

HEREJIA CONVERSA Y CONTESTACION RELIGIOSA A FINES DE LA EDAD MEDIA. LAS DENUNCIAS A LA INQUISICION EN EL OBISPADO DE OSMA

José M.^a Monsalvo Antón

Este trabajo sobre una herejía peninsular, pocas veces considerada como tal por la historiografía, tiene como protagonistas principales a conversos. Pero es sobre herejía y no sobre herejes sobre lo que versará.

Los sospechosos de herejía investigados por la Inquisición constituyen un amplio grupo que vive en tierras del obispado de Osma a fines de la Edad Media, particularmente en torno a Soria, Aranda, sus áreas de jurisdicción y zonas limítrofes, territorios todos ellos que habían contado con importantes núcleos de población judía durante siglos¹.

El problema converso llegó a constituir uno de los quebraderos de cabeza más sobresalientes para la monarquía castellana durante el siglo XV, especialmente durante su segunda mitad, y aún después. Problema especial en el contexto europeo por su enorme envergadura, la cuestión conversa venía a culminar un largo proceso de antisemitismo. Ya en la segunda mitad del siglo XIV se produjo, al calor de los traumas económicos de la crisis y la inestabilidad política, una radicalización de la hostilidad, latente siempre, hacia los judíos². Hay que ubicar cronológicamente en 1391 —célebres *pogroms* generalizados en toda la península— el momento en que comienza a percibirse nítidamente la bifurcación confesional entre hebreos, entre quienes siguieron fieles al judaísmo y aquellos que adoptaron el cristianismo, en muchos casos contra sus creencias íntimas.

¹ Vid. CANTERA BURGOS, F., *Juderías medievales en la provincia de Soria*, "Homenaje a Fray Justo Pérez de Urbel", Silos, 1976, I, pp. 445-482.

² Un excelente estudio sobre el problema en ese momento es el de J. VALDEON BARUQUE, *Los judíos de Castilla y la revolución Trastámara*, Valladolid, 1968. Sobre el antisemitismo en la Baja Edad Media versó nuestra tesis de licenciatura: MONSALVO ANTON, J.M.^a, *El antisemitismo en la Corona de Castilla durante la Baja Edad Media* (Salamanca, 1982, aún inédita), que contempla en su primera parte el análisis y explicación de los fundamentos del conflicto (pp. 1-411) y en la segunda propone y desarrolla una periodización del mismo (pp. 412-677). Unas propuestas metodológicas para el análisis del conflicto pueden encontrarse en MONSALVO ANTON, J.M.^a, *Antisemitismo en Castilla durante la Baja Edad Media. Aproximación histórico-metodológica a un conflicto social*. "El Olivo", 17 (1983), pp. 49-99.

Ambos grupos seguirán trayectorias en parte disímiles y en parte convergentes durante el último siglo medieval. El problema judío fue resuelto definitivamente en 1492 en un intento de solución del problema creado por los conversos; intento que ya la instauración de la Inquisición en 1478 había iniciado. Para Eloy Benito Ruano el problema se transformó, lo que permite hablar del paso “del problema judío al problema converso”³.

Sin embargo la problemática conversa se perfilaba ya desde la segunda mitad del siglo XIV, coincidiendo con la agudización de la hostilidad antijudía. Durante este período existen muchas dificultades para ser judío y los hechos de 1391 lo pusieron de manifiesto⁴. Muchos prefirieron convertirse a padecer persecuciones o discriminación. El masivo bautismo, prolongado durante el siglo XV por las crecientes presiones antijudías y los *pogroms* y disturbios, crea ya desde su origen complejos problemas, tanto de conciencia como de asimilación, según la perspectiva. Las actitudes religiosas de los conversos variaban enormemente pero en general estimularon el surgimiento de un clima de desconfianza generalizado, que hacía a los cristianos viejos o “rancios” sospechar de los “confesos” o “marranos”, como a veces se denominaba a los nuevos bautizados.

Sin embargo, las motivaciones de índole económica tienen un peso específico mucho mayor que la propia desconfianza religiosa en la explicación del conflicto. Al igual que los judíos, los conversos entran en relación con los cristianos por los vínculos económicos, sociales y políticos que mantienen con ellos, muchas veces en situación de dependencia, subordinación e inferioridad real de los cristianos viejos frente a ellos. Y ello no solamente por dedicarse a ocupaciones típicas de los judíos sino también porque gozaban de enormes ventajas en comparación con sus exconreligionarios. Los judíos estaban apartados legalmente de muchos oficios y profesiones y, en cualquier caso, se encontraban con obstáculos. La situación es distinta para los conversos. Los impedimentos y limitaciones impuestas a los judíos se basaban en argumentos religiosos, no raciales. Todos los honores y dignidades, todas las profesiones, estaban abiertas a los conversos; de hecho, la conversión abrió las puertas a los cargos públicos. Muchos prefirieron aprovechar estas ventajas. Esta es la principal diferencia del nuevo grupo, señalada por historiadores como Márquez Villanueva, Mackay, Benito Ruano. Para estos autores, la clave de la animadversión está en la envidia y el recelo de la comunidad mayoritaria ha-

³ Aunque la bibliografía sobre el tema converso es abundante, seleccionamos los siguientes trabajos por su mayor interés histórico: MARQUEZ VILLANUEVA, F., *Conversos y cargos concejiles en el siglo XV*, RABM, LXIII (1957), pp. 503-540. ID., *The converso problem: un assessment*, “Collected studies in honour of Américo Castro”, Oxford, 1965. MACKAY, A., *Popular movements and pogroms in Fifteenth-Century Castile*, “Past and Present”, 55 (1972), pp. 33-67, a nuestro juicio la más brillante investigación sobre el tema llevada a cabo desde unos presupuestos de historia económica y social. Otro de los grandes conocedores de la problemática conversa es E. BENITO RUANO, autor de varios trabajos recogidos en el libro *Los orígenes del problema converso*, Barcelona, 1976. Uno de estos trabajos, titulado precisamente *Del problema judío al problema converso*, forma parte del II volumen del *Simposio Toledo Judaico*, Madrid, 1973, que reúne asimismo trabajos de otros autores. Un ejemplo de la trayectoria de una familia de ilustres conversos se halla en la voluminosa obra histórico-biográfica de F. CANTERA BURGOS, *Alvar García de Santa María. Historia de la judería de Burgos y de sus conversos más egregios*, Madrid, 1952. Finalmente, una obra clásica referida a una temática afín a la de este trabajo es la de N. LOPEZ MARTINEZ, *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempos de Isabel la Católica*, Burgos, 1954.

⁴ WOLFF, Ph., *The 1391 Pogrom in Spain. Social crisis or not*, “Past and Present”, 50 (1971), pp. 4-18, artículo que proporciona, como el de A. Mackay, algunas de las claves socioeconómicas para entender las persecuciones antisemitas, pero está más anclado que éste en la tradicional “historia social francesa”.

cia los conversos, que habían triunfado al entrar en las filas de las oligarquías urbanas. A pesar de los tempranos intentos de algunos municipios por apartar a los conversos de los cargos municipales, las relaciones entre nuevos y viejos cristianos no adquirieron, sin embargo, hasta la mitad del siglo la tirantez que será característica después. Con los conocimientos que hoy se poseen se puede asegurar:

a) Que fueron asimilados sin mucha dificultad desde 1391 hasta 1449; a pesar de los recelos no encontraron obstáculos efectivos importantes en su avance social hacia puestos de la administración real o municipal, o en la Iglesia. También muchos pudieron consolidar sólidas posiciones sociales con su fortuna o profesión.

b) Precisamente por ello, y por la constatación de la fragilidad de las creencias religiosas de algunos, hacia mediados del siglo ha cuajado una conciencia en la población del enorme peso que los conversos tienen en la sociedad, idea que parte de la exageración o de una generalización perceptiva abusiva, pero es causa directa del deterioro de relaciones durante la segunda mitad del siglo.

La revuelta toledana de 1449 contra los conversos —quizá lo más sobresaliente es que les prohíben ocupar cargos públicos, ente otras discriminaciones— en la que se conjugan también una revuelta social y un intento de rebelión política⁵, abre un convulsionado período de persecuciones y ataques antisemitas que durará todo el siglo, especialmente durante el reinado de Enrique IV cuando se aúnan la impotencia política monárquica y las dificultades económicas en los medios urbanos. De gran relieve fueron las masivas masacres de conversos de 1473, sobre todo en Andalucía⁶. Tuvieron casi siempre por actores directos a las masas populares urbanas pero no pocas veces alentadas por las oligarquías, recelosas del poderío e influencia de los nuevos cristianos. A nivel institucional, los ataques cruentos o la intimidación permanente se acompañaron de ordenamientos municipales discriminatorios, muy frecuentes también durante el reinado de Isabel⁷.

Si el antisemitismo de los nobles y la monarquía obedecía casi siempre a móviles políticos⁸, el conflicto encontraba en las masas populares un agente permanente, fácil de ser instrumentado por los poderosos.

Pero se olvida a veces otro de los focos constantes de tensión, que adoptaba formulaciones polémicas generalmente intelectualizadas. Podemos asegurar que existe durante toda la segunda mitad del siglo XV una especie de *frente cultural* antisemita, siempre antijudío y más o menos detractor de los conversos, según los casos. Convirtió el tema en uno de los debates más vivos de la época, en el que participaron políticos e intelectuales bajo los auspicios de la Iglesia. Este frente cultural consiguió al menos dos objetivos: contribuyó a posicionamientos en la opinión pública, a favor de las corrientes moderadas o de las radicales —que propugnan soluciones drásticas de claro corte anticonverso—;

⁵ El relato de los acontecimientos puede encontrarse en la obra de E. BENITO RUANO, *Toledo en el siglo XV*, Madrid, 1961, pp. 37-51, y en otros trabajos del mismo autor anteriormente citados (vid. nota 3).

⁶ MACKAY, A., *Popular movements*, pp. 34 y 35, donde hay una lista exhaustiva de levantamientos y movimientos en toda la Corona de Castilla.

⁷ Vid. SUAREZ FERNANDEZ, L., *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, Valladolid, 1964.

⁸ Como hemos intentado demostrar en otro lugar, las motivaciones del antisemitismo variaban enormemente según los intereses políticos y económicos de las clases sociales e instancias de poder, MONSALVO ANTON, J.M.^a, *Antisemitismo en Castilla*, pp. 78-89.

por otra parte, influyó en decisiones políticas de gran trascendencia: Inquisición y expulsión de los judíos.

Así, la literatura antisemita llenó en la segunda mitad del XV miles de páginas. La propia revuelta de 1449 y los estatutos de pureza de sangre e incipiente racismo que inauguró hizo intervenir en el debate, a favor y en contra de la discriminación de los conversos, a radicales-promotores de los sucesos: Pedro Sarmiento y su *Sentencia-Estatuto*, el bachiller Marcos García de la Mora y su *Memorial contra los conversos*; también intervinieron quienes se oponían a la escisión en el cuerpo cristiano entre los neófitos y los demás, aquéllos que atacaron a los instigadores de la revuelta toledana, aunque algunos no escatimaran acusaciones contra los judíos en su celo filoconverso o conciliador. La obra de Alonso de Cartagena, obispo de Burgos, *Defensorium Unitatis Christianae* es la más célebre entre las corrientes moderadas. Pero también la bula papal de Nicolás V *Humani generi inimicus*, dirigida contra Pedro Sarmiento y los rebeldes; la *Instrucción del Relator*, de Fernán Díaz de Toledo, relator del Consejo Real; *Contra algunos zizañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel*, de Fray Lope de Barrientos, obispo de Cuenca; *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas*, del cardenal Juan de Torquemada. Todas ellas, obras escritas entre 1449 y 1450 coincidiendo con la revuelta⁹.

En esos momentos, la polémica se decanta del lado de los moderados, pero no ocurrirá así a medida que avanza el siglo. También moderadas fueron las propuestas de solución de Fray Alonso de Oropesa, General de los Jerónimos, que escribió en 1465 *Lumen ad revelationem gentium et gloriam plebis tuae, Israel*, obra de defensa de los conversos y exhortación a la conversión a los judíos¹⁰.

Sin embargo, la obra que tuvo mayor difusión, de 1460, fue *Fortalitium fidei*, de Alonso de Espina, confesor de Enrique IV, que constituye un duro panfleto antisemita en el que el autor arremete contra judíos y conversos culpándoles de todos los males del momento. La obra tenía un propósito práctico: el establecimiento de la Inquisición contra los conversos y la expulsión de los judíos, que es precisamente el plan programático que los Reyes Católicos ponen en vigor entre 1480 y 1492¹¹.

⁹ La *Sentencia-Estatuto de Pedro Sarmiento* y el *Memorial* de Marcos García de la Mora han sido publicados por E. BENITO RUANO. Puede encontrarse la última reedición en su obra *Los orígenes*, pp. 85-92 y 103-132 respectivamente. La bula papal ha sido también editada varias veces, una de ellas por el citado autor, *Toledo en el siglo XV*, pp. 201-203. M. ALONSO publicó *Defensorium unitatis christianae de Alonso de Cartagena*, Madrid, 1943, que incluye también la edición decimonónica de la *Instrucción del Relator*. El breve tratado de Lope de Barrientos se encuentra en GETINO, L.G., *Vida y obras de Fray Lope de Barrientos*, Salamanca, 1927, pp. 181-204. El *Tractatus* de Juan de Torquemada fue editado por N. LOPEZ MARTINEZ y V. PROANO GIL en Burgos, 1957.

Sobre la polémica, además de los trabajos citados de Benito Ruano, vid. SICROFF, A., *Les controverses des Statuts de Pureté de sang en Espagne, du XV au XVII siècle*, París, 1960.

¹⁰ Vid. SIGUENZA, J. de, *Historia de la Orden de San Jerónimo*, Madrid, I, 1907 (2^a edición).

¹¹ Vid. BAER, Y., *Historia de los judíos en la España cristiana*, traducción castellana, Madrid, 1981, II, pp. 533-534. Aunque nadie niega el carácter propagandístico de la obra y quizá la falsedad de algunas acusaciones, como las de crímenes rituales, lo cierto es que el propio Baer reconoce a veces la exactitud de algunos hechos descritos. No en vano no fueron desmentidos en la época. N. López Martínez reconoce el carácter exaltado de Espina pero se aferra a la idea de que nadie discutió lo que dijo y que, por lo tanto, no pueden negarse *a priori* los hechos: "se nos dan (los hechos) con verdadero lujo de detalles y datos documentales y, cuando son contemporáneos del autor, con nombres concretos, fechas, lugares y todo género de circunstancias", *Los judaizantes*, p. 85. Por nuestra parte podemos apuntar que, al margen de la intención del autor, el documento inquisitorial analizado demuestra que no le

Fue la de Espina la obra de divulgación clave durante el reinado de Enrique IV¹². El antisemitismo del período venía siendo reforzado por obras literarias y creaciones de raíz e impacto popular. No hay más que recordar los contenidos de la “poesía de protesta” de la época para darse cuenta del clima anticonverso reinante: las *Coplas del Provincial* son, quizá, el mejor exponente de ello¹³.

La herejía judaizante iba perfilándose como uno de los grandes problemas a resolver. Como bien lo puede corroborar el documento que hemos estudiado, cuando se trataba de este asunto no se hablaba de algo ficticio o irreal.

Ya en el reinado de los Reyes Católicos la polémica siguió en auge y dos de las obras del momento, escritas hacia 1488, recuerdan por su contenido radical y panfletario a la de Alonso de Espina: *Censura et Confutatio libri Talmud* y sobre todo *Tratado de Alborayque*¹⁴. Menor difusión tuvieron dos obras escritas hacia 1490, *De mysteriis fidei*, de Pablo Heredia, y *Controversia contra judeos*, de Juan López de Salamanca, que nos hablan de la supervivencia de los debates en fechas tan avanzadas del siglo¹⁵.

En las décadas de los 80 y 90 la discusión entre radicales y moderados se había centrado en la actitud a tomar con respecto a la Inquisición y con respecto a la solución que podía darse a la existencia de judíos, permanente foco de contagio para los ex-judíos. Los moderados no aceptarían una expulsión o segregación abusiva de los judíos sin antes ensayar otros procedimientos; y se mostraban además críticos con los métodos y acciones del Santo Oficio¹⁶.

En la decisión de la expulsión de 1492 debieron de influir algunas de estas obras de las corrientes radicales, especialmente las de 1488, ante la ineficacia de otras medidas tomadas anteriormente para combatir la herejía. Como también debieron de influir los informes de la Inquisición. Las medidas tomadas habían ido fracasando. En 1480 las Cortes de Toledo establecieron una rígida segregación social y espacial judía¹⁷. En 1481 empezaron a actuar los inquisidores en Andalucía, pero el problema siguió sin ser resuelto. En enero de 1483 los inquisidores consiguen que sean expulsados los judíos del arzo-

faltaban a Espina razones para sospechar de los nuevos cristianos, muchos de los cuales son realmente judaizantes o herejes. En general puede afirmarse que los documentos inquisitoriales avalan la idea de que la literatura antisemita estaba justificada por verdaderos hechos reales, fuera cual fuera la solución, moderada o radical, que en la época se ofreció.

¹² Según BAER “el de los conversos fue el problema público más candente en el reinado de don Enrique”, *Historia de los judíos*, II, p. 548. No descenderá su interés en el reinado siguiente, tan cargado de decisiones transcendentales.

¹³ Vid. SCHOLBERG, K.R., *Sátira e invectiva en la España medieval*, Madrid, 1971, pp. 218, 332 y ss.

¹⁴ BAER, Y., *Historia de los judíos*, II, pp. 615-616 y 783. Según este autor las obras fueron escritas en círculos cercanos al Inquisidor Tomás de Torquemada, antisemita radical. El Tratado o *Libro del Alborayque* fue publicado por N. LOPEZ MARTINEZ, *Los judaizantes*, pp. 391-404, según copia de 1589 que se halla en la Biblioteca Nacional.

¹⁵ Vid. LOPEZ MARTINEZ, N., *Los judaizantes*, p. 83.

¹⁶ Entre los propios cronistas de los Reyes Católicos existían estas discrepancias. El converso Fernando del Pulgar ponía en tela de juicio muchas acciones inquisitoriales; vid. CANTERA BURGOS, F., *Fernando del Pulgar y los conversos*, “Sefarad”, IV (1944), pp. 295-348. Con tal actitud contrastaba la dureza antijudía y anticonversa de Andrés Bernáldez.

¹⁷ *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, edición de la Real Academia de la Historia, Madrid, 1861-62, IV, pp. 149-151.

bispado de Sevilla y obispado de Córdoba¹⁸, al parecer las zonas más contaminadas de judaizantes. Unos meses después, Fray Tomás de Torquemada era nombrado Inquisidor General. Esta institución¹⁹ quedaba en manos de un radical.

Las investigaciones que debieron de hacerse a partir de aquellos años —el documento del obispado de Osma así lo demuestra para una zona teóricamente de poco contagio— revelarían que la herejía judaizante estaba bien arraigada²⁰. Sin duda pensaron que la presencia de los judíos era la causa de ello, como el propio edicto de expulsión reconoce²¹.

La expulsión, sin embargo, lejos de solucionar el problema converso, intensificó la contradicción entre la religión externa que el bautismo forzado obligó a adoptar a quienes no quisieron exiliarse y las creencias íntimas de los nuevos bautizados. Durante décadas, ya en el siglo siguiente, la Inquisición se verá obligada a perseguir con relativo éxito a los judaizantes, a buscar en esta herejía la supervivencia de otra religión ya erradicada de la península, quizá sin percatarse de la nueva naturaleza de las creencias y su demoleadora influencia en el cristianismo.

De lo que no cabe duda es de que la acción inquisitorial y el propio problema converso condicionaron las actitudes mentales y el ambiente cultural durante siglos.

El documento estudiado en este trabajo es el producto de una investigación inquisitorial en el que se recogen los testimonios contra personas de los territorios del obispado de Osma y zonas limítrofes. No es una documentación de procesos sino de unas *visitas* de la Inquisición realizadas entre 1490 y 1502: 1490, 91, 92; 1500, 1, 2; los años intermedios, salvo alguna excepción insignificante de 1495 a 1499 —que no proceden del obispado, pero que recogían testimonios de sospechosos que vivían o procedían de estos territorios, a cuyo registro se añaden— no poseen documentación²². El hecho de que no sean procesos —la fuente que han solido utilizar los historiadores de la Inquisición— proporciona al documento una gran riqueza, expresando mejor el ambiente o clima espiritual de una zona geográfica, sin el riesgo de inverosimilitud de los procesos, a veces fraudulentos.

Los testigos, cristianos y judíos, antes de la expulsión, van siendo llamados a declarar sobre conductas o frases sospechosas de herejía que hayan visto u oído a personas

¹⁸ SUAREZ FERNANDEZ, L., *Documentos*, pp. 35-36. Vid. también AZCONA, T. de, *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y reinado*, Madrid, 1964, pp. 639-641.

¹⁹ No podemos detenernos en el estudio de esta institución, que ha suscitado siempre gran interés. Entre las obras generales sobre el tema: KAMEN, H., *La Inquisición española*, trad. castellana, Barcelona, 1979; VV.AA. *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, 1980; BENNASAR, B., y otros, *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, 1981.

²⁰ “En lo fundamental el análisis que la Inquisición hizo del carácter de los conversos era correcto. Durante sus doce años de actividad antes de la expulsión la Inquisición descubrió alrededor de 13.000 conversos (...) que seguían adheridos a la religión de sus padres”, pero el número debía de ascender a decenas de millares, BAER, Y., *Historia de los judíos*, II, p. 639.

²¹ En el Edicto se exponen todas estas razones. Ha sido publicado varias veces, entre otras por LEON TELLO, P., *Judíos de Avila*, Avila, 1963, doc. XXX, pp. 91-95. Un excelente estudio sobre la expulsión y sus causas, KRIEGER, M., *La prise d'une décision: l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492*, “Revue Historique”, CCXL (1978), pp. 49-99.

²² Archivo General de Simancas, Patronato Real, Inquisición, 28-73, catalogado como “Libro de declaraciones de testigos sobre delitos en que entiende el Santo Oficio de la Inquisición de Soria y otras partes”. Comprende los folios 937-1.121 y faltan los folios 964-967, 982-986, 1.012-1.061. El documento está interrumpido al principio y al final.

conocidas. Hemos podido comprobar la coincidencia entre testimonios de personas que no se conocen entre sí, a veces contra parientes o amigos, lo que hace fiable en gran medida el documento. Por otro lado, son raros los casos de personas acusadas una sola vez. Respecto al tiempo al que aluden las declaraciones puede retrotraerse 40 ó 50 años, pero predominan las que describen situaciones de las décadas de los 80 y 90, más próximas obviamente en la memoria de los testigos.

En las declaraciones se anota el nombre del sospechoso, el lugar de residencia, a veces la profesión, sobre todo en hombres. Se especifica si el acusado está vivo o es difunto y en las declaraciones de 1500 en adelante a veces se dice si es cristiano nuevo, pero éste no es un dato significativo: en muchas declaraciones no aparece y por otras sabemos expresamente que sí lo son —la mayoría, corroborado además por el tipo de acusaciones.

El conjunto lo forman cientos de testimonios y varios miles de acusaciones o supuestos delitos. No es, sin embargo y por desgracia, un registro completo, por lo que renunciamos a un tratamiento estadístico riguroso. No obstante, hay datos que pueden ser significativos. Hemos podido contabilizar 338 personas sospechosas, de las cuales 74 son mujeres, muchas de ellas esposas o familiares de hombres también inculpados. Viven en zonas de la actual provincia de Soria y parte de la de Burgos, destacando los acusados de Aranda y su Tierra y Soria y su Tierra por su mayor número, pero existen sospechosos en los más reducidos y alejados lugares, aunque escapen del área del obispado: era frecuente que no coincidieran exactamente los distritos de los tribunales de la Inquisición y los obispados, aunque tendían a acoplarse a éstos²³. Por el número de acusados y la reducida zona geográfica, se puede afirmar que se trata de un núcleo importante, un verdadero “Montaillou” en tierras del Duero, un foco de herejía en el que la mayor parte de sus portadores son conversos, pero sin que se pueda reducir el problema de la herejía al de los judaizantes como tales.

Con respecto al espectro social de los herejes, conocemos la ocupación profesional de 159 hombres —los datos sobre mujeres son insignificantes, pero no contradicen los de los hombres. No existe ningún criterio por el que pueda o no aparecer especificada la profesión en el registro: en algunos testimonios no aparece la profesión del acusado mientras que sí lo hace en otros para las mismas personas, por lo que parece representativo el número de profesiones y oficios conocidos sin que la carencia de este dato en algunos casos encubra ninguna significación susceptible de alterar cualquier consideración al respecto. En este sentido, los porcentajes ocupacionales coinciden con los que ya se conocen por otros trabajos. Revelan el predominio entre los conversos de oficios ciudadanos —artesanales y mercantiles— o aquéllos que requieren una preparación técnica o formación intelectual —físicos, bachilleres, escribanos—; profesiones de servicio; presencia entre el clero; revelan igualmente la inexistencia o escasez de conversos labradores²⁴.

²³ Sobre el funcionamiento de la Inquisición, vid. BENNASSAR, B., *Inquisición española: poder político*, pp. 40-86.

²⁴ La distribución es la siguiente. El grupo más numeroso es el de los artesanos y oficios afines: 72 (45%), sobre todo 14 zapateros, 11 sastres, 7 tejedores, 5 traperos, 4 plateros, y ya en menor número tundidores, bolseros, cuberos, carpinteros, pellejeros... 31 acusados son eclesiásticos (19%): 12 clérigos urbanos, 4 franciscanos y 1 ex-dominico, luego clérigo; el resto son curas aldeanos: de Martialay, Quintana Redonda, Tejado, Tejahuerce, Vildé, etc. Hay entre los hombres de iglesia personajes relevantes como el arcipreste de Aranda, Martín Fernández de Espinosa, y el arcediano de Soria, Antonio de San Clemente, así como Fray Antonio de Marchena, principal de los franciscanos de Castilla, de paso como predica-

La variedad de delitos perseguidos por la Inquisición es notoria. La alta cifra de sospechosos y el número aún mayor de testimonios y acusaciones dan como resultado un panorama exhaustivo: todas las situaciones o tipos están recogidos en el documento y las posibilidades de realizar con éxito, en base a la constatación de datos²⁵, una caracterización sistemática del fenómeno y su tipología están prácticamente aseguradas, aunque esta posible investigación *au détail* excede nuestros propósitos inmediatos.

En una clasificación basada en criterios tan arbitrarios como podrían serlo otros, pero históricamente operativa, podrían establecerse cuatro grandes agrupaciones a las cuales se circunscribe todo el contingente de delitos o sospechas religiosas. Sería erróneo pensar que se trata de agrupaciones de herejes, ya que sobre una misma persona recaen las más variadas acusaciones. Pero sí puede ser una clasificación de la herejía.

Practicar la religión judaica y defender, pública o confidencialmente, algunas de sus especificidades doctrinales es causa de sospecha. La gran mayoría de las acusaciones entran en esta categoría y sabemos que en los procesos inquisitoriales que se realizaron contra conversos es ésta la temática principal²⁶.

De este modo, aparecen innumerables acusaciones por realizar oraciones en hebreo, seguir el culto judaico y dar limosnas a la sinagoga; conservar normas alimenticias judaicas, incluídos los ayunos prescritos en esta religión; observar fiestas religiosas de los judíos, en especial el sábado, pero también otras muchas —Las Cabañuelas, Yom Kipur o Día del Perdón, Pascua del Pan Cenceno, etc.—; asimismo, ceremonias o prácticas sociales diversas, características de la población hispano-hebrea, no estrictamente re-

dor por estas comarcas —no se constata que fuera converso, pero parecía simpatizar con los herejes—... 30 de los acusados son personas que tienen profesiones cualificadas (18,7%): 9 escribanos, 5 bachilleres o licenciados, un “sabio” alquimista procedente del Sur, 1 “procurador de causas”, y el resto físicos o cirujanos. Hay 12 servidores, criados o personas que están al servicio de algún noble (7,5%): dos mozos de espuelas de un Mendoza; 4 criados; los mayordomos del conde de Castro, del obispo de Cuenca y del conde de Miranda; el contador de la condesa de Miranda y dos contadores —padre e hijo, García y Juan Fernández de la Isla— de Medinaceli. 5 son mercaderes (3,1%). 4 son labradores (2,5%). Entre los acusados se hallan, además, el alcaide de Gómara y un alto dignatario, el célebre Protonotario de Lucena. Aparecen dos personas como “arrendador” y “alcabalero”, pero tienen otra profesión, la que hemos contabilizado. Probablemente algunos de ellos se dedicarían a estas ocupaciones, pero tendrían otros oficios, que son los que suelen especificarse. Aunque no puede afirmarse con toda seguridad, prácticamente la totalidad de las personas cuya profesión se conoce son conversos; hay excepciones —dudosos—, pero bien en unos casos se especifica su origen judío bien se deduce por las acusaciones —está claro que lo son si realizan prácticas judaicas, por ejemplo—.

Porcentajes equivalentes halla M.^a V. GOMEZ MAMPASO, *Profesiones de los judaizantes españoles en tiempos de los Reyes Católicos, según los legajos del Archivo Histórico Nacional de Madrid*, en la obra citada “La Inquisición española. Nueva visión”, pp. 671-678. Ha utilizado una muestra de 128 personas. Vid. también *Inquisición española: poder político*, pp. 134 y ss., en que C. Brault-Noble, colaboradora de Bennassar, habla de las profesiones de un importante núcleo de judaizantes (196) de Alburquerque en la segunda mitad del siglo XVI.

²⁵ La idea de pasar todos los datos de la Inquisición por ordenador fue sugerida hace algunos años por G. HENNINGSEN, *El banco de datos del Santo Oficio. Las relaciones de causas de la Inquisición española (1500-1700)*, BRAH, CLXXIV (1977), pp. 547-570.

²⁶ La totalidad de procesos realizados en Toledo y Ciudad Real está siendo publicada por el especialista israelí H. BEINART, *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, Jerusalem, 1974, y *The Trials of 1494-1512 in Toledo*, Jerusalem, 1977, segundo de una serie prevista de varios volúmenes. En este último son veinte los casos, de los cuales 8 serán quemados y uno absuelto. El delito por el que se les acusa es casi siempre el mismo: guardar el sábado; aunque hay condenados por purgar la carne a la manera judía y orar en hebreo.

ligiosas sino más bien ritos colectivos: ceremonias nupciales, funerarias o de maternidad y nacimiento o infancia —circuncisión, hadas, etc.— Finalmente, es sospechoso cualquier acto o frase de apología total o parcial del judaísmo.

Esta categoría de delitos es la que llena el mayor número de páginas en el registro, sobre todo en las declaraciones de los años 1490, 91 y 92, antes de la expulsión de los judíos. Aunque para el Santo Oficio tenían gran interés en la detección de la herejía, no es lo mismo para el historiador. Aunque peligrosa por ser seguidas por personas confesionalmente cristianas, y funcionando por tanto como cuerpo extraño dentro del cristianismo, son prácticas de *otra religión*, sin que haya en ellas, al margen del efecto indicado, ninguna novedad espiritual o doctrinal para el cristianismo²⁷.

Una segunda categoría contemplaría los supuestos delitos de supersticiones, prácticas mágicas o de hechicería. Es poco importante cuantitativamente. Algunas prácticas rituales tienen más relación con la magia que con la religión. En todos los casos, con una excepción, los acusados había sido judíos o proceden de judíos, por lo que podemos imaginar que se trata de supersticiones de este origen o al menos habituales entre ellos: coger tierra de la tumba de un familiar para curar un mal de ojo; adivinar el futuro por las grietas de un pan recién salido del horno; invocaciones rituales al diablo para que modifique la fortuna...²⁸. En un caso, sin embargo, no se puede asegurar que se trate de una persona judaizante, no hay ningún indicio de ello. Lo que sí interesa comprobar es que se incluye la realización de prácticas mágicas entre las prácticas de herejía.

El caso es el de una barragana de un clérigo de Soria. Hacia 1485, dos testigos oyeron decir a Catalina *que para saber si era bivo un su enamorado que se llama Pedro Hernández de Berlanga, cura de Sancto Thomás de Soria, el qual estaba a la sazón en Roma, que hizo una ymagen de pretre o de robre en una sartén de alanbre a figura de una persona de niño e que salyó de la sartén la dicha figura de niño con una varilla en la mano. E que en aquello vio quel dicho su enamorado era bivo e venía por el camino*. También contó uno de los testigos que a Catalina la habían prendido junto con otras mancebas de clérigos y que *ella con unas palabras que dizo se salyó de entre más de quarenta hombres. E se avía salvado, que non ovieron poder de prendella*²⁹.

²⁷ Consideradas en sí mismas, las prácticas de los judaizantes sorianos son muy similares a las de otras zonas de la península, ya estudiadas en alguna ocasión: LEON TELLO, P., *Costumbres, fiestas y ritos de los judíos toledanos a fines del siglo XV*, "Simposio Toledo Judaico", I, pp. 67-90; MARIN PADILLA, E., *Relación judeoconversa durante la segunda mitad del siglo XV en Aragón: nacimientos, hadas, circuncisiones*, "Sefarad", XLI (1981), pp. 273-300.

²⁸ Entre los conversos circulaba, sin duda, literatura supersticiosa, muy abundante entonces, vid. LOPEZ MARTINEZ, N., *Los judaizantes*, p. 138. Sin embargo, la lucha de la Inquisición contra la hechicería y la magia no tiene relación directa con la represión del criptojudasmo de los conversos, vid. CIRAC ESTOPANAN, S., *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*, Madrid, 1942. Pero como grupo perseguido, los conversos se vieron envueltos en la ola mágico-supersticiosa del momento.

²⁹ A.G.S., Patronato Real, Inquisición, 28-73, fol. 942v. Los hechos relatados habían ocurrido cinco años antes. Respecto a su "milagrosa" evasión ante cuarenta hombres, el segundo testigo presencié el hecho personalmente, *Ibid.*, fol. 944. El ritual mágico descrito es ordinario, una de las prácticas más frecuentes durante la Edad Media. Quizá convenga destacar que no aparece entre miles de acusaciones del documento ninguna referencia a los célebres crímenes rituales que se imputaban a judíos y conversos, que fue pretexto de violentas persecuciones locales. La acusación, legendaria, era una de las más fuertes y algunos se esforzaban en demostrar su veracidad. Es conocida la importancia que el caso del niño de La Guardia tuvo en la sensibilización de la opinión pública en vísperas de la expulsión de los judíos. En la península estas acusaciones no se habían producido hasta el siglo XV, con cierto retraso respecto al

Un núcleo de acusaciones lo constituyen las blasfemias, obscenidades y exabruptos. Las acusaciones por este motivo son frecuentes. No todos los blasfemos son conversos. Al menos antes de la expulsión, 16 personas aparecen en el registro con la única acusación de haber blasfemado o con acusaciones propias de “mal cristiano”, pero sin ningún indicio de que sean conversos. El hecho requiere una reflexión: en un documento en el que la gran mayoría de los sospechosos tiene algún nexo con el judaísmo y/o son portadores de peligrosas creencias heterodoxas, un núcleo de personas figura en la nómina de acusados por una desviación mínima que, al menos como hipótesis, es autónoma de cualquier credo religioso.

Otra de las características es que los blasfemos, conversos o no, son hombres.

Las blasfemias más frecuentes son “Reniego de Dios”, “Descreo de Dios”, “Reniego de Dios e de Santa María e de la puta vieja de Santa María e del puto de su hijo” (Luis Sánchez, canónigo de San Pedro, Soria), “Reniego de Dios trino y uno” (Peralta, criado del alcaide de Soria), “Descreo de Dios e de siete pares de ángeles los más cercanos dél” (Juan de Aranda). Es sólo una pequeña muestra ³⁰.

Es posible que la blasfemia enmascarase creencias heréticas, que a veces se expresan en clave burlesca, como veremos. Pero el verdadero carácter de la blasfemia es otro: forma parte de un tipo de lenguaje ritual transgresor, basado en fórmulas estereotipadas que no cuestionan la fe de quienes las pronuncian. Esta impresión se ve reforzada por el hecho de que muchas blasfemias se pronuncian riñendo o jugando.

Algo equivalente podría decirse de algunas obscenidades de verbo y de acción, como la que protagoniza el pícaro Juan de Bora, de Sotillo: estando en una ermita del lugar, entre muchos hombres y mujeres, *alzó las faldas e mostró sus verguenças e dixo: — Moças, vedes aquí el santo* ³¹.

Probablemente, en las relaciones cotidianas, el fenómeno blasfematorio y obsceno fuera de gran difusión. Quizá ha llegado a nosotros atemperado por la autocensura, expresión en la exposición contenutística explícita de un mecanismo psíquico de autorrepresión. La misma presencia de los inquisidores, respetados y temidos, y la solemnidad de los interrogatorios reforzarían la tendencia inhibitoria de los testigos en el momento de reproducir vulgaridades y palabras malsonantes, ya de por sí soterradas o suavizadas en la vida cotidiana, en cualquier declaración pública o fuera de núcleos de amigos o personas de confianza.

A pesar de ello, son inconfundibles las huellas de una cultura popular —aunque interclasista— irreverente, que contradice lo solemne en religión, escéptica ante las grandes palabras, corrosiva moralmente y asombrosamente autocomplaciente e incluso orgullosa de nadar en aguas de marginalidad, aunque sea el léxico la única seña de identidad susceptible de hallar una complicidad que, fuera de toda duda, existe en el entorno. Y aunque se tuviera conciencia de su temeridad, dados los tiempos de represión —no

Occidente medieval, DESPINA, M., *Las acusaciones del crimen ritual en España*, “El Olivo”, 9 (1979), p. 48.

³⁰ Para este período, la lista de blasfemos no confirmados como conversos es la siguiente: Gonzalo López de Arnedo, escribano (fol. 939); Pedro Valer (953); Machín de Ordoz (953v.); Luis Sánchez, canónigo (957); Gonzalo de Valladolid, mantero de Soria (957v.-958); Rodrigo (959); Martín de Diego, tejedor de Gallinero (959v); Juan de Lorón (962v); Juan de Bermeja (968v); Zara, criado de Lope de Malvenda (979, 979v, 980v); Juan de Beteta, clérigo (980v); Peralta, criado de alcaide de Soria (981); Nicolás Setién (981); Juan de Aranda, alcaide de Gómara (988v); Pedro Ruiz (990v).

³¹ Gumiel de Hizán, 27-12-1500 (1.063v).

solo inquisitorial—³², desafiar ésta es todo un síntoma del vigor de lo popular, por lo demás un fenómeno generalizable en la época y que formalmente se ha definido como “realismo grotesco”, en la afortunada expresión de Mijail Bajtin³³.

Un cuarto grupo de acusaciones lo constituyen planteamientos escépticos, de crítica o desconocimiento de la religión cristiana, por simple que sea su formulación intelectual. En ellos se encuentra una negación o puesta en tela de juicio de las creencias y la ortodoxia cristiana.

A diferencia de las acusaciones por realizar prácticas judaicas el interés de este tipo de acusaciones viene dado por la forma cristiana que pueden llegar a adoptar, por su penetración directa en el cuerpo doctrinario del cristianismo ortodoxo, interrogando así las propias bases y fundamentos del cristianismo y la iglesia. En ello radica precisamente su peligrosidad y capacidad de supervivencia dentro del credo único impuesto en la península a partir de 1492. En estas acusaciones hallamos la verdadera dimensión de la herejía y no en los grupos anteriores. Por esta razón será la categoría que estudiaremos.

Sin embargo, tanto este último tipo como los anteriores constituían sospecha de herejía para la Inquisición. ¿Qué ocurre? Sencillamente que con el término *herejía* los inquisidores y nosotros no nos referimos a lo mismo. Lógicamente la Inquisición utiliza un concepto de herejía jurídico, canónico, que es bien diferente de una acepción histórica, que ha de considerarla como un fenómeno social³⁴.

Toda herejía supondría una contestación o crítica, cuando menos espiritual, dotada de un contenido social —aunque no siempre sea un contenido de clase—, enmascarada bajo el desviacionismo religioso, que es siempre parámetro impuesto externamente. En el caso estudiado se desenvuelve en tres planos de crítica, conceptualmente diferenciables, que pueden servir de guión: 1) Contestación de las *ideas sobrenaturales* y los *fundamentos últimos* de la religión dominante. 2) Contestación de la *Iglesia*, sus dogmas y sus ministros. 3) Contestación del *estado* y su política religiosa.

La delimitación de estos tres planos o niveles de crítica es simple una reconstrucción *a posteriori* y es en cierto modo irreal. Pero sólo haciéndola puede comprenderse el al-

³² En realidad hasta la segunda mitad del siglo XVI la Inquisición no condena sistemáticamente este tipo de delitos; pero en esa época los hasta entonces invulnerables cristianos viejos empiezan a caer víctimas del Santo Oficio, BENNASSAR, B. y otros, *Inquisición española: poder político*, pp. 15-39, 211.

³³ *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Barcelona, 1974.

³⁴ Desde el punto de vista del Derecho Canónico, el concepto de herejía es bien preciso, también el concepto medieval. Así los cánones dicen: “Si alguien después de haber recibido el bautismo, conservando el nombre de cristiano, niega pertinazmente alguna de las verdades que han de ser creídas con fe divina y católica, o la pone en duda es *hereje*; si abandona por completo la fe cristiana, es *apóstata*; finalmente, si rehusa someterse al Sumo Pontífice o se niega a comunicar con los miembros de la Iglesia que le están sometidos, es *cismático*”, acepción canónica recogida en LOPEZ MARTINEZ, N., *Los judaizantes*, p. 263. Según esto, entre los sospechosos habría herejes y apóstatas. Pero, al margen de ello, no parece operativo un concepto jurídico de la herejía. Una definición útil al historiador, una definición social y amplia, por tanto capaz de englobar muchos fenómenos históricos, incluidos aquéllos que no llegaron a ser “movimientos” sociales, es la de P. BONNASSIE: “Es hereje aquel que, tras una elección personal o colectiva, *disiente* de una parte de los valores (teológicos y morales) admitidos *oficialmente* por la comunidad de creyentes, poniendo en duda sus fundamentos o sus aplicaciones. La herejía es, pues, una ruptura con el orden espiritual establecido” (subrayado nuestro), aunque también pueda llegar a romperse con el orden temporal, *Vocabulario básico de la Historia Medieval*, Barcelona, 1983, p. 113.

cance de la herejía en toda su extensión, nunca señalado, y además tiene sentido con el fin de disipar cualquier concepción que pretenda percibir en ella la presencia de disidencia espiritual exclusivamente.

De antemano señalemos que no existen respuestas uniformes a unas mismas preguntas implícitas —concepto de Dios, valor de los sacramentos, etc.—; los herejes, individualmente, hacen críticas parciales, puntuales y no coincidentes entre sí. Pero considerando la herejía como una entidad colectiva podemos establecer una especie de *maximum* herético que recoge la totalidad de las ideas y creencias que tienen por común denominador el haber sido formuladas desde la heterodoxia. Esta perspectiva que adoptamos puede dar con la clave del fenómeno de contestación religiosa y conlleva un enfoque que trasciende, integrándolos, los simples y hasta ahora únicamente considerados problemas de criptojudasismo o pseudocristianismo.

El carácter fragmentario y no unitario de las creencias e ideas de los sospechosos imponen una autolimitación metodológica en el estudio, que es obligado señalar. Así, las páginas siguientes no pretenden ser un estudio de la religiosidad o la filosofía de unos hombres de finales de la Edad Media como ideologías orgánicas ni una exploración genética, y mucho menos causal, de un sistema de creencias complejo. La finalidad, más modesta, es mostrar las dimensiones de la herejía apoyándose metodológicamente en una descripción fenomenológica de creencias y opiniones diversas; lo cual no es óbice para realizar incursiones de distinta profundidad en sus raíces o en su significado general, que puede ayudar a la comprensión del fenómeno. Esperemos que pueda contribuir al conocimiento de una de las herejías más arraigadas, quizá la más genuina, de la península.

1. De todos los elementos de la crítica el fundamento básico de la fe, el concepto de *Dios*, es el menos vulnerado. Sólo unos cuantos acusados han pronunciado frases o expresado ideas que cuestionan la divinidad. Si exceptuamos las blasfemias, expresión de una agresividad momentánea más que verdaderas creencias, apenas existen dos ejemplos claros y explícitos de negación de la existencia de Dios, aunque en otros casos podamos intuir que se comparte este punto de vista. La exposición más coherente del ateísmo es la de Alonso, carnicero difunto de Soria, que había dicho al testigo:

— *No hay Dios.*

El testigo argumenta en contra basándose en la existencia del cielo y la tierra. Contestó *que los cielos e la tierra fechos se estavan; e que non avían seydo fechos por mano de Dios, que se andavan por su curso*³⁵.

Si en el ejemplo anterior encontramos perfectamente formulada una interpretación del origen del mundo desde una especie de “materialismo dialéctico” *avant la lettre*, en el siguiente la negación de Dios parece más convencional y por tanto menos digna de crédito. El también difunto —en 1491— Alfonso, tejedor vecino de Soria, había sido sorprendido robando varias veces. Su descubridor y testigo le acabó diciendo que le excomulgarían; la displicente respuesta acabó con la conversación:

— *Anda, cura de vuestra ánima, que no ay Dios ny Santa María ny Christo ninguno, que todo es burla*³⁶.

Este mismo acusado había dicho anteriormente que *sólo ay nascer e morir*, pero esta frase, repetida hasta la saciedad, no implica, como veremos, negación del Supremo.

³⁵ Soria, febrero, 1501 (1.081v).

³⁶ Soria, 1.8.91 (987v-988).

Quizá pudiera deducirse que es prácticamente inexistente, salvo contadísimas excepciones, un ateísmo radical, razonado, entre los herejes, conversos o no conversos. El reconocimiento casi unánime de la idea de Dios no debe extrañar dada la coincidencia a este nivel entre las religiones de la península.

Pero el desarrollo concreto de la idea de Dios es ya más problemático y de él proceden algunas heterodoxias. Antón Tapiazo, carnicero de Soria y converso, dice:

— *Yo no creo nada syno en un solo Dios verdadero, que fizo çielo e tierra e mar e arenas*³⁷.

Cercano al deísmo se halla Fernando de Guernica el Viego, calderero soriano que, entre otras cosas, niega la providencia divina y apenas cree en el atributo de Dios Creador: *que no ay otro en este mundo syno nasçer e morir, que después que Dios creó el mundo a cada uno dexó con su dicha buena o mala*³⁸.

Este último testimonio nos acerca a una de las preguntas que se plantean implícitamente, a saber, la determinación de las relaciones entre Dios y el Mundo. Fernando de Guernica soluciona esto negando la intervención de Dios para cambiar el curso de lo terrenal. La preocupación por las relaciones entre Dios y los hombres la comparte Martín Pérez, mayordomo del conde de Castro, que vive en Gormaz. Se lamenta ante el alcaide de Gormaz de que Dios no pueda hacer bien a nadie. Es reprendido por el alcaide. El dice:

— *Dígolo porque vemos muchas vezes que muchos sirviendo a Dios andan mal aventurados y nunca medran y otros, no serviéndole y haziendo muchos males, vémoslos rricos y bien aventurados en este mundo*³⁹.

Lo que en esta frase se encierra es una crítica social y la evidencia de la no correspondencia entre las buenas obras de esta vida y el éxito que en ella se obtiene. Lo cierto es que niega el poder de Dios para repartir la justicia entre los hombres, lo que le convierte automáticamente en sospechoso.

No es la única vez en que se contraponen las ideas de Dios y la riqueza y éxito mundano. Pero la opinión del mayordomo de Gormaz no es la única en este sentido. Lo normal es hacer una crítica a Dios desde la sociedad y no al revés, considerando a Aquél como molesto estorbo aunque encarne el Bien, o precisamente por ello. Existe la conciencia de que hay que apartarse algo de Dios para conseguir el éxito y el dinero, idea muy querida entre los conversos con posibilidades de promocionarse socialmente. Converso es Sancho González de Rueda, escribano público de Soria, quien recomendaba a un amigo *que sy quisiese ser rrico que bolviese las espaldas a Dios e que luego sería rrico*⁴⁰. Es la misma frase que pronunció Juan de Ledesma hacia 1497 hablando con varias personas⁴¹.

Estas concepciones, aun distintas de la del mayordomo de Gormaz, son también condenables por la Inquisición: se toma partido claro por una concepción de la vida irreligiosa y además, en la sociedad castellana de la segunda mitad del siglo XV, era una idea típicamente conversa, o al menos era este grupo el que había adquirido tal fama.

³⁷ Aranda, enero, 1502 (1.094v).

³⁸ Aranda, 2.3.1502 (1.100-1.100v).

³⁹ Aranda, 13.4.1502 (1.001v).

⁴⁰ Soria, 20.7.90 (942).

⁴¹ Soria, febrero, 1501 (1.082).

No se agota aquí el problema de las relaciones entre Dios y el Mundo. Otros testimonios parecen también indicar que el poder de Dios es limitado. Catalina, por ejemplo, no cree que Dios pueda hacer milagros⁴². En las consideraciones sobre los límites del poder de Dios puede aparecer la figura contrapuesta del Diablo, no como negación o sustitución divina sino como fuente de poder paralelo. Al margen de blasfemias y frases convencionales de invocaciones, en alguna ocasión se le otorga al Demonio un control sobre las fuerzas naturales superior al de Dios. Así, Llorente dice hablando con otros sobre la lluvia que caía:

— *El Diablo lo hace, que Dios no*⁴³.

Los conceptos de *Salvación*, *Infierno*, *Paraíso* son también objeto de creencias heréticas.

Una gama bastante amplia de acusaciones provienen de la permanencia entre los conversos de tradiciones religiosas judías, expresadas sin variación por ellos. Por ejemplo, cuando el cura de Quintana Redonda, Pedro Gutiérrez, considera que la circuncisión es requisito para salvarse⁴⁴ o cuando la mujer de Martín Sánchez, agujetero de Soria, o María Sánchez, esposa de un mesonero también soriano, creen que hay que derramar el agua de los cántaros cuando alguien ha muerto cerca o colocan una escudilla con agua como rito funerario para que el alma del difunto pueda bañarse en ella⁴⁵, en realidad están realizando prácticas mortuorias o defendiendo creencias propias de la religión de los judíos, literalmente extraídas de su Ley. Estas personas siguen pensando como judíos y su filosofía no choca más que accidentalmente con el cristianismo; son “herejes” oficialmente cristianos, pero ajenos mentalmente al cristianismo.

Lo que interesa son las respuestas a implícitas preguntas sobre el más allá, la salvación del alma, el castigo eterno. Por los tipos de conversaciones que se reproducen en el registro es evidente que aquellos hombres, buenos y malos cristianos o herejes, discuten de teología, del infierno y del paraíso. Como en todo el occidente medieval son temas centrales en las vidas de aquellos hombres. ¿Existen el paraíso e infierno?, ¿quién puede salvarse? La herejía tiene sus respuestas.

La frase “todo es nacer y morir” es la frase conversa por excelencia, en todas partes. Gonzalo de Valdelinas creía *que no habya parayso ny infierno, ny más que nascer e morir y lo otro era burla*⁴⁶. Del mismo modo piensa el cura de Tejado, de la Tierra de Gómara, según dos testigos presenciales⁴⁷; o Pedro Moreno, clérigo, como otros muchos⁴⁸. Diego de Mejías, clérigo de Aranda, va un poco más lejos y muestra el alcance de sus creencias. Un testigo recuerda una conversación con el clérigo en la que dijo:

— *Andad señora, no vos fagan entender que ay parayso nin ynfierno nin vos fagan creer otra cosa syno nascer e morir e tener onbre lo que ha menester*⁴⁹.

⁴² Aranda, 13.11.1502 (1.119).

⁴³ Burgo de Osma, 21.1.1500 (1.076-1.076v).

⁴⁴ Soria, 31.7.90 (969).

⁴⁵ Soria, 24.6.90 (953v-954).

⁴⁶ Soria, 1.8.91 (988).

⁴⁷ Aranda, 12.7.1502 (1.011-1.011v).

⁴⁸ Aranda, enero, 1501 (1.070v-1.071).

⁴⁹ Aranda, enero, 1501 (1.068v).

Esta creencia no siempre encubre actitudes hedonistas o justifica el típico carrerismo converso. Es también lamento, paralelo al de la falta de poder de Dios por no remediar fuera de esta vida los atropellos e injusticias. Este es el conato de crítica social que encierran algunas palabras, más próximas a una amargura e impotencia existenciales que a una concepción cínica y egoísta de la vida. Como las de Francisco Mejías. Hablaba de los daños que causaban los bandos en Aranda: los poderosos tomaban haciendas ajenas. El testigo le comentó que ya pagarán en el infierno por los atropellos cometidos, pero Francisco Mejías no cree en ello:

— *No cures, en este mundo no me veays padeçer que en el otro no me veréys arder*⁵⁰.

Es otra de las frases-cliché conversas que aparecen frecuentemente en los documentos, pero no creemos que sea exclusiva de este grupo. Un labrador de Renieblas, del que no tenemos constatación de que procediese de judíos —sería muy raro tratándose de un labrador; entre varios centenares son muy pocos los labradores y además no son acusados de realizar prácticas judaicas sino que son sospechosos de tener creencias como ésta— habla con unos lugareños en un molino; tras decir que *sólo ay nasçer e morir* apunta:

— *En este mundo no me veays mal pasar, que en el otro no me veréys penar*⁵¹.

Materialismo primario, tosco, propio de personas de elementales principios, quizá influenciados por la cultura conversa —o conversos, por qué no— reacios a dejarse asimilar por los rígidos corsés doctrinales de una sociedad y un estado que castiga y sospecha de todos los que dudan o disienten de los moldes ideológicos dominantes.

La incredulidad sobre el infierno es compatible con la idea de Dios:

— *Tarde es que ay infierno, pues non ay syno un miedo que nos puso allí Dios*⁵².

El castigo eterno es, pues, para Juan de Lezcano, autor de la frase, mera fantasía, mentira piadosa de Dios para confundir al hombre. Aguda concepción de una teoría del conocimiento valiente y sólo frágil por el recurso a la idea irracional de Dios.

Aún más audaz puede ser una exposición de la moderna filosofía del “paraíso en la tierra”, auténtica crítica de las ideologías redentoristas que ofrecían a los explotados la aceptación del orden social existente como requisito para la liberación igualitaria de ultratumba. Dice Fernando de Guernica, el calderero soriano, *que no ay otro en este mundo syno nasçer e morir, que después que Dios crió el mundo a cada uno dexó con su dicha buena o mala: que el que bien tyene de comer e de beber e lo que ha menester en este mundo aquél está en el paráyso, y el pobre está en el ynfierno*⁵³.

Imposibilidad de resarcirse en el más allá de las injusticias de esta vida; inexistencia del infierno, mera fantasmagoría divina; paraíso para los ricos e infierno para los pobres en éste, el único modo... Significativos ejemplos que tienen más que ver con una subversión de valores que con un simple criptojudasmo. Esta es la verdadera fuerza corrosiva de la herejía, de cualquier herejía.

La dicotomía Dinero/Salvación es muy acusada y como en el caso del binomio Dinero/Dios se trata de términos antagónicos, para herejes y no herejes, aun manteniendo

⁵⁰ Aranda, enero, 1501 (1.069v).

⁵¹ Soria, febrero, 1501 (1.080-1.080v).

⁵² Esta información procede de Valladolid, 28.11.99 (1.101-1.101v). El acusado es hermano bastardo del señor de Lezcano y no reside en ese momento en tierras sorianas.

⁵³ Aranda, 2.3.1502 (1.100-1.100v).

en esto posiciones enfrentadas: los primeros no creen en la salvación o no les interesa creer demasiado en un concepto determinado de salvación, lo que no ocurre con los segundos, pero el antagonismo entre ambos términos es globalmente aceptado. Así, Pedro Sánchez de las Heras, que vive en San Andrés (Tierra de Soria), en 1486 le dijo a un convecino *que no avía otro byen salvo tener dineros* por lo que éste le replicó argumentando que prefería la gloria del paraíso antes que todos los dineros. Contestó Pedro Sánchez de las Heras:

— *Qué tenéys con vuestro parayso, que non ay otra cosa salvo nasçer e morir nyn ay otro mundo nyn ay otra cosa*⁵⁴.

Miguel de Gómara, zapatero que vive en el arrabal de Soria, converso, en una conversación sobre el dinero que mantuvo con el testigo, arrendador de un impuesto, dijo *que no avía otra gloria syno tratar con el dinero*⁵⁵.

Era este interés por el dinero, como sabemos, una de las acusaciones que contribuían, fuera de lo religioso, a crear los rasgos negativos del estereotipo de los conversos, como el de los judíos.

En otros casos encontramos una mayor intensidad en la fe, pero basada en principios extraños, lo que les lleva a defender opiniones heréticas, pero opiniones de creyentes al fin y al cabo.

Gabriel de Aranda, cristiano nuevo y tejedor de esa villa, mantiene una pintoresca, edulcorante y conciliadora —con los judíos— concepción del más allá. cuenta que *un judío, fijo de una judía rica, yva e venía a paraíso e que un ángel le mostró el paraíso e el infierno e que se quería quedar en paraíso e Dios le mandava sacar de allí e él no quería salir. E que el ángel fue a él tres vezes a le dezir que Dios le mandava salir e que le dezía “sal de aquí, amigo de Dios”. El no quería. E que Dios le mandó que saliese e que él no quería, que el avía dicho quel que su cara viesse no podía ser perdido. E que así se quedó en el paraíso. E que aquel judío venía a llamar a los que se avían de morir e que así yva y venía*⁵⁶.

Tan extraña como la anterior es la creencia de Maese Antonio, físico de Aranda, quien piensa que, después de muerto *mientras se gasta la carne el alma está penando y después que se gasta se va a la gloria y al paraíso*⁵⁷.

Alonso Sánchez, clérigo de Olmedillo, formula su teoría del paraíso y del infierno después de leer la revelación de San Pablo, según cuenta un testigo. Gran creyente, a la vez que ensalza a Dios niega toda la parafernalia paradisiaca de los sermones oficiales: *que todo era mentira, que no avía cárçel perpetua en el infierno y que no avía otra pena sino no ver a Dios ni avía otro paraíso sino ver a Dios e que no avía otras cosas ni avía coros ni otras deleytes en el parayso*⁵⁸.

Son raras las menciones explícitas al Purgatorio. Tan sólo hay algunos casos en los que se niega la incidencia de las misas a los difuntos, que en realidad encubren una crítica a esta pecuniaria práctica eclesiástica. Un testimonio ejemplificador refleja esto, cierta idea del purgatorio y la idea de la negación del papel de la intervención humana en los destinos sobrenaturales del alma. El capellán de la iglesia de Los Rábanos, Fernando

⁵⁴ Calatañazor, 6.8.90 (978v).

⁵⁵ Soria, agosto, 1502 (1.116).

⁵⁶ Aranda, octubre, 1501 (1.084v).

⁵⁷ Aranda, enero, 1501 (1.067v).

⁵⁸ Aranda, diciembre, 1501 (1.091).

Sánchez, converso, disuade a una persona que se fue a confesar con él para que no gaste dinero en misas por las ánimas de los padres, difuntos:

— *Señora, no es priesa aunque non las cunpláis, que nunca vi cosa más demasiada que gastar dinero en estas misas, porque los fynados no tienen neçesidad dello, que aunque estén en penas de purgatorio por eso no salen más presto que han de salir, porque quando el onbre muere ya sabe Dios los beneficios sy por él se tiene de fazer. E de allí Dios descuenta el tienpo que han de estar en purgatorio o donde han de estar*⁵⁹.

¿Quién puede salvarse? La respuesta a esta cuestión pone de manifiesto la existencia de una mayor desconfianza hacia las religiones establecidas (*Leyes*) en comparación con las creencias en la otra vida y, sobre todo, con respecto al consenso relativo en torno a la existencia de Dios.

La respuesta del credo dominante reserva únicamente a los cristianos el privilegio de la salvación. Nuestros conversos —y algunos que no lo son— no piensan del mismo modo y son numerosas las pruebas que demuestran que la creencia de que no hay una Ley verdadera y otras que no lo son se da entre ellos; la reticencia, pues, a creer en la superioridad del cristianismo, por consiguiente, la afirmación de que los judíos también puede salvarse en su Ley.

Uno de los acusados que defiende esto con más insistencia es Juan Rodríguez, cura de Tajahuerce, difunto antes de 1490. Sus ideas pudieran ser representativas de muchas actitudes colectivas. A un capellán de Soria le dijo en una ocasión *que creya que se salvava cada uno en su ley*⁶⁰. En 1485 discutió con un vecino de Tajahuerce y dijo *que tres leyes avya hecho Dios e que non sabya qual era la mejor*. Otros dos testigos presenciales lo confirman⁶¹. El mismo cura se defiende, a mediados de la década de los ochenta, de un insulto en los términos indicados. Riñendo en su lugar con algunas personas, una mujer le llamó *marrano*⁶². Luego se lo contó a un amigo, que es quien cinco años después lo transmitió a la Inquisición. El cura le había dicho en su defensa:

— *Myra conpadre, qué habla ésta que me llamó marrano, que ansy me llamara converso no me dirá nada, porque converso quiere dezir hombre convertido. Mas myra, conpadre, tres leyes fizo Dios. Este es secreto que non sabe hombre qual es la mejor*⁶³.

Entre los cristianos viejos algunos manifiestan tener dudas sobre la verdadera fe, lo cual debería hacer reflexiones sobre el alcance de la herejía. Una de las pocas confesiones que hay en el documento es la de Pedro Navarro, labrador de Mambrillas, cerca de Roa, que se acusa a sí mismo en 1501 de haber dicho, cuando se marcharon los judíos, que él no podía saber cuál era la mejor ley. Unos años después ha cambiado de opinión, pero quizá esto sea de escasa importancia. Pide perdón por sus palabras y se justifica añadiendo que lo dijo *por sinpleza e yñorança e que sienpre estuvo firme en la fee e que no viene de linage de judíos ni de moros*⁶⁴.

⁵⁹ Soria, marzo, 1502 (998v-999).

⁶⁰ Soria, 27.7.90 (961).

⁶¹ Soria, 2.8.90 (974); Soria, 8.3.91 (990v-991).

⁶² En todo el documento es la única vez que aparece el término. Baer sostiene que “el nombre *marrano* es un término infamante que no solía usarse en España (se refiere a este período tardomedieval) ni en el lenguaje oficial ni en la literatura culta”, BAER, Y., *Historia de los judíos*, II, p. 524. Añadamos, pues, que a tenor de las descripciones que aparecen en el registro soriano tampoco debía ser muy frecuente en el lenguaje cotidiano.

⁶³ Soria, 5.8.91 (989-989v).

⁶⁴ Aranda, 13.10.1501 (1.085).

Se puede creer que el arrepentimiento de Pedro Navarro es auténtico, que eran pocos los cristianos viejos que dudaban de su credo. Es muy difícil demostrar lo contrario. Pero lo cierto es que, contrariamente a los deseos de las autoridades eclesiásticas, la unanimidad en este aspecto no era absoluta y quizá pudiéramos imaginar un sector de personas que no son conversas pero tienen dudas y consideran que la verdad es relativa. Hay otro ejemplo de una labradora de Baños, llamada “la Rabanera”, que según su testigo acusador no procede de judíos y *que cree* (el testigo) *que esta labradora hera buena cristiana y que esto lo fizo e dixo por synpleza e yñorança*. La citada labradora se encontraba en casa de una judía que acababa de morir, rezando por ella, hacia 1480. El testigo la reprendió diciendo que pecaba. La respuesta de la acusada es prueba clara del relativismo religioso al que nos referimos: *que Dios le perdonase a este testigo, que estaba herrado, que el buen judío se salvaría y el buen moro en su ley y para qué los avía fecho Dios*⁶⁵.

A propósito de la teoría de las religiones o leyes, la posición de los conversos, situados entre ambos credos, les empuja a defender un acercamiento entre ambos, que es el mejor medio de reclamar para sí un inverosímil y ubicuo centrismo que suavice las tensiones de una polarización religiosa en la que ellos no pueden salir beneficiados. En estos casos lo que hay es un intento de asimilación entre las dos religiones, resaltándose en la comparación los elementos comunes, borrando *a fortiori* las líneas divisorias entre las religiones, con lo que se cae en la herejía. Así, dos testigos cristianos relatan, por ejemplo, una conversación con un escribano de Soria, Blasco Rodríguez. Hablaban acerca del judío Osua, físico de Soria. El acusado dijo que era buena persona aunque fuese judío y añadió que la diferencia entre las dos leyes es que unos se confesaban con un hombre y los judíos con la pared⁶⁶. El escribano era, lógicamente, cristiano nuevo. A principios del nuevo siglo, Diego López de Soria, de Berlanga y converso, hablando de la misa da a entender que casi todo en ella está contenido en la Ley Vieja, inocente intento de ósmosis cultural entre las dos religiones que hace a su autor formar parte de la lista negra de sospechosos:

— *Digo la verdad, que quanto se dize en la misa son los salmos que los judíos dezían en la oración e la epístola es lo de las profecías que leyan los judíos e el evangelio hera el génesi e todo es cosa de la ley vieja e todo es bueno. E no fallo otra duda ni cosa que no entyenda salvando el ademán que fazen quando alçan, que dizen que ve allí a Dios. Aquello yo no lo puedo creer nin sé por donde lo pueden probar ellos, que aquello no está nada dello en la ley vieja*⁶⁷. Ya veremos algunos ejemplos sobre la gran dificultad de asimilar el sacramento de la Eucaristía, pero lo que aquí interesa es comprobar cómo este buen converso hace encajar la liturgia cristiana en el conocimiento que él tiene de la religión, que es judaico.

En este contexto de falta de credibilidad en una *única* religión verdadera, resulta casi ocioso destacar las numerosas críticas de que son objeto Cristo y, por extensión,

⁶⁵ Aranda, enero, 1501 (1.073). Es significativo comprobar cómo la “simpleza” e “ignorancia” de los labradores son utilizadas entre los propios testigos como pretexto o disculpa de su posible desviación religiosa. Sólo hemos visto poner ese pretexto en los casos de labradores, que son los cristianos viejos típicos. Hay otro caso muy claro. De Juana, labradora de Aranda, que encargó a una judía en los años 80 que llevase aceite a la sinagoga para que su hijo enfermo sanara, dice el testigo, el bachiller Juan de Aranda, que *non la llevó por çerimonia salvo que era mujer synple* (fol. 1.073).

⁶⁶ Soria, 24.9.91 (992).

⁶⁷ Aranda, 12.4.1502 (1.001).

María. Así, se niega la venida del Mesías⁶⁸. Pedro Tejero, entre otras muchas cosas, nunca creyó en la resurrección de Cristo después de muerto⁶⁹. Catalina, mujer de un arrendador de Gumiel de Hizán, niega el milagro de la multiplicación de los panes y los peces que había oído en la iglesia⁷⁰.

Son también numerosos los acusados que no pueden entender que María pudiera haber concebido al hijo de Dios y, sobre todo, se burlan de la pretendida virginidad de la Virgen. Como una mujer de San Esteban. En 1491 llegaron los inquisidores preguntando los artículos de la fe a las gentes del lugar *e diziéndole que sy creya que nuestra señora fue virgen en el parto e antes de parto e después del parto*. Todos respondieron que sí, pero la acusada movió la cabeza *syn dezir nada e que le paresció al testigo en su menear la cabeza que no creya*⁷¹.

Más caustico se muestra Juan de la Isla, contador del duque de Medinaceli y procedente de una familia de judíos, quien en tono blasfematorio decía:

— (...) *E la puta vieja de Santa María, que parió al otro (sic) e dize que se quedó virgen*⁷².

2. La doctrina de la Iglesia es blanco de reiterados ataques. Ya hemos tenido ocasión de oír algunos, como la opinión de un clérigo que no cree en la eficacia de las misas por los difuntos. Lo mismo piensa Pedro Martínez, de La Horra⁷³.

Un ex-dominico, luego clérigo, Fray Cotero, opina que ninguna persona puede absolver de los pecados, invalidando así la confesión. Para él la confesión no aprovechaba *más que si se confesaran a la pared o a la cola de su mula*, frase propia de converso que pronuncia el fraile discutiendo con otro clérigo. A la vez, Fray Cotero se mantiene bastante escéptico en lo referente al bautismo: en caso de que alguien muriese súbitamente sin poder ser bautizado *su yntynçión le salvará*. De hecho, la conversación con el clérigo y testigo se produjo por la extrañeza de éste de que el fraile tuviera un criado moro con nombre cristiano, sin bautizar, llamado Pedro⁷⁴.

El Bautismo es uno de los sacramentos discutidos entre los herejes, pero sin duda donde se encuentran mayores críticas es en el de la Eucaristía. El escepticismo converso en esta materia es abrumador. En principio, ninguna ceremonia o rito judaico es asimilable al contenido y forma de la Eucaristía, lo que le hace casi indigerible. Además, intrínsecamente, era fácil argumentar en contra: la presencia del cuerpo y la sangre de Cristo en objetos tangibles y materiales como el vino y el pan son, aun hoy en día, construcciones mentales difíciles de aceptar.

Juana, de Soria, dijo a otro mujer de Tajahuerce, hablando de ello, que Dios no podía estar en la hostia cuando se comulgaba, ya que Dios estaba en el cielo⁷⁵. Tam-

⁶⁸ Fols. 971v-972; 972-972v. s/f.

⁶⁹ Soria, 22.4.1502 (1.003).

⁷⁰ Aranda, 15.11.1.502 (1.119).

⁷¹ San Esteban, 21.4.91 (997).

⁷² Soria, 18.4.91 (994v-995).

⁷³ Aranda, diciembre, 1501 (1.089v).

⁷⁴ Coruña, diciembre, 1501 (1.065v).

⁷⁵ Soria, 15.8.91 (991-991v).

bién al converso Diego López de Soria le parece imposible⁷⁶. Una original, y quizá falsa, acusación atribuye al cura de Martialay, Juan Hernández, un comportamiento extraño durante la misa. Hacia 1475, un vecino de Martialay recuerda que estando diciendo misa entonces *que alzó a la dicha mysa con una ostia quadrada de quatro esquinas y que lo miró este testigo a cabsa que lo oyó reprehender a otros muchos*⁷⁷.

En una ocasión se ataca la Eucaristía relacionándola con la inmoralidad de los ministros de la Iglesia. Conversando con clérigos, Gonzalo Gómez, escribano de Soria, dijo que *se maravillava cómo aviendo tan malos clérigos en Soria podía de un poco de pan material tornar cuerpo de nuestro señor*⁷⁸.

Estas alusiones a la actitud moral de los curas son bastante frecuentes, enfocándose sobre todo en los pecaminosos comportamientos sexuales. Una acusación contra la supuesta perversidad o inmoralidad de Alonso de la Reina, clérigo de Aranda, puede servir de ejemplo. Al parecer *dormía carnalmente* con María de Torres, y su padre también lo hacía. Este no quería que su hijo compartiera con él aquella mujer, pero el cura no estaba dispuesto a renunciar a ella⁷⁹.

Pero entre los seculares igualmente se dejaban de observar muchas obligaciones impuestas por la Iglesia. El precepto de no comer carne en Cuaresma da la impresión de ser poco respetado, algo lógico tratándose fundamentalmente de judaizantes apegados a sus usos alimenticios, pero era falta habitual también en “malos cristianos”. Pueden verse algunos ejemplos a título indicativo. Juan Romero, bachiller de Soria, hacia 1486 comía carne en Cuaresma *estando sano y sin neçesidad*, carne además traída de la carnicería judía⁸⁰ como sabemos, segregada de la de los cristianos. Pedro Martínez, trapero de Soria, desde 1480 no había guardado las diez cuaresmas que habían transcurrido y en todas había comido carne, según un testimonio de 1490⁸¹. Juan Alvarez y Bartolomé de Moral, de Quintana Redonda, comían en viernes torreznos de tocino. El testigo les dijo que en viernes eso estaba prohibido y ese día lo era. Ellos se burlaban y reían:

— *Sí, que jueves es hoy*, decía uno.

— *Miércoles es hoy*, decía el otro, bromeando⁸².

Juan Rodríguez, “procurador de causas”, se burla de la Pasión. En 1484, en un viernes de la cruz, fue a casa de su madre, judía, —él se había tornado cristiano de pequeño y justamente le acababan de privar de su oficio ese año en que se dice que se apartaron de vivir los judíos de los cristianos—⁸³ y haciendo escarnio le decía a su madre:

— *Ay, que se nos ha muerto nuestro Dios, a vosotros* (a su madre, a los judíos) *no se os muere vuestro Dios cada año como a nosotros*⁸⁴.

⁷⁶ Aranda, 12.4.1502 (1.001).

⁷⁷ Soria, 2.6.90 (975).

⁷⁸ Aranda, abril, 1502 (1.002).

⁷⁹ Aranda, enero, 1501 (1.094).

⁸⁰ Soria, 2.8.90 (947v).

⁸¹ Soria, 24.6.90 (958-958v).

⁸² Soria, 24.6.90 (952v-953).

⁸³ No parece que en Soria se aplicara el apartamiento de los judíos de las Cortes de 1480. Pero en 1484 se les prohibió vender víveres en la aljama del castillo, obligándoseles a trasladar su residencia a zonas determinadas: vid. CANTERA BURGOS, F., *Juderías medievales*, p. 479, y SUAREZ FERNANDEZ, L., *Documentos*, pp. 41 y 147.

⁸⁴ Aranda, 12.4.1502 (1.001).

Santiago, sastre y arrendador de Aranda, también se burla de la Pasión en un viernes santo, diciendo frases como:

— *De luengas bías, luengas mentiras*. Se refiere al *Via crucis*.

— *Ruyn sea quien lágrima echare. Pese a Dios, que ha más de mill e quinientos años que le mataron e que le llore yo agora*⁸⁵.

Desconocemos si es converso. Como tampoco conocemos este dato de Juan Lagarto, que se burla durante la misa. Ayudaba a decir misa con otra persona, que es el testigo que transmitió a la Inquisición el jocoso comentario. El cura hablaba en misa:

— *Dixit Ihesus discipulis suis: pax nobis...*

— *Así dixo el asno a las coles*, grotesca traducción de la frase evangélica.

Juan Lagarto opina asimismo que las romerías no sirven para nada y tampoco la caridad, ni pagar dinero por los difuntos, *que más valía vestillo a los pobres*⁸⁶.

Pedro Tejero es un hereje radical. Se decía que no creía en Dios, pero las acusaciones contra él se centran en sus corrosivas invectivas contra la doctrina de la Iglesia y las prácticas habituales de los creyentes. En 1491, unos días antes de la declaración, fueron unos franciscanos al lugar donde vivía a predicar indulgencias. Estuvo todo el tiempo hablando en voz alta entorpeciendo las predicaciones. Casi nunca va a misa y prefiere ir a cazar los domingos, declara un vecino del lugar. Unos años después, en 1502, refiere otro testigo diversos hechos y opiniones del acusado. Decía que las reliquias eran burlas. Cuando salían en procesión los del lugar para que lloviese, confiando asimismo en la acción benéfica de las reliquias, *dezía que tanto aprovechavan los huesos de su asno como las reliquias*. Decía también que el predicador era un burlador, que no le oyesen⁸⁷.

Otro converso de Coruña —además de ser acusado de decir “todo es nacer y morir” y de haber dormido con tres mujeres, una de ellas la mujer de un caballero— arremete contra el clero en tono satírico. A la puerta de un monasterio se niega a seguir el consejo del testigo que quería convencerle para que entrase:

— *A dónde tengo de entrar, donde están çient locos a oyr a otro loco, para ser çiento e uno*⁸⁸.

Una de las armas más temidas de la Iglesia, la excomunión, es puesta en tela de juicio. De hecho, el dejarse estar excomulgado es una acusación que aparece varias veces. Martín de Zazuar va más lejos en este asunto: dijo que *a onbre terrenal no le podían descomulgar*, negando en otra ocasión la capacidad del papa para excomulgar alegando que sólo Dios podía absolver⁸⁹.

En ocasiones se cuestionan las bulas de cruzadas, pero este tipo de acusaciones transciende a la crítica eclesiástica ya que afecta a la misma política religiosa de la monarquía.

3. En este nivel de crítica al Estado la mayor parte de la contestación se proyecta en la Inquisición, evidente instrumento monárquico. Como en cualquier herejía, muchos de delitos y sospechas de herejía lo son en virtud de la crítica hecha a la institución

⁸⁴ Aranda, 12.4.1502 (1.001).

⁸⁵ Aranda, 20.5.1502 (1.003v).

⁸⁶ Aranda, enero, 1501 (1.071v).

⁸⁷ Soria, 9.9.91 (991v); Soria, 22.4.1502 (1.003).

⁸⁸ Covarrubias, 30.5.91 (1.106v).

⁸⁹ Aranda, junio, 1502 (1.007v); Aranda, enero, 1501 (1.067v).

encargada de descubrir-reprimir esos delitos. Esto mismo ocurre en la documentación soriana. El licenciado de Castejón, de Soria, figura en la nómina de sospechosos por el simple y único motivo de haber mostrado su pesar por la llegada de los inquisidores a la ciudad⁹⁰. Lo normal, no obstante, es que la acusación por esta razón vaya acompañada de otras por judaizar o apostatar. Pero lo cierto es que la llegada del Santo Oficio debió resultar traumática para muchos. La opinión de Martín Fernández de Espinosa, arcipreste de Aranda, indica el clima de terror, represión y censura que acarrearán los inquisidores. El estaba acongojado porque le habían condenado, y el inquisidor no quería absolverle, por no obligar a su moza a ir a misa. Dijo:

— *Trahen el poder del diablo e no ay quien hable o quien diga nada*, refiriéndose a los inquisidores⁹¹.

Cuando los inquisidores llegaron a Aranda, en 1491, Lope de Malvenda —los Malvenda fueron un célebre linaje de conversos— llamó al alguacil de los Padres *alguazil de los ídolos*⁹².

Cuando la Inquisición llegó a Quintana, el testigo le había confesado a una tal Juana, vecina del lugar, que tenía miedo, ya que iban preguntando el Padrenuestro, el Ave María, el Credo y la Salve y él dudaba, si conocería bien la letra de las oraciones.

— *Maldito el mundo* —dijo Juana— *que todo es sacar dinero*. Otros tres testigos confirman esto⁹³.

Era idea que estaba en la calle: gracias a la Inquisición se enriquecen algunas personas con los bienes confiscados a los herejes.

El dinero de la lucha contra los mulsumanes, las bulas de Cruzada, despertaba también recelos y era causa directa del sarcasmo popular, converso y no converso, hasta el punto de generalizarse expresiones coloquiales y juegos de palabras con tal motivo. El cura Juan Rodríguez, converso, que recogía el dinero para las bulas de la cruzada, decía:

— *Pese a tal, burlas son estas bulas; bulas, burlas son*⁹⁴.

Un vecino de Tajahuerce se sorprende, durante una confesión, de las palabras de su confesor, Fray Diego de Santo Tomás, fraile de San Francisco del monasterio de Soria, acusado solamente en esta ocasión; en 1486 el confidente le dice a su confesor:

— *O señor, pésame que se me ha olvidado la bulla de la cruzada de traerla, que la tengo*.

— *Non curéys della* —dijo Fray Diego—, *que burlas son, que non bulas*⁹⁵.

El sentimiento de repulsa por la actuación de la Inquisición va unido a cierta simpatía por la herejía y a la argumentación de que la institución —aunque no sea puesta en tela de juicio— se equivoca con los herejes.

Fray Antonio de Marcehan, Principal de los franciscanos de Castilla, que había predicado en Aranda, defendía desde el púlpito en sermones eruditos *que no había hombre en el mundo que no tocase herejía, poco o mucho*, como señalaron los testigos, varios clérigos de Aranda que le habían escuchado⁹⁶.

⁹⁰ Soria, 27.7.90 (958v).

⁹¹ Aranda, enero, 1501 (1.072v).

⁹² Soria, 19.7.91 (980v).

⁹³ Gumiel de Hizán, 24.12.1501 (1.083-1.083v).

⁹⁴ Soria, 2.8.90 (974).

⁹⁵ Soria, 2.8.90 (974).

⁹⁶ Aranda, enero, 1501 (1.067, 1.069v).

Se dice también que muchos han caído con testigos falsos, otra de las críticas a la Inquisición que venía haciéndose ya desde los primeros tiempos. Eso piensan, a principios de siglo —en 1501, con una cierta perspectiva ya para juzgar—, Rodrigo de San Martín, Fernando Sánchez —capellán—, Diego Calero, Valle —que llamó hereje al Papa—, Catalina, Alvaro de Prado y otros muchos⁹⁷. El último de los citados dijo:

— *Voto a Dios que en Castilla más son quemados de mill e quinientas personas con testigos falsos*⁹⁸.

Algunos de los citados no tienen más que esta acusación. Alguno quizá no sea converso. Lo cierto es que la política sociorreligiosa de la monarquía no obtiene el consenso esperado. Dos últimos testimonios son reveladores de la no aceptación de esta política, en concreto de algunas medidas tomadas por los Reyes Católicos.

Gil Recio, de Ausejo, comentaba con otros lugareños la noticia de la toma de Málaga o Baza (el testigo no recuerda), que coincidía con una gran “secura” en la comarca:

— *Cómo queréis que llueva, que va el Rey a sacar los moros de su casa no faziéndole mal ninguno.*

— *No digáis eso, que es ensalzando la fee catholica*, contestó el testigo.

— *Qué sabe ninguno de las tres leyes cuál es la que Dios quiere más.*

— *No digáis eso, que por esto lloverá mejor; e nuestra ley es la que ha de permanecer e quedar.*

— *Verdad es que asý lo dizen los abades, e que este dicho otra vez lo tienen despues to con los ynquisidores que fueron deste obsipado*⁹⁹.

Finalmente, una descalificación global de la política de los Reyes Católicos corre a cargo del escéptico calderero Fernando de Guernica. Corría el año de la expulsión y el preveía que los conversos irían *de rostros en el fuego* por lo que aconsejaba a su interlocutor —el testigo—, un judío luego convertido, que no se tornase cristiano. Luego, refiriéndose al rey:

— *Que este diablo biniere, que en era mala entró en Castilla (lo qual dixo por el rey nuestro señor). El Diablo, con quanto poder tiene, no le fartará: el Hermandad, el Santa Inquisición, el Santa Cruzada*¹⁰⁰.

La filiación de las creencias heréticas que hemos visto remite inexorablemente al grupo convertito, aunque no siempre se especifique en el documento este origen de los sospechosos, que mayoritariamente aparecen acusados en el texto de realizar prácticas u observar ritos judaicos.

Algunas de las creencias que hemos examinado encajan en tradiciones culturales que no son exclusivas de los conversos. Recuérdese lo expuesto a propósito de las acusaciones de blasfemias. La contestación, cuando menos espiritual, que lleva consigo la herejía no es un fenómeno exclusivo del grupo y muchas de las ideas generales sobre los principios del cristianismo y sus mandamientos se pueden poner en relación con los racionalistas y escépticos de todo tiempo y lugar. Lo que ocurre es que en Castilla las dieron a conocer los nuevos cristianos¹⁰¹. Se trata de doctrinas heréticas sustentadas en los cír-

⁹⁷ Fols. 1.074; 1.075; 1.085v; 1.119; 1.084v-1.085).

⁹⁸ Aranda, octubre, 1501 (1.084v-1.085).

⁹⁹ Soria, febrero, 1501 (1.080).

¹⁰⁰ Aranda, 2.3.1502 (1.100-1.100v).

¹⁰¹ BAER, Y., *Historia de los judíos*, II, p. 534. Mantiene esta idea a propósito de la obra de Alonso de Espina *Fortalidium fidei*.

culos conversos, como demuestra la literatura de la época. Y han de explicarse además por el origen judío de sus pensadores y seguidores.

Esto último merece ser desarrollado. Aparte de las prácticas judías —sábados, ayunos, fiestas...—, algunas de las creencias, heterodoxas que hemos visto están más cerca del judaísmo de lo que a simple vista pudiera parecer. Así, por ejemplo, en la declaración contra Antón Tapiazo, converso soriano, que cree en el Dios creador “del cielo, mar, tierra y arenas”, existe una estrecha relación con el texto del juramento que era entonces habitual entre los judíos de la península: Dios creó los cielos, las estrellas, la tierra, el mar y el polvo¹⁰². Alonso de Espina había predicado en Medina contra los herejes que creían descubrir falsificaciones en el Evangelio alegando que él se citaban versículos de los profetas que no aparecían de ningún modo en la biblia hebrea¹⁰³, muy similar a la opinión de Diego López de Soria antes recogida.

Pero cuando se afirma que las creencias heréticas a las que nos hemos referido se explican por el origen judío de sus seguidores se está pensando en unas determinadas corrientes de pensamiento dentro del judaísmo y no en el judaísmo en general. Son estas corrientes, que se han incrustado en un sector de judíos secularmente, las responsables de la especificidad de la cultura conversa en la península.

Frases como “todo es nacer y morir”, “en este mundo no me veais mal pasar...”, están emparentadas con una filosofía escéptica y averroísta que había calado profundamente entre algunos judíos durante los siglos XIII, XIV y XV y que fue combatida por la ortodoxia rabínica y el tradicionalismo reinante entre las capas populares judías, muy permeables a la hora de seguir tanto los dictámenes del judaísmo ortodoxo como las corrientes pietistas¹⁰⁴, pero en ambos casos contemplando con repulsión la nociva influencia del escepticismo averroísta entre sus correligionarios. Los judíos escépticos eran más proclives a la conversión —solían ser los más ricos y cultos— y a desprenderse de algunas creencias. Por otra parte, la polémica se avivó a partir de la segunda mitad del siglo XV. En las fuentes judías, según Baer, vuelven a escucharse en este período quejas contra el racionalismo filosófico y el averroísmo de algunos judíos, mezcladas con la crítica a los ricos. Se adherían ya a unos postulados que transpasarán al cristianismo una vez convertidos, pero no mecánicamente; por ejemplo, que el alma es “una forma temporal que deja de existir con la pérdida del portador”, o bien que “las ideas y las creencias son propias de la naturaleza humana”¹⁰⁵, concepción filial de la del intelecto potencial

¹⁰² Esta es la frase que se le imputaba a un barbero converso de Fromista en 1456, según cuenta Alonso de Espina, vid. BAER, Y., *Historia de los judíos*, II, p. 535.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 535. Gracias al documento examinado podemos suponer que los escritos antisemitas se ajustan de algún modo a la realidad, aunque las exageraciones y los fines fueran de la cosecha propia de los autores, sobre todo en el caso de Espina.

¹⁰⁴ La pugna entre estas corrientes se produjo permanentemente durante la Baja Edad Media. Al parecer, en algunos momentos del siglo XIII la exacerbación del pietismo popular y el averroísmo de los judíos ricos llegó a poner en peligro la propia estabilidad de las comunidades hispanas, vid. SUAREZ FERNANDEZ, L., *Judíos españoles en la Edad Media*, Madrid, 1980, pp. 120 y ss.

¹⁰⁵ BAER, Y., *Historia de los judíos*, II, p. 511. Los racionalistas judíos solían comparar a menudo las leyes de la *Torá* con la ley natural y sostenían que lo fundamental era la Ética de Aristóteles, que ellos situaban en la misma línea filosófica que la judía, contra el parecer de los judíos seguidores de la moral tradicionalista, *Ibid.*, p. 512. El excelente estudio de M. KRIEGER sobre los judíos del sur de Europa pone de manifiesto el arraigo del racionalismo filosófico, escéptico y materialista entre ellos, *Les juifs à la fin de Moyen Age dans l'Europe méditerranéenne*, París, 1979. J.M.^a MILLAS VALLICROSA, es

aristotélico-averroísta. Pero no es la gnoseología lo que nos interesa sino el sentido de las creencias filosóficas que podían afectar a la escatología cristiana y a los conceptos sobrenaturales del cristianismo. Todo el debate racionalista-averroísta en torno a la inmortalidad del alma, constatable en los libros de controversia y otros escritos judíos, se traslada a los nuevos cristianos —pero no sólo a los ricos—, y hemos visto sus ecos, aparentemente desapercibidos, en nuestro caso.

Las “extrañas” creencias de Gabriel de Aranda sobre el paraíso, o la de Maese Antonio, el médico de Aranda, sobre el alma penando hasta la total corrupción del cuerpo dejan de serlo contempladas a la luz de estos postulados filosóficos, que explicarían además su “todo es nacer y morir”, algunas ideas sobre la fortuna en esta vida e incluso la idea del paraíso en la tierra, defendida por Fernando de Guernica¹⁰⁶.

A pesar de todo, las creencias no conforman un cuerpo de doctrina homogéneo, razón por la cual en la descripción de las mismas no se ha llevado a cabo un intento de clasificación filosófica sistemática. El documento confirma la ambigüedad, variedad y a veces inconcreción de las creencias. Así lo corroboran también estudiosos de la literatura antisemítica del momento¹⁰⁷.

Las consideraciones anteriores conducen a la formulación siguiente: toda una corriente de pensamiento filosófico, moral, e incluso ciertas actitudes sociales que de ella se desprenden —la búsqueda del éxito mundano o cierto nihilismo existencial—, que existían dentro del judaísmo, atraviesan el tamiz de la falsa conversión y se instalan en el cristianismo. Sin embargo, sería un error afirmar que estas actitudes religiosas y sociales en general, y estas ideas, se trasladan —sin más— a la religión cristiana.

En primer lugar, y desde el punto de vista converso, sufren un cambio cualitativo con el bautismo de sus portadores. Como hipótesis, y teniendo en cuenta que las actitudes son en gran medida patrimonio de lo individual, se puede pensar que el abandono formal del judaísmo reafirma estas tendencias en los conversos: liberados del peso de su religión —aunque muchos sigan observando algunos ritos en secreto—, arrastrando, por ello problemas de conciencia, de alguna manera han de justificar su nueva situación, en especial a sí mismos, han de resituarse en el mundo, y no hay que ser un observador

una recensión de la primera edición de una obra de Baer, ponía también de manifiesto estas ideas, *Historia de los judíos españoles*, “Sefarad”, V (1945), pp. 417-440, y VI (1946), pp. 163-188. Vid. igualmente NEUMAN, A., *The jews in Spain. Their social, political and cultural life during the Middle Age*, Filadelfia, 1944.

¹⁰⁶ Efectivamente, los ricos están en el paraíso y los pobres en el infierno. La idea del paraíso o infierno en esta vida prolifera en los siglos XV y XVI y no es exclusiva de los conversos, aunque nuestro hombre lo fuera. Es una creencia generalizada y arraigada sobre todo en las clases populares. El célebre Menocchio, molinero del siglo XVI, a su modo, muestra su creencia en un paraíso campesino, afín a la del hereje soriano: “Creéis que hay paraíso terrestre”, le preguntan sus inquisidores; él responde: “Yo creo que el paraíso terrestre está donde hay gentilhombres que tienen suficientes cosas y viven sin fatigarse”, GINZBURG, C., *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, 1981, p. 127.

¹⁰⁷ N. LOPEZ MARTINEZ señala que difícilmente hubiera acertado un converso a concretar su credo, ya que sus creencias son heterogéneas y variadas, *Los judaizantes*, p. 149. Es lógico que entre los convertidos el espectro de actitudes en relación con la fe fuera amplísimo. J. Caro Baroja analiza la caustica de actitudes íntimas de los conversos y se atreve a enumerarlas: cristianos auténticos, heterodoxos en el seno del cristianismo, talmudistas, incrédulos, vacilantes (según él, la mayoría), vid. CARO BAROJA, J., *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, Madrid, 1961, I, pp. 118 y 275 y ss. Probablemente se queda corto —y desde luego adolece de excesivo esquematismo— en su intento de tipologización.

muy exigente para captar el tono de versatilidad de muchas de sus creencias, su capacidad de adaptación al medio. De este modo, cuando no se prescinde de la religión por completo, se sientan las bases de una nueva espiritualidad, intimista, personal, de diálogo interior, en que se refugian sin comunicación posible con su entorno estos hombres, los mayores pesimistas de la época.

En segundo lugar, las creencias conversas adquieren un efecto nuevo vistas desde su función en las coordenadas mentales y socio-religiosas del cristianismo. Sostenidas ya por personas externamente cristianas y expresadas bajo formas cristianas, la teología y la institución eclesiástica —y no sólo ellas— se ven desafiadas desde su propio seno. Para los observadores cristianoviejos estos nuevos falsos cristianos prescinden en la práctica de una concepción religiosa de la vida ¹⁰⁸ —judía o cristiana— o siguen apegados en secreto a sus antiguos ritos y doctrinas. En ambos casos pueden ser tachados como enemigos interiores del cristianismo.

Justamente cuando más necesaria era para el poder la unificación religiosa de los súbditos en un nuevo concepto de estado “confesional” ¹⁰⁹ trabado por una situación de consenso social, lo que se desprende del documento de las visitas inquisitoriales —que puede servir de ejemplo de una realidad general— es una comprobación inequívoca del fracaso de una política de integración religiosa y social del grupo de los conversos, fracaso que se ha traducido en una contestación global, en una herejía. No cabe duda de que la constatación de la herejía contribuye decisivamente a agudizar el conflicto entre una sociedad ideologizada en torno a ideas de unanimidad y este grupo, el más afectado ya en la segunda mitad del siglo XV por las actitudes antisemitas.

La determinación de las actitudes es complicada. Se trata de una categoría a medio camino entre lo psíquico y lo social, lo que resta fuerza a una posible operatividad del concepto en su aplicación a fenómenos colectivos, pero uno de los componentes básicos de la formación de las actitudes es el componente cognoscitivo, como enseña la psicología social. En este sentido la percepción de la herejía en un buen número de conversos, la supervivencia de ritos judaicos y tradiciones de su ley, el rechazo de la dogmática cristiana, abonan el campo para la generalización estereotipada sobre el grupo converso: el estereotipo hace borrar las diferencias entre unos conversos y otros y con su carga negativa proyecta acumulativamente en todos ellos los rasgos más deplorables de unos pocos individuos, particularmente perversos o heréticos. En el plano cognoscitivo el estereotipo es la forma más característica de las actitudes de prejuicio, que suelen tener por

¹⁰⁸ Estamos pensando en algunas de las personas más escépticas que, aunque no pongan en tela de juicio algunos conceptos como el de Dios o la otra vida, no los consideran imperativos de conducta a tener en cuenta en su práctica cotidiana. En una posible; y esquemática, categorización del hecho religioso desde el punto de vista funcional: primero, como cosmovisión o sistema global de interpretación del mundo; segundo, como agente de pautas de conducta o comportamientos concretos —observancia de prácticas rituales, ayuda a los necesitados, resignación, etc.—, esta segunda faceta de lo religioso es sumamente frágil o inexistente entre muchos de ellos.

¹⁰⁹ Relacionando la expulsión de los judíos con las nuevas necesidades del estado, M. KRIEGER afirma: “la communauté juive, traditionnellement placée en marge de la société et dont le statut n’est pas ébranlé tant qu’elle conserve cette position d’exteriorité, n’est pas perçue comme menaçante; c’est le groupe des ex-juifs en procès d’assimilation, en voie d’absorption dans une société dont ils gagnent le centre, qui détermine une réaction radicale. En tout cas, l’Etat nouveau suscite une société participante et mobilisée, exige l’unanimité, et ressuscite des signes de ralliement anciens: les juifs son rejetés au-dehors”, *Les juifs à la fin du Moyen Age*, pp. 227-228. Vid. del mismo autor el artículo citado *La prise d’une décision*.

objeto un grupo social minoritario, como los judíos y los conversos en la edad media¹¹⁰. La naturaleza de este componente cognoscitivo y los lógicos efectos prácticos: antagonismos, aversión, repulsión, sentimientos y conductas propios de las actitudes de prejuicio, aportan al conflicto una dureza añadida que no podría explicarse solamente por la objetividad de los intereses materiales en juego, a los que correspondería en el conflicto la clásica “determinación en última instancia”.

No es éste el lugar para analizar en detalle las actitudes antisemitas. Pero sí conviene enfatizar la importancia que tiene en el funcionamiento de los mecanismos de las actitudes antisemitas la constatación de la herejía, tanto a nivel de contacto cotidiano como por la información que llega a las autoridades a través de encuestas inquisitoriales como la estudiada.

Si el objetivo de la investigación inquisitorial era descubrir herejes y apóstatas, y el gran valor intrínseco del documento procede de esta información directa, no se agotan con ello las posibilidades del mismo. A través de algunas declaraciones se pueden inferir algunos rasgos sobre la noción de religión que tienen los testigos, a la manera de “muestra sociológica”. Además de las acusaciones concretas, las declaraciones contienen comentarios o apostillas de los testigos que nos informan indirectamente acerca del punto de vista desde el cual ellos mismos juzgaban o asumían un juicio general sobre las personas sospechosas, acerca de los parámetros que se utilizaban. Por ejemplo, los testigos dicen de sus acusados: “tiene fama de ser judío puro”, “es un renegador blasfemo” o “renegador público blasfemo”, “parece un hereje”, etc. Tales frases-clichés de identificación o definición categórica suelen corresponderse con las acusaciones vertidas contra los sospechosos.

A través de algunos comentarios puede determinarse uno de los conceptos más interesantes, el concepto de *mal cristiano*, que es la frase empleada para referirse a unas características muy específicas. Considerándolo como una especie de negativo o de definición *a contrario* de la posición religiosa correcta es posible llevar a cabo una sucinta indagación sobre un aspecto precioso de la concepción de la religión, el de los buenos cristianos, al menos como se encuentra entre las personas que declaran y aparecen en el documento.

Parecería que un análisis global del concepto implicaría incluir en esta categoría de malos cristianos a todos los que, por una u otra razón, aparecen en el texto como sospechosos: todos ellos serían así malos cristianos: judaizantes, apóstatas, herejes sin más... Sin embargo, el documento ofrece más facilidades. El léxico empleado por los testigos es más preciso de lo que pudiéramos imaginar: el término o algún vocablo o frase equivalente —“no tener nada de cristiano”, “no hacer obras de cristiano”— aparece en raras ocasiones y casi siempre asociado a una caracterización secundaria o complementaria. Cuando no acompaña al término esta caracterización, suponemos que se sobrentiende tanto por el inquisidor como por el testigo su significado, ya que no hay nada que sea contradictorio con ello. Así pues, es factible esbozar un “retrato-robot” del buen cristiano, tal y como lo entienden los interrogados. Veamos algunos casos.

Pedro Sánchez, barbero de Almazán, *tiene fama pública de mal cristiano*. De él se dice que no va a misa los domingos; por el contrario, se quedaba sentado en un poyo

¹¹⁰ Sobre el estereotipo del judío, sus fundamentos reales y su importancia en las actitudes antisemitas, vid. MONSALVO ANTON, J.M.^a, *Antisemitismo en Castilla*, pp. 59-67.

a la puerta de su casa. Solía hablar con judíos y quizá por ello figura y quizá por ello figura entre los sospechosos, pero es por lo primero por lo que la testigo María le llama mal cristiano ¹¹¹.

Diego Hernández de los Palacios es un judaizante evidente, como se sabe por numerosas declaraciones. En la de Catalina Hernández se dice de él que *nunca le vio hacer obras de cristiano*: además de verse a menudo como un físico judío, amigo suyo, comía carne en Cuaresma, nunca iba a misa y trabajaba los domingos ¹¹².

Pedro Tejero es un gran hereje —ya comentamos algunas de sus creencias y opiniones—; en una declaración le tachan de mal cristiano e inmediatamente después el testigo parece razonarlo: nunca va a misa y prefiere ir a cazar los domingos ¹¹³.

Francisco de Guzmán, de Soria, es otro judaizante: era amigo de judíos y comía con ellos en sus fiestas. Algo frecuente en el documento inquisitorial, pero no es casual que sea tildado de mal cristiano él, quién, además de aquello, no va a misa casi nunca, nunca ayunó ni se santiguó ni hizo señal de cristiano. Era además blasfemo —“reniego de Dios”—, que es otra connotación del mal cristiano ¹¹⁴.

Gonzalo, carnicero de Soria, comía carne en Cuaresma sin estar enfermo, pero además la testigo sabe que durante los años que vivió con él y su mujer, como criada, les oyó decir que no se había confesado en siete años ¹¹⁵.

Detengámonos en un caso, el de Manuel Rodríguez de Córdoba, difunto en 1490. “Sabio”, “alquimista”, procedía del Sur —Sevilla o Córdoba— y fue objeto de la curiosidad de algunos vecinos de Soria y de alguna autoridad, que luego transmitieron a la Inquisición su experiencia con él. El caso es de gran valor porque descubre los mecanismos o vías de indagación empleadas, fuera de la Inquisición, para determinar la intensidad de la fe de una persona, sus prácticas religiosas, su grado de instrucción doctrinal y quizá su origen confesional. Las primeras acusaciones contra él proceden de un testigo muy especial, Jorge de Beteta, alcaide del castillo de Soria en los años 80 y 90 —quizá sea hijo de Gonzalo de Beteta, alcaide en tiempos de Enrique IV ¹¹⁶. Cuando la Inquisición llegó al obispado de Osma, Manuel Rodríguez, al parecer errante, estaba en Aranda. El alcaide oyó decir que pasaba delante de las iglesias y no se paraba; según algunos, era judío. El alcaide decidió prenderlo y le sometió, a su modo, a un interrogatorio. Le preguntó el Credo y si era cristiano: nunca había oído decir una palabra del Credo, ni sabía el Ave María, ni sabía nada de la misa ni de la fe cristiana. El alcaide había oído que algunas personas le preguntaban *qué valía más, dos epístolas o un evangelio* y no sabía que contestar. Jorge de Beteta prefiere cerciorarse:

— *Cuál es mejor e más verdad, la bribia o los evangelios.*

— *La bribia*, respondió Manuel Rodríguez.

Así fue viendo el alcaide y testigo *que no tenía nada de cristiano*. No era en absoluto un ignorante. Un judío le dijo al alcaide que se había venido de Córdoba o de Sevilla, por temor a la Inquisición y *que era de los más agudos e sabios hombres del mundo en*

¹¹¹ Soria, 24.6.90 (954).

¹¹² Soria, 27.7.90 (960v).

¹¹³ Soria, 9.9.91 (991v).

¹¹⁴ Logroño, 24.4.95 (998-998v).

¹¹⁵ Soria, 21.7.90 (947-947v).

¹¹⁶ CANTERA BURGOS, F., *Juderías medievales*, p. 480, menciona los dos nombres.

todas las cosas e que sabía arábigo. La larga declaración del alcaide termina: cuando murió *no hizo nada de christiano*, haciéndose enterrar en el campo ¹¹⁷.

Al mes siguiente de esta declaración se presenta como testigo Juan de Beteta, clérigo de Soria —hermano o pariente del alcaide ¹¹⁸. Cuenta que conoció a Manuel Rodríguez dos años antes, en 1488, durante medio año. Dice de él que *era de los más sabidores hombres del mundo (...) e que nunca vio este testio ny conosció en él que tovyese cosa ny parte alguna de christiano ny que toviese conosciimiento alguno de nuestra fee*: no sabía oraciones cristianas, ni santiguarse, ni iba a misa, ni entraba en la iglesia. Le llegó a conocer bien, y dice el testigo que cuando fueron los inquisidores a Aranda *que luego se paró como sin sentido, muerto, amarillo; e así se fue decayendo hasta que luego e dende a poco tiempo morió*. Triste final para un sabio errante al que gustaba bromear con Juan de Beteta, quien contaba que todo se lo tomaba a burla: *e si le dezía que se fuese a confesar a la iglesia, que dezía que en el establo le confesara* ¹¹⁹.

Las declaraciones de los Beteta son en gran medida coincidentes y no hay en ellas el menor rastro de odio personal, sino que da la impresión de que le tomaron cierto afecto a pesar de todo. Pero hay otro testimonio, el del judío Hayn de Soria, que coincide en las apreciaciones sobre el nihilista sabio andaluz. Le conoció en 1488, porque tenía relación con judíos: comía con ellos y se acogía en su hospital. El testigo había hablado de religión con él: no sabía ni Ave María ni *Pater Noster ni oración ninguna de los christianos*, pero tampoco, dice el testigo, parecía judío; concluye Hayn: *al creer deste testigo, segund lo que dél conosció e oyó dezir a otros, que non tenía nada de christiano el dicho Manuel Rodríguez* ¹²⁰.

Memorizar oraciones —Padre Nuestro, Credo, Ave María—, confesarse, asistir a misa, descansar en domingo, ayunar, santiguarse... Conocer algunos dogmas elementales del cristianismo, saber ponderar —en sentido literal— el Antiguo y Nuevo Testamento. Este parece ser el umbral que separa a buenos y malos cristianos. Si, además de poseer un superficial conocimiento de las “letras mayúsculas” del cristianismo y de ser fiel cumplidor de la normativa eclesiástica básica, no se manifiestan opiniones que pueden salirse de la rígida ortodoxia, sobre todo aquellas que tengan talante converso, cualquier persona puede obtener el “certificado” de buen cristiano según el concepto al uso. No es mucho lo que parece exigirse.

Algunas de las personas antes aludidas no podían decir lo mismo, como Manuel Rodríguez, que suspende el examen de catecismo a que le someten de buena fe los Beteta e incluso un judío, un suspenso que le colocó después de muerto entre los sospechosos de herejía.

Al menos por lo que deja translucir el documento inquisitorial existe una preferencia a favor del dogma frente a la moral ¹²¹, un mayor interés por la práctica social de

¹¹⁷ Soria, 23.7.90 (949-949v).

¹¹⁸ Juan de Beteta aparece en el documento como acusado, en una sola ocasión y por haber blasfemado mientras jugaba a la pelota. Nada grave, ¡por eso no le quemarían!.

¹¹⁹ Soria, 3.8.90 (977v).

¹²⁰ Soria, 17.7.91 (980).

¹²¹ Teniendo en cuenta que hubiera podido servir como refuerzo a otras acusaciones, sorprende la escasa referencia a infracciones que pudieran relacionarse con comportamientos reprobados desde el punto de vista moral, frente a las abundantes alusiones de los testigos a incumplimientos de la normativa ecle-

la religión que por las creencias íntimas excepto, claro está, si hay por medio creencias heréticas.

No sería honesto científicamente deducir todo un concepto de religión, y mucho menos de religiosidad, a partir de un documento que cubría otras necesidades —descubrimiento de la herejía— y donde apenas existen informaciones puntuales e indirectas acerca del tema. Pero, prescindiendo de esta limitación, la impresión que se obtiene de la lectura del texto, al margen del problema mismo de la herejía, y que puede ofrecerse como hipótesis abierta, es la de una noción de la religión cristiana concebida socialmente como observancia de conductas y códigos rituales externos más que como sistema de piedad interiorizada o de valores morales ¹²².

siástica. Exceptuando las prácticas pecaminosas en materia sexual —amancebamiento, sodomía— que menudean en el documento como argumentos negativos añadidos a las personas sospechosas y que suponemos contribuirían poderosamente a deteriorar su imagen o prestigio ante los inquisidores o ante la sociedad en general, sólo en alguna rarísima ocasión se dice de alguien que, por ejemplo, vendía mercancías con pesos falsos (un carnicero de Soria, Soria, 21.7.90, 947v) o que *era ladrón que hurtava lo que podía* (Pedro Sánchez de las Heras, de la Tierra de Soria, fol. 978v). Da la impresión de que la moralidad se deslinda conceptualmente de la religión, al menos entre los testigos, fuera de los ambientes eclesiásticos que suponemos desearían detentar desde la religión hegemónica e institucionalizada el monopolio de la moral correcta.

¹²² Este concepto de una religión concebida como algo externo coincide con el que encuentra LE ROY LADURIE, E., en su *Montaillou, aldea occitana, de 1294 a 1324*, Madrid, 1981, pp. 453 y 515.