

*La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV**

María del Pilar RÁBADE OBRADÓ
Universidad San Pablo-CEU. Madrid

La presencia de un elevado número de judeoconversos en la Castilla del siglo XV propició una situación de conflicto, que se centró de manera evidente en torno a la práctica religiosa de aquellos cristianos que llevaban sangre hebrea en sus venas. Efectivamente, los recién convertidos hubieron de enfrentarse a las acusaciones de los cristianos viejos, que les señalaban como criptojudíos, extendiendo esta imputación de forma general a todos los neófitos y también a sus descendientes.

Algunos judeoconversos no tardaron en responder a estas acusaciones, generando una acerba polémica, en la que se debatieron diversas cuestiones relativas a las circunstancias en las que se habían efectuado las conversiones masivas de judíos desde los momentos postreros del XIV en adelante; una de estas cuestiones fue la referida a la instrucción cristiana que recibían aquellos hebreos que abrazaban el cristianismo. Los polemistas proconversos no dudaron en señalar la escasa preocupación que mostraban los cristianos viejos a la hora de proporcionar una adecuada instrucción cristiana a los recién bautizados, indicando que esta situación favorecía el criptojudasmo de muchos conversos, obligados a practicar una religión nueva, de la que —en muchos casos— tan sólo tenían un conocimiento sumamente rudimentario.

El presente trabajo pretende, partiendo de las premisas ya indicadas, aportar algunos datos acerca de la manera en que se llevó a cabo la instrucción cristiana de los judeoconversos, así como también señalar posibles líneas de investigación en relación con este tema.

* Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación Multidisciplinar de la Universidad Complutense nº 5.686, «Propaganda y legitimación en los orígenes de la monarquía hispánica (ca. 1400-ca. 1520): una visión multidisciplinar».

1. EL ORIGEN DEL «PROBLEMA CONVERSO»: LAS CONVERSIONES MASIVAS DE LOS SIGLOS XIV Y XV

Los últimos años del siglo XIV y los primeros de la siguiente centuria fueron testigos de la casi irresistible presión que los cristianos ejercieron sobre los judíos. Esta presión pretendía hacer cada vez más difíciles las condiciones de vida de los hebreos, tratando de conducirlos hacia el cristianismo. Se materializará de manera evidente, primero en los disturbios antijudíos del año 1391¹, y después, ya en los albores del siglo XV, en las predicaciones de San Vicente Ferrer², apoyadas por la promulgación de las Leyes de Ayllón en Castilla³, por la realización de la Disputa de Tortosa en la Corona de Aragón⁴. Unos y otros sucesos tuvieron la misma consecuencia: arrojaron a muchos hebreos a los brazos del cristianismo, provocando conversiones masivas, que dieron origen a lo que Benito Ruano ha dado en llamar el «problema converso»⁵, en

¹ Mitre, E., *Los judíos de Castilla en tiempo de Enrique III. El pogrom de 1391*, Valladolid, 1994, ofrece abundantes detalles acerca de estos sucesos, así como un exhaustivo elenco bibliográfico sobre los mismos. Igualmente, afirma (p. 91) que los sucesos que acaecieron en dicho año supusieron «el momento crucial de un proceso iniciado en el Occidente a fines del siglo XI», añadiendo que se trata de un hito que «quedaría a medio camino de dos expulsiones sistemáticas, la que el “Justiniano inglés”, Eduardo I Plantagenet, decretó en el 1290 y la ordenada por los Reyes Católicos en 1492», y que se imbricaría en «un auténtico encuadre internacional», pues los sucesos acaecidos en la Península Ibérica estarían precedidos por otros de similares características que tuvieron como escenario otras tierras. Sobre esta cuestión, ver, igualmente, Wolf, P., «The 1391 Pogrom in Spain: Social Crisis or not?», *Past and Present*, 50 (1971), pp. 4-18. Es de obligada consulta Netanyahu, B., *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, Nueva York, 1995, pp. 129 y ss., que relaciona el fenómeno de conversiones masivas que acompañó a los tumultos con el hecho de que éstos, contra lo que había venido ocurriendo hasta el momento, no estaban orientados hacia la aniquilación de las comunidades judías, si no que pretendían la conversión de los hebreos al cristianismo (p. 167).

² Sobre esta cuestión, consultar Cátedra, P. M., *Sermones, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412). Estudio biográfico, literario y edición de los textos inéditos*, Salamanca, 1994.

³ Asunto profusamente estudiado, que ha suscitado el interés general de los estudiosos de los judíos de la Península Ibérica. Ver, por ejemplo, Amador de los Ríos, J., *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, Madrid, 1973, pp. 531 y ss.; Baer, Y., *Historia de los judíos en la España cristiana*, 2 vols., Madrid, 1981, pp. 439 y ss. del vol. II, y Suárez Fernández, L., *Judíos españoles en la Edad Media*, Madrid, 1980, pp. 224 y ss.

⁴ Ver Pacios, A., *La Disputa de Tortosa*, 2 vols., Madrid-Barcelona, 1957, así como Suárez Fernández, L., *La expulsión de los judíos de España*, Madrid, 1991, pp. 218 y ss., en las que hace uso de datos obtenidos de la lectura de una tesis doctoral inédita debida a M. Orfali. Tampoco es fácil cuantificar las conversiones que se produjeron en relación con la Disputa; en un trabajo reciente, Motis Dolader, M. A. y Gutwirth, E., «La aljama judía de Jaca en la época de la Disputa de Tortosa», *Anuario de Estudios Medievales*, 26/I (1996), pp. 221-327, afirman (p. 226) que «las fuentes de la época... no se muestran muy elocuentes a la hora de feririrse a las consecuencias conversoras en tan difíciles momentos para la judería hispana».

⁵ Benito Ruano, E., *Los orígenes del problema converso*, Barcelona, 1976, p. 8.

palabras de Contreras la «curiosa y particular solución hispana al problema judío»⁶.

Esta oleada masiva de conversiones provocó, por tanto, la multiplicación de los judeoconversos, que hasta ese momento no habían formado un grupo numéricamente importante; sin embargo, desde los tumultos de 1391 los convertidos de judíos otorgaron un carácter peculiar a la historia de España durante la Baja Edad Media y la Modernidad⁷. Resulta de todo punto imposible determinar el número de judíos que engrosaron, durante estos años, las filas del cristianismo. Además, se hace muy difícil incluso la posibilidad de intentar ofrecer cifras de carácter parcial, debido a las condiciones específicas de esta gran oleada de conversiones. Tradicionalmente, se han aportado cifras que hoy se consideran a todas luces exageradas; por ejemplo, se sostenía que tan sólo a causa de los tumultos de 1391 se habrían convertido unos 200.000 judíos⁸, mientras que en la actualidad se considera que esta cifra ha de ser rebajada considerablemente.

Lo que sí parece evidente es la importancia cuantitativa de esta oleada de conversiones. Así por ejemplo, en la ciudad de Segovia la comparación de los datos contenidos en los Libros de Mayordomía de 1389 y 1392 (lamentablemente, los libros intermedios han desaparecido), permite deducir que fueron muchos los hebreos que decidieron abrazar el cristianismo⁹. Similar debió ser la situación que se planteó —por poner otro ejemplo— en Jerez de la Frontera, donde consta la conversión de al menos 49 cabezas de familia, que fueron a recibir el Bautismo rodeados de sus esposas e hijos¹⁰. En Madrid las cosas fueron aún peores para la comunidad judía: los tumultos de 1391 provocaron una eventual desaparición de la aljama, aunque fue restaurada ya en la siguiente centuria, conservando la villa población judía hasta la expulsión de 1492¹¹. Finalmente, podemos traer a colación un ejemplo de la Corona de Aragón: en Játiva, donde la población judía había vivido un momento de auténtico esplendor

⁶ Contreras Contreras, J., «Limpieza de sangre, cambio social y manipulación de la memoria», *Inquisición y conversos. III Curso de Cultura Hispano-judía y sefardí*, Toledo, 1994, pp. 81-101; ver, concretamente, p. 98.

⁷ Tal como ha puesto de relieve Domínguez Ortiz, A., *La clase social de los judeoconversos en Castilla en la Edad Moderna*, Madrid, 1955, p. 7.

⁸ Todavía recoge esta cifra Netanyahu, B., *The Marranos of Spain, from the Late XIVth to the Early XVIIth Century*, Nueva York, 1972, p. 243, aunque ya Roth, C., *Los judíos secretos. Historia de los marranos*, Madrid, 1979, p. 25, la consideraba muy improbable. El primero de los autores citados sigue, pese a todo, ofreciendo abultadas cifras, tal como puede observarse en *The Origins...*, pp. 1095 y ss.

⁹ Como señala Fita, F., «La judería de Segovia. Documentos inéditos», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, IX (1886), pp. 270-293; 344-389 y 460-468. Ver, concretamente, la p. 348.

¹⁰ Consultar Sancho de Sopranis, H., «Contribución a la historia de la judería de Jerez de la Frontera», *Sefarad*, XI (1951), pp. 349-370, y especialmente pp. 354-355.

¹¹ Sobre esta cuestión, ver Fita, F., «La judería de Madrid en 1391», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, VIII (1886), pp. 439-466.

dor durante el siglo XIII, los hebreos tuvieron que enfrentarse en la siguiente centuria a dificultades sin cuento, que culminaron, tras los tumultos de 1391, con la consiguiente desaparición de la aljama, pues los judíos de dicha localidad trocaron su fe religiosa, abrazando el cristianismo ¹².

Por supuesto, a los conversos de 1391 habría que unir aquellos otros que se convirtieron durante los años siguientes, hasta que el proceso que culminó con la retirada de obediencia al Papa Luna, Benedicto XIII, gran enemigo de los hebreos e impulsor de la política antijudía seguida en tierras hispánicas durante los primeros años del siglo XV, permitió lo que Suárez Fernández ha calificado de restauración parcial de las aljamas ¹³. En relación con la Corona de Castilla, hay que tener en especial consideración la derogación de las Leyes de Ayllón, ya en 1418 ¹⁴, que contribuyó claramente a aflojar la presión que los cristianos estaban ejerciendo sobre los hebreos, terminando momentáneamente la oleada de conversiones masivas. Según algunas estimaciones, hacia esas fechas se habrían sumado ya unos 100.000 conversos, entre los que estarían incluidos tanto los que abrazaron el cristianismo a consecuencia de los tumultos de 1391, como los que lo hicieron durante los albores del siglo XV, aunque se trate, tal vez, de una cifra demasiado elevada ¹⁵.

Las conversiones en masa se iniciaron nuevamente en relación con el edicto de expulsión de los judíos, promulgado por los Reyes Católicos en la bien conocida fecha de 31 de marzo de 1492, momento en el que muchos de los hebreos que habitaban las tierras de los reinos gobernados por Isabel y Fernando, puestos ante la tesitura de emigrar o recibir el bautismo, aceptaron este último como mal menor; las conversiones se produjeron sobre todo cuando ya se terminaba el plazo que había señalado el edicto para la marcha de los judíos, pues no existió un movimiento masivo en este sentido hasta el mes de agosto ¹⁶.

En cualquier caso, parece evidente que el número de los desterrados superó ampliamente al de convertidos, pese al más que posible efecto propagandístico de algunas conversiones, y entre ellas, como ejemplo más paradigmático, la de Abraham Seneor, rabí mayor de los judíos castellanos, que se bautizó, junto a toda su familia, el 15 de junio, en el contexto de una ceremonia solemne celebrada en el monasterio de Guadalupe, con los reyes actuando como padrinos ¹⁷.

¹² Conforme Hinojosa Montalvo, J., «La judería de Xátiva en la Edad Media», *Espacio, Tiempo y Forma*, serie III (Historia Medieval), 6 (1993), pp. 377-408, especialmente pp. 392 y ss.

¹³ Suárez Fernández, L., *La expulsión...*, p. 227 y ss.

¹⁴ La incidencia de esta medida ha sido estudiada, entre otros, por Mackay, A., «Popular Movements and Programs on Fifteenth Century Castile», *Past and Present*, 55 (1972), pp. 33-67; ver, concretamente, la p. 62.

¹⁵ Consultar Ladero Quesada, M. A., «El número de judíos en la España de 1492: los que se fueron», *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, 1995, pp. 170-180, y en concreto p. 172.

¹⁶ Así lo indica Kriegel, M., «El edicto de expulsión: motivos, fines, contexto», *Judíos. Sefarditas...*, pp. 134-149, y concretamente p. 143.

¹⁷ Ver García, S., «Los judíos en Guadalupe. Abraham Seneor y su histórico Bautismo (15 de Junio de 1492)», *Guadalupe*, 732 (1995), pp. 8-18 y 733 (1995), pp. 9-15.

Bien es verdad que esta propaganda en pro del Bautismo se vió claramente contrarrestada por la resistencia de Isaac Abravanel a abrazar el cristianismo, precisamente cuando aquél heredaba la preeminencia que hasta ese momento había disfrutado Seneor entre los hebreos ¹⁸.

Independientemente de los problemas que existen a la hora de cuantificar el alcance del movimiento de conversiones que se produjo a consecuencia del edicto de expulsión, frente a las abultadas cifras de exiliados que ofrecen algunos estudiosos ¹⁹, los trabajos de Suárez Fernández ²⁰ estiman que los emigrados debieron de situarse, como mucho, hacia los 100.000, aunque el ilustre medievalista también se hace eco de la opinión de Ladero, que propone rebajar la ya citada cifra, opinión con la que coincide Kamen, que igualmente asegura que los exiliados debieron de situarse en torno a los 80.000 ²¹. Además, a los hebreos que se convirtieron para evitar que su fe religiosa les obligara a abandonar la tierra que les había visto nacer, hemos de unir a aquéllos que, tras marchar hacia el exilio, decidieron regresar, lo que suponía, automáticamente, aceptar el Bautismo que, en un primer momento, habían rechazado. Aunque hoy por hoy es absolutamente imposible establecer ni tan siquiera un cálculo aproximado de aquéllos que se encontraron en esa tesitura ²², afirma Beinart que debieron ser varios centenares. Kamen asegura que el número de retornados fue más elevado, concluyendo que la cifra definitiva de exiliados, una vez restados los que habían regresado, se situaría en torno a las 50.000 personas ²³.

Lo que es indudable es que a partir de las conversiones que tuvieron lugar en 1391 existió un elevado número de judeoconversos, que no hizo más que aumentar con el paso de los años, y al socaire de los acontecimientos. Así, de

¹⁸ Suárez Fernández, L., *La expulsión...*, pp. 327 y ss.

¹⁹ Incluso se afirmó que el número de exiliados se elevó en torno a los 200.000, tal como recuerda Ladero Quesada, M. A., «El número de judíos...», p. 172. Sobre esta cuestión, puede ser de utilidad la consulta de Loeb, I., «Le nombre des juifs de Castille et d'Espagne au Moyen Age», *Revue d'Etudes Juifs*, 14 (1887), pp. 161-183, así como Baer, Y., *Historia de los judíos...*, nota 4 del capítulo XI, así como nota 16 del capítulo XIV, sin olvidar el trabajo de Ladero Quesada, M. A., «Le nombre des juifs dans la Castille du XVe siècle», *Proceedings of the Sixth Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, 1975, vol. II.

²⁰ Suárez Fernández, L., *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, Valladolid, 1964, p. 55 y ss., así como, del mismo autor, *La expulsión...*, pp. 338.

²¹ Kamen, H., «The Mediterranean and the Expulsion of Spanish Jews in 1492», *Past and Present*, 119 (1988), pp. 30-55, y más concretamente p. 44

²² Tal es la escasez de trabajos dedicados a este tema, como pone de relieve Ladero Quesada, M. A., «El número de judíos...», pp. 176-177. Entre esos trabajos destaca el de Cantera Montenegro, E., «Judíos de Torrelaguna: retorno de algunos expulsados», *Sefarad*, 39 (1979), pp. 333-346, así como la parte que consagra a esta cuestión Motis Dolader, M. A., *La expulsión de los judíos de la Corona de Aragón*, Zaragoza, 1991, sin olvidar los datos que ofrece en este sentido Suárez Fernández, L., *La expulsión de los judíos...*, pp. 341 y ss.

²³ Ver Beinart, H., «Vuelta de judíos a España después de la expulsión», *Judíos. Sefarditas...*, pp. 181-194, y concretamente p. 191, así como el espacio que dedica a este tema en su monografía *Los judíos de España*, Madrid, 1992. Igualmente, consultar KAMEN, H., «The Expulsion...», p. 44.

acuerdo con las estimaciones realizadas por Domínguez Ortiz, hacia finales del siglo XV la población conversa hispana estaría compuesta por aproximadamente entre 250.000 y 300.000 personas, que supondrían en torno al cinco o seis por ciento del total de la población española ²⁴. Evidentemente, se trataba de una minoría, pero una minoría más amplia de lo que lo había sido la judía, al tiempo que una minoría en continuo proceso de crecimiento, debido a la frecuencia de los matrimonios entre cristianos nuevos y cristianos viejos, que contribuyeron considerablemente a extender el número de aquéllos que llevaban sangre judía en sus venas, por más que fueran apenas unas pocas gotas.

2. CRISTIANOS VIEJOS CONTRA CRISTIANOS NUEVOS: EL ORIGEN DE UN CONFLICTO

Los neófitos no tardaron en atraerse la animosidad de los cristianos viejos, siempre suspicaces ante los recién llegados al redil cristiano, siempre dispuestos a dudar de la sinceridad de su conversión. Así, al tiempo que parecían olvidarse momentáneamente de la existencia de los judíos, que sólo fueron molestados en pequeña medida a partir de 1419 ²⁵, los cristianos viejos parecieron cobrar conciencia de la presencia del cada vez más numeroso grupo converso, dirigiendo contra éste la agresividad que hasta ese momento habían canalizado hacia los judíos. Los motivos de esta evidente hostilidad eran de índole diversa. Entre ellos no faltaron los religiosos, que se convirtieron, además, en la base sobre la que se trató de justificar toda la batería de reivindicaciones que esgrimían los cristianos viejos frente a los conversos.

Aquéllos consideraban que éstos habían abandonado el judaísmo llevados, única y exclusivamente, por el afán de medro, por el anhelo de evitar las muchas trabas que la sociedad cristiana oponía a los hebreos, pero no guiados por la sinceridad de una íntima y personal convicción. Estas opiniones, que cada vez gozaron de mayor predicamento entre los cristianos viejos, se vieron avaladas por la audacia de algunos conversos, que continuaban practicando la ley de Moisés, incluso a plena luz del día, sin el menor asomo de disimulo, causando con esta actitud auténtico escándalo, incitando a otros neófitos a seguir sus pasos. Este doble juego de algunos conversos soliviantaba a los cristianos de pura cepa, que contemplaban cómo los otrora hebreos se valían de su nueva condición religiosa para medrar en el seno de la sociedad cristiana, una vez convertidos en miembros de pleno derecho de la

²⁴ Domínguez Ortiz, A., *La clase social...*, Madrid, 1955, p. 141.

²⁵ Valdeón, J., «Motivaciones socioeconómicas de las fricciones entre viejocristianos, judíos y conversos», *Judíos. Sefarditas...*, pp. 69-88, se pregunta si la pugna judíos-cristianos en la Castilla del XV es un «conflicto de tono menor» (p. 74).

misma, mientras que al mismo tiempo continuaban practicando su antigua religión ²⁶.

Paralelamente, comenzó a producirse una identificación entre conversos y judíos, que empezaron a ser equiparados por los cristianos viejos, que veían en ellos a un solo pueblo, que aun permanecía unido por lazos tan fuertes, que ni tan siquiera la conversión de los primeros había sido capaz de desatar ²⁷. Indudablemente, esto era así en algunos casos, pero no lo era en todos, y, consiguientemente, muchos conversos se vieron obligados a soportar una doble presión: por una parte, la de sus nuevos correligionarios, los cristianos de abolengo, que no acababan de aceptarles, que incluso se afanaban por edificar frente a ellos barreras infranqueables ²⁸; por otra, la de sus antiguos correligionarios, muchos de los cuales no les perdonaban el haber desertado de la fe de sus mayores ²⁹.

Pero no se trataba, exclusivamente, de un conflicto religioso: si éste, evidentemente, existía, también es cierto que se instrumentalizaba, que se utilizaba para ocultar la presencia de un conflicto social, aunque en última instancia se recurriera siempre a la supuesta apostasía de los neófitos para justificar la hostilidad de los cristianos viejos frente a los recién llegados a la fe de Cristo ³⁰. El conflicto social entre cristianos viejos y neófitos se generó cuando aquéllos tomaron conciencia de las posibilidades que la conversión abría a estos últimos,

²⁶ Esta situación, así como los efectos que causaba entre los cristianos viejos, es descrita con elocuentes palabras por Beltrán de Heredia, V., «Las bulas de Nicolás V acerca de los conversos de Castilla», *Sefarad*, XXI (1961), pp. 22-45, y específicamente pp. 22-23.

²⁷ Opinión compartida todavía hoy en día por algunos especialistas en el tema, y entre ellos Beinart, H., «The Records of the Inquisition. A Source of Jewish and Converso History», *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, Jerusalem, 1967, vol. III-11, pp. 211-227, y más concretamente p. 11.

²⁸ Contreras, J., «Judíos, judaizantes y conversos en la Península Ibérica en los tiempos de la expulsión», *Judíos. Sefarditas...*, pp. 457-477, hace hincapié en las grandes dificultades a las que hubieron de enfrentarse muchos conversos ansiosos de integrarse en la sociedad cristiana, que se toparon con la incompreensión y la animosidad de los cristianos viejos, lo que le hace afirmar que «el problema más singular, el que más incidencia tuvo sobre la historia posterior de los reinos hispánicos y de su proyección hacia América no fue el de los judíos ni el de los judaizantes perseguidos por el Santo Oficio, sino el que protagonizaron los conversos intentando olvidar su origen y buscando penetrar en el horizonte cultural de la mayoría viejocristiana» (p. 458).

²⁹ Tal como señala Egido, T., «El problema histórico de los judeoconversos españoles», *Las tres culturas en la Corona de Castilla y los sefardíes*, Valladolid, 1990, p. 166, «en el siglo XIV y hasta los aldeaños de 1492, es decir, hasta la actuación sistemática de la Inquisición, el converso fue más rechazado por sus congéneres originarios, por los judíos, que por los cristianos, proselitistas a fin de cuentas». Bien es verdad que tan tajante afirmación tendría que ser matizada, pues a la hora de la verdad la actitud del judío hacia el converso no siempre fue tan negativa como pretende Egido, observándose la presencia de una gran variedad de situaciones en este sentido.

³⁰ Valdeón, J., «Motivaciones socioeconómicas...», p. 84, afirma que «las motivaciones socioeconómicas no hubieran generado por sí solas el conflicto. Fue preciso el concurso de otra faceta antes mencionada, la guerra de religión».

cuando empezaron a ver al converso como a un rival, como a un competidor. Las masas viejecristianas aprendieron a odiar a unos conversos que parecían estar dispuestos a escalar hasta los lugares más elevados de la sociedad cristiana, a desbancar de los mismos a aquellos cristianos cuyos ascendientes venían perseverando en la fe de Cristo desde tiempo inmemorial.

Los cristianos de abolengo, cegados ante el esplendor de las fulgurantes carreras protagonizadas por algunos conversos³¹, no fueron capaces de discernir que se trataba tan sólo de una minoría, que la gran mayoría de los recién llegados a la grey cristiana ocupaba posiciones mucho más modestas³², y los odios se desataron, provocando revueltas y tumultos, al tiempo que se exigieron soluciones a la Corona y a la Iglesia, soluciones que siempre giraron en torno a la necesidad de erradicar la herejía, de terminar con la apostasía de los cristianos nuevos³³.

3. LAS AUSACIONES DE CRIPTOJUDAÍSMO: MITO Y REALIDAD

La apostasía de los cristianos nuevos: esta fue la clave del conflicto que enfrentó a los cristianos viejos con los conversos, pues sin ella no había pretexto para clamar contra éstos, para exigir a la Corona y a la Iglesia medidas contra aquéllos que ensuciaban el cristianismo con sus heréticas prácticas.

³¹ En efecto, algunos conversos lograron hacerse con posiciones envidiables. Entre ellos, aquéllos que protagonizaron una rápida y eficaz penetración en la administración concejil, objeto de un excelente estudio de Márquez Villanueva, F., «Conversos y cargos concejiles en el siglo XV», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 63 (1957), pp. 503-540. Entre ellos, igualmente, los cristianos nuevos que penetraron en las propias filas de la Iglesia, que los recibió con los brazos abiertos, y a la que pagarán entregándole figuras de la talla de Pablo de Santa María y Alonso de Cartagena, objeto de un trabajo ya clásico de Serrano, L., *Los conversos Don Pablo de Santa María y Don Alonso de Cartagena*, Madrid, 1942. Sin olvidar, por supuesto, a aquellos otros judeoconversos que se consagraron al servicio de la Corona, ocupando en ocasiones puestos de gran relevancia en la naciente burocracia regia, lo que les permitió, en algunos casos, incluso el acceso a las filas de la nobleza, tal como ha puesto de relieve Rábade Obradó, M. P., *Una élite de poder en la Corte de los Reyes Católicos: los judeoconversos*, Madrid, 1993.

³² Valdeón, J., «Motivaciones socioeconómicas...», p. 80, ofrece algunos datos en este sentido, entresacados de estudios dedicados a esta cuestión por diversos especialistas.

³³ Las primeras iniciativas en este sentido se tomaron corriendo el año 1442, cuando el papa Eugenio IV recordó a Juan II la necesidad de castigar a los conversos descarriados, tal como reseña López Martínez, N., *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempos de Isabel la Católica*, Burgos, 1954, pp. 239-240. Posteriormente, la revuelta anticonversa que se produjo en Toledo en el año 1449 supuso nuevas medidas en relación con la persecución del criptojudasmo, reseñadas por Escandell, B. y Pérez Villanueva, J. (dirs.), *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, 1984, vol. I, p. 288. Igualmente, durante el reinado de Enrique IV también se sucedieron iniciativas en este sentido, que han sido estudiadas por Nieto Soria, J. M., «Enrique IV de Castilla y el Pontificado», *En la España Medieval*, 19 (1996), pp. 167-238; ver, concretamente, pp. 214 y ss., para terminar culminando con el nacimiento de la Inquisición, ya durante el reinado de los Reyes Católicos, en el seno de un contexto bien conocido.

Pero... ¿hasta qué punto eran ciertas estas acusaciones? Como es de imaginar, a la hora de contestar a esta pregunta hay opiniones para todos los gustos; desde aquéllos que afirman que la herejía era sumamente minoritaria, y afectaba a un número escasamente representativo de conversos ³⁴, hasta aquellos otros que aseguran que la apostasía estaba largamente extendida entre los cristianos nuevos ³⁵.

Lo cierto es que las circunstancias que envolvieron todas y cada una de las conversiones que se produjeron desde 1391 y hasta los años siguientes al edicto de expulsión determinaron y mediatizaron la actitud religiosa de cada neófito, generando situaciones muy variadas. Efectivamente, no faltaron los hebreos que llegaron al cristianismo por motivos estrictamente religiosos, como tampoco escasearon aquéllos que se dejaron conducir por motivos espúrios. Ambas opciones son plenamente comprensibles: la primera, fraguada en años de estudio y de meditación, cimentada en un buen conocimiento tanto de los textos religiosos cristianos como de los judíos ³⁶; la segunda, provocada por el pánico ante las amenazas de muerte, o por el afán de mejorar de situación socio-económica.

Por tanto, no se puede hablar de una única actitud del grupo converso como tal hacia el cristianismo, si no de diversas actitudes, casi se podría decir que tantas como conversos. Pero es plausible la reducción de esta diversidad a cinco modelos perfectamente caracterizables ³⁷, determinados por la presencia de dos situaciones extremas, la del criptojudío y la del cristiano sincero, entre las que se deslizan otras tres que podemos tildar de intermedias; estas situaciones intermedias se materializaron en el escepticismo de muchos neófitos, en el sincretismo entre judaísmo y cristianismo que practicaron otros, sin olvidar la situación en la que se encontraban inmersos aquellos conversos que, asaltados por continuas y pertinaces dudas, parecían estar continuamente saltando de una religión a otra.

³⁴ A guisa de ejemplo, las opiniones que en este sentido mantiene Netanyahu, B., *The Marranos of Spain, from the late XIVth to the Early XVth Century*, Nueva York, 1972, que considera que las acusaciones de apostasía lanzadas contra los conversos eran fundamentalmente falsas, tratándose sobre todo de un pretexto que permitía la aniquilación de los cristianos nuevos, opiniones reiteradas recientemente, en *Origins...* Entre otros, coincide plenamente con esta visión Cohen. M. A., «Toward a New Comprehension of the Marranos», en Solá Solé, J. M. (coord.), *Hispania Judaica*, Barcelona, 1980, pp. 103-115.

³⁵ Entre los que sostienen esta opinión está López Martínez, N., que la expone tanto en su ya citada monografía como en otro de sus trabajos más significativos, «El peligro de los conversos», *Hispania Sacra*, III (1965), pp. 3-63. Igualmente, hay que citar al historiador israelí Beinart, H., que también opta por considerar que la herejía estaba sumamente extendida entre los judeoconversos, opinión que ha expuesto en la mayor parte de los muchos trabajos que ha consagrado al estudio de los cristianos nuevos en los reinos hispánicos.

³⁶ A este respecto, ver Glatzer, M., «Crisis de fe judía en España a fines del siglo XIV y principios del XV», *Judíos. Sefarditas...*, pp. 55-68.

³⁷ En consonancia con Domínguez Ortiz, A., «Historical research of Spanish Conversos in the Last 15 Years», Hornik, M. P., *Collected Studies in Honor of Américo Castro's 80th Years*, Oxford, 1965, pp. 63-82, y concretamente p. 82.

Tampoco se puede olvidar la existencia de lo que Represa, en expresión feliz, ha calificado de «judaísmo sociológico»³⁸, pues su existencia ha de ser tenida en cuenta a la hora de analizar las prescripciones mosaicas desarrolladas por los cristianos nuevos, ya que muchas veces estaban dotadas de un carácter más consuetudinario y folklórico que estrictamente religioso, insertándose en el acervo de costumbres y tradiciones que iban pasando de una generación a otra. Así, un converso podía haber abrazado sinceramente su nueva fe, pero, al mismo tiempo, podía tener problemas a la hora de desembarazarse de ciertas tradiciones judías, que informaban su vida cotidiana y que para él carecían ya de sentido religioso: no se ha de olvidar que se puede cambiar de creencias religiosas más fácilmente que de hábitos y costumbres³⁹.

Es evidente que muchos de los recién llegados a la grey cristiana lo hicieron en unas circunstancias que no favorecieron, precisamente, una conversión sincera, y es importante calibrar la negativa incidencia de este factor a la hora de valorar la ortodoxia de los neófitos. Además, con excesiva frecuencia los conversos se vieron desamparados de una sólida instrucción cristiana: efectivamente, en muchos casos desconocían incluso hasta los contenidos más elementales de su nueva religión, y este desconocimiento no dejó de tener una negativa influencia sobre su práctica religiosa.

4. LA INSTRUCCIÓN CRISTIANA EN LA BAJA EDAD MEDIA: ASPECTOS GENERALES

El problema de la formación cristiana de los judeoconversos ha de insertarse dentro de una problemática más general, la que se plantea a la hora de estudiar el alcance de la instrucción religiosa de las masas cristianas durante los siglos bajomedievales. Se trata de una cuestión que suscita controversias y opiniones contrapuestas entre sus estudiosos; así, Rapp ha llegado a preguntarse si la educación cristiana fue la gran preocupación del clero, o, por contra, si en realidad se trató de una cuestión descuidada sistemáticamente⁴⁰. Ladero, en un

³⁸ Represa, A., «Una carta de esponsales y otras prescripciones sobre el matrimonio entre judíos y conversos castellanos», *Encuentros en Sefarad*, Ciudad Real, 1987, pp. 33-39.

³⁹ En muchas ocasiones los inquisidores fueron incapaces de apreciar estos matices, y confundieron lo que Represa ha dado en llamar «judaísmo sociológico» con apostasía; en este sentido, ver Contreras, J., «Los primeros años de la Inquisición: guerra civil, monarquía, mesianismo y herejía», *El Tratado de Tordesillas y su época*, Valladolid, 1995, pp. 681-703, y fundamentalmente pp. 695 y ss.

⁴⁰ Rapp, F., *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona, 1973, p. 240. Resines, L., *La catequesis en España. Historia y texto*, Madrid, 1997, p. XXII, reconoce que, en muchos casos, los que habían de instruir en el cristianismo a los fieles no hicieron lo suficiente para cumplir con su tarea, aunque también se lamenta de aquéllos que «no tienen voluntad de aprender lo que corresponde a su propia fe, aunque haya quien esté dispuesto a mostrárselo».

trabajo recientemente publicado ⁴¹, estima que durante los siglos XIV y XV tuvo lugar una profundización de la fe entre muchos cristianos europeos, que supuso, a su vez, un consiguiente aumento en la demanda de valores religiosos; así las cosas, se produjo, en respuesta a dicha demanda, un crecimiento de los medios de pastoral e instrucción religiosa, al tiempo que se evidenció el firme apoyo que las jerarquías eclesiásticas otorgaban a la predicación, considerada como el medio fundamental para integrar al pueblo iletrado en las prácticas y normas de la cultura eclesiástica. En relación con estas circunstancias que se acaban de reseñar, la literatura catequética vivió un momento de esplendor, que se vió acompañado por la gran difusión que adquirieron los tratados de edificación espiritual.

Todas estas inquietudes, así como las respuestas que surgieron para su satisfacción, se relacionaron estrechamente con los ideales de la Devotio Moderna. Efectivamente, y tal como señala Bowen ⁴², ya el holandés Gerardo Groote, iniciador de dicho movimiento de reforma religiosa, insistió en la importancia de la educación religiosa de los laicos, considerando que dicha instrucción era el medio ideal para promover, reforzar y mantener la fe, en suma, para ser un buen cristiano, ideas que serían reiteradas, años después, por Erasmo de Rotterdam ⁴³, formado precisamente en la escuela fundada por el propio Groote.

Bien es verdad que estos elevados ideales chocaron muchas veces con la triste realidad. En efecto, si entre las jerarquías eclesiásticas era unánime el afán por ofrecer a las masas cristianas unos más adecuados medios de catequesis, muchas veces aquéllos que estaban llamados a realizar de forma directa esa labor no estuvieron a la altura de las circunstancias. Así, Sánchez Herrero recuerda que muchos sacerdotes adolecían de una escasa formación doctrinal ⁴⁴, apenas compensada por la redacción de breves compendios de doctrina cristiana, que para comodidad de los pastores de almas eran incorporados a las constituciones de los respectivos sínodos diocesanos, tal como había estipulado el Concilio de Tortosa de 1429 ⁴⁵.

Por su parte, González Novalín ⁴⁶ reconoce que en el siglo XV la parroquia, que en principio se configuraba como el marco ideal para la instrucción reli-

⁴¹ Ladero Quesada, M. A., «Marco histórico: Iglesia, sociedad y educación», en Bartolomé Martínez, B. (dir.), *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España. I: Edades Antigua, Media y Moderna*, Madrid, 1995, pp. 105-131, y específicamente pp. 120-122.

⁴² Bowen, J., *Historia de la educación en Occidente. II: Siglos VI a XVI*, Barcelona, 1986, pp. 241-244.

⁴³ Bowen, J., *Historia...*, p. 453.

⁴⁴ Sánchez Herrero, J., «La enseñanza de la doctrina cristiana en las Diócesis de León y Castilla durante los siglos XIV y XV», *Archivos Leoneses*, LIX-LX (1976), pp. 145-183.

⁴⁵ González Novalín, J.L., «Religiosidad y reforma del pueblo cristiano», en García Villoslada, R. (dir.), *Historia de la Iglesia en España. III-I: La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, Madrid, 1980, pp. 351-384; ver, concretamente, p. 364.

⁴⁶ González Novalín, J.L., «Religiosidad...», p. 355.

giosa de los laicos, gozaba de una menguada eficacia, y así siguieron las cosas hasta que el Concilio de Trento auspició el resurgir pastoral de la institución parroquial. Añade ⁴⁷, además, que la predicación estaba inmersa, en los momentos postreros del siglo XV, en una situación lamentable, que ejemplifica recordando lo que sucedía en las catedrales, donde obispos y beneficiados, aunque obligados por oficio a ejercer la predicación, huían de ella para ocultar su incompetencia, haciendo recaer su obligación en los frailes, los únicos que parecían capaces de hacer frente a tamaña tarea.

La deplorable situación en que se hallaba sumida la predicación produjo la indignación de Luis Vives, que a ella se refirió con palabras no precisamente suaves; dice el ilustre humanista valenciano lo siguiente: «los que ahora ejercitan el ministerio de la predicación, por lo general, son hombres indoctos, sin experiencia de la vida, y algunos sin pizca de sentido común... No saben el lenguaje que hay que emplear en cada caso ni qué clase de discurso conviene a las materias y a los auditorios. Hablan de una manera tan fría, tan chabacana, que en vez de levantar en vilo al auditorio, parece que lo apestan con aquellas sentencias de plomo... Los oyentes, gente ruda y sin letras por lo general, oyen los sermones como quien oye llover; unos bostezan, otros cabecean, y los que parecen estar atentos, en nada piensan menos que en lo que dice el predicador» ⁴⁸. También Juan de Valdés, en su *Diálogo de doctrina cristiana*, se refería acremente a esta realidad: «pluguiese a Dios que tanto recaudo y diligencia pusiésemos en instruir al pueblo en la doctrina cristiana cuanto ponemos en hacerles pagar los diezmos y las primicias. Si esto se hiciese así, yo os prometo que todos fuésemos santos» ⁴⁹.

Se podrá decir que estos problemas, que implicaban una deficiente instrucción religiosa, afectaban por igual a cristianos viejos y cristianos nuevos, pues, al fin y al cabo, era una mal generalizable al conjunto de la comunidad cristiana; pero entre los conversos tenían consecuencias más graves, pues aquéllos que se habían criado como judíos poseían un profundo conocimiento de su antigua religión, reglada además por prácticas diarias que eran cumplidas al pie de la letra ⁵⁰, y la falta de instrucción en la fe de Cristo dejaba a los recién convertidos en tal orfandad, que más de uno se vió impulsado a regresar a sus antiguas oraciones y ritos ⁵¹. Y la situación no era mucho mejor en el caso de aquéllos que, aunque de origen judío, habían nacido en el seno de una familia ya cristiana ⁵².

⁴⁷ González Novalín, J.L., «Religiosidad...», pp. 367-368.

⁴⁸ Citado por González Novalín, J.L., «Religiosidad...», p. 367.

⁴⁹ Citado por Resines, L., *La catequesis...*, p. XXII.

⁵⁰ Cuestión en la que ya hizo hincapié, en su momento, Lea, H.C., *Historia de la Inquisición española*, 3 vols., Madrid, 1983, vol. I, p. 174.

⁵¹ Sobre esta cuestión, ver Marín Padilla, E., *Relación judeoconversa en Aragón durante la segunda mitad del siglo XV: la ley*, Madrid, 1988.

⁵² Netanyahu, B., *Origins...*, p. 213, no duda a la hora de afirmar que fue, precisamente, la educación cristiana que recibían los hijos de judíos tornados al cristianismo una de las causas de la rápida cristianización que, siempre según su opinión, experimentaron los conversos; sin

5. LA CATEQUESIS DE LOS JUDEOCONVERSOS: INICIATIVAS DE LA CORONA Y DE LAS JERARQUÍAS ECLESIASTICAS

Por tanto, la instrucción cristiana de los conversos tendría que haberse convertido en un aspecto fundamental de su integración en el seno de la comunidad cristiana. De hecho, no faltaron iniciativas en este sentido, que partieron tanto de la Corona como también de las jerarquías eclesiásticas. La instrucción cristiana que recibieron los neófitos desde el momento en que se iniciaron las conversiones masivas hundía sus raíces en una tradición ya asentada, relacionada con la postura misionera, polémica e inquisitorial que los órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos, habían adoptado a lo largo del XIII frente a los hebreos⁵³. Para afrontar con un mayor éxito tan compleja tarea, los Mendicantes perfeccionaron los instrumentos de lucha contra los israelitas, mostrando, por ejemplo, un evidente afán por el estudio de la lengua hebrea, así como un ferviente anhelo de conocimiento de la teología judaica⁵⁴.

En consonancia con estas circunstancias, se intensificaron las campañas de evangelización, materializadas en las predicaciones conducidas por estas órdenes religiosas, y especialmente las protagonizadas por los franciscanos, predicaciones que llegan a convertirse en actos de obligada asistencia para los hebreos. Así, por ejemplo, en la Corona de Aragón, Jaime I, haciendo gala de su apoyo a la política misionera de la Iglesia, estableció la asistencia obligatoria de los judíos a los sermones de los predicadores cristianos mediante unos decretos promulgados a lo largo del mes de agosto de 1263, aunque el monarca no tardó mucho en dar marcha atrás, estipulando, a través de nuevos decretos, la voluntariedad de la asistencia de los hebreos a dichos sermones⁵⁵. Estas predicaciones tuvieron su continuación en las celebradas durante los dos últimos siglos de la Edad Media, enlazando con aquéllas que afectaron ya de forma directa a los cristianos nuevos.

Paralelamente, se celebraron las primeras controversias públicas entre teólogos cristianos y rabinos judíos, destinadas a mostrar la superioridad del cristianismo sobre el judaísmo, así como el cumplimiento de las profecías mesiá-

embargo, en ningún momento explica cómo y en qué circunstancias recibían esa educación cristiana los descendientes de aquellos hebreos que habían abrazado el cristianismo, como tampoco hace mención de aquellas fuentes que contradicen sus afirmaciones en ese sentido.

⁵³ Consultar Cohen, H., *The Friars and the Jews: the Evolution of Medieval Antijudaism*, Londres, 1982, p. 32.

⁵⁴ Ambas circunstancias son destacadas, sobre una sólida base bibliográfica, por Barkai, R., «Les trois cultures ibériques entre dialogue et polémique», en Barkai, R. (ed.), *Chrétiens, musulmans et juifs dans l'Espagne médiévale. De la convergence à l'expulsion*, París, 1994, pp. 227-251; ver, específicamente, p. 241. Sobre las escuelas de lenguas auspiciadas por la orden, ver Cortabarría Beitía, A., «Los "Studia Linguarum" de los dominicos en los siglos XIII y XIV», en Valle Rodríguez, C. del (ed.), *Homenaje de Domingo Muñoz León. La controversia judeocristiana en España (desde los orígenes hasta el siglo XIII)*, Madrid, 1998, pp. 253-276.

⁵⁵ Tal como recuerda Baer, Y., *Historia de los judíos...*, pp. 125-126.

nicas en la persona de Jesucristo ⁵⁶. También en este sentido destacaron las acciones llevadas a cabo en la Corona de Aragón, donde se celebró una afamada disputa pública entre el converso Pablo Christiano y el hebreo Nahmánides; el evento tuvo lugar en Barcelona, durante los últimos días del mes de julio de 1263, contando con la asistencia del propio monarca, arropado por la presencia de numerosos eclesiásticos, nobles y ciudadanos ⁵⁷. Igualmente, estas disputas públicas entre teólogos cristianos y rabinos judíos gozaron de continuidad durante los siglos XIV y XV, siendo su exponente más emblemático la ya mencionada Disputa de Tortosa.

Finalmente, también a lo largo de esta centuria se hizo frecuente la aparición de obras de carácter polémico, consagradas igualmente a minar la fe religiosa de los hebreos, mediante la interpretación cristiana de los propios textos sagrados judaicos. También en este caso, la tendencia tuvo especial importancia en Aragón, merced a la obra de Raimundo Martí, autor de *Pugio Fidei Adversus Mauros et Iudaeos* ⁵⁸, obra en la que se demostraba fehacientemente el buen grado de conocimiento de los escritos teológicos judíos al que habían accedido los mendicantes. La labor de Martí fue continuada de manera directa por su discípulo Arnaldo de Vilanova, autor igualmente de una obra destinada a propiciar la conversión de los judíos, en la que se hacía especial hincapié en el dogma de la Trinidad, uno de los puntos de la doctrina cristiana hacia el que los hebreos mostraban un mayor rechazo ⁵⁹.

⁵⁶ Según Schimitz, R., «Jacob ben Rubén y su obra *Milhamot Ha-Sem*», en Valle Rodríguez, C. del (ed.), *Polémica judeo-cristiana. Estudios*, Madrid, 1992, pp. 45-58, estas disputas tiene un directo precedente en las conversaciones privadas habidas entre cristianos y judíos en el Norte de Italia, Francia y territorios alemanes adyantes desde los momentos iniciales del siglo XII en adelante. Ya en el contexto de estas conversaciones se observa la importancia que adquieren los judíos conversos, debido a sus conocimientos de la teología judaica. Precisamente la obra de Jacob ben Rubén responde a la que posiblemente fue la primera confrontación sistemática que se produjo en el Occidente europeo entre judíos y cristianos. La misma tuvo lugar en Francia, hacia el 1170, ejerciendo una gran influencia sobre las disputas que, a partir de la siguiente centuria, se celebraron en la Península Ibérica. Incidiendo en esta cuestión, Valle Rodríguez, C. del, «Jacob ben Rubén de Huesca. Polemista. Su patria y su época», en Valle Rodríguez, C. del (ed.), *Polémica...*, pp. 59-65, afirma taxativamente el origen hispánico de este personaje.

⁵⁷ Sobre esta cuestión, Baer, Y., *Historia de los judíos...*, pp. 122 y ss. También se han realizado algunos trabajos dedicados monográficamente al estudio de la Disputa: Cohen, M. H., «Reflections on the Text and Context of the Disputation of Barcelona», *Hebrew Union College Annual*, XXXV (1964), pp. 157-192; Chavel, C., *The Disputation of Barcelona*, Nueva York, 1983; Smilevitch, E., *La Dispute de Barcelone*, Lagrasse, 1984; Feliu, E., *Disputa de Barcelona de 1263 entre Mestre Mossé de Girona i Frau Pau Cristià*, Barcelona, 1985. Finalmente, Maier, J., «Condiciones haláquicas previas en la confrontación religiosa del judaísmo con el cristianismo», en Valle Rodríguez, C. del (ed.), *Polémica...*, pp. 17-43, ofrece algunos datos interesantes sobre la fundamentación teológica de la intervención de Nahmánides (pp. 35 y ss.).

⁵⁸ Reeditada recientemente, en la ciudad de Farneborough, concretamente en 1967; sobre su autor, ver Rafacs, V., «Raimundo Martí, O. P. Biografía», en Valle Rodríguez, C. del (ed.), *Homenaje a Domingo Muñoz León*, pp. 301-308.

⁵⁹ Existe un excelente estudio sobre esta obra, Carreras y Artau, J., «Arnaldo de Vilanova, apoloquista antijudaico», *Sefarad*, VII (1947), pp. 49-61 y XI (1949), pp. 75-105.

Este género tuvo también clara continuación a lo largo de la siguiente centuria, siendo objeto de cultivo por diversos autores; en Aragón, destacó especialmente la figura de Fray Bernardo de Oliver⁶⁰, mientras que en Castilla descolló Alfonso de Valladolid (antes de su conversión, Abner de Burgos), autor de *Mostrador de justicia*, contestado por el rabino Isaac Pulgar, origen por tanto de una polémica que tuvo un apasionado eco en la Castilla del siglo XIV⁶¹. Ya en el siglo XV, nuevos autores y nuevas obras tomaron el relevo de los hasta este momento citados, continuando el desarrollo de este género polémico.

Es ésta la tradición que recogieron los encargados de catequizar a los hebreos que abandonaban su fe para adherirse a la grey cristiana. Una tradición de índole polémica, que se basaba sobre la acumulación de toda una serie de argumentos que, siempre desde el punto de vista de los cristianos, sancionaban la caducidad del judaísmo, mostrando a los hebreos que el único camino a seguir era la conversión al cristianismo. Pero, al mismo tiempo, una tradición que, enfrascada en su lucha por atraer a los judíos al redil cristiano, descuidaba un aspecto tan básico, tan esencial, como era el de ofrecer a su auditorio una completa información sobre los dogmas y contenidos doctrinales del cristianismo. La consecuencia inmediata de esta situación fue que los recién llegados a la fe de Cristo, incluso aun en el caso de aquéllos que habían accedido a la conversión guiados por un convencimiento fructificado en las campañas misionales desarrolladas por la Iglesia y apoyadas por la Corona, tuvieron serios problemas a la hora de adquirir una adecuada instrucción en su nueva fe. En algunos casos, esta carencia de formación tuvo consecuencias muy negativas, bien porque dificultaba la integración de los conversos sinceros, bien porque colocaba en una posición aun más difícil a los que se habían convertido arrastrados por las circunstancias, y que se veían atrapados por una religión en la que no creían, y de la que lo desconocían prácticamente todo.

En cualquier caso, y poco a poco, al esfuerzo de proselitismo destinado a convencer del que habla Ladero⁶² se unió el afán por informar de los principales contenidos de la religión cristiana. Este proceso se vió apoyado por la

⁶⁰ Estudiado por Vendrell, F., «La obra polémica de Fray Bernardo de Oliver», *Sefarad*, V (1945), pp. 303-336.

⁶¹ Ha sido reseñada por Loeb, I., «Polemistes Chrétiens et Juifs en France et Espagne», *Revue d'Etudes Juives*, XVIII (1888), pp. 43-70 y 219-242 (ver, concretamente, pp. 52-63), así como por Baer, Y., *Historia de los judíos...*, pp. 257-282. También, por Sáenz-Badillos, A., *Literatura hebrea en la España Medieval*, Madrid, 1991, pp. 228-230. Un estudio específico de la obra del Rabino Pulgar ha sido realizado por Roth, N., «Isaac Pulgar y su libro contra un converso», Valle Rodríguez, C. del (ed.), *Polémica...*, pp. 67-73. En cuanto a Alfonso de Valladolid, ha sido objeto de análisis por parte de Chazan, R., «Maestre Alfonso de Valladolid and the New Missionizing», *Revue d'Etudes Juives*, 143 (1984), pp. 93 y ss., así como por Valle Rodríguez, A., «El Libro de las Batallas de Dios de Alfonso de Valladolid», en Valle Rodríguez, C. del (ed.), *Polémica...*, pp. 75-119. Este último autor enfatiza la influencia que las dos grandes obras del converso, el *Libro de las Batallas de Dios* y el *Mostrador de justicia* tuvieron en la literatura polémica posterior, influencia ostensible —por ejemplo— en Alonso de Espina.

⁶² Ladero Quesada, M.A., «Marco histórico...», p. 125.

extensión de una preocupación catequética, ostensible ya desde los momentos iniciales del siglo XIV, que se refería de manera fundamental a los propios fieles cristianos, y que estaba en consonancia con lo que sucedía en otras partes de Europa ⁶³. Estos esfuerzos fructificaron ya en los momentos postreros del siglo XV, como indica González Novalín ⁶⁴, que afirma que fue sólo entonces cuando el movimiento catequético encontró su clima apropiado, en gran medida como consecuencia de las acciones emprendidas con objeto de evangelizar a judíos y moriscos, aunque reconoce que quizá sea necesario no perder de vista que la profundización en la formación doctrinal que así se consiguió pudo beneficiar a los cristianos viejos en mayor medida que a aquéllos a quienes, al menos teóricamente, iba dirigida.

Efectivamente, hacia los años finales del siglo XV van a confluir toda una serie de iniciativas evangelizadoras, destinadas en unos casos a mejorar la formación cristiana de los judeoconversos, en otros a obtener la definitiva victoria frente al judaísmo. Dichas iniciativas se sucedieron en un contexto muy peculiar, marcado por los primeros pasos de la Inquisición, pero también por las consecuencias del edicto de expulsión de los judíos. Además, a las iniciativas que tenían a judíos y a judeoconversos como destinatarios, no tardaron en unirse otras, en este caso dirigidas a los pobladores musulmanes del reino de Granada, recién incorporado a las tierras sobre las que gobernaban Isabel y Fernando.

Esta auténtica campaña misional se inició precisamente cuando el Pontífice Sixto IV había procedido ya a la promulgación de la bula *Exigit Sincerae Devotionis*, en virtud de la cual iba a iniciar su andadura la Inquisición española. Su primera fase se desarrolló, precisamente, durante el lapso de año y medio en que estuvo retenida la bula, que fue aprovechado para desarrollar una ingente labor evangelizadora, que pretendía evitar la acción del Santo Oficio. La campaña estuvo impulsada por Fray Hernando de Talavera ⁶⁵, a la sazón confesor de los monarcas, y sin lugar a dudas buen conocedor del tema, pues él mismo pertenecía a una familia judeoconversa. El jerónimo no estaba sólo en su lucha: contaba con el apoyo de las jerarquías eclesiásticas (en especial las de Andalucía, donde se consideraba que el problema tenía una mayor envergadura), como contaba también con el apoyo de la Corona. De modo que se pusieron entonces en marcha diversas iniciativas para mejorar la instrucción cristiana de los neófitos, siendo su objetivo último consolidar en la fe a los conversos sinceros, también apartar del criptojudaísmo a los que se empecinaban en aferrarse a la ley de Moisés.

La campaña misional liderada por Fray Hernando de Talavera tuvo tres vertientes claramente diferenciadas; la primera de ellas se materializó en el desarro-

⁶³ Sobre esta cuestión, ver Ladero Quesada, M.A., «Marco histórico...», pp. 125-126.

⁶⁴ González Novalín, J.L., «Religiosidad...», p. 364.

⁶⁵ Ha sido estudiada en Escandell, B. y Pérez Villanueva, J. (dirs.), *Historia...* vol. I, pp. 296 y ss.

llo de una ingente labor de predicación, tarea en la que se empeñó personalmente el monje jerónimo, poniendo en juego todos los recursos a su alcance, proclamando sin descanso la superioridad del cristianismo sobre el mosaísmo, contando para ello con la inestimable ayuda de Pedro Fernández de Solís, obispo de Cádiz ⁶⁶. Una segunda vertiente sería la relativa a la publicación de un catecismo ⁶⁷, destinado a ser difundido entre los conversos, con el objeto de que éstos pudieran informarse cumplidamente de los dogmas y contenidos doctrinales del cristianismo. El encargado de confeccionar este catecismo fue Pedro González de Mendoza, en ese momento arzobispo de Sevilla, que estaba entre los prelados que apoyaron más claramente la iniciativa misional de Fray Hernando de Talavera. Se ordenó dar la máxima difusión al catecismo, que debía de ser expuesto sobre tablas a la puerta de las parroquias, al tiempo que se insistía en la necesidad de que todos los sacerdotes se encargaran de adoctrinar a sus feligreses, igual que éstos debían de hacer lo propio con sus hijos. Finalmente, la tercera vertiente de la campaña supuso la realización de una pesquisa o inquisición, dirigida por el propio Fray Hernando, que para eso contó con la preciosa ayuda del obispo de Cádiz, con la finalidad de averiguar todo lo posible acerca de los criptojudíos y de sus prácticas, al tiempo que se realizaba un esfuerzo por convencerles del error en el que estaban inmersos, por lograr su vuelta al redil cristiano.

Pero, aparentemente, esta campaña se saldó con un estrepitoso fracaso: los herejes no respondieron con el esperado arrepentimiento. En palabras de Hernando del Pulgar, «aprovechó poco a su pertinacia ciega que sostenían», añadiendo más adelante el cronista que aunque los judaizantes «negaban y encubrían su yerro, pero secretamente tornaban a caer en él» ⁶⁸. Cabe preguntarse si la campaña misional se planteó de la forma adecuada, si en su desarrollo se llegó realmente a un importante número de judeoconversos, si en la misma se

⁶⁶ Estas predicaciones fueron acremente criticadas en cierto libelo, evidentemente escrito por alguien muy próximo a los criptojudíos, en el que también se realizaba una fuerte crítica del cristianismo, al tiempo que se afirmaba la necesidad de complementar sus ritos y ceremonias con los del judaísmo, animando a los conversos a cumplir al unísono con ambas leyes, como expresión más perfecta de práctica religiosa. Fray Hernando, tal vez convencido por la propia soberana, redactó, en respuesta a su desconocido atacante, su *Católica impugnación*, en la que manifestaba sus puntos de vista hacia la cuestión religiosa planteada por los cristianos nuevos, abogando, una vez más, por las medidas persuasorias, aunque admitiendo la Inquisición como último recurso, una vez agotados todos los otros posibles. La edición de esta obra fue realizada por Márquez Villanueva, F., y su publicación tuvo lugar en Barcelona, en 1961.

⁶⁷ Sobre esta cuestión, ver Sánchez Herrero, J., «La literatura catequética en la Península Ibérica, 1263-1533», *En la España Medieval*, VII (1986), pp. 1.051-1.118, y especialmente pp. 1089-1090. Esta labor de González de Mendoza contó con el apoyo personal de Fray Hernando de Talavera, que redactó también un catecismo, dedicado igualmente de forma expresa a los judeoconversos, titulado *Breve y muy provechosa doctrina de lo que deve saber todo cristiano*, tal como indica Ladero Quesada, M.A., «Marco histórico...», en Bartolomé Martínez, B. (dir.), *Historia...*, p. 126.

⁶⁸ Pulgar, H. del, *Crónica de los Reyes Católicos*, ed. de J. de M. Carriazo, Madrid, 1946, en el contexto del capítulo LXXVII, consagrado a describir el contexto histórico en el que surgió la Inquisición.

involucraron las fuerzas eclesiásticas en su conjunto, o sólo en parte, e incluso si la falta de formación religiosa de muchos clérigos no pudo haber significado un obstáculo insalvable de cara a obtener un éxito evidente ⁶⁹. En cualquier caso, el desarrollo y las características de esta campaña misional admitieron tácitamente el profundo desconocimiento de la fe recién abrazada que reinaba entre los neófitos, casi siempre mal informados sobre los dogmas del cristianismo, sus ritos y ceremonias; un profundo desconocimiento que, en opinión de Hernando del Pulgar, incidía muy negativamente en su vida religiosa, contribuyendo a apartarles de un cristianismo al que se sentían ajenos ⁷⁰.

Lo cierto es que la campaña de evangelización de los judeoconversos tocó a su fin, al mismo tiempo que la Inquisición iniciaba su trágica andadura. De todas formas, es indudable que la campaña arrojó algunos frutos; como tal debemos contabilizar ciertas disposiciones del sínodo diocesano de Toledo de 1481 ⁷¹, que demuestran que había empezado a difundirse una nueva manera de contemplar las conversiones. Efectivamente, en este sínodo se hacía hincapié en que la conversión al cristianismo no era algo que pudiera ser tomado a la ligera; por esa razón, todo infiel que manifestase su intención de abrazar la fe de Cristo tendría que dar muestras fehacientes de su sinceridad. Además, el sínodo ponía el dedo en la llaga cuando imponía a todos los futuros cristianos un período de catecumenado de cuarenta días, tras el cual se llevaría a cabo un examen de doctrina cristiana, para así asegurar que todos los nuevos conversos estaban en posesión de una mínima formación cristiana, con lo que se trataba de evitar los problemas y consecuencias que provocaba la carencia de una adecuada instrucción religiosa.

El edicto de expulsión de los judíos de 1492 propició una nueva campaña evangelizadora, dirigida en este caso a los judíos. Esta campaña tenía dos objetivos fundamentales: por una parte, se trataba de lograr la conversión del mayor número posible de hebreos ⁷²; por otra, se pretendía que los neófitos recibieran

⁶⁹ Resines, L., *La catequesis...*, pp. 67 y ss., ofrece un cuadro más bien desolador, y señala cómo a pesar de los esfuerzos que se hicieron por mejorar la instrucción de los clérigos entre 1322 y 1490, en los momentos finales del Medievo aun era evidente la presencia de una grave ignorancia religiosa. En algún caso, junto a la ignorancia surgía también la hostilidad que algunos clérigos sentían hacia los conversos, como ese cura de Alcalá de Henares que es denunciado ante los Reyes Católicos por sus feligreses cristianos nuevos, hartos ya de sus insultos y críticas (Archivo General de Simancas, Registro General del Sello, -XII-1472, folio 173).

⁷⁰ Se trata de uno de los argumentos a los que recurre el cronista Pulgar cuando, en una epístola bien conocida, critica el establecimiento del Santo Oficio, insistiendo en que es la instrucción religiosa, unida a la persuasión, y no la fuerza, la que conducirá a los judeoconversos por el buen camino. Sobre esta cuestión, consultar Cantera Burgos, F., «Fernando del Pulgar y los conversos», *Sefarad*, IV (1944), pp. 295-348, así como Azcona, T. de, *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y su reinado*, Madrid, 1964, pp. 397-399.

⁷¹ Publicado en su integridad por Sánchez Herrero, J., *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV*, La Laguna, 1976, pp. 329-338.

⁷² Suárez Fernández, L., *Documentos...*, p. 37, ha insistido en que la finalidad última de los Reyes Católicos cuando promulgaron el edicto de expulsión era, precisamente, la de lograr la conversión de la comunidad, opinión con la que se muestra de acuerdo Benito Ruano, E., *Orígenes...*

una mínima formación religiosa en su nueva fe, con objeto de que pudieran integrarse con más facilidad en el seno de la comunidad cristiana, pero para evitar también que fueran presa fácil del Santo Oficio.

Efectivamente, la promulgación del edicto se vio acompañada por el desarrollo de una campaña misional, que contó en todo momento con el apoyo de la Corona. De su intensidad nos ofrecen un verídico testimonio estas palabras del cronista Andrés Bernáldez, que relata como una vez «sabido este edicto, e mandado en todas las sinogas descomulgadas, manifestó sus fuerças; e a todas las aljamas e comunidades dellas fueron fechas muchas predicaciones en todas las sinagogas, e en las plaças, e en las iglesias, e por los campos, por los savios varones de España; e les fue pedricado el santo evangelio e la doctrina de la santa madre iglesia, e les fue predicado e provado por sus mismas escripturas»⁷³. Se entraba, así, en flagrante contradicción con el espíritu que se había empezado a imponer en relación con las conversiones a partir del Sínodo de Toledo de 1481: una vez más, y pese a la evidencia de sus negativas consecuencias, se volvía a favorecer las conversiones insinceras, forzadas por unas circunstancias especialmente duras para aquéllos que se enfrentaban al dilema de abrazar una fe en la que no creían o abandonar la tierra en la que habían nacido. Unas conversiones que, además, se efectuaban en unas condiciones que no permitían asegurar una buena instrucción cristiana a los neófitos.

Motis Dolader⁷⁴, en sus estudios sobre la expulsión de los judíos de la Corona de Aragón, relata la intensidad con la que se desarrollaron las predica-

p. 18. Por su parte, Kamen, H., «The Expulsion...», p. 37, asegura que sólo así puede explicarse el alargamiento de hasta seis meses del plazo que tenían los hebreos para abandonar los reinos de Isabel y Fernando, así como, posteriormente, las facilidades que se otorgaron a todos los judíos que, tras haber marchado al exilio, retornaban ya en calidad de cristianos (p. 44). Finalmente, se puede traer a colación la opinión de Amador de los Ríos, J., *Historia...*, p. 722, que afirma que las conversiones masivas producidas a fines del siglo XIV y durante los primeros momentos de la siguiente centuria podrían haber incitado a los Reyes Católicos a creer que el edicto de expulsión provocaría un nuevo movimiento en ese sentido. La opinión contraria es mantenida también por algunos historiadores: ver, por ejemplo, Kriegel, M., «El Edicto de Expulsión...», p. 142, en la que afirma que las conversiones fueron un efecto de la promulgación del edicto, si bien éste no se había pensado para lograr la conversión de los judíos.

⁷³ Bernáldez, A., *Crónica de los Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel*, Madrid, 1953, p. 252.

⁷⁴ Motis Dolader, M.A., *La expulsión de los judíos de Zaragoza*, Zaragoza, 1985, o también *La expulsión de los judíos del Reino de Aragón*, 2 vols., Zaragoza, 1990, o incluso trabajos suyos de menor envergadura, pero dedicados específicamente a esta cuestión, como «La conversión de los judíos aragoneses a raíz del edicto de expulsión», *Encuentros en Sefarad*, pp. 217-252. Esta campaña evangelizadora no ha de ocultar, en ningún caso, que la situación previa que se había vivido en la Corona de Aragón era muy similar a la que se ha descrito para Castilla, tal como recuerda Riera Sans, J., «Judíos y conversos en los reinos de la Corona de Aragón durante durante el siglo XV», *La expulsión de los judíos de España. II Curso de Cultura Hispano-judía y Sefardí*, Toledo, 1993, pp. 71-90; en efecto, durante la mayor parte del siglo XV no existió en Aragón impulso misionero, la cura pastoral estuvo abandonada y el clero pareció despreocuparse de cualquier esfuerzo destinado a conseguir la conversión de los judíos, si bien algunos frailes escaparon a esta tónica general (pp. 80 y ss.).

ciones; el protagonismo que tuvieron franciscanos y dominicos en esta campaña misional, que contó desde el primer momento con el firme apoyo no sólo de la Corona, si no también de los Concejos; la resistencia frente a estas predicaciones que protagonizaron algunos rabinos, así como las medidas que se arbitraron para evitar que su actitud contagiara a otros hebreos. Desafortunadamente, para la Corona de Castilla no contamos con ningún estudio de estas características, probablemente por las dificultades que rodearían su realización, pese a su más que evidente interés.

La principal consecuencia de esta campaña evangelizadora fue un considerable aumento en el número de cristianos nuevos, y, consiguientemente, un recrudecimiento del problema converso, que alcanzó a partir de 1492 una envergadura que no había tenido hasta ese momento. Por si esto fuera poco, durante los años subsiguientes, el goteo de exiliados que retornaban a los reinos de Isabel y Fernando tras vivir peripecias en general de gran patetismo, contribuyó a empeorar la situación aun más: si aquéllos que habían abrazado el cristianismo para no marchar al exilio habían sido objeto de una cierta instrucción en la fe cristiana, los emigrados que regresaban parecían carecer, en general, de ella. Así, los nuevos conversos, y no sin que hubiera evidentes razones para ello, eran vistos con gran suspicacia por los cristianos viejos, que dudaban de la sinceridad de su adhesión a la fe de Cristo ⁷⁵.

La lógica preocupación por integrar a los nuevos conversos en la comunidad cristiana, por dotarles de un barniz cristiano de cierta consistencia, llevó a los Reyes Católicos a arbitrar algunas medidas tendentes a garantizar una mejor formación cristiana de los neófitos, medidas que se escalonaron a lo largo de los años finales del siglo XV, extendiéndose también por los primeros de la siguiente centuria, prolongándose prácticamente hasta los momentos finales del reinado. Cierta cédula real ⁷⁶, expedida ya en los meses finales de 1493, permite conocer algunas de esas medidas; el citado documento, dirigido a aquéllos que se habían convertido a raíz del edicto de expulsión, menciona cómo los soberanos se habían dirigido tanto a prelados como a corregidores, instándoles a que pusieran los medios para afianzar a los conversos en la fe recién adquirida.

Así, a los prelados se les había hecho ver la conveniencia de designar a «personas buenas de çiençia e conçiençia», con la misión de adoctrinar a los neófitos, para que «la santa agua del bautismo sea en vosotros, commo deve, frutuosa»; los corregidores, por su parte, tenían que supervisar una operación que los soberanos consideraban fundamental, y que estaba destinada a repartir

⁷⁵ No sin razones, tal como señala Díaz Esteban, F., «La expulsión y la justificación de la conversión simulada», *Sefarad*, LVI-2 (1996), pp. 251-264. Estas conversiones simuladas venían siendo justificadas desde los tiempos de Maimónides, como recuerdan Halkin, A. y Hartmann, D. (eds.), *Crisis and Leadership. Epistles of Maimonides*, Filadelfia, 1985, pp. 31-33.

⁷⁶ Ha sido editada por Millares Carlo, A., *Índice y extractos del Libro Horadado del Concejo Madrileño (siglos XV-XVI)*, Madrid, 1927, p. 37, nº 167.

a los conversos por los barrios poblados por cristianos viejos, para evitar que aquéllos se encerraran en sí mismos, para que convivieran con los últimos, aprovechándose de las ventajas que su conversación podía reportarles de cara a una profundización en su nueva fe religiosa. También se hace evidente en este documento la especial preocupación que Isabel y Fernando sentían por la instrucción cristiana de los más jóvenes, pues disponían que si los jóvenes conversos habían de aprender un oficio, o vivir con otros, habrían de ser entregados siempre a familias que les ayudaran a convertirse en buenos cristianos.

Entre esas medidas, también la prohibición de que los nuevamente convertidos arrendaran rentas, pues tan absorbente trabajo hacía que los que a él se consagraban no entendieran «en lo que principalmente devían entender, que era en ser adoctrinados y enseñados en nuestra sancta fe católica y en lo que les conviene para la salvación de sus ánimas; de lo cual para agora e para adelante puede redundar deservicio de Dios nuestro señor y daño de sus conciencias»⁷⁷. Se trataba, evidentemente, de una medida que tenía un alto componente demagógico, pero debió de contentar a bastantes cristianos viejos, que se evitaban la competencia de los conversos. Promulgada por primera vez en Burgos, el 20 de octubre de 1496, su quebrantamiento implicaba el hacer frente a durísimas penas. La prohibición fue reiterada en virtud de una nueva pragmática, promulgada el 18 de enero de 1500⁷⁸. Pero parece que fueron muchos los conversos que quebrantaron lo dispuesto en estas pragmáticas⁷⁹, como fueron también muchos los que consiguieron de los soberanos las pertinentes licencias para arrendar rentas a pesar de las prohibiciones⁸⁰.

También insistía en la prohibición de arrendar rentas el borrador de una pragmática que nunca llegó a publicarse, y cuya redacción ha de fecharse en el año 1501. El borrador⁸¹ es testigo de la gran preocupación que suscitaba en los Reyes Católicos la situación religiosa de los conversos, así como de las extremas medidas que estaban dispuestos a adoptar para evitar que el criptojudaismo anidara entre ellos. Para impedir que los recién convertidos se sintieran

⁷⁷ Editado por García Gallo, A., *Libro de las bulas y pragmáticas de los Reyes Católicos*, Madrid, 1973, pp. XVIv-XVIIr.

⁷⁸ García Gallo, A. (ed.), *Libro de las bulas...*, pp. XVIIr-XVIIIv.

⁷⁹ Por ejemplo, por cédula de la reina, fechada en Alcalá de Henares a 22 de mayo de 1503, se dispone que los alcaldes de Valladolid apliquen la pena correspondiente a ciertos conversos de Medina del Campo que habían arrendado rentas (Archivo General de Simancas, Diversos de Castilla lg 1, nº 70-19). En ese mismo año, por otra cédula de la reina datada en Segovia, el día 15 de noviembre, se perdona a Alvaro de Bedoya y otros cristianos nuevos, vecinos de Saldaña, que también habían arrendado rentas (Archivo General de Simancas, Diversos de Castilla, lg. 1, nº 70-17).

⁸⁰ Entre ellos, los cristianos nuevos de Cuéllar, que obtuvieron dicha licencia en virtud de una cédula otorgada en Segovia, a dos de octubre de 1505 (Archivo General de Simancas, Libros de Cédulas, lg. 10, folio 224v).

⁸¹ Publicado en su integridad por Ladero Quesada, M. A., «Notas sobre la política confesional de los Reyes Católicos», *Homenaje al Profesor Alarcos García*, Valladolid, 1965-1967, pp. 697-707.

inclinados a judaizar, se estipulaba su tajante separación de aquellos conversos que habían sido reconciliados, estableciéndose también que sólo pudieran mantener contactos entre sí si lo hacían en público y en presencia de cristianos viejos. Especial importancia se concedía a la formación cristiana de niños y adolescentes, razón por la que se pretendía que los conversos entregaran a sus hijos de entre cinco y dieciseis años a familias cristianas viejas, que se harían cargo de su educación, y que supervisarían los contactos que esos niños y adolescentes mantenían con sus padres y familiares; tan sólo escaparían a tan dura medida aquellos cristianos nuevos que llevaran veinte años perseverando en la fe y que no hubieran tenido ningún tropiezo con la Inquisición. Afortunadamente para los conversos, la pragmática nunca llegó a promulgarse, tal vez porque sus contenidos se estimaron de una dureza excesiva.

La Corona no sólo se preocupó de manera global por el adoctrinamiento de los cristianos nuevos, si no que, en ocasiones, esta preocupación se refirió a grupos muy concretos de conversos. Así, por ejemplo, corriendo ya el año 1504, Fernando el Católico se interesaba por la instrucción cristiana de los neófitos de Atienza, dejando su supervisión en manos de los franciscanos de dicha localidad; años después, en 1514, ordenaba al Concejo de Atienza que contribuyera al mantenimiento de dos franciscanos destinados a mejorar la formación cristiana de los conversos ⁸².

Al mismo tiempo que los Reyes Católicos arbitraban toda una serie de medidas para tratar de asegurar la instrucción cristiana de los recién convertidos, también trataban de evitar que éstos se vieran molestados por la Inquisición mientras tenía lugar el proceso de adaptación a su nueva religión. Así las cosas, no dudaron a la hora de hacer llegar a los inquisidores su preocupación por los nuevos conversos, exigiendo que el Santo Oficio les hiciera objeto de un trato especialmente benevolente, al menos durante sus primeros años como miembros de la comunidad cristiana, tal como se lee en cierta carta que el rey remitió al primer inquisidor general, Fray Tomás de Torquemada ⁸³. No es posible saber si esta recomendación del soberano surtió algún efecto, o, por contra, si la Inquisición se empleó con su habitual dureza frente a los que se convirtieron a consecuencia del edicto de expulsión de los judíos; pero sí es posible estudiar la reacción de algunos tribunales inquisitoriales frente a la peculiar situación que había creado la nueva oleada de conversiones masivas.

Así, por ejemplo, los inquisidores de Granada, Martín Ponce, obispo de Mesina, y Alfonso de Fuentelsaz, enfrentados a la presencia de una importante comunidad judeoconversa, dictaron en 1499 toda una serie de normas de obligado cumplimiento para los cristianos nuevos que moraban en su jurisdicción, con la intención de evitarles toda tentación de retornar a su anti-

⁸² Ver Cantera Burgos, F., y Carrete Parrondo, C., «Las juderías medievales en al provincia de Gaudalajara», *Sefarad*. XXXIII (1973), pp. 3-44, y 259-323, así como XXXIV (1974), pp. 43-78.

⁸³ Kriegel, M., «El Edicto de Expulsión...», p. 143.

gua fe ⁸⁴. Así, se les obligaba a abandonar su antiguo barrio, donde seguían viviendo agrupados, y a instalarse en otras partes de la ciudad, donde habrían de vivir mezclados con los cristianos viejos, cuya conversación podría ayudarles a mejorar su instrucción cristiana. Esta norma habría de aplicarse con especial rigidez en el caso de aquéllos que habían sido rabinos, a los que, además, se trataba de aislar de los otros cristianos nuevos. Además, se instaba a los curas de las parroquias entre cuyos feligreses había cristianos nuevos a preocuparse de forma especial por su adoctrinamiento, a asegurarse de que esos parroquianos tan especiales cumplieran con los ritos y ceremonias del cristianismo. Estas medidas habrían de extremarse en relación con los menores de catorce años, quizá porque se consideraba que sus padres y mentores no pondrían el necesario cuidado en su educación cristiana, quizá porque se creía que los más jóvenes estaban en mejor disposición de abrazar sinceramente el cristianismo. A estas normas se había de añadir, una vez más, la prohibición de arrendar rentas, al tiempo que se confinaba a los neófitos a vivir de oficios manuales durante algunos años, pues se consideraba que dichos oficios dejaban más tiempo para obtener una adecuada formación cristiana.

El cumplimiento de las normas dictadas por los inquisidores de Granada entrañaba, sin embargo, múltiples dificultades. Implicaban la necesidad de ejercer una vigilancia continua y continuada sobre los miembros más recientes de la comunidad conversa, y, algo todavía más difícil de conseguir, se exigía la colaboración tanto del conjunto de los cristianos viejos, como también de toda la clerecía. No era difícil vaticinar el fracaso de medidas como éstas, pues las buenas intenciones no sintonizaban con la realidad.

Resultaría de sumo interés la realización de un estudio que compendiará todas las medidas que, una vez producida la nueva oleada de conversiones masivas a la que dió lugar el edicto de expulsión de los judíos, tomaron los Reyes Católicos para tratar de conseguir una buena instrucción cristiana de los conversos. Asimismo, sería también de desear la elaboración de un estudio de la actitud de los diversos tribunales inquisitoriales hacia el problema que planteaban los recién llegados a la fe, incluyendo no sólo los datos relativos al enjuiciamiento de acusados que se encontraban en esas circunstancias, si no también las posibles normas dictadas por los inquisidores en orden a asegurar el adoctrinamiento de estos conversos de última hora.

Sea como sea, lo cierto es que los últimos años del reinado de los Reyes Católicos presenciaron una preocupación constante por la instrucción cristiana de los recientemente convertidos, con la puesta en marcha de toda una serie de iniciativas en ese sentido, que no dejaron de producir consecuencias positivas. Además, y tal como señala Sánchez Herrero ⁸⁵, la labor misional realizada fren-

⁸⁴ Publicadas por Meseguer, J., «Fernando de Talavera, Cisneros y la Inquisición en Granada», en Pérez Villanueva, J. (ed.), *La Inquisición española, Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, 1980, pp. 371-400.

⁸⁵ Sánchez Herrero, J., «Catequesis y predicación», en Bartolomé Martínez, B. (dir.), *Historia de la acción...*, pp. 204-233, y concretamente p. 221.

te a hebreos y moriscos engendró nuevos métodos y procedimientos catequéticos y evangelizadores, que tiempo después serían trasladados a América, donde fueron ensayados con evidente éxito.

6. LÍMITES Y CONTENIDOS DE LA INSTRUCCIÓN CRISTIANA DE LOS JUDEOCONVERSOS

Pero... ¿hasta qué punto se puede hablar de éxito en relación con la instrucción cristiana de los judeoconversos? Se trata, evidentemente, de una pregunta de respuesta imposible. Si hemos de medir ese éxito en función de los judeoconversos que nunca fueron molestados por la Inquisición, que nunca levantaron sospechas de criptojudasmo entre sus parientes y convecinos, se habrá de conceder que las medidas destinadas a obtener una adecuada instrucción cristiana de los neófitos se saldaron con más éxitos que fracasos, pues, según estimaciones de Contreras ⁸⁶, los que sufrieron el embate del Santo Oficio suponen aproximadamente tan sólo un diez por ciento del total de los miembros de la comunidad conversa. Por otra parte, tampoco se puede olvidar que el criptojudasmo de algunos pudo pasar, pese a todo, inadvertido, igual que muchos de los enjuiciados por la Inquisición bien podían ser cristianos sinceros, víctimas de las dificultades de los inquisidores para apreciar correctamente la herejía ⁸⁷.

Un aspecto absolutamente esencial sería el relativo a los límites y contenidos de la instrucción cristiana que recibieron los judeoconversos, si bien se trata de una cuestión sumamente difícil de determinar. Para ello, sería preciso realizar un estudio en profundidad de aquellas fuentes documentales que son susceptibles de ofrecernos alguna información en este sentido. Igualmente, sería de sumo interés el tratar de establecer una comparación entre la instrucción religiosa de los cristianos nuevos y la de los cristianos viejos, con la pretensión de determinar las posibles divergencias, así como también los niveles máximos o mínimos de dicha instrucción en relación con ambos colectivos. Finalmente, podría intentarse también efectuar un estudio que pusiera de manifiesto las diferencias de acuerdo con las diversas regiones geográficas, en caso de que éstas existieran. Independientemente de los resultados concretos que puedan arrojar, una vez realizados, estos estudios, lo cierto es que la instrucción cristiana de los neófitos fue una tarea que tuvo sus luces y sus sombras: es evidente que las campañas en las que aquélla se concretó no llegaron a todos los cristianos nuevos, y se crearon así situaciones muy diversas, pues junto a conversos que gozaban de una amplia formación cristiana, hubo otros que adolecían casi totalmente de ella, sin que esto quiera decir, necesariamente, que poseyeran, a cambio, una buena instrucción en la fe mosaica. A modo de con-

⁸⁶ Contreras, J., «Limpieza...», p. 79.

⁸⁷ Contreras, J., «Limpieza...», p. 79.

clusión, se pueden ofrecer dos ejemplos significativos de esta paradójica realidad, extraídos ambos de procesos inquisitoriales.

Empecemos por referirnos al caso de Juan del Hoyo ⁸⁸. Tras quedar huérfano a muy corta edad, fue criado por varios miembros de la comunidad conversa de su ciudad natal, que no se tomaron excesivo interés por su educación religiosa; así, su enjuiciamiento no fue motivado precisamente por la sospecha de que fuera judaizante, si no porque no se le advertían trazas de cristiano. Efectivamente, cuando el reo fue interrogado por los inquisidores, mostró un total desconocimiento de la fe. Cuando se le preguntó si era cristiano, contestó que «no lo sabe cierto». La respuesta desconcertó de tal modo a sus jueces que, contra su costumbre habitual, le interrogaron acerca de sus creencias. El acusado afirmó creer en Jesucristo, y también en que nació de María Virgen, pero también pensaba que «su pasyón está por venir, e que non ha padeçido muerte e pasyón», por lo que, lógicamente, tampoco creía que hubiera resucitado de entre los muertos. Además, tenía ideas peculiares sobre el Anticristo, y no admitía que Jesucristo estuviera realmente en la *Ecucaristía*. Como colofón, manifestó que no le importaba ser tenido por hereje. Afortunadamente, los inquisidores comprendieron que la falta de una mínima instrucción era la culpable de su deplorable situación religiosa, por lo que se mostraron benignos, condenando a Juan a cárcel perpetua, y recordando la imperiosa necesidad de que recibiera formación religiosa durante su condena.

Frente al caso de Juan del Hoyo, se puede examinar el del doctor Fernando Núñez ⁸⁹, que demuestra que también entre los cristianos nuevos había personas bien informadas de los dogmas y contenidos doctrinales de su religión. En el proceso del Doctor Fernando Núñez se conserva una completa profesión de fe cristiana realizada por el reo ante sus jueces; en ella, el acusado hacía hincapié en su fe en la Trinidad, mostrándose también devoto de la Virgen María, cuya perenne virginidad proclamaba, así como su carácter de Madre de Dios. Asimismo, afirmaba creer en la Pasión de Jesucristo, su Resurrección y posterior Ascensión a los cielos, al tiempo que manifestaba su esperanza en la futura venida del Espíritu Santo. Por su parte, las referencias a su práctica cristiana demuestran que se trata de un converso bien informado de los ritos y ceremonias del cristianismo, que cumplía a rajatabla. Tan profundos conocimientos son resultado de una cierta vocación religiosa, que nunca llegó a materializarse, aunque sí impulsó al doctor a mantener una especial relación con los franciscanos observantes de Alcalá de Henares, localidad en la que residía. Por cierto, que su procesamiento por el Santo Oficio no estuvo motivado fundamentalmente por sospechas de que judaizara en secreto, si no porque Fernando Núñez, dejándose llevar por una cierta exaltación religiosa que parecía manifestarse en su persona con el paso de los años, pretendió exponer algunas opiniones de índole teológica, que chocaban en alguna manera con la ortodoxia cristiana.

⁸⁸ Archivo Histórico Nacional, Inquisición de Toledo, lg. 157, n.º 8.

⁸⁹ Archivo Histórico Nacional, Inquisición de Toledo, lg. 133, n.º 7.