mucho más amplio. A su vez, aparece asociado al término de traición, tópico fundamental en las ideas antijudías a partir de la tradición sobre el asesinato de Cristo y en el caso español debido a la acusación de traicionar y colaborar con los musulmanes, como ya se ha mencionado. La cuestión de la cobardía, que se menciona en el caso de Madrid, también era una dimensión recurrente: el término judío, o *jueu* para el caso catalán, era usado como insulto equivalente a cobarde⁷². Por último, los casos del proceso contra Juan Gaitán, ubican el término entre los comuneros y eran estos quienes acusan de este modo a sus enemigos. Nuevamente, aparece la asociación entre judíos y traición. Asimismo, ante la novedad que significaría la paz, los insultos se producen en el marco de las negociaciones por la rendición en la ciudad de Toledo, podría otorgársele la dimensión de causalidad al judío, siendo explicativo de por qué ciertos sectores de Toledo

⁶⁶ Prudencio de Sandoval. *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V*, ed. De Carlos Seco Serrano, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Atlas, 1955-1956, vol. LXXX, p. 259b.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 243a.

⁶⁸ Hernández Ortiz, D.: “Memorias de las que obo en el reyno llamadas Comunidades”, edición del conde de Atarés, *Boletín de la Real Academia de Historia*, t. 116-119 (1945-1946), en este caso, t. 118 (1946), pp. 479-545, aquí p. 488.

⁶⁹ Vaquero Serrano, M. C. (ed.): *El proceso contra Juan Gaitán*, Toledo (Plaza de las Cuatro Calles), 2001, p. 377. Este testimonio se repite en p. 411.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 388.

⁷¹ Sobre la llegada de Antonio de Acuña a Toledo y la toma del arzobispado: Guilarte, A. M.: *El obispo Acuña. Historia de un comunero*, Valladolid, Editorial Miñón, 1979, pp. 143-159; Martínez Gil, F.: *La ciudad inquieta. Toledo comunera, 1520-1522*, Toledo, Instituto Provincial de Investigación y Estudios Toledanos, 1993, pp. 85 ss. y 202-211; Castro Lorenzo, J. de.: *Don Antonio de Acuña y su época*, Valladolid, Diputación de Valladolid, 2007, pp. 91-99; Martínez Gil, F.: *María Pacheco (1497-1531)*, Toledo, Almad Ediciones de Castilla-La Mancha, 2005, pp. 160-166.

⁷² Cfr. Nirenberg, *op. cit.* (nota 24), p. 57 n. 59. Recoge la idea de “judío” como insulto, más allá de los judíos “reales”, Monsalvo Antón, *op. cit.* (nota 27), p. 121.

abandonaron la rebelión y comenzaron a negociar⁷³.

De este modo el término judío se encuentra presente en la revuelta y puede ser ubicado en el panorama expuesto anteriormente. Si bien no había judíos “reales” en la Castilla del siglo XVI, su eco puede encontrarse en numerosa documentación, en este caso emparentado con la “traición” y “rebelión” de las Comunidades. Por ello, frente a la postura que propondría tanto la presencia de criptojudíos como un ideario cristiano viejo discriminatorio que se habría extendido a los historiadores que, sin otorgar necesariamente una connotación negativa, otorgaba a los conversos un rol fundamental en la revuelta, puede sugerirse una visión “racionalista” que no asociaría dichas menciones a ningún referente particular entre los actores sociales de la época sino a cierta dimensión propia del término en la historia de Occidente. Cabe aclarar, que no se trata de suspender una interpretación por otra, sino de destacar la imposibilidad de asociar la presencia de la palabra a un único origen determinado.

6. Reflexiones finales: el diablo como articulador de las figuras negativas

El impacto de la revuelta comunera en la época generó que la misma debiera ser explicada tanto por sus contemporáneos como por las personas que vivieron en las décadas y siglos posteriores. Como han mostrado otros trabajos, en la revuelta se asociaba a los rebeldes con posiciones heréticas e intervenciones diabólicas⁷⁴. En este caso, como ya lo habían hecho otros autores, se incorporó la cuestión conversa y judía a la misma, pero desde la perspectiva de cierto ideario conspiratorio, no buscando cristianos nuevos como actor social en los acontecimientos. Si bien, como se ha mencionado, la historiografía reciente se ha mostrado escéptica sobre el papel determinante que pudieron tener los conversos, no por ello se debe abandonar la búsqueda del sentido de la presencia de estas acusaciones, como se ha tratado destacar aquí. Como señalará Carlo Ginzburg, una vez resaltada la falsedad o exageración de la declaración de determinada documentación, puede explicársela. Así, lo *falso* también debe ser objeto de análisis, ya que puede remitir a ciertas concepciones o representaciones del mundo, muchas veces involuntarias para los productores de dichos testimonios⁷⁵. A su vez, las relaciones entre verdad, falsedad y ficción no eran las mismas en esta época que en la actualidad: muchas veces, el agregado de ficciones o *topoi* comunes que podrían caracterizarse como falsos no hacía más que, para los actores de la época, volverlos más “verdaderos”. En palabras de Jean-Claude Schmitt, refiriéndose a las *vidas* de santos de la Edad Media: “*Pour les contemporains cette Vie pleine de fictions*» *n’était que plus vrai*”⁷⁶. Nada impide sugerir que esta operación se esté realizando en la documentación referida, en relación con

⁷³ Sobre la rendición de Toledo entre la derrota de Villalar y el Día de San Blas: Martínez Gil, *op. cit.* (nota 71), pp. 100-122. El grito de “mueran los traidores” resultaba muy común en los movimientos populares, cfr. Mackay, A. y Mckendrick, G.: “La semiología y los ritos de la violencia: Sociedad y poder en la Corona de Castilla”, *En la España Medieval*, 11 (1988), pp. 153-165, en este punto p. 162.

⁷⁴ Rizzuto, *op. cit.* (nota 8); Rizzuto, C. C.: “El problema de las relaciones entre herejía y rebelión en el contexto de la Revuelta Comunera (Castilla, 1520-1521)” [En línea] *Tiempos Modernos*, vol. 8, n° 30 (2015), <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/423/474> 30 pp. [Consulta: 9 de enero de 2017].

⁷⁵ Cfr. Ginzburg, C.: *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Buenos Aires, FCE, 2010, p. 17.

⁷⁶ Schmitt, J.-C.: *La conversión d’Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction*, Paris, Seuil, 2003, p. 51. Por cierto, una historia de la verdad en la Edad Media y la Edad Moderna excede las posibilidades de este estudio.

este *ideario* que responsabilizaba a los conversos y a los judíos –tanto en su forma de judíos “reales” como en la que representar estereotipos negativos– de ejecutar conspiraciones y movimientos que amenazaban la Cristiandad. De esta manera, cabe mencionar cómo pueden encontrarse muchas de las imágenes negativas de la Castilla del siglo XVI en las fuentes contra los comuneros, a las que la misma presencia de una supuesta participación demoníaca podía otorgarles un marco de ubicación más amplio, que volvería esta interpretación anticomunera mucho más potente⁷⁷.

Si bien muchos documentos podrían citarse, la figura del obispo Acuña puede ejemplificar este punto. Ya se ha mencionado el término judío en relación a sus colaboradores en la toma del arzobispado de Toledo. En relación a la herejía, una carta de Pero Ximénez al rey, afirmaba: “Como el obispo Çamora hubiese dominado y traído á su seta los lugares de Señorío de la tierra de Campos porque los realengos todos están en su herética opinion”⁷⁸. De este modo, el “movimiento” de Acuña es calificado como secta y sus posiciones como heréticas. Si bien secta puede referir a mera corriente, a renglón seguido hablar de herejía, permite tomarla como un vocabulario familiar a esta última⁷⁹.

Además, vinculada la herejía que aparecía en ese momento, el embajador español en Roma afirmaba en una carta a Carlos V “Quanto a lo de çamora dixé al Papa que alli tenía otro Martin Luter”, siendo una forma de asociar a un líder comunero con el gran heresiarca de la época⁸⁰. Asimismo, puede encontrarse también la asociación con el mundo musulmán ya que el conde de Benavente se refirió al Obispo Acuña como “y ¿qué faze allá vuestro Mahoma?”⁸¹.

Respecto de la cuestión demoníaca, en dos ocasiones el Condestable de Castilla hablaba sobre Acuña en cartas al emperador en los siguientes términos: “la ida de este diablo de Obispo no era poca, porque tenía gran crédito con los traidores”⁸² y “vuestra majestad me hiziese merced de ciertos beneficios que este diablo de Obispo tiene en ell obispado de çamora”⁸³.

⁷⁷ Este aspecto lleva al problema de la construcción del discurso anticomunero. Un excelente trabajo al respecto, pero que atiende solo tangencialmente a la dimensión religiosa de dicho discurso: Suárez Varela, A.: “La mala sedición. Una aproximación al discurso anticomunero”, en Szászdi León-Borja y Galende Ruiz, *op. cit.* (nota 1), pp. 147-176. Una versión extendida de este trabajo se publicó en: Suárez Varela, A.: “«Esta señora de España siempre le pondrá cuernos con este enamorado de comunidades.» Un análisis histórico-conceptual del discurso político en el movimiento comunero”, *Stvdivm. Revista de Humanidades*, 20 (2014), pp. 55-96.

⁷⁸ Danvila Y Collado, *op. cit.* (nota 42), vol. III, 1898, p. 76.

⁷⁹ Sobre las relaciones entre secta y herejía y como muchas veces los términos resultaban intercambiables: Mitre Fernández, E.: “Herejías y sectas; herejías y cismas: la fluctuante tipología del Occidente Medieval”, en Rivas Rabaque, F. y Sanz De Diego, R. M. (eds.): *Iglesia de la Historia, Iglesia de la Fe. Homenaje a Juan María Laboa Gallego*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2005, pp. 249-265.

⁸⁰ Citado en Redondo, A.: “Luther et l’Espagne de 1520 à 1536”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1 (1965), pp. 109-165, en este caso p. 124. Hay un eco de las cartas del embajador español en Roma en los Anales de Aragón de Diego Josef Dormer, que dedicando un capítulo al Obispo Acuña se refiere a él como “el otro Lutero de Zamora”, cfr. Diego Josef Dormer. *Anales de Aragón desde el año MDXXV del nacimiento de nuestro redemptor hasta el de MDXL*, Zaragoza, 1697, p. 261.

⁸¹ La carta del conde de Benavente, citada en Alba, R.: *Acerca de algunas particularidades de las Comunidades de Castilla tal vez relacionadas con el supuesto acaecer terreno del Milenio Igualitario*, Madrid, Editorial Nacional, 1975, p. 129. Sobre la percepción de Mahoma y el Islam en la Edad Media y la Edad Moderna puede consultarse: Blanks, D. R. y Frassetto, M. (eds.): *Western views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perception of Other*, New York, St. Martin’s Press, 1999; Flori, J.: *El Islam y el fin de los tiempos. La interpretación profética de las invasiones musulmanas en la Cristiandad medieval*, Madrid, Akal, 2010.

⁸² Danvila y Collado, *op. cit.* (nota 42), vol. III, 1898, p. 243.

⁸³ *Ibidem*, vol. IV, 1898, p. 14.

De esta manera, en el obispo de Zamora pueden hallarse todas figuras fácilmente asociables con el demonio como judíos, herejes, musulmanes y luteranos, además del diablo en sí mismo.

Otro caso que también puede mencionarse es el del procurador Alonso de Saravia, líder de la Comunidad de Valladolid. Este interesante personaje, de origen converso, fue caracterizado en su sentencia por participar en la revuelta de manera similar a lo señalado con Antonio de Acuña. Además de aparecer la dimensión diabólica, se realizan referencias familiares a lo herético. Saravia, una vez tomada Tordesillas por los comuneros, fue responsable de la “seta y errores en ella causados” y persistió “en sus traiciones é tiranías con corazón diabólico endurecido”. En Valladolid “como mas principal sostuvo la opinion e seta de la dicha junta”, donde a su vez los rebeldes “le seguian como profeta de maldad con formas e cautelas diabólicas”⁸⁴. De este modo, un personaje de menor relevancia que el obispo de Zamora, también es caracterizado, esta vez en una sentencia judicial, de modo cercano a los estereotipos negativos que se han mencionado aquí, teniendo lo diabólico un lugar relevante. La rebelión se asimilaba muy fácilmente al demonio y sus aliados.

Cabe destacar que todas estas acusaciones se ubican en una creciente unificación religiosa por parte de las monarquías, adquiriendo las mismas un carácter cada vez más confesional. Asimismo, los reyes tuvieron también entre sus legitimaciones el combate de las fuerzas diabólicas y del mal en general, tomando en muchos casos tintes Providencialistas, siendo los reyes de los reinos de Castilla y Aragón importantes referentes en este sentido, por ejemplo los Reyes Católicos y Carlos V, por citar ejemplos cercanos a la revuelta comunera⁸⁵. La demonización aquí mencionada, que interpretaba y construía el miedo a las minorías, sea confesionales como de otro tipo, como judíos, herejes, mendigos, conversos, entre muchos otros, no se generaba en cualquier contexto, sino en un cada vez más creciente miedo a la subversión, que concibe a la conspiración en permanente presencia, y que atraviesa todo el Renacimiento y la Edad Moderna⁸⁶.

Así, cobra forma el Príncipe de las Tinieblas como figura articuladora de figuras que a su vez pueden distinguirse⁸⁷. La centralidad del demonio en la cultura de la

⁸⁴ “Sentencia contra Alonso de Sarabia”, en *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, t. 1, Madrid, 1842, pp. 289-294, en este caso p. 290. Sobre este personaje, el exhaustivo trabajo: Suárez Varela, A.: “La Comunidad de Valladolid y la cuestión conversa: el caso del procurador Alonso de Saravia”, en Szászdi León-Borja y Galende Ruiz, *op. cit.* (nota 11), pp. 259-349.

⁸⁵ Para los Reyes Católicos: Cepeda Adán, J.: “El providencialismo en los cronistas de los Reyes Católicos”, *Arbor*, 17 (1950), pp. 177-190; Milhou, A.: “Propaganda Mesiánica y opinión pública: las reacciones de las ciudades del reino de Castilla frente al proyecto fernandino de cruzada (1510-1511)” en *Ibidem*, *Pouvoir royal et absolutisme dans l’Espagne du XVIe siècle*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1999, pp. 33-43; Carrasco Manchado, A. I.: *Isabel de Castilla. La sombra de la ilegitimidad*, Madrid, Silex, 2014, pp. 140-151, 281-288, 470-489, 659-673. Para Carlos V: Crouzet, D.: *Charles Quint. Empereur d’une fin de temps*, Paris, Odile Jacob, 2016; D’amico, J. C.: *Charles Quint maître du monde: entre mythe et réalité*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2004, pp. 181-215. Una visión de conjunto, de Reyes Católicos a Carlos V: Pérez García, P.: “Dos usos y dos sentidos de la propaganda política en la España tardomedieval: El profetismo hispánico “encubertista” trastámara y el profetismo épico imperial carolino”, *Res publica: revista de filosofía política*, 18 (2007), pp. 179-224.

⁸⁶ Sobre el miedo a la subversión: Delumeau, J.: *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII) Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 2012, pp. 240-246.

⁸⁷ En este punto, el parentesco de la idea del diablo con el judío en tanto “camaleónico”, posibilitando representar varios enemigos a la vez merece ser destacada. Es su carácter difuso o múltiple lo que permite que expliquen numerosas situaciones a la vez. Sobre la imagen del judío como “camaleónica”: Bronner, *op. cit.* (nota 19), pp.

época radicaría en su capacidad para acumular estereotipos negativos y emparentarlos: todos ellos eran sus aliados en la lucha contra la Cristiandad. Como señalara Elaine Pagels, la demonización no tiende a reemplazar a un enemigo por otro, sino que los acumula bajo la órbita de Satanás⁸⁸. De allí, como se ha señalado en la introducción, la necesidad de incorporar lo diabólico, en este caso asociado a los judíos y los conversos bajo la imagen de la conspiración, como una de las supuestas causas de la revuelta de las Comunidades según los actores de la época⁸⁹. De otra manera, como afirmaba Rene Girard en su célebre trabajo sobre las persecuciones, el mero escepticismo sin matices, en relación a la intervención diabólica a través de sus aliados conversos y judíos en este caso, no tomaría en consideración la propia naturaleza de los textos en cuestión, su origen y contexto⁹⁰.

27-28.

⁸⁸ Pagels, E.: *The origin of Satan: How Christians demonized Jews, pagans and heretics*, New York, Vintage Books, 1996 (1995), pp. 179 ss. Una idea similar en: Campagne, F. A.: "El otro-entre-nosotros. Funcionalidad de la noción de *superstitio* en el modelo hegemónico cristiano (España, siglos XVI y XVII)", *Bulletin Hispanique*, Vol. 102, n°1 (2000), p. 58.

⁸⁹ Esta dimensión del diablo como aglutinador de los diferentes enemigos del cristianismo puede encontrarse también en los tratados demonológicos, por ejemplo el caso del franciscano Alonso de Espina y su *Fortalitium fidei* para la Castilla de la segunda mitad del siglo XV, donde el demonio tenía por aliados a todos los enemigos de la fe como judíos, herejes y sarracenos. Véase, Cavallero, *op. cit.* (nota 28), en especial pp. 278-370.

⁹⁰ Cfr. Girard, R.: *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 14.