

FUROR et rabies : violencia, conflicto y marginación en la Edad Moderna / editores, José I. Fortea, Juan E. Gelabert, Tomás A. Mantecón -- Santander : Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria, 2002

ISBN 84-8102-323-X

1. Violencia - Edad Moderna 2. Marginación Social - Edad Moderna 3. Justicia - Administración - Edad Moderna - I. Fortea Pérez, José Ignacio, ed. lit. II. Gelabert González, Juan Eloy, ed. lit. III. Mantecón Movellán, Tomás Antonio, ed. lit. 316.344.7 "15/17" 351.87 "15/17"

## ÍNDICE

Prefacio ..... 9

### I. EL DISCIPLINAMIENTO SOCIAL, LA VIOLENCIA Y LOS USOS DE LA JUSTICIA

El disciplinamiento social en la Edad Moderna: propuesta de indagación interdisciplinar y comparativa <i>Heinz Schilling</i> .....	17
El uso de la justicia como forma de control social en la Edad Moderna <i>Martin Dinges</i> .....	47
El mal uso de la justicia en la Castilla del siglo XVII <i>Tomás A. Mantecón</i> .....	69
Violencia, género y entorno urbano: Amsterdam en los siglos XVII y XVIII <i>Pieter Spierenburg</i> .....	99
La violencia en las sociedades premodernas: Nivelles, una ciudad de Bravante a lo largo de cinco siglos <i>Xavier Rousseaux</i> .....	129

### II. ORDEN Y CONFLICTO EN LA COMUNIDAD

Actitudes violentas en torno a la formación y disolución del matrimonio en Castilla durante la Edad Moderna <i>Francisco J. Lorenzo</i> .....	159
--	-----

Esta edición es propiedad del Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria y no se puede copiar, fotocopiar, reproducir, traducir o convertir a cualquier medio impreso, electrónico o legible por máquina, enteramente ni en parte, sin previo consentimiento.

*Diseño de portada y maquetación:*  
Daniel Díez Álvarez

© Autores  
© Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria  
Avda. Los Castros, s/n.  
39005 Santander

ISBN: 84-8102-323-X

D.L.: SA-1575-2002

Impime: Gráficas Calima, S.A.

Los abusos del poder: el <i>común</i> y el gobierno de las ciudades de Castilla tras la rebelión de las <i>Comunidades</i> .....	183
<i>José I. Fortea</i>	
“Tiempos de borrasca”. Notas sobre la violencia política en la Castilla del siglo XVII .....	219
<i>Juan E. Gelabert</i>	
Vecindad y oficio en Castilla: la actividad económica y la exclusión política en el siglo XVIII .....	239
<i>Tamar Herzog</i>	

### III. LAS MANIFESTACIONES DE LA MARGINACIÓN Y LA POBREZA

La violencia como factor de expulsión en la Edad Moderna .....	255
<i>Rocio Sánchez</i>	
<i>Isabel Testón</i>	
Los marginados en la Corona de Aragón .....	285
<i>Vicente Graullera</i>	
La generación de 1391: conversión masiva y crisis de identidad .....	313
<i>Dacid Nierenberg</i>	
La cultura de los marginados en la Europa de la época Moderna .....	339
<i>Bernard Vincent</i>	

### IV. EL SEXO, EL PODER Y LA MARGINACIÓN

La criminalización de la sexualidad en la España Moderna .....	355
<i>Pablo Pérez</i>	
Un mundo perseguido. Delito sexual y justicia eclesíástica en los Tiempos Modernos .....	403
<i>Maria L. Candau</i>	
La sexualidad ante la Inquisición .....	433
<i>Jean P. Dédieu</i>	
La sexualidad del inquisidor Ozores y su amistad con los portugueses .....	459
<i>Roberto López</i>	

# La generación de 1391: conversión masiva y crisis de identidad<sup>1</sup>

**David Nirenberg**

*Universidad John Hopkins de Baltimore*

El año 1391 los cristianos que vivían en las tierras que ahora llamamos España fueron testigos de un milagro de tal naturaleza que parecía un presagio del Mesías. En ciudades y villas a lo largo de la Península tumultos de alborotadores atacaban a los judíos, pero ese no era el milagro. El milagro consistía en el hecho de que aunque miles de judíos perdieron su vida, muchos miles más fueron convertidos al cristianismo. Su conversión, un largo sueño de los cristianos españoles que siempre les había desesperados, era un hecho cuya naturaleza milagrosa estaba más que clara. En la ciudad de Valencia, por ejemplo, fueron tantos los judíos que pedían bautismo que el clero temió que darse sin crisma. Pero cuando los sacerdotes retomaron a la faena después de cenar encontraron desbordantes las mismas vasijas que dejaran vacías, de este modo pudieron volver a su tarea. “Véase por sí mismo”, escribía el consejo urbano de Valencia al rey, “si estas cosas pueden tener una causa natural. No creemos que la tengán, pues sólo pueden ser obra del Todopoderoso”<sup>2</sup>.

Si en la última década del siglo XIV estas conversiones (las más masivas de la Edad Media) eran vistas como milagrosas, allá por los años sesenta

---

<sup>1</sup> Traducción realizada por Tomás A. Mantecón y revisada por el autor.

<sup>2</sup> Véase la lista de milagros en AMV (Archivo Municipal de Valencia). *Letres missives*, g<sup>o</sup> 5, f. 20 v<sup>o</sup> - 22 v<sup>o</sup>, fechada en Julio de 1391 (Hinojosa Montalvo, J.: *The Jesus of the Kingdom of Valencia*, Jerusalem, 1993, no. 11). La carta es exculpatoria, presentando las masacres al rey como un “misterio divino”, acompañado por milagros y maravillas.

del siglo XV eran consideradas como un desastre. Los conversos y sus descendientes eran ahora considerados malos cristianos, incluso se temía fueran judíos clandestinos. Su judaísmo secreto fue considerado tan generalizado y peligroso como para justificar que emergiesen instituciones (como la Inquisición) para identificar este riesgo y proceder a su control y extirpación<sup>3</sup>. Algunos fueron tan lejos que llegaron a interpretar que rasgos como la deshonestedad o la falta de sinceridad eran fruto de la propia naturaleza del judío. El Bautismo quizá no hubiera sido suficiente para cambiar el hecho de que la sangre hebrea estuviera corrompida por una mezcla y envilecimiento milenario, indeleblemente saturado del odio de todo lo cristiano. Así, un código de pureza de sangre debía servir para apartar a los descendientes de los conversos de cualquier posición de poder o privilegio y asentar el principio de que los "cristianos naturales" no debían entremezclarse matrimonialmente con ellos<sup>4</sup>.

Estas consideraciones sobre la conversión y la identidad del converso produjeron chorros de sangre y de tinta en la segunda mitad del siglo XV. El de tinta aún fluye inagotable. Sin embargo, la magnitud de estas últimas reacciones se han solapado sobre las de las generaciones más próximas a los propios acontecimientos. ¿Cómo experimentaron las masacres y conversiones que presenciaron las generaciones de cristianos que venían de la época de 1391? ¿fueron sus experiencias las mismas que tuvieron sus descendientes? de no ser así ¿que pueden enseñarnos esas percepciones diferentes sobre los orígenes del "problema converso"?

Pocos pueden hoy disceptar de que el periodo posterior a 1430 estuvo caracterizado por un creciente debate y controversia sobre la religiosidad del converso y sobre la cada vez mayor fosa que se abría entre cristianos nuevos y viejos<sup>5</sup>. Es tentador, pero engañoso, retrotraer el origen de estas tendencias a 1391. Sinceramente, lo que es más chocante sobre esas fechas tempranas es el relativo desinterés social hacia la práctica religiosa del converso. Ciertamente, inquisidores y oficiales reales estuvieron interesados en delimitar las fronteras

<sup>3</sup> El tratado de Andrés de Miranda, que advertía a los monarcas católicos sobre los peligros de la herejía y la necesidad de una Inquisición, ofrece un buen ejemplo de este tipo de argumentos. Escorial, ms. Cast. a. IV.15.

<sup>4</sup> El "Alborayque" ofrece un excelente ejemplo sobre estas cuestiones. *Tratado de Alborayque*. BNM (Biblioteca Nacional, Madrid), ms. 17567. Ver Lazar, M.: "Anti-Jewish and anti-converso propaganda. Conflicto Ibrít Talmud and Alborayque", en Lazar, M./S. Haliczer (eds.) *The Jews of Spain and the expulsion of 1492*. Lancaster, 1997, pp. 153-236. Lazar ofrece una edición del texto basada en BNP (Biblioteca Nacional, París), ms. Esp. 356.

de la fe. Sus intentos están mejor documentados en la Corona de Aragón. En Morvedre, por ejemplo, los oficiales reales entraron en la judería durante la Pascua de 1393 y multaron a los pocos conversos que encontraron participando en la *pascua judaica* con sus parientes. A pesar de todo, los oficiales estaban mucho más interesados en la apostasía que en los judaizantes y no equiparaban ambas nociones.

Durante los reinados de Juan I (1387-1396) y su hermano Martí (1396-1410) un gran consenso dominó la atención de los oficiales para prevenir que los conversos emigraran con sus riquezas patrimoniales al Norte de África musulmán para poder retornar a la práctica abierta del judaísmo. El interés aquí parece haber sido motivado mas por el posible empobrecimiento de la Corona que por la apostasía del converso<sup>6</sup>. A la medida que encontramos preocupación por la *judaización* del converso en este periodo temprano del problema, tendía a proyectarse la acción sobre los judíos y no sobre los conversos. El judío Jacob Façan, por ejemplo, fue acusado de animar a su hijo converso para que emigrase al Norte de África y enviar *matzah* a los conversos de Sogorb. Los conversos que supuestamente recibían el *matzah*, sin embargo, no eran demandados<sup>7</sup>.

Ciertamente las autoridades cristianas se preocupaban por la posibilidad que los conversos mantuvieran sus viejas sensibilidades espirituales y litúrgicas. En 1400 el rey Martí decretó que la observancia conversa del Sabbath judío o de cualquier fiesta judía sería sancionada con 100 sous. También propició que los inquisidores se emplearan en la persecución de esas prácti-

<sup>5</sup> Sobre el surgimiento de la retórica anti-converso en los años treinta del siglo XV ofrezco más ejemplos en mi artículo: "El concepto de raza en la España medieval", *Edad Media. Revista de Historia*, 3 (Primavera, 2000), pp. 39-60.

<sup>6</sup> Hay un gran volumen de documentación referida a la emigración. Sobre la emigración al Norte de África ver Hirschberg, H.Z.: *A History of the Jews of North Africa*, 2 vols. Leiden, 1974 y 1981, I, pp. 384-388. Sobre emigración a Tierra Santa, Dinur B.: "A wave of emigration from Spain to the land of Israel after the persecutions of 1391" [en hebreo], *Zion*, 32, 1967, pp. 161-174; Hacker, J.: "Links between Spanish Jewry and Palestine, 1391-1492", en Cohen, R.I. (ed.) *Vision and conflict in the Holy Land*, N. York, 1985, pp. 114-125.

<sup>7</sup> ACA (Archivo de la Corona de Aragón), C. 1906, ff. 64-66 (10 de mayo de 1393) (vid. Baer, F.: *Die Juden im Christlichen Spanien*, Berlin, 1929, vol. I, nº 451; Hinojosa, nº 164). También Meyerson, M.: "The Jewish community of Murviedro (1391-1492)", en *The Jews of Spain and the Expulsion of 1492*, op. cit. pp. 132-133. En un caso similar, sin embargo, el rey ordenó a sus súbditos cooperar con el inquisidor Barthomeu Gacó, que estaba indagando sobre nigromancia y "conversos maliciosos que mantienen la secta errónea en sus depauidos corazones...". ACA, C. 1927, ff. 101-101 vº (7 de Noviembre de 1393) (vid. Vincke, J.: *Zur Vorgeschichte der Spanischen Inquisition*, Bonn, 1941, nº 144).

cas<sup>8</sup>. No obstante, tales preocupaciones del rey Martí no estaban tan extendidas. Esto contrastaba notablemente con el incremento de la letanía de quejas contra los conversos judaizantes en la década de los años cincuenta del siglo XV, especialmente cuando consideramos el hecho de que en el último decenio del XIV los miles de conversos que se hicieron cristianos por la fuerza y sin catecismo ni doctrina, ciertamente sabían muy poco sobre cómo debían practicar su nueva religión.

En vez de enfocarse en las prácticas religiosas del converso, o en las diferencias entre cristiano viejo y nuevo, la generación posterior a 1391 se esforzó en trazar una frontera aun más fundamental: la frontera entre judío y cristiano. En 1393, por ejemplo, el rey Juan comunicó a las ciudades más importantes del reino, informándoles que había llegado el punto de ser ya imposible para los "cristianos naturales" decir quién había sido convertido al cristianismo y quién era todavía judío. Por consiguiente, el rey les prohibió a los conversos vivir, cenar o conversar con judíos. A estos últimos se les hizo llevar distintivos aun más visibles en su ropa y portar gorros hebreos, de modo "que parezcan ser judíos". El rey finalizaba su misiva en el tono más enfático: "y Nos ordenamos y mandamos que si uno de estos dichos judíos son hallados con una mujer cristiana en lugar sospechoso, con el propósito de tener copulación carnal con ella, deban ser ambos quemados, sin merced"<sup>9</sup>. Similares disposiciones fueron continuamente repetidas en la década siguiente.

El hecho de que no nos sorprenda la curiosa topografía social y religiosa que surge de estos documentos es un sintoma del dominio sobre nuestra imaginación histórica que ejercen los acontecimientos posteriores. Estas ini-

<sup>8</sup> ACA, C. 2173, f. 115 (12 de agosto de 1400). En 1398 el rey escribió a los oficiales reales advirtiéndoles que los conversos se reunían con judíos para observar el Sabbath y que "quamplurimum frequentius iudaeizant". Ordenó que todos los oficiales ayudaran a los inquisidores "ad extirpandum errores predictos". ACA, C. 2229, f. 60 (4 de febrero de 1398).

<sup>9</sup> ACA, C. 1964, ff. 108 v<sup>o</sup>-109 v<sup>o</sup> (18 de agosto de 1393, dirigida a Tortosa) [Baer, I, n<sup>o</sup> 456, pp. 716-718]. Lo que puede compararse con ACA, C. 2030, ff. 136 v<sup>o</sup>-137 (3 de septiembre de 1393) en que la reina ordenó que no se impusieran distinciones adicionales sobre los judíos de Valencia, puesto que ellos ya podían ser fácilmente reconocibles ("prou son senyalats"), y que mas regulaciones sobre la ropa les dispondría a abandonar la ciudad (Montalvo, n<sup>o</sup> 191, p. 440; también n<sup>o</sup> 218, 231 y 235). La carta de Tortosa debía ser conocida también junto con las de Barcelona (ver Madrell Marimón, J.-M.: "La cofradía de la Santa Trinidad, de los conversos de Barcelona," *Sefarad*, 18, 1958, pp. 72-77) y Gerona (ACA, C. 1960, ff. 120 v<sup>o</sup>-121 v<sup>o</sup>). Una carta similar a la de Murviedro fue fechada el 4 de abril de 1396 (ACA, C. 1911, ff. 46-46 v<sup>o</sup> segunda numeración). Véase Riera, J.: "Judíos y conversos en los reinos de la corona de aragon durante el siglo XV", en *La Expulsión de los Judíos de España: Conferencias pronunciadas en el II Curso de Cultura Hispano-Judía y Sefarad de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Toledo, 1993, p. 83.

ciativas iban dirigidas no tanto contra las creencias e identidad de los conversos, como contra la proximidad física y social entre judío y cristiano, una certeza que amenazaba al proceso de identificación y clasificación religiosa. Además, los riesgos de tal proximidad no se expresaban en términos de fidelidad confesional o sinceridad de credo, sino en términos de una peligrosa intimitad social y sexual. De nuevo, a diferencia del periodo posterior, la solución propuesta aquí tiene poco que ver con el control de la ortodoxia del converso. Lo que se pretendía era una ampliación profláctica, a través del señalamiento y la segregación, de la distancia física y social entre el cristiano y el judío.

Hay una sutil pero profunda diferencia de tono entre esto y la opinión más esencialista del posterior siglo XV. Esta diferencia de énfasis se puede amplificar aun mas mudando nuestra atención de sus manifestaciones más burocráticas en la cancillería regia a su más sistemática y estridente manifestación en la predicación de San Vicente Ferrer. El santo fue el más importante evangelizador de su tiempo y aún disponemos de buen número de sus sermones. Cientos de miles de personas le escucharon predicar a lo largo de su vida, especialmente durante el más dramáticamente exitoso periodo de su misión, en 1411-1415. La influencia y abundancia de estos sermones hace de ellos la mejor informada fuente para entender las particularidades del proceso que estamos estudiando. Por esa razón serán frecuentemente citados en adelante. En líneas generales, los términos utilizados por Vicente Ferrer no difieren sustancialmente de los que esgrimió veinte años antes el rey Juan, como mencioné anteriormente.

Al igual que los reyes Juan y Martí, San Vicente lamentaba, a veces, que los conversos no habían sido educados adecuadamente en el cristianismo. En 1413, por ejemplo, él exhortó a la ciudad de Valencia a forzar la dispersión de muchos conversos cuyas casas fueron apiñadas en la judería. En una carta que anunciaba su conformidad, el gobierno municipal explicaba su razonamiento:

"Yá que la experiencia, maestro de todas las cosas, ha demostrado que los nuevos cristianos que se convirtieron en la ciudad de Valencia alrededor de XXXIII años hace y fueron bautizados sin mucha información o instrucción en la fe Católica... han recibido muy poca mejora en la religión cristiana y no están bien informados sobre lo que deben creer para lograr su salvación e, incluso, menos en las devociones y acciones de la dicha ley sagrada, y esto es porque por la mayor parte se tratan y conversan entre ellos como ciegos y ninguno sabe cómo dar instrucción al prójimo..."

Una vez reinsertados en vecindarios de "naturales, viejos cristianos", esos conversos debieran tener ante sí más ejemplos palpables del modo arreglado de vida cristiana<sup>10</sup>.

Sin embargo, un tal énfasis sobre la religiosidad de los conversos era tan rara en los sermones de San Vicente Ferrer, como era en la documentación real de la época. Mucho más a menudo él mismo proponía la marginación del judío que la integración del converso. Quizá la excepción valenciana guardase alguna relación con el hecho de que no hubiera judíos viviendo en esa ciudad y, por lo tanto, tampoco modo alguno de subrayar la diferencia y segregación entre cristianos y judíos. Y, al igual que el rey Juan hiciera dos décadas antes que Ferrer, San Vicente justificaba la segregación, no con argumentos sobre la heterodoxia conversas, sino señalando los peligros morales ligados a los excesos sexuales entre cristiano y judío. Desde luego, como reformador moral, San Vicente estaba alarmado ante las ofensas sexuales de todo tipo y siempre estuvo pendiente de frenar los apetitos sexuales que, de forma cada vez más nítida, se definían como desviados. Ferrer se lamentaba de que los hombres cristianos de su tiempo "quieran probarlo todo: gente musulmana y judía, animales, hombres con hombres; no hay límite..."<sup>11</sup>. Sin embargo, le preocupaba especialmente un fenómeno que él percibía era un auténtica explosión de intercambio sexual entre cristianos y judíos. La situación era tan grave, como sugirió a un auditorio cristiano en 1412, "que muchos de cuantos son tenidos por hijos de judíos son realmente cristianos y viceversa"<sup>12</sup>.

San Vicente volvió frecuentemente a esta tesis, pero el tema no perdió su potencia por la repetición. En 1415 Ferrer expuso ante un auditorio zaragozano que "muchos hombres cristianos creen que sus esposas e hijos son suyos propios, cuando en realidad son de [hombres y padres] musulmanes y judíos". Si los ciudadanos no ponen freno a semejante desleales adulterios, proclamaba el santo, Dios lo hara mediante una plaga. Su sermón provocó un pá-

<sup>10</sup> AMV, Manual de Consells, A-25, f. 79 (Montalvo, n.º 288, pp. 487-488) (12 de abril de 1413). Los consellers adoptaron un plan para deluir a los conversos en vecindarios de cristianos viejos, pero no está claro si se implementó.

<sup>11</sup> Ferrer, V.: *Sermones*, 6 vols. (ed.) por J. Sançhis Sivera y G. Schih, Barcelona, 1932-88, I, p. 224.

<sup>12</sup> "Et primo non est conversandum cum ipsis in hospitibus, nam in eadem domo in habitacione non debent morari christiani et infideles, quia est malum quod se pega, scilicet luxuria, nam multi putant esse filii iudeorum et sunt christianorum, et e contrario. Et ideo postquam iudei et saraceni sunt diversi in lege cum christianis sint diversi et distincti in habitacionibus..." Colegio del Corpus Christi de Valencia, ms. 139, f. 113, citado en Cácedra, P.: "Pray Vicente Ferrer y la predicación antijudáica en la campaña castellana (1411-1412)", in *Qui un sang impar...*, (ed.) J. Bateñi Pelegrin (Aix-en-Provence, 1997), 19-46, aquí pp. 30-31.

nico sexual. Cuadrillas de hombres cristianos patrullaban las calles buscando judíos o musulmanes que rondaran prentendiendo a mujeres cristianas. Un hombre musulmán fue prendido cuando le sorprendieron con "herramientas de hierro para... forzar cerrojos de puertas" y capturar mujeres cristianas para llevarlas a hombres musulmanes. Otro fue arrestado una noche después de que se le sorprendiera huyendo por los tejados, una vez que salió de la habitación de una mujer cristiana. Se conocieron tantas denuncias de esta naturaleza que se llegó a acusar al oficial responsable de pretender fomentar un motín contra los musulmanes y hebreos<sup>13</sup>.

De acuerdo con los planteamientos de San Vicente, el problema era la existencia de identidades ambiguas. Judíos y musulmanes vivían entre cristianos, visitando como cristianos, incluso adoptando nombres cristianos, de tal modo que "por su aspecto eran tenidos y reputados por muchos como cristianos"<sup>14</sup>. La solución que él proponía pasaba por intensificar la identificación y segregación. Su razonamiento fue tan atractivo que convenció al Papa, los reyes de Castilla y Aragón y un innumerable grupo de oficiales y regidores de villas y ciudades para poner en marcha uno de los intentos más amplios de segregación anterior a la Edad Moderna. Así lo reconocía un cronista castellano cuando redactó que fue uno de los sermones de San Vicente a fines de 1411 lo que convenció a la reina de Castilla a desarrollar su conocida legislación segregacionista contra musulmanes y judíos:

"Desde que la Reina, madre del Rei, llegó a Valladolid con el Rei su hijo, falló ay a frei Vicente, el freile de que diximos que predicava, que dezia cada día sus sermones muy maravillosos, e acusava mucho el venir de los moros e de los judíos entre los cristianos, diciendo que devían estar apartados, así de la conversación de los cristianos como de su vivir, porque dezian que hera causa de fazer muy grandes pecados e muy feos. E la noble Reina, cargándole dello la conciencia, ovo a fazer un ordenamiento en toda su provincia que dondequier qu'estoviesen, que les diesen lugares apartados."<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Es gracias a la carta exculpatoria del oficial al rey que conocemos estos acontecimientos. ACA, C. CR. Fernando I, caja 22, n.º 2764. De acuerdo con la cédula San Vicente predicó: "que él sabía bien de cierto que ióddos e moros avian que ffer con cristianas, en tal manera que muytos cristianos cuydavan tener fillos en sus mulieres e suyos e que eran de moros e de ióddos... e que la ciudat hi devía proveyto de manera que aquesto se estirpás e castigás e quey devían proveydr sino que en breu Deus provehria en ellos..." fechada el último día de abril de 1415 [?] por Nicholau Burgés, procurador y síndico de Zaragoza.

<sup>14</sup> Por su aspecto son havidos e reputados por muytos seyver cristianos, senyaladament entre qui no son conocidos". Esto procede de una carta redactada por los jurados de Zaragoza después de escuchar un sermón de San Vicente fechado el 28 de enero de 1415. ACA, C. CR. Fernando I, caja 8, n.º 919.

<sup>15</sup> *Cronica de Juan II*, Biblioteca Colombina, ms. 85-5-14, f. 176. También Cácedra, P.: *Sermón, sociedad, y literatura en la edad media: San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Salamanca, 1994, pp. 134-135.

Similares planteamientos fueron seguidos en la Corona de Aragón, donde el rey Fernando I promovió iniciativas análogas a las que impulsaba la reina Catalina en Castilla. Algunas de las provisiones eran ya familiares. El rey Fernando, por ejemplo, estipuló que las respetables mujeres cristianas que fueran encontradas en la judería serían multadas y que las prostitutas cristianas que allí fueran prendidas recibirían cien latigazos<sup>16</sup>. Aunque más áspera que la legislación previa, esta manera de expresar ansiedad por la integridad de las categorías religiosas utilizando fronteras sexuales es un fenómeno que hundía sus raíces en el temprano siglo XIV<sup>17</sup>. Con esta diferencia: no importaba con cuanta dureza recibiera los latigazos, la prostituta ya no bastaba para trazar la frontera entre cristianos y judíos: la segregación total era necesaria. Lo ideal era prohibir todo tipo de intercambio:

Judíos y musulmanes debieran estar separados, no entre los cristianos. No tolereis doctores infieles, no les compreis provisiones, dejadles encerrados y amurallados, ya que no tenemos mayores enemigos. Las mujeres cristianas no deben ser sus nodrizas, ni debeis comer con ellos. Si te envían pan, tíralo a los perros. Si te mandan carne viva, acéptalo, pero no si es carne muerta, por lo que dice la Santa Escritura de estos pecados: “¿no sabes que un poco de levadura corrompe toda la masa?” (1 Cor. V)<sup>18</sup>.

La alusión a la “prostituta de Corinto” de San Pablo no era incidental. Sus potencialidades sexuales de corrupción e infección eran esgrimidas metafóricamente para ilustrar sobre los peligros que ofrecían todas las demás formas de intercambio con los infieles. Si las autoridades fallaban a la hora de prevenir todo esto, lamentaba San Vicente Ferrer, la cólera de Dios podría caer como una plaga sobre hombres y ciudades.

En el interés por separar a los cristianos de los no cristianos, judíos (y en menor medida musulmanes) debían ser mudados a vecindarios segregados y, a la vez, debían ser severamente restringidas sus actividades económicas y sus mercados. Fueron proclamados edictos feroces para lograr semejantes fines. El comercio entre judíos y cristianos fue prohibido y en algunas ciudades

<sup>16</sup> ACA, C. 2416, ff. 60 vº- 63 vº (20 de marzo de 1413). La multa para mujeres casadas era de 50 florines, para mujeres solteras suponía la pérdida de sus ropas.

<sup>17</sup> Nierenberg, D.: *Comunidades de violencia. Persecución de minorías en la edad media*, Barcelona, 2001, capítulo 5.

<sup>18</sup> Ferrer, V.: *Sermons. op. cit.*, III, pp. 13-14.

cristianas incluso se evitó vender alimentos a los judíos. Comunidades enteras de judíos fueron expulsados de sus propias casas para lograr una completa segregación<sup>19</sup>. Muchos se encontraron guarecidos en cuevas y barracas, “con niños y niñas muriendo por la exposición al frío y la nieve”. Escribiendo unos años después de estos eventos, Abraham Zacuto llamó a las acciones segregacionistas de 1412-1415 “la mayor persecución jamás ocurrida”<sup>20</sup>. Y, como en 1391, una de las consecuencias de esta persecución fue la conversión masiva de miles de personas que trataban de evitar por este medio ser despojados de sus casas, sus bienes y sus negocios.

## I

Mi énfasis en la breve narración realizada es obviamente selectivo. Me he fijado más, por ejemplo, en la acentuación de las sensibilidades sexuales que en los impulsos milenarios, las políticas papales o las inclinaciones espirituales de los reyes, aunque, obviamente, todos estos aspectos fueron de cuestionable importancia para la estructuración de las relaciones entre judíos y cristianos en el período 1391-1415. El propósito de mi narración no es ofrecer una explicación causal adecuada para los acontecimientos del período. No defiendo, por ejemplo, que la sexualidad fuera “la primera razón” de las campañas de segregación y evangelización. Trato sólo de explicar una cuestión más elemental: San Vicente Ferrer y sus contemporáneos expresaban de algún modo que vivían en una etapa de “crisis de identidad religiosa”, un período en que rápidamente llegó a ser difícil distinguir la identidad religiosa de los individuos. Los contemporáneos expresaban esos sentimientos con términos específicos, enfatizando los riesgos sexuales, por ejemplo, más que los peligros de heterodoxia. Si asumimos que estas particularidades tienen significación —y no hay razones para pensar que no— entonces debemos cuestionarnos: ¿por qué la sexualidad? y ¿por qué una crisis de identidad de este tipo?

<sup>19</sup> Algunos historiadores han tendido a minimizar el impacto de estas políticas exclamando que raramente se ponían en práctica, pero en la Corona de Aragón hay amplia documentación de archivo que sugiere lo contrario. La documentación de Castilla, como en todas las materias que, en el período, tenían que ver con el gobierno, es mucho más escasa que en Aragón, pero por lo que se sabe también se pusieron en marcha los decretos. Ver, por ejemplo, Carrete Parrondo, C.: *Fuentes Judaeorum Regni Castellae*, I, pp. 30-31.

<sup>20</sup> Zacuto, A.: *Sefer Yehasin ha-Shalem*, (ed.) por H. Filipowski, Londres, 1857, p. 225b; Grätz, H.: *Geschichte der Juden*, 8, 1890, p. 111, n. 2. La *Crónica de Juan II* ya citada informa sobre el sufrimiento y conversión de ambos, judíos y musulmanes. Evidencias documentales pueden encontrarse ojeando los registros del Archivo de la Corona de Aragón.

Estudiosos de la materia han tendido a ignorar estas cuestiones, asumiendo o que el lenguaje de crisis y respecto al sexo fueron meros pretextos para la presión discriminatoria y evangelizadora o que, si es que hubo una auténtica crisis, la judaización del converso fue la verdadera causa. Las gentes de la Edad Media las ignoraban también, porque para ellos la respuesta parecía obvia: la existencia de verdaderas ambigüedades de identidad que permitía a los judíos —y musulmanes— mantener relaciones sexuales con cristianos. Pero las evidencias disponibles sugieren lo contrario. A pesar de todos estos presupuestos, las nuevas ansiedades no fueron resultado de ningún incremento de los contactos sexuales entre cristianos y judíos (para no mencionar el bestialismo). De los miles de documentos concernientes a judíos que he consultado para el período comprendido entre 1391 y 1415, sólo un puñado se refieren a este tipo de coito (muchos menos que los que se produjeron sobre esta materia en las dos décadas precedentes a las masacres). El caso más significativo se refirió a un converso que puso a su mujer a trabajar como prostituta en el burdel judío de Zaragoza. Esto no sólo violaba la ley y deshonraba a Dios, declaró el rey, sino que también iba contra la naturaleza, porque incluso los animales más salvajes protegían a sus compañeras de las pretensiones sexuales de sus congéneres<sup>21</sup>. Aunque esta pequeña historia no carece de interés; claramente, no pudo ser la causa del pánico que se extendió en la época hacia el intercambio sexual entre gentes de distinta confesión.

La generación de 1391 hablaba crecientemente con el lenguaje del peligro sexual y la segregación. Esta ampliación del discurso sexual no era debido a un incremento de los contactos sexuales entre grupos y gentes de confesiones diferentes, sino debido a que la sexualidad proveía a las comunidades religiosas un lenguaje vital para imaginarse fronteras entre credos y confesiones. La oleada de discusión sobre la sexualidad es, en sí misma, una evidencia de la "crisis de identidad" de que he hablado, evidencia que las fronteras entre credos se percibían como amenazadas. Para entender este fenómeno, es preciso tomar en serio la lógica sexual de las fronteras confesionales en la Edad

Media. Durante toda la época, los teólogos cristianos, tanto como los juristas musulmanes y los rabinos hebreos, enfatizaban la importancia de mantener fronteras sexuales entre las religiones. En el imaginario sexual de cada grupo, estas fronteras servían como la "piel" separando una comunidad corporea de otra, y asimismo definían el cuerpo social y religioso. Sin embargo, es importante recordar que, al contrario de la piel, estas fronteras no tenían una ubicación fija, ni un significado o función social invariable. Eran divisorias dinámicas, movibles y sensible a los cambios de las necesidades y ansiedades de las sociedades que las producían.

A algún nivel equivalente los legisladores cristianos, judíos y musulmanes antiguos y medievales estaban conscientes de esta lógica. Las tres comunidades compartían los sentimientos de que las formas de intercambio que aparentaban inocencia, como el comensalismo, podrían conducir a diluir la diferencia y llevar a más peligrosos intercambios como el sexo y el matrimonio<sup>22</sup>. Esta lógica estaba siempre en la base de las múltiples iniciativas segregacionistas. Cuando, por ejemplo, Inocencio III impuso el "distintivo judío" en el Concilio IV Laterano, lo justificaba diciendo que estas distinciones eran muy necesarias para que la fácil identificación de las personas evitara que se produjeran relaciones sexuales entre cristianos y judíos. En palabras del rey Alfonso El Sabio de Castilla:

"Muchos yerros e cosas desaguasadas acaescen entre los cristianos e las judias e las cristianas e los judios porque bien e moran de so uno en las uillas e andan uestridos los unos assi como los otros. E por desuiar los yerros e los males que podrien acaecer por esta razon, tenemos por bien e mandamos que todos quantos judios e judias biueren en nuestro senorio que trayan alguna señal cierta sobre sus cabeças, e que sea atal por que conoscan las gentes manifestamente qual es judio o judia"<sup>23</sup>.

El sexo, pues, había sido utilizado durante largo tiempo como método conveniente para referirse a los peligros de una deficiente separación y diferenciación entre grupos religiosos y, a la vez, como una justificación para tra-

<sup>21</sup> ACA, C. 2237, f. 39-39 v<sup>o</sup> (6 de julio de 1408). ACA, C. 2312, ff. 113 v<sup>o</sup>-114 (14 de julio de 1408). Este último se refiere a un número de judíos de Calatayud que habían sido apresados por mantener relaciones sexuales con esta mujer. Véase también el caso de Salteil Gracia, judío de Barcelona, ajusticiado "quod ambulans in habitu christianorum et sub ipsis habitus velamine habit rem carnalem cum pluribus mulieribus christianis", ACA, c. 2030, f. 80 r-v (20 de agosto de 1393). Para algunos casos más tardíos, véase García Herrero, M. del C.: "Prostitución y amancebamiento en Zaragoza a fines de la Edad Media", en *La España Medieval*, 12, 1989, pp. 305-322, particularmente pp. 311-312.

<sup>22</sup> Me remito al material compendiado por Brundage, J.: *Levi, sex and Christian society in Medieval Europe*, Chicago, 1987, y del mismo autor, "Intermarriage between Christians and Jews in Medieval Canon Law", *Jewish History*, 3, 1988, pp. 25-40. También, Pakter, W.: *Medieval Canon Law and the Jews*, Ebelbach am Main, 1988, pp. 263-291. Ejemplos desde las tradiciones legales hebreas en *BT'A Z*, 36b, Maimonides, *Mishneh Torah*, Sefer Kedushah, XII, 2. Sobre este tipo de lógica, más generalmente, ver Lévi-Strauss, C.: *The Elementary Structures of Kinship*, Boston, 1969, pp. 67-68.

<sup>23</sup> *Siete Partidas* 7, 24, 11.



zar nuevas claras líneas fronterizas entre ellos. Esto, en parte, explica la utilidad que se desprendería de los argumentos sobre la sexualidad durante la crisis de los años noventa del siglo XIV. Pero el lenguaje sexual de identidad nos puede enseñar aun mucho más sobre la generación de 1391, y sobre las metáforas y analogías fundamentales que los cristianos de esa generación utilizaban para imaginarse las respectivas comunidades que componían la sociedad.

Una de estas metáforas mas fundamentales fue la de la familia conyugal. El rey Alfonso, de nuevo:

“ca si los cristianos que fazen adulterio con las mugeres casadas merecen por ende muerte, mucho mas la merecen los judios que yazen con las cristianas, que son espiritualmente esposas de Nuestro Señor Jhesu Christo por razon de la fee e del bapthismo que rescibieron en nombre del”<sup>24</sup>.

Cada mujer cristiana, casada o soltera, era la novia de Cristo a través del Bautismo. Pocas metáforas podrían ser más fecundas en la Edad Media, pero nos limitaremos a sus más obvias implicaciones. Según la analogía, Dios tendría interés sexual en todas las mujeres cristianas. Como sus esposas, los cuerpos de ellas representaban la extensión de la autoridad de Dios y su comunidad. Otra vez, como sus esposas, ellas representaban el punto en el que su honor como Padre y marido se ponía en entredicho. Por estas razones, los cuerpos de las mujeres podrían llegar a ser tenidos como un espacio de temores concernientes al honor de Dios y el de Su Iglesia. Para ser exactos, las mujeres cristianas no eran sólo las esposas de Dios. Eran también sus hijas. Imagina, exhortaba San Vicente Ferrer, que el rey tuviera una hija. Incluso si ella consintiera complacer en mantener relaciones sexuales contigo, ¿no traicionarías al rey al yacer con ella? ¿no serías entonces merecedor de ser ajusticiado y descuartizado? El rey es Jesucristo, ¿no son las prostitutas sus hijas? “Sí, ciertamente, porque él las ha aceptado por el bautismo, como lo ha hecho contigo y con todos los otros [cristianos]”<sup>25</sup>.

Otro aspecto central de la metáfora era la gestación de Dios de la familia o comunidad cristiana, gestación explicada también en términos sexuales.

<sup>24</sup> *Siete Partidas*, 7, 24, 9. Sobre el castigo a musulmanes ver *Siete Partidas*, 7, 25, 10 comentado por D. Carpenter en su artículo “Minorities in Medieval Spain: the legal status of Jews and Muslims in the *Siete Partidas*”, *Romanic Quarterly*, 33, 1986, pp. 275-287, sobre todo, p. 283.

<sup>25</sup> Ferrer, V.: *Sermones*, op. cit. I, pp. 190-191 y II, p. 18.

“... Jesús, cada día, fecunda la Iglesia y la matriz es la fuente bautismal, y el envía allí su semen desde el cielo”. Por lo tanto, cada mujer cristiana tiene la obligación de honrar a su padre y a su madre, a Jesucristo y a su Santa Madre Iglesia<sup>26</sup>. También queda un deber de honor de esposa hacia el Señor como marido. “Si un rey toma como esposa a la hija de un pobre trabajador y ella le deja y abandona con los vástagos, ella sería considerada una gran puta”<sup>27</sup>.

En todas estas analogías el énfasis se colocaba en Dios como un *paterfamilias*, marido o padre, con derechos sobre su familia. La violación de estos derechos disminuiría su honor, y constituiría un insulto a él y a su casa, que es toda la completa comunidad cristiana. Por supuesto, los derechos de Dios y su honor se extendían más allá de las cuestiones sexuales. San Vicente, como otros predicadores medievales, por ello, habló frecuentemente de la obligación de honrar a Dios en cada acción<sup>28</sup>. Enjuiciando desde el espacio que se trazaba en sus sermones, sin embargo, el sexo jugó un papel fundamental en la economía divina del honor, como lo hacía también en la humana.

Estas metáforas sobre el matrimonio y la reproducción definían la comunidad cristiana en varios modos relacionados entre sí. Se representaba a la comunidad cristiana como una familia de hermanos y hermanas unidos a Dios por medio de lazos de matrimonio y paternidad. Los límites de la comunidad quedaban enmarcados por una estricta endogamia. Los musulmanes y los judíos no eran tenidos por hijos de Dios, puesto que no habían sido engendrados por el bautismo<sup>29</sup>. Así, como ellos habían quedado fuera de ese grupo de parentesco cristiano, no se debía mantener contacto sexual con ellos, pues ese contacto implicaría el establecimiento de un parentesco carnal deshonroso al parentesco más vital, el espiritual. El problema había sido descrito más determinadamente por San Pablo:

“Seguramente sabes que aquel que se une con una ramera se hace uno con ella (pues la Escritura dice ‘la pareja se funde en una sola carne’); así, aquel que se une con Cristo se hace uno con él espiritualmente” (1 Cor. 6: 16-17).

<sup>26</sup> Ferrer, V.: *Sermones*, op. cit. I, p. 121. En el vol. III, p. 263. Ferrer utiliza la misma imagen para explicar porque los judíos y los musulmanes, por no estar bautizados, no son hijos de Dios.

<sup>27</sup> Ferrer, V.: *Sermones*, op. cit. II, pp. 231-232. Una analogía similar es utilizada en el vol. II, p. 153. Del mismo modo Vicente Ferrer urgía a todos los cristianos a buscar yacer con Dios, como si se tratara de una bella mujer (vol. III, p. 179).

<sup>28</sup> Ver, por ejemplo, Ferrer, V.: *Sermones*, op. cit. I, pp. 111-112.

<sup>29</sup> Ferrer, V.: *Sermones*, op. cit. III, p. 263. Cf. VI, p. 108: “los filis legítims són los cristians car los jubeus e moros e altres infetls són borts, e per ço no han la hereta de parais”. Musulmanes y judíos eran bastardos, por lo que no habían sido legítimamente concebidos en el bautismo.

En este asunto la medicina prestaba autoridad a la teología. El esperma era sangre, batida y espumada en las venas del varón, que se mezclaba con la más fría sangre de la mujer en la matriz. Esta mezcla establecía entre los com- pañeros secuales un lazo de consanguinidad similar a aquel que existiera entre parientes de sangre y el mantenido con los padinos<sup>30</sup>. Estos lazos fisiológicos, si se establecían entre cristianos y no cristianos rompían las fronteras del círculo de parentesco cristiano y deshonraban al colectivo.

Estas analogías de honor sexual y familiar tenían un poder enorme, en parte porque permitían describir las metas y privilegios de la comunidad cris- tiana con el mismo vocabulario que utilizaba cada individuo cristiano para describir sus propias metas individuales y familiares. En este sentido, la ana- logía servía para superar la fosa entre el individuo y la colectividad<sup>31</sup>. En tér- minos de sociología el discurso del honor funcionaba para establecer "la cohe- sión, marcha, regularidad y promoción de los procesos vitales" de un grupo social y, a la vez, para aislarlo de otros grupos o clases. Lo hizo apelando a la "convicción de los individuos de que mantener su honor constituía su más in- trínseco, más profundo y más personal interés". Esta habilidad es lo que hacía del honor, para continuar con las palabras de Georg Simmel, "una de las más maravillosas conveniencias desarrolladas instintivamente para el manteni- miento de la existencia del grupo"<sup>32</sup>. Y es también la razón por la cual este lenguaje sobre el honor sexual y las fronteras sexuales resultó tan útil, tan "bien a pensar", en el contexto de las crisis de identidad que siguieron a las conversiones masivas de 1391.

Había otros muchos modos por medio de los que la teología cristiana sobre el honor sexual reforzaba el sentido comunitario de identidad. Uno de estos se relacionaba con la idea de castigo colectivo. Dentro de la economía

<sup>30</sup> Brundage, *Law, sex... op. cit.* p. 356, notas 155-156. *Ibid.* "Marriage and sexuality in the Decretals of Pope Alexander III", en *Miscellanea Relanda Bandinelli Papa Alessandro III*, (ed.) F. Liotta, Siena, 1986, pp. 59-83, sobre todo, p. 71. Brundage ("Prostitution in the medieval Canon Law", *op. cit.* p. 844) alude al emplaza- miento de las prostitutas dentro de este marco de referencia. Tomás de Aquino defendía un ejercicio similar cuando aseguraba que un cristiano que apadrinaba a un no cristiano para el bautismo estaba unido a el apadrin- nado sobre bases de consanguinidad que impedían las relaciones sexuales con el converso. Sobre la cuestión so- bre el origen del esperma y la sangre ver especialmente Jacquart, D. y D. Thomasset: *Sexuality and medicine in the Middle Ages*, *op. cit.* p. 60 y *passim*.

<sup>31</sup> Existían otras analogías menos sexualizadas que la de la familia, pero estas también estuvieron ge- neralmente relacionadas dentro de la lógica del honor. Considérese, por ejemplo, la analogía del bautismo como un juramento de lealtad, que implicaba la fidelidad del cristiano y su buena voluntad para mantener el honor de su señor. Ferrer, V.: *Sermons*, *op. cit.* p. 111.

<sup>32</sup> Simmel, G.: *Soziologie*, 5ª ed. Berlin, 1968, pp. 403-406.

del honor en que Dios y los cristianos medievales funcionaban el insulto im- plicaba una venganza. Un retablo del tardío siglo XIV de Santa María de Si- xena recordaba a los murmuradores que la venganza podría ser dirigida legíti- mamente contra el agresor como individuo. En él se representaba una mujer arrodillada para recibir la comunión y su garganta chorreando sangre allí por donde la Eucaristía había pasado. En el panel siguiente se ve la razón: era la respuesta al hecho de que ella tuviera un amante musulmán<sup>33</sup>.

Mucho más a menudo, sin embargo, el castigo era aplicado, no contra el pecador que lo merecía, sino contra todo el colectivo que había sido deshonra- do y corrompido por el pecador. Los instrumentos para la disciplina de Dios eran plagas, hambres y otros horrores. Otra vez, San Vicente fue un exponente sistemático de esta lógica. En un buen número de sus sermones listó seis pecca- dos particularmente deshonrosos que provocaban la cólera y castigo divino. Los dos últimos eran los más prominentes. El quinto de los pecados era la ne- gligencia en la represión de la prostitución. Si el populacho deseaba evitar el castigo divino debía colocar los burdeles fuera de la ciudad. No debía permitir- se a las concubinas y mujeres públicas quedarse en medio de la comunidad, in- cluso si un solo hombre tuviera una concubina "sería algo peligroso para la co- munidad": "No explicó San Pablo lo que podía ocasionar una sola concubina? "Una ciudad entera sería corrompida y sufriría grandes plagas" ¿"no sabes que un poco de levadura corrompe la masa entera"? (1 Cor. 5) "Así, expulsa a las prostitutas de la calle, pues por su culpa muchas plagas pueden caer sobre tí"<sup>34</sup>. Finalmente, el sexto de esos pecados citados por Ferrer: segregar a los judíos y musulmanes y no tratar con ellos. Ni siquiera encender sus fuegos, pues es en esas aparentemente inocentes transacciones cuando "una joven cristiana fue violada por un judío". Una adecuada precaución hacia estas sensibilidades, de acuerdo con San Vicente, garantizarían la salud de la ciudad.

Algo de este catálogo de vicio puede servir para lo que aquí me ocupa, como las imágenes que brindan este y otros sermones para explicar los peligros

<sup>33</sup> Museo de Arte de Catalunya, inv. n° 15916, atribuido a Jaume Serra. Ver, Gudiol, J.: *Pintura gòtica catalana*, Barcelona, p. 51 (ilustración p. 224).

<sup>34</sup> Ferrer, V.: *Sermons*, *op. cit.* III, pp. 111-113. En el vol. II, p. 219 San Vicente utiliza diferentes ana- logías atendiendo a la idea de fermentación: "Popular corrupció: que si és una fembra, concubina, o amiga de al- lugi, en lo poble, tot lo poble n'és corromput... e més pot corrompe una persona que'ls altres curar... Si vós ha- veu mill pomes en hui veyell, e ha-n'i una podrida, totes les altres podrirà si gayre y estan, axí una mala persona corromp les bones". Este tipo de corrupción desagrada a Dios tanto que envía plagas. Simultáneamente lo explica en vol. III, p. 140.

que para la comunidad podrían traer los pecados sexuales. Un poco de levadura en la masa; una oveja enferma que infecta el rebaño; una manzana podrida corrompiendo un cesto completo: todas estas analogías proyectaban la imagen de los peligros (corrupción e infección) que podían ocasionarse para la comunidad por la acción de un pecado individual. En este sentido, las ansiedades sobre el honor sexual ayudan a definir a la comunidad cristiana como un colectivo con fronteras naturales y cuya integridad necesitaba ser preservada para evitar el riesgo de contagio y enfermedad. Aquí, también, el lenguaje del honor sexual funcionaba "para expresar tanto la exclusiva naturaleza de la lealtad y una experiencia social más confusa", aunque ahora en modos con más reminiscencias de Durkheim y Mary Douglas que de Weber y Simmel<sup>35</sup>.

## II

El lenguaje del peligro sexual, en otras palabras, fue a la vez un síntoma de la crisis de identidad y un poderoso remedio para ella, simultáneamente y de algún modo paradójicamente fortificando las fronteras (a través, por ejemplo, de la segregación) y remarcándolas como violadas. Sin embargo, aunque el sexo podría haber sido a la vez síntoma y curativo de la crisis, no era su causa. Ni tampoco lo era que el converso judaizara, al menos si damos crédito al relativo silencio de las fuentes de principio del siglo XV sobre este particular. La percepción de la crisis estuvo provocada, sugeriría, no por las prácticas judaizantes de los conversos, sino por un fenómeno mucho más complejo: la desestabilización por la conversión de masa de un proceso de "identificación por oposición", por el que generaciones de cristianos se habían definido a sí mismos teológicamente y sociológicamente contra los judíos y el judaísmo.

Es bien conocido que la Cristiandad, desde sus más tempranos tiempos, había utilizado lo judío para representar lo anticristiano, trazando dualidades polarizadas del tipo de espiritual-material, alegórico-literal, iluminado-

ciego, redentivo-ofensivo, bueno-malo, sobre la oposición simbólica de cristiano-judío<sup>36</sup>. Como Rosemary Ruether, una de las más mordazas historiadoras de este proceso, lo ha descrito: "era virtualmente imposible para el predicador cristiano o exegeta instruir en las Sagradas Escrituras sin aludir a las tesis antijudías. La enseñanza bíblica cristiana y la predicación estaba basada en un método en que la polémica antijudía existía como antítesis [literalmente "mano izquierda"] a su hermenéutica cristológica"<sup>37</sup>. Ruether se interesó principalmente por los primeros siglos de la cristiandad Pauline, pero su observación es aplicable a períodos posteriores también. De hecho, en la época medieval el fenómeno fue tan omnipresente que pasó casi desapercibido. En el sermón *Sabbato* de San Vicente, por ejemplo, la creación del hombre (primero carne que espíritu) ilustra el orden de las Escrituras: el Viejo materialismo, simbolizado por la circuncisión, barba, distinciones en el vestido y dieta; la Nueva espiritualidad, simbolizada por atributos espirituales<sup>38</sup>. La oposición (y miles de otras similares) es tan familiar, y tan manida, que hace difícil reconocerla como significativa, y menos como un argumento imprescindible para la creación y mantenimiento de la identidad cristiana.

Y sin embargo lo fue. El polarizado dualismo cristiano-judío dispensó a los teólogos medievales y a sus públicos una poderosa hermenéutica a través de la que comprender y clasificar su constantemente cambiante mundo. Sara Lipton ha demostrado elegantemente el poder de esta hermenéutica en Francia, estudiando dos *bibles moralisées* del temprano siglo XIII. Los promotores de esta obra utilizaban comentarios textuales e ilustraciones para relacionar a los textos bíblicos con los más candentes problemas del día. Fenómenos percibidos como peligrosos eran ofrecidos dentro del polo negativo de la oposición entre lo judío y lo cristiano. Aspectos tan diversos como el desarrollo de las universidades, el paso del pergamino al papel, el creciente énfasis sobre la pobreza apostólica del clero, la percepción de una progresión de la simonía, la confianza en los letrados: estas *innovaciones* y muchas otras estuvieron caracterizadas en los textos moralizantes como "judaizantes". Quizá la más funesta (y mejor conocida) de estas caracterizaciones fuera la económica. Los teólogos reaccionaban frente a lo que ellos percibían que eran aspectos peligrosos de la nueva economía del beneficio y lo hacían etiquetándola de materialista y

<sup>35</sup> En este punto me remito a Douglas, aunque creo que es bastante significativo que las metáforas que

he descrito no se acomodan perfectamente a los preferidos de su teoría, de la sociedad como un cuerpo. El énfasis de mis fuentes apunta más hacia una idea de sociedad como un agregado de unidades individuales unidas entre sí por fuerzas tan íntimamente relacionadas entre sí como los lazos de parentesco, el honor compartido, y una sensibilidad común hacia las enfermedades y debilidades del otro. Ver Douglas, M.: *Natural symbols: exploration in cosmology*, N. York, 1982, p. VIII y, del mismo autor: *Purity and danger: an analysis of the concepts of pollution and taboo*, Boston, 1966, pp. 122-128. Ver también su más reciente trabajo, "Rigidity of categories", en *How classification works: Nelson Goodman among the social sciences*, (ed.) por M. Douglas y D. Hull, Edimburgo, 1992, pp. 239-271.

<sup>36</sup> San Vicente ofrece algunos ejemplos de esto. Ferrer, V.: *Sermons*, op. cit. III, p. 311.

<sup>37</sup> Ruether, R.: *Faith and patriarchy: The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York, 1974, p. 121.

<sup>38</sup> Ferrer, V.: *Sermons*, op. cit. VI, pp. 47-48.

judaizante. En palabras de Sara Lipton, "la usura... no era condenada por ser una actividad principal o exclusivamente judía; sino porque la usura fue condenada, llegaba a ser en el sistema simbólico... una actividad judía"<sup>39</sup>.

No conozco estudios como el de Lipton para el mundo ibérico de la Baja Edad Media, pero hay amplia evidencia de la persistencia de esa hermenéutica. Como sus predecesores del siglo XIII, San vicente podía demostrar a aquellos sedientos de instrucción secular que "a cuenta de un poco de ciencia (*per una pogua de sciencia*) desecaban ser llamados rabinos"<sup>40</sup>. Él también explicaba los peligros espirituales del cristiano en términos judíos, con el propósito de subrayarlos para su auditorio, como en el texto siguiente sobre los peligros de no practicar frecuentemente la confesión:

"...justo como los judíos toman gran cuidado de lavar sus vasijas, vosotros también tomás gran cuidado en lavar vuestras vajillas antes de beber, pero a menudo no os preocupáis de lavar vuestra alma y conciencia a través de la confesión. Y, en esto, de ese modo sois similares a los judíos"<sup>41</sup>.

También enfatizaba la *judaicidad* de la usura y avaricia para, a la vez, forzar el prejuicio sobre el materialismo de los judíos y criticar a los cristianos que prestaban cantidades de dinero con intereses, como *judaizantes*<sup>42</sup>.

"...hoy, casi todo es avaricia, desde que casi todos practican la usura, lo que normalmente no hacían más que los judíos. Pero hoy los cristianos también lo hacen, como si fueran judíos..."<sup>43</sup>.

Rueher opina que la proyección de todo lo carnal sobre los judíos fue un factor que cegaba al cristianismo a su propio materialismo y *corporalidad*. "La espiritualización cristiana llegó a propiciar falsas conciencias sobre la

<sup>39</sup> Lipton, S.: *Images of intolerance: the representation of Jews and Judaism in the Bible moralisée*, Berkeley, 1999, p. 45.

<sup>40</sup> Ferrer, V.: *Sermons*, op. cit. VI, p. 104.

<sup>41</sup> Ferrer, V.: *Sermons*, op. cit. V, p. 21.

<sup>42</sup> Esta proyección particular florece incluso en la modernidad, tomando formas secularizadas aún en pensadores como Marx ("On the Jewish question") y Horkheimer ("The Jews and Europe"). Sólo "desde Auschwitz", ha subrayado Dan Diner, "los usos lingüísticos comunes utilizados para describir como judío a todo fenómeno proveniente de la esfera de circulación han perdido su dudosa pretensión a la realidad". Ver sobre esto su "Reason and the 'Other': Horkheimer's reflections on anti-semitism and mass annihilation", en *On Max Horkheimer: new perspectives*, (ed.) por S. Benhabib y otros, Cambridge, 1993, pp. 335-363, sobre todo, p. 337.

<sup>43</sup> Ferrer, V.: *Sermons*, op. cit. p. 147.

propia realidad del cristianismo, fantaseando su propia perfección a la vez que inhabilitando al cristianismo para enfrentarse a su propia hipocresía"<sup>44</sup>. Como acabamos de ver, lo contario también es real. El polo negativo que los cristianos construyeron utilizando el judaísmo les ofrecía un poderoso instrumento diagnóstico para identificar y condenar "tendencias carnales" dentro de su propia sociedad. Precisamente por esta razón, la hermenéutica de oposición era inestable, amenazando con atribuir "judaísmo" a cualquier cristiano que, por ejemplo, practicara la usura, confesara de forma irregular o disfrutara con el aprendizaje secular<sup>45</sup>. No obstante, es cierto el caso de que la proyección de lo carnal sobre los judíos facilitaba la represión de la ansiedad cristiana (utilizando el lenguaje psicológico de Rueher) acerca del *materialismo* y la *carnalidad* en sus propias creencias y prácticas<sup>46</sup>. Es gracias al poder de esta proyección, por ejemplo, que ni San Vicente ni su audiencia percibían la discordancia cuando el santo en un soplo ridiculizaba lo que describía como creencia *carnal* de los judíos de que la recompensa a una piedad adecuada sería salud y buenas cosechas y, simultáneamente, amenazaba a la audiencia cristiana con hambres y pestes si no aplicaba la segregación<sup>47</sup>. Por supuesto, estas proyecciones tenían poco que ver con los judíos verdaderos y con judaísmo real. La hermenéutica de que estas imágenes formaban parte no requería necesariamente para funcionar la presencia de auténticos judíos (de esto son prueba la Inglaterra y Francia de época medieval tardía). Sin embargo, la existencia de judíos verdaderos, viviendo dentro de la sociedad pero marcados por sus barbas, vestidos y circuncisiones como ajeno, daba cebo y carnaza a los prejuicios e imágenes negativas de los cristianos y, de este modo, fortalecía el sentido en la sociedad cristiana de su identidad coherente y diferenciada.

En este sentido (entre otros), los cristianos medievales se definían a sí mismos teológicamente contra los judíos. En la Península Ibérica, más que en ningunas otras regiones de la Europa bajomedieval, lo hicieron también sociológicamente. Individual y colectivamente ellos afirmaban su honor como

<sup>44</sup> Rueher: *Faith...* op. cit. p. 160.

<sup>45</sup> "Llamar a alguien judío implica una instigación que se actúa sobre él hasta asemejarlo al imagen", Horkheimer, M. y T. Adorno: *Dialéctica de la Iluminación*, N. York, 1972, p. 186.

<sup>46</sup> Compárese Horkheimer y Adorno (*Ibid.* P. 187): "lo que es patológico en el antisemitismo no es que sea un comportamiento proyectado, sino precisamente la ausencia de reflexión sobre el mismo".

<sup>47</sup> Como hizo en uno de sus sermones de 1414. BC, ms. 476, ff. 136 v<sup>o</sup>-153 v<sup>o</sup>, (ed.) por J. Perarnau I Espelt: "Els quatre sermons catalans de sant Vicent Ferrer en el manuscrit 4476 de la Biblioteca de Catalunya", *Annuaire de Textes Catalans Antics*, 15, 1996, pp. 109-340.

membros del cuerpo privilegiado de Dios, en contraste con los judíos sin honor<sup>48</sup>. Este proceso sociológico estuvo lógicamente expresado bajo venerables principios teológicos. Como San Agustín había asentado, la vileza de los judíos en comparación con los cristianos fue testificar la veracidad de la más tardía fe (cristianismo). Esta doctrina de testimonio era la principal justificación para aún tolerar a los judíos dentro de la sociedad cristiana<sup>49</sup>. Sin embargo, la práctica de este contraste también se hizo fundamental para la figura de los privilegios sociales y políticos de los cristianos.

La lógica de los privilegios y fronteras sexuales que han sido debatidas anteriormente ofrece un ejemplo de tal diferenciación sociológica<sup>50</sup>. Había, no obstante, muchos otros que no han sido mencionados. A un nivel político, por ejemplo, el privilegio de la comunidad podría ser afanzado a través de la juxtaposición con los judíos. Cuando el rey Pedro el Ceremonioso intentó recaudar fondos para su expedición a Cerdeña y Sicilia en 1378 el concejo de la ciudad de Valencia replicó que la novedad de una imposición arbitraria "no és als simó fer juheria de cascuna de sus universitats... a ayral demanda no darem loch, car més amam morir que ésser semblants a juheus"<sup>51</sup>. Del mismo modo que la erosión de privilegios corporativos podría amenazar con convertir la *universitas* en *juheria*, la erosión del honor podría *judaitzar* al individuo cristiano. El mismo San Vicente se lamentaba frecuentemente de los cristianos que creían que eludir vengar una injuria "sería un deshonra para mí, pues podrían decir de mí ¡Oh, el lococ! ¡oh, el Judío!"<sup>52</sup>. De acuerdo con este punto de vista, retraerse de la economía de la violencia significaba retirarse de la fraternidad de varones honorables cristianos. Era, en otras palabras, convertirse en un "judío".

<sup>48</sup> El musulmán jugaba un importante papel en este proceso también, pero merecería un estudio específico que rebasa los propósitos de este trabajo.

<sup>49</sup> Las publicaciones sobre este particular son abundantes. Un punto de vista recientemente publicado puede encontrarse en el capítulo sobre San Agustín en Cohen, J.: *Living letters of the law: ideas of the Jew in medieval Christianity*, Berkeley, 1999.

<sup>50</sup> Pero un ejemplo particularmente importante, dado que tantas otras diferenciaciones se trazan sobre la sexual. Para una formulación de este aspecto desde la óptica derivada de los planteamientos de Levy-Strauss ver: Tambiah, S.: "Animals are good to think and good to prohibit", en su obra *Culture, Thought and social action. An anthropological perspective*, Cambridge, 1985, pp. 169-211, particularmente, pp. 169-170.

<sup>51</sup> AMV, Ll. M. g3 4, f. 108 vº (26 de octubre de 1378), citado por D. Bramon (*Contra moros y judios*, Barcelona, 1986, p. 67).

<sup>52</sup> Ferrer, V.: *Sermones, op. cit.* I, p. 42: "Deshonor me seria, que dir m'ien: O del foll! O del juheu! No és bastant a venjar la mort del pare"; vol. I, p. 93: "no sou bastant a vengar-vos, que reuiu cor de juheu"; vol. I, p. 155: "Oo, dirvos han que sou juheu!"; vol. III, p. 16: "Perquè no'l matos?" dirán: "Que cor de juheu ha?"; vol. V, p. 190: "Oo, del juheu!"; "Oo, les altres me escarminten".

Estos ejemplos confirman algo que conocíamos: que la identidad cristiana y el privilegio cristiano se definía largamente por medio de insistir en la gran distancia entre cristianos y judíos (y musulmanes). La representación de esa distancia podía manifestarse en innumerables ocasiones y circunstancias: en forma de tomarse venganza o pagando tasas, en la selección de alimentos o de compañeros con quienes compartir la sexualidad, ante la ley (dando, por ejemplo, más crédito a los testigos cristianos) o en la práctica de ritos (como los de encierro doméstico de los judíos en Semana Santa) por listar sólo unos pocos ejemplos<sup>53</sup>. A través de la manifestación repetida y sistemática de esta distancia esencial entre judíos y cristianos se acuñaba el capital simbólico que implicaba el honor y privilegio del cristiano.

Las conversiones masivas de 1391 amenazaban la manifestación de la identidad cristiana porque emergían, quizá por primera vez en la imaginación de los cristianos de la Península Ibérica, la posibilidad de un mundo sin judíos. Muchos de la generación posterior a 1391 trabajaron para hacer ese mundo una realidad: unos pocos a través de urdir el sacrificio de quienes no se convirtieran al cristianismo<sup>54</sup>; otros, como los ciudadanos de Barcelona y Valencia, prohibiendo a perpetuidad la presencia de judíos en sus ciudades; y aún otros, como San Vicente y cuantos le apoyaban, impulsando un programa de evangelización tendente a lograr la plena conversión de los infieles<sup>55</sup>. Estos fueron tiempos exhilerantes para una sociedad cristiana acostumbrada a ver las huellas del Mesías en la conversión de los judíos<sup>56</sup>, pero también esos tiempos estaban desestabilizando la identidad cristiana de dos formas importantes. Primero, la mesiánica "desaparición de los judíos" prometía eliminar

<sup>53</sup> Me he extendido más en el análisis de la Semana Santa en *Comunidades de violencia*, capítulo 7 y en "Les juifs, la violence, et le sacré", *Annales HSS*, 50, 1995, pp. 109-131.

<sup>54</sup> Ver, por ejemplo, los cargos efectuados alrededor de 1393 contra Antoni Rieri de Lérida, que fue acusado, entre otras cosas, de predicar que había vuelto el tiempo de las profecías "in quo omnes iudei debent interfici, ut nullus iudeus in mundo deinceps remaneret". Pung i Oliver, J. de: "La *Incanitatio studii leridensis* de Nicolau Eimeric, O.P.", *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 15, 1996, pp. 7-108, particularmente p. 47. Unos pocos años después Lérida era escenario de violencia antifrida articulada tanto por cristianos nuevos como por cristianos viejos: "segons a nostra oyda és pervengut, alguns fills de iniquitat anclants la destrucció d'aquesta ciutat, la qual juheria en aquella havem novellament feta e manat ésser, han combat segons se diu als cunes vegades de la destrucció sobredira". ACA, C. 2232, ff. 95 vº-96 (25 de octubre de 1400).

<sup>55</sup> La inspiración mesiánica de San Vicente es bien conocida. Ver Guadalupe Medina, J.: *Las profecías del anticristo en la Edad Media*, Madrid, 1996, pp. 232-247.

<sup>56</sup> Sobre esta asociación en la Baja Edad Media ver el reciente trabajo de Robert E. Lerner, *The Fate of Saint Abraham: medieval millenarians and the Jews*, Filadelfia, 2001, especialmente el capítulo 7 dedicado a estudiar los efectos de las conversiones masivas sobre la base de las ideas milenaristas de Francese Eiximennis.

los vestigios representativos de un polo vital negativo, como he sugerido anteriormente, para dar coherencia al entendimiento teológico cristiano<sup>57</sup>. Segundo, la emergencia de los conversos como un grupo intermedio produjo un rápido estrechamiento del espacio social que había previamente separado a cristianos y judíos, y produjo consecuentemente la percepción de una erosión del privilegio cristiano.

Este segundo punto requiere algo más de elaboración. Cuando los conversos de 1391 emergían de las aguas bautismales ellos, inmediatamente, ocuparon un buen lugar de la "tierra de nadie" que había anteriormente separado a los cristianos y los judíos dentro de la imaginación polarizada cristiana. Por un lado, gozaban de todos los privilegios del cristiano. Ahora podrían ir a la universidad, mantener oficinas políticas o tirar piedras a los judíos en la Semana Santa. Incluso podrían tener relaciones sexuales con prostitutas cristianas o casarse con mujeres cristianas, y sabemos que muchos lo hicieron. En el temprano siglo XVI, después de la conversión forzada de muchos musulmanes al cristianismo, el regimiento de la ciudad de Valencia se quejaba de que el burdel cristiano estaba tan lleno de moriscos buscando ejercer su nuevo privilegio sexual con las prostitutas cristianas, que los cristianos viejos no lograban pasar de las puertas. Carezco de mucha información oficial sobre el efecto de las conversiones Judías, sin embargo, tenemos muchas quejas como las del valenciano Jaume Roig, quien había escrito un poema denunciando a su primer concubina por permitir que se la penetrada por la "vara descubierta" de su rival converso<sup>58</sup>.

Pero, al mismo tiempo que los conversos disfrutaban de los privilegios de los cristianos, muchos de esos conversos vivían en entornos culturales, sociales, y físicos bastante cercanos a los de sus antiguos correligionarios. Los conversos a menudo ocupaban, como antes de su conversión, casas cerca o dentro de los distritos judíos<sup>59</sup>. Durante muchos años (y ciertamente en el pe-

<sup>57</sup> No intento aquí hacerme eco del diferente punto de vista de Ruether (*op. cit.* p. 228) cuando afirma que "posiblemente el antijudaísmo está demasiado profundamente arraigado en los fundamentos de la Cristianidad como para ser desarrraigado por completo sin destruir la estructura global en que se aloja".

<sup>58</sup> Sobre el lamento de Jaume Roig - "Vos cala lo seu pen descapolar" - ver Rois de Corrala, J.: *Obras completas*. I. *Obra poètica*, (ed.) por J. Carbonell, Valencia, 1973, p. 57. El poema es también citado por D. Brannon (*Contra moros y judíos, op. cit.* p. 167). El poeta se ubicaba en una generación más tardía que la que aquí nos ocupa.

<sup>59</sup> Aunque las autoridades reconocieron temprano las dificultades que podría ocasionar, frecuentemente se daba a los recién convertidos la opción de escoger vecindad. En Mallorca, por ejemplo, después de los motines, los conversos eran llamados ante notario y se les preguntaba si preferían seguir viviendo en sus viejas casas de la judería o alquilar otras en los barrios cristianos. Ver Quadrado, J.M.: "La judería de la ciudad de Ma-

riodo que aquí nos concierne) sus asuntos económicos estaban enmarañados con los de personas que aún se vinculaban a sus anteriores comunidades de fe (judíos). Y, por supuesto, ellos tenían parientes judíos con quienes se comunicaban en montones de ocasiones. Algunos incluso tenían esposas judías con quienes ellos estaban legalmente casados<sup>60</sup>.

Esta proximidad y trato minaba la radical distinción entre los dos grupos y, por lo tanto, desestabilizaba los fundamentos de privilegio e identidad cristiana. Fue esta desestabilización, este estrechamiento de la brecha entre cristianos y judíos, contra lo que los cristianos viejos reaccionaban cuando se quejaban de que se hacía imposible distinguir entre un cristiano y un judío. Muchos conversos percibían este problema también. Cuando un puñado de conversos zaragozanos que vivían en la judería evocaban las normas de segregación con la esperanza de lograr el desalojo de sus numerosos vecinos judíos ellos pretendían aumentar la distancia de la que dependían muchos de sus nuevos privilegios como cristianos<sup>61</sup>. La misma lógica motivaba su invasión, junto con otros cristianos, de la judería. Cuando, en el curso de tal invasión, el hijo de Jerónimo de Santa Fe acuchillaba a un judío, no estaba meramente mostrando el excesivo celo de un converso. Estaba manifestando su propia reivindicación de un honor y privilegio cristiano bajo el lenguaje de su nueva religión<sup>62</sup>.

De nuevo, otra vez, el asunto fue sucintamente planteado por el propio San Vicente: "el cristiano que es vecino de un judío nunca será un buen cristiano". Esa "vecindad", continuaba, deshonra a Dios y expone a la sociedad cris-

llorca en 1391", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 9, 1886, pp. 294-312. La misma ciudad podía haber recibido tempranamente una cédula del rey Juan ordenando a los conversos no convivir con judíos, "car iur conversato a present no poria esser sens perill e gran dampnatge". ACA, C. 1994, ff. 186 vº-187, citado por Riera, J.: "Judíos y conversos", p. 83.

<sup>60</sup> Más ejemplos sobre estas y otras ambigüedades de estatus en mi "Mass conversion and genealogical mentalities: Jews and Christians in fifteenth-Century Spain", *Past and Present*, 173 (febrero 2002), pp. 1-39.

<sup>61</sup> Este asunto es tratado en Vendrell de Millás, F.: "En torno a la confirmación real, en Aragón, de la pragmática de Benedicto XIII." *Sigüra* 20 (1960), pp. 1-33. Menos dramáticamente pero igualmente significativa eran las conductas "distaniciadoras" de conversos como Gil Roiz Najari, que pidió -con éxito- que se nueva una entrada de la judería de Teruel para que no tuviera que tener contacto con judíos. Ver ACA, C. 2391, ff. 102-102 vº (16 de marzo de 1416).

<sup>62</sup> ACA, C. 2389, ff. 111-111 vº (20 de noviembre de 1415): "Deploziementment havemos nuevamente entendido como pocos dias ha passados, entrantes en una de las juderías de la ciudad de Caragoça, llamada Barrio Nuevo, maestro Gerónimo de Sancta Fe e algunos otros conversos e cristianos, dios algunas exquistidas colores e ocasiones, fue movida de la dita judería gran rumor e escándalo, por la qual contra los jodios de la dita aljama se cuydo levar avolit e scándalo, e un fillo del dito maestro Gerónimo dio una culrellada a un jodio..." Cf. ACA, C. 2389, ff. 110-110 vº, 112-112 vº (20 de noviembre de 1415). Similares acontecimientos tuvieron lugar en otras ciudades como Lérida.

tiana a los riesgos de hambruna, peste y otras manifestaciones de enojo divino<sup>63</sup>. San Vicente y sus patrocinadores pretendían subrayar la necesaria distancia entre cristiano y judío de tres modos. Uno focalizado en la religiosidad de los conversos, pretendiendo que se integraran completamente en la sociedad de los cristianos viejos y, por lo tanto, distanciándose de la cultura judía. Los esfuerzos del concejo de Valencia para forzar a los conversos a dejar sus casas y trasladarse a los vecindarios de cristianos viejos tenía este fin. Una segunda estrategia era agudizar las fronteras entre todos los cristianos y judíos a través de un definido programa de segregación. La tercera posibilidad era la de eliminar la antítesis tradicional entre cristiano y judío, a través de afrontar el reto de cristianizar (o exterminar) todo vestigio judío. La menos importante de estas tres opciones, si los testimonios que han llegado hasta nosotros son tan fiables como parecen, fue la primera alternativa. No fue con los conversos, sino con la segregación de los judíos y su eliminación a través de la evangelización, lo que concernía a la generación posterior a 1391.

Los historiadores han estado tentados a considerar la segregación (y el lenguaje sexual que la justificaba) como un mero instrumento para la evangelización. Es ciertamente verdad que las onerosas desventajas impuestas por una completa segregación, unido a un activo programa de debate y evangelización, propició fuertes ímpetus para la conversión<sup>64</sup>. Sin embargo, no debemos perder la referencia de la fuente de donde brotan ambas respuestas. Ambas procedían de la fértil imaginación de una sociedad enfrentada por primera vez por la posibilidad de que las diferencias por las que se definía podrían desaparecer en la práctica. El milenarismo evangelizador de la época es un síntoma vital de este imaginario y su estudio puede alumbrarnos sobre la crisis de identidad que estoy describiendo. Pero la sexualidad cargada de segregacionismo que caracterizó al período es igualmente vital e instructiva.

### III

Las páginas previas han tratado las ansiedades de una generación, la del cuarto de siglo que siguió a las conversiones masivas de 1391, y sobre las me-

táforas sexuales a través de las que esas ansiedades se expresaron. Pero esto tenía también implicaciones para la historia de las generaciones posteriores. Enfatizar los contrastes entre periodos nos ayudará a ver estas implicaciones. San Vicente y sus contemporáneos se concentraron sobre los peligros del cruce sexual para mantener la separación entre los judíos y los cristianos. No lo invocaron con el mero fin de subrayar la línea entre cristianos viejos y nuevos, incluso aunque una distinción clara entre lo que pudiera denominarse cristianos "naturales" y conversos podría haber ayudado a presentar como menos amenazadora la proximidad entre judíos y cristianos. Hacia mediados de los años treinta del siglo XV un considerable número de gente pensaba que los conversos y sus descendientes estaban de algún modo infectados de herejía, eran esencialmente diferentes de (es decir, peor que) los cristianos "naturales", y por lo tanto (entre otras cosas) no adecuados para el matrimonio con cristianos. Sin embargo, en los años siguientes a las conversiones masivas de 1391 estos argumentos eran virtualmente desconocidos. Podemos encontrar unos pocos ejemplos documentados de intentos de discriminación entonces. En 1392, Enrique III de Castilla escribió al concejo y ciudadanos de Burgos exhortándoles que trataran a los conversos como a hermanos, con el derecho a todos los "privilegios, libertades y derechos comunes" que ellos mismos disfrutaban<sup>65</sup>. Más de veinte años después, en 1414, San Vicente condenaba el gran pecado de aquellas mujeres cristianas que "desdeñan a las judías que se han convertido al cristianismo y rehusan de su compañía para ir a la Iglesia... y a aquellos otros que no quieren dar [a los conversos] sus hijas e hijos en matrimonio, por haber sido una vez judíos". San Vicente urgía a estas mujeres no sólo a relacionarse con los conversos, sino también a casarse con ellos, pues eran "hermanos en Cristo"<sup>66</sup>. Estos testimonios son interesantes pero también raras excepciones entre masas de documentos. Este tipo de quejas se extendieron rápidamente en la década de los treinta del siglo XV, pero eran ajenas a la larga generación que mantenía las secuelas de las masacres de 1391.

El contraste es significativo. Sugiere que las sociedades ibéricas de la Edad Media fueron más complejas de lo que los historiadores generalmente muestran, y que tenían variadas maneras de idear las consecuencias de las con-

<sup>63</sup> "Car nunquga será bon christià, lo qui és vehi de jubeu", BC, ms. 476, ff. 136 v<sup>o</sup>-153 v<sup>o</sup> (ed.) por Josep Perarnau i Espelt ("Els quatre sermons...", *op. cit.*, pp. 231-232).

<sup>64</sup> Los contemporáneos raramente articulaban explícitamente esta relación. Para una excepción, ver las palabras del joven rey Juan II en 1411, "pues el fin por que fueron puestas las tales penas es alcanzado, quando los dichos infieles se convierten a la santa fe", Baer, II, p. 277. También Riera, *op. cit.*, p. 72.

<sup>65</sup> "Que los deveades tratar [a los conversos] así como a hermanos e deven gozar de vuestros previllejos e libertades e buenos usos e costumbres", Mire Fernández, E.: *Los judíos de Castilla en tiempo de Enrique III. El pogrom de 1391*, Valladolid, 1994, p. 83.

<sup>66</sup> Perarnau, J.: "Els quatre sermons...", *op. cit.*, pp. 257-259, II. 2380-2455. Comparable a lo explicado por San Vicente (*Quaresma*, I, 137, último párrafo).

versiones de masas. La *judaización* de los conversos fue sólo una de estas y durante más de un cuarto de siglo no una significativa. Claramente, entonces, la segregación de los conversos in el mediado y tardío siglo XV no puede ser explicada sólo atendiendo a las permanencias. Contrariamente a cómo suele entenderse, los movimientos anticonverso de mediados de siglo no fueron el franco e ineludible efecto de las más tempranas discriminaciones e identidades. No fueron el resultado de el judaismo irreductible de los conversos, del irreductible antisemitismo de los cristianos viejos, ni de algún ineludible proceso por el que las sociedades siempre recrean su fundamentalista "otro". En lugar de eso, estas discriminaciones e identidades más tardías representan un cambio radical de la autoconsciencia anterior de la generación cristiana del 1391. Este cambio requiere explicación. No pretendo dar tal explicación aquí, pero espero haber demostrado que una es necesaria. Que no es una meta tan modesta como podría parecer. Errando como hacemos por un paisaje histórico inexorablemente pleno de crueldad humana, tendemos a olvidar que el odio también tiene una historia, que la persecución y discriminación no son simplemente el resultado de inercias, sino que requirieren reconstrucción a manos de cada generación. Es esta una conclusión algo deprimente, sí, pero también exaltante, pues ofrece el único consuelo que puede dispensar la historia: el consuelo que, por mal que salieron las cosas, podrían haber salido de otra manera.