

## **La defensa de la nobleza: una fuerte seña de identidad entre los escritores conversos del siglo XV castellano\***

Jerónimo Miguel

(Dialogyca BDDH; Instituto Universitario Menéndez Pidal, UCM)

“Todas nuestras leyes solo tienden a buscar la igualdad de todos los ciudadanos, pues en ella están las raíces de la auténtica libertad.”  
(Leonardo Bruni, de su tratado en griego sobre la Constitución florentina, 1439)

### **Integrarse en la sociedad: una aspiración de todos los conversos**

Uno de los rasgos que caracterizó de forma singular a los conversos durante el siglo XV fue su firme voluntad de integrarse plenamente en la sociedad. No fue tarea fácil, como ya sabemos: desde las terribles persecuciones de 1391 contra los judíos, que condujeron a numerosas conversiones forzadas, y las que siguieron en 1412 y 1415 —junto a algunas leyes como las de Ayllón (1412), que restringían buena parte de sus derechos—, las aguas bajaban revueltas y una mayoría de los nuevos convertidos tuvo que nadar a contracorriente.<sup>1</sup> En general, todo hay que decirlo, estas conversiones se vieron con buenos ojos, lo que permitió que muchos se sintieran cómodos al abrazar la nueva fe; sin embargo, no tardaron en percatarse de que la integración no iba a resultar tan fácil como parecía, especialmente a partir de la segunda mitad de esta centuria cuando se cerraron los espacios a la tolerancia.

Hemos de tener en consideración que los judíos no solían aceptar estas conversiones: las interpretaban como una traición a los sagrados principios de su Ley y como una usurpación de muchos de los cargos que habían ocupado ellos con anterioridad, funciones que les fue todavía más difícil desempeñar a raíz de las nuevas leyes promulgadas. Además, estaban convencidos de que a sus antiguos correligionarios les movía más la voluntad de afianzarse económicamente en la sociedad que la conversión sincera. Por otro lado, grupos de cristianos viejos sospechaban de los esfuerzos de los conversos por asentarse sólidamente en los diversos estamentos; ello suscitó el resentimiento y la animosidad de algunos, que los consideraban un peligro, pues podían poner en almoneda las ‘sólidas’ y estratificadas bases de la sociedad del momento.<sup>2</sup> En resumidas cuentas, ni a los primeros ni a estos últimos les interesaba que la “nueva clase

---

\* Trabajo realizado en el marco del proyecto PGC2018-095886-B-100 del Instituto Universitario Menéndez Pidal (Universidad Complutense de Madrid). Este trabajo aparecerá en el volumen coordinado por Rica Amrán y A. Cortijo Ocaña, *Los Trastámaras y sus minorías* (Zaragoza: Pórtico, 2011), pp. 129-184.

<sup>1</sup> A propósito de estas conversiones, Netanyahu (2002, 91) indica que “Mientras la mayoría de los conversos de la primera remesa fueron *forzados*, la mayoría de los segundos fueron voluntarios [...] En todo caso, hacia 1415 la conversión voluntaria no era una corriente, sino una de las corrientes que alimentaban el grupo marrano.”

<sup>2</sup> “En efecto —subrayan González Rolán y Saquero Suárez-Somonte (2012, LVIII)—, si por la ausencia de distinción religiosa los judíos conversos pudieron promocionarse rápidamente en las distintas administraciones, ocupando parcelas prohibidas desde siempre a los judíos, entre ellas las de ocupar cargos públicos, o que éstos se habían visto obligados a abandonar, ello no tardará en suscitar el recelo, la envidia y más tarde el odio de grupos, en un principio reducidos, de cristianos viejos que en las distintas ciudades del reino veían amenazados sus intereses.” Baste solo recordar que en la famosa, por triste, *Sentencia-Estatuto* de Pero Sarmiento, que acompañó a las revueltas sangrientas de 1449 contra los conversos de la ciudad de Toledo, se pedía que se los excluyera de todos los oficios y cargos públicos.

social” echara raíces, y menos todavía que medrara en los diferentes ámbitos de la sociedad, como así lo hizo.<sup>3</sup> A todo ello hay que añadir que ciertos sectores de la Iglesia, especialmente las órdenes religiosas —excepción hecha de los jerónimos—, desconfiaban de los recién convertidos y dudaban de su sinceridad. De este modo, muchos de ellos se vieron en tierra de nadie: mal vistos por sus antiguos compañeros de culto, y aceptados ahora no sin sospecha por los cristianos viejos, fueron muy pocos los que se sintieron a gusto en su nuevo entorno religioso. La pretendida asimilación, en consecuencia, fue una tarea poco menos que imposible, porque se hallaba sometida a tensiones de todo tipo.<sup>4</sup>

Por el contrario, aunque minoritarios, hubo en el bando de los cristianos viejos hombres de letras y espíritus cultos, sensibles a la difícil situación en la que se encontraban muchos conversos, que no dudaron en coger la pluma para denunciar las injusticias y los atropellos de que eran víctimas estos últimos, o en ejercer una labor pastoral con el objetivo de que recibieran un trato más justo (Fernán Pérez de Guzmán, Lope Barrientos, obispo de Cuenca; Gómez Manrique; Alonso Díaz de Montalvo; Alonso de Oropesa, prior de los jerónimos, o don Pedro Hurtado de Mendoza, el Gran Cardenal, son un buen ejemplo). En este sentido, me parecen dignas de mención las palabras que Gómez Manrique, corregidor de Toledo, dirigió a sus conciudadanos en 1478 tras haber dado al traste con una conspiración orquestada por el belicoso arzobispo de esa ciudad, Alfonso Carrillo, que pretendía acabar con su vida y, de paso, permitir que el rey de Portugal —entonces en guerra contra Fernando e Isabel— se apoderara de la ciudad. He aquí la cita, extraída de su discurso —recogido por Fernando de Pulgar, en su *Crónica de los Reyes Católicos*—:

Pienso yo que vosotros no podéis buenamente sufrir que algunos que juzgáis no ser de linage tengan honras e oficios de gobernación en esta cibdad, porque entendéis que el defecto de la sangre les quita la habilidad de gobernar. Ansimesmo, vos pesa ver riquezas en homes que, según vuestro pensamiento, no las merecen, en especial aquellos que nuevamente las ganaron. (Pulgar 1953, 335)<sup>5</sup>

Además —y creo necesario insistir en este hecho—, todas estas relevantes figuras demostraron hacia ellos un respeto admirable, se opusieron a la vieja división entre cristianos viejos y nuevos y su ejemplar actitud los llevó incluso “a integrar y a apoyar decididamente dentro de su propio círculo familiar o cultural a un buen número de estos hombres de saber, seculares o clérigos, de origen converso” (González Rolán, López Fonseca y Ruiz Vila 2018, 32).<sup>6</sup> Estos espíritus sensibles vieron el conocido hoy en día

<sup>3</sup> “Paralelamente —argumenta Rábade Obradó (375)—, comenzó a producirse una identificación entre conversos y judíos, que empezaron a ser equiparados por los cristianos viejos, que veían en ellos a un solo pueblo, que aún permanecía unido por lazos tan fuertes, que ni tan siquiera la conversión de los primeros había sido capaz de desatar.” Una detallada y precisa síntesis de esta actitud hostil hacia los nuevos convertidos puede verse aquí, págs. 369-378.

<sup>4</sup> Como señala Contreras (461), “Asimilar no fue, obviamente, un proceso sencillo [...] Más allá de las iniciativas individuales, expresadas en muchos casos de forma y manera agónicas, gravitaban entonces sobre las comunidades conversas fuerzas múltiples que nacían tanto en la desconfianza de la mayoría como en el recelo, teñido de menosprecio, de la minoría judía originaria.”

<sup>5</sup> He modificado la puntuación del original.

<sup>6</sup> Hay que decir que durante el reinado de Juan II hubo un alto grado de tolerancia hacia los convertidos a la nueva fe, o descendientes de estos. La presencia de hombres de letras conversos en la Corte, donde desempeñaban cargos de responsabilidad, fue un hecho innegable, y su perfecta imbricación en las estructuras de gobierno, junto a la gran labor que llevaron a cabo y al reconocimiento que tuvieron, propiciaron, asimismo, su integración. Sin embargo, los sangrientos sucesos acaecidos en Toledo, en 1449, supusieron un antes y un después, y si al principio del reinado de Enrique IV parecía que las aguas volvían

como ‘problema converso’ desde otra mentalidad, con otros ojos, y actuaron así siendo conscientes de que se encontraban ante una crisis social y religiosa que no se solucionaba mediante el enfrentamiento, sino con el esfuerzo de comprender y de respetar al diferente: solo de esa manera podía lograrse la paz social y la tan ansiada convivencia. Desgraciadamente, sus palabras y sus gestos conciliadores dieron pocos frutos, o no los deseados, pues, a la larga, acabaron imponiéndose las tesis de quienes defendían la aplicación de medidas restrictivas contra los nuevos convertidos.

### La ansiada identidad

La historia de nuestro siglo XV revela que una buena parte de judeoconversos, o descendientes de conversos, echó raíces en la sociedad, ocupó cargos públicos en la administración, ya fuera en la Hacienda real o en la urbana, y desempeñó oficios relevantes en la Corte (es el caso de Diego de Valera, Fernán Díaz de Toledo, Diego de Burgos, Pero Díaz de Toledo, Juan de Lucena o Fernando de Pulgar, por citar solo algunos nombres); otros siguieron la carrera eclesiástica (pensemos en el obispo de Burgos, don Alfonso de Cartagena, en el cardenal Juan Torquemada o en el confesor de la reina Isabel, fray Hernando de Talavera). Hemos de reconocer que esta posición ‘de dominio’ les permitió alcanzar un buen *status* y afianzarse en el frágil tejido político, social y religioso del momento. Integrados, la mayoría, en el grupo de los letrados, reivindicaron mediante sus escritos, y a través del ejemplo de su labor cotidiana, el pleno derecho a formar parte, en igualdad de condiciones, de una sociedad a la que habían accedido legitimados por la *lux* regeneradora del bautismo, pero que se mostraba refractaria a reconocerlo.<sup>7</sup>

Sin duda, esos logros se debieron a un esfuerzo y, sobre todo, a una gran formación intelectual que les permitió acceder a cargos para los que, en unos momentos de desarrollo y de cambio social, se necesitaban personas preparadas que pudieran ejercerlos con garantías (piénsese en la Cancillería real, en la Hacienda, o en los concejos urbanos). La administración crece y se requieren juristas, notarios, consejeros, secretarios, contadores, etc., profesionales, en suma, que contribuyan al desarrollo económico de las ciudades y a la labor política y cultural de la monarquía, tanto en Castilla como en Europa.<sup>8</sup> Otros muchos siguen la carrera eclesiástica y algunos llegan a desarrollar una labor importantísima en la cúpula de la Iglesia, como hemos visto anteriormente. Lo que está

---

a su cauce, poco a poco, la política del monarca fue cambiando y las reacciones anticonversas se sucedieron con mayor frecuencia. Luego, bajo el gobierno de Fernando e Isabel, que siguieron contando con conversos entre las personas de su máxima confianza, estos vieron cómo, paulatinamente, las esperanzas que había depositado en ambos monarcas se tornaban en decepción y pesimismo, y ya en desengaño cuando el 1 de noviembre de 1478 la bula de Sixto IV, *Exigit sinceræ devotionis*, autorizaba la creación del tribunal de la Santa Inquisición, que empezó a actuar en 1480.

<sup>7</sup> Más detalles sobre la importancia de la ciencia y del saber en el ascenso social de los letrados, en Maravall (1983, 355-359). Por su parte, Marichal (30-31) llama la atención sobre el hecho de que la aparición en la sociedad del siglo XV de una “nueva sociabilidad” y de un “afán de individualidad expresiva” estuviera representada por insignes hombres de letras conversos, pertenecientes a la burguesía, que se hallaban en “la situación típica del renegado, del hombre desgarrado de su estrato social.” “Los conversos castellanos querían, desde luego, arraigar en un estrato superior, pero esta pretensión respondía a una necesidad de re-encaje colectivo.” De este modo, podemos entender a las claras que estas relevantes figuras hicieron todo lo posible por establecer vías no solo de comunicación, sino también de convivencia, especialmente, entre la “colectividad desgarrada” a la que pertenecían y la sociedad del momento. Y Lawrance (112) resalta que los letrados conversos se esforzaron en ennoblecer su oficio, ayudados por una cultura humanística, con el fin de “integrarse plenamente en la sociedad estamental de su época.”

<sup>8</sup> No le falta razón a Márquez Villanueva (2006a, 45) cuando, al tratar sobre la rapidez con que los conversos se asimilaron tras los graves incidentes de 1391 y empezaron a destacar en la actividad económica y administrativa, desempeñando cargos y oficios varios, refiere que “La España cristiano-vieja, polarizada entre las armas y la agricultura, se resistía a llenar por sí misma un vacío de actividades de signo intelectual que iban haciéndose más necesarias cada día.”

fuera de dudas es que ese *status* les daba poder, en ocasiones, para sacar partido de su sólida posición social, hecho que, además, reforzaba la imagen que tenían de ellos mismos. En buena parte, fueron el motor del progreso social de este período. Como señalan González Rolán y Saquero Suárez-Somonte (2012, LVIII), “gracias a su dinamismo, tesón y fuerza creadora, a su gran preparación y talento, lograron inyectar savia nueva y estimulante en la vieja y escasamente preparada sociedad cristiana [...]”<sup>9</sup> En consecuencia, bien podemos decir que una parte importante de los intelectuales del siglo XV fue de origen converso y eso, a mi entender, posee una enorme relevancia a la hora de valorar la dimensión humana y cultural de esta centuria.<sup>10</sup>

En otro ámbito de cosas, es innegable que los conversos siempre fueron conscientes de que pisaban arenas movedizas y de que vivían en continuo sobresalto, dado que la integración no era tarea sencilla y, de hecho, nunca llegó a producirse plenamente. Testimonio de esta desazón vital es la confesión que Fernán Pérez de Guzmán nos dejó a mitad de siglo XV en sus *Generaciones y semblanzas*, al glosar el carácter y la figura de don Pablo de Santa María, obispo de Burgos:

En este lugar acordé de enxerir algunas razones contra la opinión de algunos que, sin distinción e diferençia, absoluta e sueltamente, condenan e afean en grande extremo esta naçion de los christianos nuevos en nuestro tienpo convertidos, afirmando non ser christianos nin fue buena nin útil su conversión. E yo, fablando con reverençia de los que así determinadamente e sin çiertos límites e condiçiones lo dizen, digo que non dubdo que una gente que toda su generaçion bivió en aquella ley e ellos nasçieron e se criaron en ella e mayormente los que en ella envegeçieron e fueron por fuerça, sin otras amonestaciones e exortaçiones, traídos a nueva ley, que no sean así fieles e católicos christianos como los que en ella nasçieron e fueron enseñados e informados por dotores e escrituras. (Pérez de Guzmán, 142-143)

Al hilo de estas palabras, hay que recordar que algunos de los convertidos —por lo general personas de capas sociales humildes que no habían recibido una mínima instrucción para entender mejor y asimilar los preceptos de la nueva religión— continuaban con mayor o menor discreción, incluso a escondidas, practicando ritos y ceremonias judaicas, en un intento por dar sentido a ese vacío existencial en el que se encontraban. No les era fácil tener que renunciar a unas ideas muy arraigadas de su propia religión y adoptar una imagen de ‘sinceros cristianos’.<sup>11</sup> Habían pasado de verse

<sup>9</sup> Acerca del importante papel desempeñado por los conversos en el desarrollo cultural de Castilla durante el siglo XV, véase González Rolán, López Fonseca y Ruiz Vila (28-39 y 45-47). Por su parte, Moreno Hernández (2012, 170) destaca que “Con el siglo XV como eje, el dominio cultural de los conversos cultos es abrumador en ese tiempo, en parte por haberse educado en latín —la lengua oficial de la Universidad— y ligarse a oficios y ocupaciones imprescindibles de tipo administrativo o funcional que habían desempeñado antes los judíos.”

<sup>10</sup> Roth (157) hace hincapié en el papel destacado que los escritores conversos desempeñaron en nuestro siglo XV castellano y en cuán importante fue su “contribution to Spanish culture in the fifteenth century and later. The majority of the chronicles —añade— were written by conversos, as we already know. Literature was also dominated by them: poetry, drama, novels. Another area of great significance in the developing ‘humanism’ of Renaissance Spain was the translation of classical works, again dominated by conversos. It is, in fact, no exaggeration to say simply that the history of Spanish literature in its ‘Golden Age’ (fifteenth through seventeenth centuries) is virtually the history of converso writers and descendants of conversos.”

<sup>11</sup> Benito Ruano (1987, 261-262) dibuja con trazos precisos el drama de lo que fue, en palabras suyas, la “*otriedad*” del converso: “Es, desde luego, en el ámbito más recónditamente personal e intransferible —sostiene— donde se fragua la dramática disociación del *yo* en un *otro* que no se quisiera ser. El cristiano

relativamente seguros sobre unas bases cimentadas en las creencias heredadas de sus antepasados, en una tradición milenaria del judaísmo y en unas rutinas ceremoniales cotidianas, a sentirse desnortados y faltos de ayuda o de consejo espiritual. Por otro lado, hemos de considerar que, si bien, en ciertos momentos, se intentó darles una instrucción elemental en los principios básicos de la nueva fe, esta no fue suficiente, y cuando se llevó a la práctica se hizo casi por la fuerza y sin aplicar una auténtica pedagogía doctrinal.<sup>12</sup> Fernán Pérez de Guzmán, de nuevo, unas pocas líneas más adelante, refleja dicha situación:

Por todas estas razones non me maravillaría que aya algunos, espeçialmente mugeres e omnes groseros e torpes que non son sabios en la ley, que non sean católicos christianos. Ca el sabidor o letrado más ligero es de traer al conocimiento de la verdad que el inorante, que solamente cree la fe porque la heredó de su padre, mas non porque d'ella aya otra razón. (Pérez de Guzmán, 144)

Estas circunstancias, no cabe duda, favorecieron tal conducta ambigua que no hacía sino despertar la animadversión tanto de los cristianos viejos como de algunos ministros de la Iglesia.<sup>13</sup> Pero es que incluso entre los conversos que habían adoptado de forma sincera

---

nuevo que lo era sinceramente, y acaso con vehemencia y fervor [...] conllevaría su propia identidad como una verdadera maldición. Ser como se quiere ser, y ser tenido por aquello que más se aborrece, pero que en el fondo también se sabe que se es, produciría en el sujeto un violento y conmocional rechazo, tanto de la imagen autoproducida ante el exterior como de la propia y repelida esencia.” A este respecto, Di Cesare (43 y 45) destaca que si el judío “era diferente y claramente reconocible, una vez introducido a la fuerza en el cuerpo del cristianismo, siguió siendo otro, pero dentro [...] Donde quiera que mirara, le volvía el reflejo de su imagen doble, ambivalente y desleal, que no podía no repercutir en la percepción que tenía de sí mismo y en la que, a su pesar, terminaba por creer.”

<sup>12</sup> Más detalles sobre todo ello en Rábade Obradó (381-383). En esta tesitura, no ha de llamarnos la atención que en los inicios del concilio de Basilea, concretamente en la decimonovena sesión del 7 de septiembre de 1434, y de la mano de prohombres castellanos como el cardenal Juan de Cervantes y Juan de Segovia, se aprobara un documento, *De Judeis et neophytis decretum*, que, si por un lado, establecía nuevas normas que habían de cumplir los judíos y la obligación de que asistieran forzosamente a las predicaciones, por otro, a los conversos se les reconocían los mismos derechos que poseían los cristianos viejos. A este respecto, y para los fines que aquí estamos tratando, entre las resoluciones tomadas destaca la que disponía que tanto los sacerdotes como los padrinos del bautizo del nuevo convertido a la fe habían de proveer de todo lo necesario, antes y después del sacramento, para que aquel recibiera la instrucción necesaria en los artículos de fe, en los mandamientos y en las ceremonias de la Iglesia católica. Sin duda, esto dice mucho de la preocupación que hubo en el Concilio por este asunto; otra cosa muy distinta fue su aplicación práctica, a pesar de que se ordenaba que las medidas contenidas en el decreto se leyera durante la misa, un domingo al mes, en todas las iglesias. En la práctica, es sabido que solo los escritores conversos se hicieron eco de las mismas. Acerca de todo ello, véase el preciso y bien documentado estudio de Gilly. Otra nota que demuestra la falta de instrucción en quienes habían de convertirse al cristianismo la encontramos en Granada, en 1499, cuando Isabel y Fernando encargaron al cardenal Cisneros la catequesis de los moros de la ciudad. Este, más por desconocimiento de la situación que por mala voluntad, optó por medios expeditivos, entre ellos los bautizos masivos por aspersión, lo que dolió sobremanera a fray Hernando de Talavera, partidario de un adoctrinamiento previo, y realizado a conciencia, para contar en la medida de lo posible con la aquiescencia de las personas afectadas (Márquez Villanueva 1960, 302).

<sup>13</sup> “La conversión —señala Pérez (94)— les facilitaba la vida y les permitía desenvolverse a sus anchas en la sociedad sin las trabas que suponía la discriminación legal para determinados oficios. Ahora bien, en una sociedad impregnada de valores religiosos, donde la religión estaba íntimamente mezclada con todos los aspectos de la vida social y aun cotidiana, el descreimiento venía a representar una especie de escándalo, hería los sentimientos de la masa popular y contribuía a reforzar el resentimiento contra los conversos.” Sobre las dificultades del paso de una religión a otra, González Rolán y Saquero Suárez-Somonte (2012, LXXIV-LXXV) apuntan que “Este traslado, o mejor, sustitución de creencias y prácticas, de ritos y costumbres, de una religión por los ritos y costumbres de la otra, debió de ser un proceso complejo y enormemente difícil en una religión como la judía, en la que formaban parte de su identidad étnica muchas costumbres como la higiene personal de hombres y mujeres antes del sábado, o los mismos hábitos

el nuevo credo se daba con frecuencia una especie de extravío y de falta de adaptación, totalmente lógica, porque “no se ha de olvidar —precisa Rábade Obradó (378)— que se puede cambiar de creencias religiosas más fácilmente que de hábitos y costumbres.” Tristemente, muchos cristianos viejos vieron esa actitud como un deseo, por parte de aquellos, de persistir en sus ancestrales creencias y de negarse a cumplir los preceptos de la nueva fe.

Por si ello fuera poco, ciertos grupos sociales, refractarios a cualquier gesto de tolerancia y celosos del poder que estaban alcanzando los conversos, ponían palos una y otra vez en la rueda de la convivencia.<sup>14</sup> Si esta visión cobró fuerza primero entre las capas más humildes, luego, poco a poco, las clases medias, y hasta los nobles, se sumaron a esta inquina persecutoria contra los nuevos convertidos, a quienes veían como potenciales ‘usurpadores’ de los privilegios que venían disfrutando ellos. Esto explica que miembros de algunos sectores, que actuaban en contra de que los conversos se integraran por igual en una sociedad donde imperara la tolerancia, acudieran a las leyes, cuando no a la fuerza y al terror, para apartarlos del camino. Tras este comportamiento, latían los consabidos reproches que se les hacía a menudo acerca de su falta de sinceridad y de la doblez de sus sentimientos religiosos, pero también, y no son menos importantes, razones de tipo económico. Los sangrientos sucesos acaecidos en Toledo en 1449 contra la comunidad conversa, acompañados por la publicación, el 5 de junio, de la *Sentencia-Estatuto* de Pero Sarmiento (el primero de los conocidos, tristemente, como “estatutos de limpieza de sangre”) y de un memorándum, que no conservamos, del bachiller Marcos García de Mora —quien volvió a la carga, en otoño de ese año, con un nuevo documento difamatorio, su *Memorial*—, nos dan buena prueba de ello.<sup>15</sup> Tales hechos, como no es difícil comprender, abrieron una herida profunda entre los cristianos nuevos, que se sintieron injustamente atacados, puesto que, además de verter innumerables calumnias, la *Sentencia-Estatuto* disponía que no pudieran desempeñar oficios ni dignidad alguna, ni conservar el honor ni la honra; y no solo eso, todo ello supuso, en palabras de Cantera Montenegro (15),

un primer y grave obstáculo en el lento proceso de unificación socio-religiosa entre cristianos viejos y nuevos, que se había desarrollado hasta mediados del siglo xv tras la conversión masiva de judíos al cristianismo, y que condujo a una profunda separación, primero instintiva y más tarde jurídicamente positiva, entre cristianos viejos y judeoconversos.<sup>16</sup>

---

culinarios [...] por no hablar de las restricciones dietéticas establecidas en el *Levítico* (3, 7, 11 y 17) y *Deuteronomio* (14), ampliadas por la tradición talmúdica y rabínica.”

<sup>14</sup> Accorsi (2014, 47-48) destaca que “Frente a la aparición de la clase de los judeoconversos, nuevos competidores en el ascenso social, fuente de movilidad y por ende de inestabilidad —aquellos que son diferentes y que ya no pueden ser legítimamente excluidos [...]— se ponen en marcha varios mecanismos defensivos tanto prácticos (legislaciones discriminatorias) como teóricos (ideología de la limpieza que las justificaba).”

<sup>15</sup> Sobre lo acaecido, basta acudir a Ruano (1957 y 2001) y a Netanyahu (1999, 266-347). Consúltese, por el riguroso y esclarecedor estudio que realizan de varios de los escritos que formaron parte de la polémica suscitada, González Rolán y Saquero Suárez-Somonte (2012); también, Accorsi (véase Valera 2011, 191-198).

<sup>16</sup> Monsalvo (231) asevera que “La carga ideológica de estos escritos era demoledora. Quedaba cercenado el proceso de asimilación de la minoría conversa, se anulaba el valor de la gracia del bautismo y se establecía el principio de limpieza de sangre.” Ello me parece significativo porque, en las reacciones posteriores que se produjeron, estos aspectos fueron rebatidos tanto por escritores conversos como Fernán Díaz de Toledo, Alonso de Cartagena o Juan de Torquemada, entre otros, cuanto por intelectuales no conversos, es el caso de Alonso Díaz de Montalvo, de Lope Barrientos o de fray Alonso de Oropesa.

Es significativo destacar que mientras las soflamas de Pero Sarmiento y del bachiller Marcos García de Mora incitaban al odio y al enfrentamiento, la actitud de los conversos, a través de los escritos posteriores que dieron a conocer como respuesta a los agravios que habían recibido, consistió en apelar a la concordia y a la práctica de la caridad cristiana, siguiendo las enseñanzas de San Pablo, con el fin de alcanzar la paz social entre cristianos viejos y nuevos.<sup>17</sup> Abogaban por una convivencia que fuera expresión e imagen del cuerpo místico de Cristo, que les permitiera, en definitiva, formar parte del mismo rebaño, guiados por un solo pastor. Y en esto fueron muy explícitos tanto don Alfonso de Cartagena como el cardenal Juan de Torquemada o Juan de Lucena, por citar solo tres de los nombres que más insistieron en estos aspectos. Coincidían en que, si a través del bautismo los conversos se habían incorporado a la nueva fe y habían sido acogidos en el seno de la Iglesia católica, todos, ya fueran cristianos viejos o nuevos, eran iguales ante la ley civil y ante la justicia divina y, en lo tocante al desempeño de cargos públicos o de dignidades religiosas, tenían los mismos derechos.

### La reivindicación de la nobleza conversa

Hemos de tener en consideración que voces renombradas, tanto de relevantes figuras eclesiásticas cuanto de diversos sectores laicos de los afectados, se alzaron con fuerza para responder a los sangrientos sucesos de Toledo. Más allá de la lucha por sus derechos sociales, a todos los escritores conversos les unía una reivindicación: la defensa de su nobleza, reforzada por la gracia del bautismo.<sup>18</sup> Aspirar al reconocimiento de esta prerrogativa suponía, además, ver cómo sus perspectivas de afianzamiento en el escalafón social aumentaban, al tiempo que podían legitimar los logros conseguidos para impulsar su ascenso.<sup>19</sup> Porque se trataba, también, de hacerse un hueco entre los grupos dominantes de la antigua nobleza, quienes para no ceder un ápice de su poder y, sobre todo, para legitimarlo, esgrimían razones, como la de la posesión de riquezas o la del linaje, con el objetivo de conservar las preeminencias alcanzadas, a la par que demostrar al resto de estamentos sociales —y también de familias nobles— su pertenencia a un rango superior. Ahora, como veremos más adelante, los escritores conversos ponen esas razones en entredicho, las niegan y, en contrapartida, difunden los valores que nacen del esfuerzo y del mérito personal. De ahí procede para ellos la verdadera nobleza: la que se alcanza a través de la *virtus*, en su acepción pagana, la que no se hereda ni va acompañada de privilegios u honores recibidos *ex sanguine*.<sup>20</sup> De esta manera nos ilustra Fernando de

<sup>17</sup> “Ce fut la plume plus que l’épée qui leur fournit leur arme de défense,” apunta Sicroff (36).

<sup>18</sup> Márquez Villanueva (1960, 292) pone de relieve cómo “Durante el siglo XV se advierte, pues, una reacción avanzada, moderna, que patrocinaban los cristianos nuevos de aquella época, nada dispuestos a aceptar por las buenas el esquema medieval de los *estados*, estático por definición y resignado ante el mal y la desgracia impuesto por el nacimiento —la *naçión*— o por la sangre.”

<sup>19</sup> “Porque la virtud era un hábito adquirido que estaba determinado por las actividades prácticas e intelectuales del individuo dentro de la esfera social y política, es preciso concluir que los *letrados* habrían de exigir, justamente, que se reconociera el papel que jugaron en la organización cultural y administrativa del estado” (Di Camillo 2009, 97).

<sup>20</sup> González Rolán y Saquero Suárez-Somonte (2001, 119), al trazar el perfil del nuevo letrado que, durante este periodo, vuelve la mirada hacia los postulados y valores que difunden los humanistas italianos —imagen que encaja, en buena manera, con la del converso—, subrayan que “sabe ahora que sus méritos, valor y esfuerzo personales, su *uirtus* y su talento, le abrirán las puertas para acceder a la nobleza, a la que en tiempos medievales sólo se llegaba a través de la herencia de la sangre.” Y Valero Moreno (283) aduce que “En este mundo de curiales y secretarios [...] se ventila, en buena lid, parte de la cultura humanística europea, cuyo fondo funcional es innegable. Aquellos que hicieron de su oficio ciencia, son los gestores del patrimonio y de las ideas [...] Son ellos quienes, en cierta y buena lógica, pues su poder es limitado, convencen a los nobles, algunos de ellos muy interesados en ser convencidos, de que no existe mejor linaje que el de la virtud.”

Pulgar, en una carta “Para un su amigo de Toledo”, de 1478, los logros de semejante noble empeño: “Veemos por experiencia algunos omnes des[o]s que iudgamos nacidos de baxa sangre forçarlos su natural inclinación a dexar los oficios baxos de los padres, e aprender ciencia, e ser grandes letrados” (Pulgar 1958, 65).

Hay que decir, sin embargo, que el concepto general de nobleza que se tenía en la Castilla del siglo XV no era ni mucho menos este. Estamos ante una sociedad en la que el grueso del estamento nobiliario sigue defendiendo el valor de las riquezas y del linaje como baluartes para sostener y justificar su posición.<sup>21</sup> Con todo, conviene notar que, en este período, dicho estamento atraviesa por una evidente transformación: la nueva nobleza renovada, podríamos decir, aupada al poder con la llegada de la dinastía de los Trastámara, empieza a ocupar sus parcelas de dominio, quitándole paulatinamente espacio a la antigua, más señorial, que no acepta de buen grado este ascenso y que pretende, a toda costa, afianzar su peculiar *status*, mantener el poder y hasta ampliar su influencia ante el monarca de turno, como podemos apreciar en *El Victorial* de Gutierre Díaz de Games.<sup>22</sup> No obstante, hemos de reconocer que, a medida que los caballeros entran en las cortes y que un grupo reducido de estos empieza a conjugar con mayor o menor fortuna el binomio clásico *fortitudo et sapientia*, el concepto de *virtus* va haciéndose presente en su modo de ver e interpretar la caballería.<sup>23</sup> Esta actitud los lleva a tomar conciencia de que hay otra forma de dar sentido a su vida, que se construye a través de nuevos valores éticos y sociales, y de que el ascenso en el escalafón nobiliario no pasa tanto por la herencia recibida de los antepasados cuanto por los hechos virtuosos derivados de su oficio.<sup>24</sup>

Al final de la Edad Media —apunta Keen (222-223)—, la tradicional admiración por la antigua generación del mundo caballeresco no era tan exagerada, sino que se había purificado, codificado y, en cierta medida, justificado. En este proceso de justificación, la unión de la nobleza y la virtud nunca se perdió de vista.<sup>25</sup>

Conviene tener en cuenta, asimismo, que, en este período, una parte no pequeña de hidalgos y de nobles tenía ya antecedentes conversos, de manera que la “court society

<sup>21</sup> Sobre el origen de esta nobleza que centra sus derechos en la fuerza hereditaria de la sangre y en las riquezas y cómo aquella se perpetúa a lo largo de la Edad Media hasta alcanzar el siglo XV, véase Moxó (239-270) y Keen (199-223). “Linaje y nobleza —explica Rodríguez Velasco (2009, 218)— están indisolublemente unidos como base de la sociedad feudal y monárquica [...] El linaje no puede ser percibido en el instante fugaz, sino más bien como parte de una narración más extensa, como fundamento de la historia entera de un *imperium*, sea éste de la naturaleza que sea. El linaje es, pues, la estructura concreta en la que se decanta el *ordo*.”

<sup>22</sup> Más detalles acerca de esta nobleza que busca su afianzamiento y su legitimidad a través de las riquezas, en Maravall (1972, 32-34 y 59-61, en especial).

<sup>23</sup> Tratando del binomio virtud-nobleza, Heusch (2009b, 289) sostiene que “Muchos son, durante todo el siglo XV, los partidarios de que al hombre se le conoce por lo que hace y no por cómo nace, lo cual aporta sensibles modificaciones a muchos de los conceptos clave de las representaciones sociales en el seno de la corte: la galanía o la gentileza, por ejemplo, acaban separándose de la hidalguía de linaje para confundirse con un ideal de comportamiento.”

<sup>24</sup> En palabras de Rodríguez Velasco (1996b, 123) “los caballeros y la nobleza caballeresca no podían soportar semejante movimiento político, so pena de arriesgar definitivamente sus privilegios. Naturalmente que pusieron en marcha procesos políticos, a veces violentos [...]” pero entendieron también que “La única solución era convertirse, en la medida de sus posibilidades, en caballeros humanistas.”

<sup>25</sup> Imprescindibles, al respecto, para una comprensión más amplia de lo que significó la pareja nobleza-virtud, son las páginas que Ynduráin dedica a su análisis (92-103).

became intensely preoccupied with questions of legitimizing nobility, public esteem, and privilege” (Gerli, 20).<sup>26</sup>

En buena lógica, visto todo ello —y en medio hemos de incluir el derecho legítimo de los escritores conversos a reivindicar su nobleza—, no es difícil entender que el debate y la polémica en torno a la nobleza y a su esencia estuvieran servidos.<sup>27</sup> Dos posturas aparecían visiblemente enfrentadas: por una parte, los defensores de esta “nueva nobleza”, la que se adquiriría, partidarios de que los monarcas otorgaran el título de noble a quien considerasen que se había hecho merecedor del mismo —siguiendo la doctrina del eminente jurista italiano Bartolo de Sassoferrato (1314-1357), referente de este tiempo en todo lo tocante a asuntos del derecho en general—; por otra, aquellos que reivindicaban la antigua, la que se sustentaba en la fuerza de la sangre, que se oponían a aquella prerrogativa y pugnaban por conservar las preeminencias alcanzadas por vía hereditaria.

Los dos obras que veremos a continuación, la *Cadira de honor* y el *Nobiliario vero*, revelan la resistencia de la vieja nobleza a ceder terreno en sus cotas de dominio frente a la nueva, máxime en unos momentos en que la *élite* de letrados —cuya mayoría es conversa— empieza a ganar prestigio e influencia ante los monarcas y aparece a ojos de los nobles de viejo cuño como una amenaza para la conservación de sus privilegios. Frente a tal competencia, estos últimos echarán mano de un arma propagandística sumamente eficaz: ya no bastaban tan solo los actos, había que acudir a los de textos, “difusores de una ideología que oscilaba entre justificativa y apologética” y cuyo objetivo legitimador no escapaba “a las tendencias manipuladoras ni al uso de coberturas justificativas” (Quintanilla Raso 1999a, 64). Sin ir más lejos, este será el caso, como en breve tendremos ocasión de comprobar, de Ferrán Mexía y de toda la propaganda vertida en su *Nobiliario vero*.<sup>28</sup>

La *Cadira de honor* de Juan Rodríguez del Padrón es un claro exponente de los viejos postulados que definían a la nobleza señorial. Compuesta hacia 1440, la obra rezuma tradicionalismo y en ella su autor se muestra refractario a cualquier cambio. Así, al tratar de la nobleza política o civil, que es la que aquí nos interesa, defiende que “la virtud sola por sí nunca es nobleza, aunque la nobleza alguna vez es virtud,” puesto que si quienes han de regir son virtuosos y honestos, pero no son nobles, “aunque tienen virtud, no tienen la nobleza” (266).<sup>29</sup> No obstante, unas líneas después matiza que la nobleza puede verse desprovista de la virtud si no se han hecho méritos para alcanzarla: “e bien commo la merçed puede estar sin el meresçimiento, bien así la nobleza puede estar sin la virtud. E los tales nobles, no virtuosos, el más baxo grado de la famosa escala por do se viene a la muy alta Cadira de onor se ven ocupar” (267), una velada crítica, casi con toda seguridad, a quienes, en su opinión, gracias al favor del monarca habían sido

<sup>26</sup> “In consonance with the problematic of defining their identity —añade Gerli (19-20)—, the appearance of large numbers of *conversos* at court in fifteenth-century Castile gave rise to a recrudescence of the medieval debate on the nature of nobility [...] and provide one of the first sustained opportunities in Early Modern Europe to place into question essentialist conceptions of what it meant to be noble.”

<sup>27</sup> “Tal vez —considera Di Camillo (1996, 233)—, la tendencia entre algunos nobles a cerrarse en su estamento y a hacer valer privilegios y prerrogativas de linaje no era más que una defensa para excluir a los intrusos, es decir, a los *hombres nuevos* que recientemente habían ganado nobleza o hidalguía por servicio, por oficio o por mérito de sus propios estudios.”

<sup>28</sup> Como explicita Quintanilla Raso (1996a, 87 y 66), “El linaje, o rígida estructura de organización familiar nobiliaria fundamentada en la sangre [...] representa una magnífica caja de resonancia de la acción publicitadora y propagandística asumida por la propia nobleza,” porque, en definitiva, el propio papel que desempeñaba en la sociedad la empujaba a “la necesidad de dirigir sus esfuerzos de legitimación [...] y ello podía conseguirlo bien por la fuerza, bien por la persuasión.”

<sup>29</sup> Tomo las citas de la edición de César Hernández Alonso (véase Rodríguez del Padrón). Pongo el número de la página, o páginas, entre paréntesis, tras la cita, y de la misma forma procedo con el resto de obras que aparecen en este estudio.

elevados a la categoría de nobles.<sup>30</sup> Posteriormente, añadiré que la verdadera nobleza requiere “cuatro dignidades, es a saber, la abtoridad del príncipe o del principado, claridad de linaje, buenas costumbres e antigua riqueza” (269). La virtud, desde luego, brilla por su ausencia.

Haber espigado estas citas nos permite, cuando menos, aproximarnos a la idea que Rodríguez del Padrón tiene sobre la esencia de la nobleza: poner en valor la conservación de los antiguos privilegios con el fin de reforzar su posición como estamento social y ejercer mayor poder, incluso ante el monarca Juan II. Tales principios, por descontado, no se avenían con las tesis de Bartolo de Sassoferrato, quien en su *De dignitatibus*, también conocido como *De nobilitate*, sostenía ideas que no casaban con los presupuestos del escritor gallego. Concretamente, en lo que atañe a la nobleza política o civil, el jurista italiano defendía que el príncipe tenía el derecho de crear nobles entre aquellos que, según su criterio y potestad, lo merecían, más allá del linaje; esta prerrogativa llevaba aparejada, en contrapartida, la mutabilidad de dicha distinción si el beneficiario no era capaz de conservar los méritos que lo habían hecho acreedor a la misma. De este modo, asevera Accorsi,

el poder central sale enormemente fortalecido, en cuanto se le reconoce como fuente única de una condición de preeminencia social muy apetecida por los privilegios que conlleva. Paralelamente, las pretensiones de la nobleza de linaje resultan limitadas, por no decir aniquiladas, por la idea de que su posición necesita una continua confirmación o renovación por parte del príncipe. (véase Valera 2011, 26)<sup>31</sup>

Frente a ello, Rodríguez del Padrón contraponía su criterio según el cual,

no solamente los coronados príncipes pueden otorgar privilegios de nobleza [...] mas cualquier otro príncipe sin corona, duque, marqués o conde, que pueda fazer ley, puede por la mesma vía, aunque no sea caballero, ennoblesçer e armar. (272)

He aquí, pues, sus credenciales, que venían a depositar tal prerrogativa en manos de la alta nobleza y a “someter sus frutos a su influencia” (Bautista, 115).

Años más tarde, las ideas del escritor gallego encontrarán eco y continuidad en el *Nobiliario vero* de Ferrán Mexía, obra escrita entre 1477 y 1485, y publicada en 1492. El regidor y veinticuatro de Jaén, que dedica una tercera parte de su libro a rebatir las ideas de Bartolo de Sassoferrato, hace acopio de una enorme cantidad de autores y de citas, aderezándolos a su modo y manera tras el velo de una retórica efectista, para convencer al lector de que todo lo que argumenta es de justicia y de que está refrendado por la

<sup>30</sup> “Lo que trasluce la *Cadira* —afirma Pérez de Tudela (825)— es un sentimiento mezcla de recelo y menosprecio contra la nobleza reciente, la que debe su ascenso a la desorientación de los tiempos, la que aún no ha purgado por la vía de las generaciones ‘la oscuridad del linaje’.”

<sup>31</sup> Rodríguez del Padrón, como representante, en parte, de esta nobleza de viejo cuño, no debía de ver con buenos ojos los títulos y cargos que Juan II había concedido a hombres de su confianza, como era el caso de don Álvaro de Luna. Tanto el escritor padronés, como más tarde Ferrán Mexía, consideraban que estos beneficios recaían sobre personas que no eran acreedores a los mismos, al no haber hecho méritos para obtenerlos y no llevar sangre noble por sus venas. En el fondo, lo que se vislumbra en ambos escritores es el empeño por defender los privilegios del linaje, acrecentar el poder del propio estamento y conservar la influencia ante los soberanos. “La renovación, entendida en el sentido de relevo o apertura nobiliaria —resalta Quintanilla Raso (1999b, 259)— fue apoyada por tratadistas seguidores de Sassoferrato, que justificaban la promoción de los recién ennoblecidos, mientras era rechazada por quienes atacaban a los advenedizos; en el centro de gravedad del problema se situaba, por extensión, la bipolarización entre la nobleza de sangre y la de privilegio, y la correspondiente consideración de cada una de ellas.”

opinión de insignes autoridades. En realidad, no persigue otro fin que el de demostrar que el linaje es la única vía que conduce a la nobleza. Como consecuencia de esto, las dignidades y preeminencias inherentes al oficio de la caballería solo pueden alcanzarse si se pertenece al estamento nobiliario, sin importar que el caballero o noble sea persona indigna de recibir ese galardón, pues, como justificará en su obra,

el que desçiende de generación noble e antigua, puesto que enbolcado e rebuelto entre viçios e pecados, bien que será dicho ‘suzio’, ‘malo’ o ‘mal acostumbrado’, todavía será dicho ‘fidalgo’ o ‘noble’, esto es por linaje, por la vía susodicha” (182),

todo lo contrario, precisamente, de las tesis defendidas por Sassoferrato y, luego, por Diego de Valera.<sup>32</sup>

Y es que Mexía —argumenta Martín Romero (2012, 33)— se ve obligado a defender una idea casi racial de la nobleza. Para él, los nobles son una especie de raza independientemente y claramente diferenciada del resto de la población, raza a la que pertenece el rey o príncipe. De manera que cuando éste otorga un título nobiliario o cualquier dignidad no hace sino reconocer lo que ya está en él; como puede comprobarse, se trata de una visión opuesta a la de Bartolo de Sassoferrato. El concepto racial de la nobleza resulta coherente con quien intenta defender que es el linaje, la sangre, lo que determina el carácter de noble.<sup>33</sup>

En resumidas cuentas, Mexía pretende dar un portazo a la posibilidad de alcanzar el rango de noble a través del esfuerzo y de los logros personales —tal como defendían quienes pertenecían a la nobleza *ex novo* y los escritores conversos—; era necesario lucir el marchamo de la herencia de los antepasados, de modo que la nobleza civil o política, quedaba sujeta por entero al linaje. Tal es el mensaje que quiere enviar al rey Fernando de Aragón, al que dirige su tratado, para hacerle ver que los príncipes no actúan bien

<sup>32</sup> Sigo la edición de José Julio Martín Romero (véase Mexía 2019). El jiennense está usando una doble vara de medir, porque, así como en otro momento de su tratado no aceptará que ciertas personas alcancen la nobleza por designio de los monarcas —cuando, según él, no reúnen las virtudes necesarias—, en el ejemplo visto no tiene empacho en bendecir con la cualidad de noble a quien está atrapado en el vicio y en las malas costumbres. Pero no se detiene aquí: respecto al ascenso de los *homines novi*, dirá que “el nuevo noble no puede ser noble de sí mismo, porque no trae linaje de los pasados” (193) o que “es más noble aquel el cual es producido de antiguo e generoso linaje qu’el fecho nuevamente noble por esto” (202). “Mexía, *vocero* malgré lui d’une malheureuse modernité —señala Heusch (2009a, párrafo 5)—, défend l’idée que toute naissance hors de la noblesse est une naissance impure, maculée, qui stigmatise l’individu à vie: le mérite éventuel de la personne ne peut plus rien contre ce que Mexía n’hésite pas à qualifier de *mácula* ou *manzilla*.”

<sup>33</sup> Rodríguez Velasco (1996a, 297) indica que “La posición de Mexía consiste en una distinción semejante a la practicada por Rodríguez del Padrón, aunque mucho más afinada conceptualmente y con un mejor conocimiento de la obra del jurista de Sassoferrato” (sobre Ferrán Mexía, véanse las páginas 296-298). Un breve, aunque muy esclarecedor, análisis se encuentra en las páginas que Gómez Redondo dedica al estudio del *Nobiliario vero* (2012, 475-485). Envío, asimismo, al trabajo de Martín Romero (2012, 25-34) para entender la elaborada trama argumental que Mexía urde con el fin de convencer al rey Fernando y a los lectores de que sus teorías —encaminadas a hacer valer los derechos de esa nobleza que él representa y envueltas en unos mensajes que poseen carácter no solo propagandístico, sino también político—, son las válidas. Véase, además, un artículo suyo posterior (2015, 1-23), donde se centra en la imagen que proyecta el *Nobiliario vero* sobre la nobleza. Por lo mismo, consúltense las primeras páginas que anteceden a su edición crítica de la obra (véase Mexía 2019, 9-11 y 27-33). Para completar la aproximación al sentido del concepto de nobleza y, muy especialmente, a la intención que persigue Ferrán Mexía, remito a Heusch (2009a).

cuando dan el título de nobles a personas que no pertenecen al estamento nobiliario, pues, según su criterio, la monarquía derivaba de la caballería, y no al revés, en clara divergencia con las ideas de Bartolo de Sassoferrato y de Diego de Valera.<sup>34</sup> Todo ello, además, cobra mayor relieve en unos momentos en que la nobleza se halla sometida a los reyes y ha crecido en la corte el número de cristianos nuevos que desempeña cargos muy importantes. No hay duda de que el tratadista jiennense tira a dar y de que sus dardos también alcanzan a estos letrados conversos cuya labor no considera legítima. En definitiva —y sin que sea necesario para la presente ocasión acudir a nuevas citas—, está metiendo en el mismo saco tanto a la “caballería nueva” como a los nuevos cristianos, excluyéndolos en favor de la “vieja caballería”, a la que él representa.<sup>35</sup>

Aparte de lo dicho hasta aquí, llama la atención —si bien no sorprende— que Mexía dedique algunas páginas de su *Nobiliario vero* a atacar a los judíos, justificando, obediente a sus propios intereses, que los gentiles fueron más nobles, más virtuosos, más fuertes, castos y devotos que ellos.<sup>36</sup>

### Diego de Valera

De entre los escritores conversos, o descendientes de conversos, fue precisamente Diego de Valera (1412-1488), personaje que destacó por su labor militar y diplomática —tanto con Juan II como con Enrique IV y con Fernando e Isabel—, el primero que contrapuso sus ideas sobre el concepto de nobleza a las tesis de Juan Rodríguez del Padrón. Valera, que supo aunar a la perfección la labor caballeresca y el amor por las letras, formaba parte de la nueva hornada de caballeros convencidos de que, para ser útil a su rey y a la sociedad, no bastaba con portar como insignia personal tan solo el linaje o las riquezas, sino que a las destrezas militares había que sumar las cualidades personales, intelectuales y morales necesarias.<sup>37</sup> Estamos ante un espíritu aventurero, inteligente y

---

<sup>34</sup> Pensaba, sin duda, Mexía, igual que anteriormente Rodríguez del Padrón, en aquellos cargos nobiliarios que tanto Juan II como Enrique IV habían concedido a personas, en pago de sus buenos servicios, que no poseían estirpe noble. Y él, sin duda, tenía muy presente la figura del Condestable don Miguel Lucas de Iranzo, con el que mantuvo una tremenda rivalidad, hasta el punto de participar en un intento de asesinato, que fracasó. “Miguel Lucas —señala Gómez Redondo (2012, 475)— siempre había sido considerado un ‘hombre nuevo’, un impostor promovido a la hidalguía por el capricho de Enrique IV; su nombramiento como conde y condestable del reino había indignado a la nobleza de viejo cuño y a los tratadistas de esta materia.”

<sup>35</sup> Accorsi considera que la obra de Mexía presenta tintes más sociales y políticos que religiosos, de modo que “lo que parece molestarle son los *parvenus* y forasteros de toda clase —desde Lucas de Iranzo al último de los arrendadores conversos que este protegía—, cuyo ascenso amenazaba con suplantar el poder de la oligarquía urbana, de extracción hidalga, a la que pertenecía el caballero” (véase Valera 2011, 112). No obstante, no descarto que en los presupuestos que esgrime Mexía haya también una actitud que invade lo religioso: el antijudaísmo me parece indiscutible, y es posible que, a poco que hurgásemos en ciertos contenidos, descubriríamos detalles anticonversos, más allá de los recelos que expresa hacia el estamento letrado, integrado en su mayoría, como sabemos, por cristianos nuevos.

<sup>36</sup> No puedo ahora dedicar espacio al análisis de estos detalles que, ciertamente, merecen una valoración más profunda, no solo por lo que expresa su autor, sino también, por las fuentes a las que alude —algunas de ellas usadas anteriormente por conversos tan insignes como Alfonso de Cartagena y el cardenal Juan de Torquemada para defender la nobleza conversa—, en donde puede apreciarse la mala intención del jiennense. Remito, en concreto, a las páginas 236-240 de su obra. Accorsi también se detiene a comentar brevemente esta actitud antijudía de Mexía. Para ella, “La agresividad de estos apartados y su escasa pertinencia con el contexto impiden considerarlos como simples manifestaciones de la opinión corriente sobre el tema, y nos remiten a la cuestión de los conversos” (véase Valera 2011, 109).

<sup>37</sup> Suscribo la opinión de Di Camillo (1996, 230-231) cuando ve en Valera a un intelectual preocupado por todos los asuntos relacionados con “la conciencia social y con el comportamiento del individuo en la sociedad”. Precisamente es en sus escritos —detalla— “donde se nota, de manera más intensa, la voluntad de efectuar cambios, tanto en la crítica atrevida, pero constructiva, que hace en sus cartas a los reyes de Castilla, como en el intento de establecer normas e influir en el pensamiento colectivo de la sociedad.”

curioso, conocedor a las mil maravillas de la tratadística caballeresca y de los regimientos de príncipes, fruto todo ello de sus lecturas, hay que reconocerlo, y de su labor diplomática. El caso es que, poco después de que Rodríguez del Padrón hubiese dado a conocer su *Cadira de honor* entre los círculos cortesanos de Juan II — sin lugar a dudas, en medio de un animado y caldeado debate en torno a qué se entendía por nobleza—, Valera compuso, hacia 1440 o 1441, su *Espejo de verdadera nobleza*, en respuesta, aunque sin detalles fehacientes que lo corroboren, a la obra de aquel.<sup>38</sup> En concreto, el escritor conquense rebate de forma implícita las tesis de este último, apoyándose precisamente en los escritos de Bartolo de Sassoferrato, a quien Rodríguez del Padrón, como hemos visto, había interpretado a su conveniencia, desvirtuando incluso algunos de sus comentarios con el único fin de arrimar el ascua a su sardina.<sup>39</sup> Diego de Valera, buen conocedor del *De dignitatibus* del jurista italiano, desmonta los argumentos de la *Cadira de honor* y expone no solo sus propias ideas sobre los tipos de nobleza, sino también el concepto esencial que esta encierra.<sup>40</sup> En pocas palabras, y para nuestro cometido, Valera daba a entender que personas que no pertenecían al estamento nobiliario —por tanto, cualquier ciudadano— podían optar, por decisión del príncipe y en reconocimiento a sus méritos personales, a formar parte del mismo; así lo expresa al tratar de la nobleza civil o política, que es la que en realidad le interesa:

Con todo esto está que ay algunas causas por las cuales los príncipes se mueven o deven mover a dar las dignidades, así como por los mereçimientos de aquellos onde viene el resçibiente la dignidad, o por propios suyos. (301)<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Netanyahu (1999, 1151, n. 2) defiende la fecha de 1451, alegando para ello que la obra de Valera trata “de temas relacionados con el ataque racial contra los conversos,” en referencia a los trágicos sucesos acaecidos en Toledo en 1449. Por mi parte, no veo tal relación, pues en el tratado del escritor conquense no se hace mención alguna a esos episodios sangrientos, tampoco a las disposiciones de la *Sentencia-Estatuto* de Pero Sarmiento ni a los radicales planteamientos del *Memorial* del bachiller García de Mora, lo que sí hicieron, en cambio, otros conversos, entre ellos Fernán Díaz de Toledo, Alfonso de Cartagena o el cardenal Juan de Torquemada. Solo el capítulo IX, de los once que integran el *Espejo de verdadera nobleza*, alude al derecho que poseen los cristianos nuevos de conservar la nobleza. Además, el tratado de Valera responde a los principios de la tratadística nobiliaria y caballeresca, tan en boga en esta época; basta con leer el contenido de los capítulos. Sobre la posible respuesta de Valera a la obra de Rodríguez del Padrón, Accorsi (véase Valera 2011, 45) sostiene que no podemos determinar que ello fuera así, ni que sepamos “quién contestaba a quién, sin poder ni siquiera excluir que ambos autores trabajaran a la vez, procurando refutar las ideas que sabían mantenidas por el adversario.” Sea como fuere, lo que me parece importante resaltar es que, y devuelvo la palabra a Accorsi, “ambas obras nacen de unas preocupaciones profundamente arraigadas en la sociedad de la época y tienen un importante valor testimonial, además de literario. Prescindiendo de la cuestión cronológica, la existencia de dos escritos tan próximos y contrarios es realmente preciosa, ya que, amén de certificar lo punzante del tema, evidencia cómo este pudo ser planteado desde dos perspectivas ideológicas opuestas, dentro de un mismo marco teórico” (véase Valera 2011, 229).

<sup>39</sup> En esta interpretación interesada y cargada de inexactitudes, a la vez, insiste Lida de Malkiel (70-72), si bien ello no parece deberse, en principio, a una falta de preparación en asuntos jurídicos. “Dada la astucia y la formación de Rodríguez del Padrón —apostilla Bautista (111)—, sería un tanto ingenuo pensar que no entendía bien el texto que comentaba. Podría afirmarse, por contra, que se empeñaba en atribuirle unas ideas desproporcionadas o excesivas para justificar de forma más contundente su refutación.” También es posible, aprecia Bautista, que el escritor gallego no estuviera dando respuesta a las tesis originales del jurista italiano, sino “a una difusión previa de este autor en la que, por decirlo así, ya se le habría hecho pronunciar lo que no afirma en su propia obra” (111). Véase, asimismo, Rodríguez Velasco (1996a, 266-269).

<sup>40</sup> Para no extenderme en exceso, no entro en detalles sobre esas clases de nobleza que establece Valera; véanse las líneas que a ello dedican Ynduráin (109-113), Netanyahu (1999, 525-527), Rodríguez Velasco (1996a, 222-224), Gómez Redondo (2002, 2718-2723), Bautista (118-119) y Accorsi (véase Valera 2011, 141-146).

<sup>41</sup> Cito por la edición de Accorsi (véase Valera 2011)

Ahí estaba el meollo del asunto: los cargos y dignidades se habían de otorgar atendiendo a los “autos virtuosos” y no a la transmisión puramente hereditaria. “Se trataba —como apunta Quintanilla Raso (1999b, 262)— de una nobleza lograda *virtutis causa*, pero con el ineludible concurso de la gracia regia.”<sup>42</sup> En definitiva, Valera, partidario del modelo de la antigua caballería romana, la de los *eques* —a zaga, sin duda, de las figuras ejemplares que le ofrecía la historiografía romana y de tratadistas que él conocía muy bien como Egidio Romano, el propio Bartolo de Sassoferrato o el canciller don Pero López de Ayala—, apoyaba con firmeza la *virtus* como medio para conseguir este tipo de nobleza civil. Consecuentemente, y por las razones que esgrime, nada debía impedir que los conversos se hicieran merecedores de la misma.<sup>43</sup>

En este sentido, el capítulo noveno —de los once que componen el *Espejo de verdadera nobleza*— es el que más se ajusta a nuestro propósito: en él se recogen cinco dudas que suelen darse en la interpretación de la nobleza y Valera, en contra de los postulados de Rodríguez del Padrón, va a resaltar que los conversos, al llegar a la nueva religión, no solo recuperan su antigua nobleza, la teologal, sino que la aumentan. He aquí sus razones:

A la quarta pasando, que es si los convertidos a nuestra fee que segund su ley o seta eran nobles retienen la nobleza de su linage después de cristianos, a esto respondo que no solamente los tales retienen la nobleza o fidalguía después de convertidos, antes digo que la acresçientan; lo qual se prueba por razón nesçesaria e autentica autoritat. Ca çierto es que los tales, después de venidos en el verdadero conosçimiento, están en potençia de gozar de la theologal nobleza, de la qual eran desterrados o deseredados seyendo fuera de la religión cristiana. (323-324)<sup>44</sup>

Idea que reafirmará, unas líneas más adelante, al destacar el valor del bautismo:

[...] e así el santo bautismo, dado en signifiçación de la santa pasión suya, lava e quita todos los pecados pasados, así como si fechos no fuesen, no solamente de la culpa mas aun de la pena (segund es escrito por el apóstol en el seteno capítulo *A los romanos*), mas no quita nin amengua ninguno de los bienes pasados. De lo qual todo derechamente se sigue que los que nobles fueron seyendo fuera de la verdadera carrera, venidos a ella no solamente retienen su nobleza, antes la acresçientan. (324-325)

Quedaba, pues, claro: incorporados a la nueva fe, los conversos, mediante las aguas del bautismo, conservaban la antigua nobleza que Dios les había concedido antes de que entraran en “la verdadera carrera,” esto es en la nueva religión. De ese modo, quienes

<sup>42</sup> Envío a las precisas valoraciones de conjunto que lleva a cabo Rodríguez Velasco (1996a, 284-304), quien, entre otros detalles, analiza lo que Rodríguez del Padrón y Ferrán Mexía opinaban al respecto.

<sup>43</sup> A este propósito, Rucquoi (95) comenta que “Au sein de cette conception de la noblesse comme récompense du service du roi et de la *res publica*, rien ne s’oppose à ce que les *conversos* jouissent des privilèges attachés à celle-ci. De fait, lorsqu’aucune suspicion n’entache leur conversion, les convertis intègrent facilement les rangs de la noblesse, soit en s’alliant par mariage à des familles nobles, soit en exerçant des hautes magistratures, des offices dans l’administration royale ou en obtenant des titres universitaires.”

<sup>44</sup> “En el *Espejo de verdadera nobleza* [...] —puntualiza Accorsi— se observa una precoz asociación de los dos temas (nobleza y conversos). Aunque por entonces la cuestión era todavía incipiente, y el propio autor no parece percatarse de la gravedad que iba a alcanzar, mosén Diego impugna la discriminación social de los convertidos en cuanto manifestación de aquella mentalidad genealógica de la que era un ferviente opositor, tanto por razones de interés personal como por su ideal político (monarquismo y centralización del poder, movilidad social fundada en el mérito)” (véase Valera 2011, 207-208).

anteriormente, siendo judíos, poseían esa distinción, ahora, como cristianos nuevos, incluso la aumentaban. ¿Un mensaje implícito de Valera sobre la superioridad de los conversos respecto a los cristianos viejos? Yo no lo descartaría. En cualquier caso, el círculo iba cerrándose: si Dios les reconocía de nuevo la nobleza teológica, y si el príncipe, en tanto que representante de Aquel en la tierra y como depositario del poder temporal, podía otorgarles la civil en consideración de sus méritos, tanto morales como personales, no había razón alguna para que se negara a los conversos la nobleza, ya fuese en el ámbito político, en el religioso, en el social o en el estamental.<sup>45</sup>

### Alfonso de Cartagena

De entre las plumas que salieron al paso en respuesta a las publicaciones que acompañaron a los trágicos sucesos acaecidos en 1449 en Toledo, la *Sentencia-Estatuto* de Pero Sarmiento y, posteriormente, el *Memorial* del bachiller Marcos García de Mora, la de Alfonso de Cartagena (1385-1456) —sin lugar a dudas la figura de mayor relevancia intelectual de la primera mitad del siglo XV— es la más notable.<sup>46</sup> El obispo de Burgos fue persona reconocidísima y admirada tanto por su labor como jurista y diplomático cuanto por su amor a las letras o por su buen oficio como escritor y traductor de clásicos latinos. Su condición de converso, unida a sus firmes convicciones cristianas, lo impulsó a dar respuesta a todos los agravios vertidos en aquellos libelos, si bien hay que decir que ya había empezado a escribir una parte de su obra antes de que se produjesen los sangrientos acontecimientos.<sup>47</sup> Así, entre 1449 y 1450, compuso su *Defensorium unitatis christianae*, en el que, aparte de ocuparse por extenso de otros asuntos, como el de la unidad de la Iglesia o la relación entre judíos y gentiles, pone el acento en la defensa de la nobleza conversa, refutando, con sólidos argumentos teológicos, filosóficos, jurídicos —y con cristianas razones—, las calumnias y los ataques sufridos por sus correligionarios toledanos.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> “By focusing on an essentially civil notion of nobility dependant on the virtuous service of the sovereign and the state —sostiene Gerli (26)—, Valera redefines the parameters of the medieval literature on nobility just as he provides a powerful rebuttal to those who sought to exclude *conversos* from the ranks of the elite.”

<sup>46</sup> Aunque aquí no tratemos de ellos, considero que es de justicia dedicar unas breves líneas a tres figuras que tuvieron un protagonismo destacado en la respuesta colectiva que se produjo tras la publicación de estos textos anticonversos. Fernán Díaz de Toledo, el Relator, con su *Instrucción*, redactada en octubre de 1449, fue la primera personalidad conversa que salió en defensa de sus correligionarios de Toledo (véanse, en especial, Round, Netanyahu 1999, 348-380, y Gómez Redondo 2002, 2634-2643; para la obra, es imprescindible la ejemplar edición crítica de González Rolán y Suárez-Somonte 2012, 93-120). Junto a él hay que citar a un hombre con una enorme influencia en la corte de Juan II: a Lope de Barrientos, eminente teólogo, obispo de Cuenca y sincero defensor de los cristianos nuevos; tras recibir la *Instrucción* del Relator (pues a él iba dirigida), introdujo pequeños cambios y la dio a conocer con el título *Contra algunos cizañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel*; véase la edición de González Rolán y Suárez-Somonte (2012, 121-141), y, sobre la actitud del Obispo, son útiles las observaciones de Cantera Montenegro (18-22). Hemos de tener en consideración también a Alonso Díaz de Montalvo, quien, a instancias de Juan II, redactó en 1449 un tratado sobre los conversos que incluyó, en forma de glosa, en su comentario al *Fuero Real*, obra eminentemente jurídica, publicada en 1500. A este respecto, consúltese Netanyahu (1999, 560-568) y el estudio y la cuidada edición que Conde Salazar, Pérez Martín y Valle Rodríguez llevan a cabo del texto latino, acompañado de la correspondiente traducción en castellano (véase Díaz de Montalvo); un resumen de los detalles más significativos del *Fuero real*, con atención especial al tratado de Montalvo en defensa de los conversos, puede verse en Amrán.

<sup>47</sup> Todo hace suponer, si nos atenemos a las fechas en que aparecieron ambos escritos, que Alfonso de Cartagena tuvo noticia del *Memorial* del Bachiller Marcos García de Mora; con todo, es posible que en un estado incipiente de la redacción de su obra no conociera todavía el texto de este último (véase Díaz de Montalvo, 48).

<sup>48</sup> Lawrance (117-118) ha acertado a ver, más allá de los argumentos propios de la obra, la fina intención y el delicado espíritu que la acompañan: “En este sentido —arguye—, el tono y el contenido del *Defensorium*

Para el prelado no tenía sentido establecer diferencias entre cristianos viejos y nuevos, toda vez que

la multitud de hombres que vinieron de una y otra parte por la santísima ligadura del bautismo convergen en un único hombre nuevo para que de ninguna manera se reconozca el lugar de la anterior división. (198)<sup>49</sup>

Asimismo, si a los gentiles que accedían a la nueva fe se les reconocía la nobleza que poseían en el pasado, lo propio había de hacerse, en justicia —en concordancia con lo que había sostenido Diego de Valera— con quienes provenían del judaísmo; leamos lo que nos dice en el teorema cuarto, capítulo primero:

[...] a todos los que llegan a la fe católica, al no existir mancha alguna o impedimento derivado de la antigua infidelidad por haber sido borrados con la recepción de la fe, les será apropiado tanto el mantener, y aun hacer ilustre, cualquier honor que tenían, como el poder de conseguirlo de nuevo de acuerdo con la categoría de sus personas y de sus profesiones. (214)

Sin apartarnos de este teorema, en el capítulo tercero don Alfonso pasará a tratar de la nobleza, si bien entre abundantes claroscuros, hay que reconocerlo. Según él, existen tres tipos de nobleza: la teológica, otorgada por Dios; la moral o natural, que se obtiene mediante el ejercicio de la virtud, y la civil, concedida por los príncipes a quienes ellos consideran que, por sus méritos, la merecen.<sup>50</sup>

No es el cometido de estas líneas entrar en el análisis detallado de esas tres clases de nobleza; sí diré, en cambio, que el obispo de Burgos defiende que muchos de los israelíes gozaron de las mismas antes de su infidelidad, lo que no supone que todos hayan de ser tenidos por nobles: “llamo nobles —reconoce— a algunos de sus individuos, como en otros pueblos, porque no existió, ni existe nación alguna en la que todos sean nobles” (223). Ciertamente es que los judíos cometieron graves errores, admite el prelado, pero no hay que juzgarlos por ellos, sino por el esfuerzo que han hecho para conocer la verdad mediante su conversión. Claro está que el fin que persigue es que todos los convertidos a la nueva fe, sin distinción de linajes, puedan aspirar al reconocimiento de las cualidades y méritos —que ya poseían con anterioridad— en la nueva sociedad a la que, por la gracia del bautismo, se han incorporado como verdaderos cristianos. De esta manera, y en

---

me parecen ejemplares: no hay nada en él que no proceda de una fe cristiana pura, serena, y hasta optimista. A pesar de ello es un texto de gran originalidad, que sirve para darnos un ejemplo concreto de la verdadera influencia, tal vez más sutil y complicada de lo que algunos han pensado, de la mentalidad de los hombres de su casta en la cultura literaria del siglo XV castellano.” Independientemente de esto, no debemos perder de vista que el libro va más allá de ser una “sencilla respuesta a la *Sentencia-Estatuto* de Sarmiento, cuando de hecho se trata de una profunda meditación sobre la fraternidad humana en el mundo post-edénico,” declara de nuevo Lawrance (116-117). Y a este respecto, Netanyahu (1999, 480) aprecia que “la obra es más que una refutación de la doctrina de los toledanos; es un compendio de las ideas de Cartagena, sistematizadas durante muchos años, cultivadas en incesante meditación, y fundadas en el estudio —prolongado durante toda su vida— del cristianismo, el judaísmo y el problema de los conversos.”

<sup>49</sup> Teorema tercero, capítulo tercero. Para las citas, sigo la edición de Verdín-Díaz en su traducción al castellano (véase Cartagena 1992). Nuestro prelado vuelve a insistir en esta idea en el capítulo quinto del teorema tercero, pág. 206, y de nuevo lo hará en el capítulo sexto, pág. 210.

<sup>50</sup> Igual que había hecho Diego de Valera, el obispo de Burgos se apoya principalmente en las ideas de Bartolo de Sassoferrato. Para un examen más detallado de estos tres tipos de nobleza, véanse González Rolán, López Fonseca y Ruiz Vila (57), Rodríguez Velasco (1996a, 288-289) y, para apreciar cómo los interpretan Sassoferrato, Valera, Rodríguez del Padrón y Cartagena, remito a las detalladas valoraciones de Accorsi (véase Valera 2011, 141-146).

sintonía, como hemos tenido ocasión de ver, con las tesis de Valera, quedaba demostrado que los conversos, atendiendo a la *virtus* personal, tenían el mismo derecho que los cristianos viejos a gozar de todas las prerrogativas a las que se hicieran merecedores y, en consecuencia, a desempeñar cualquier cargo u oficio, tal y como leemos en el capítulo decimocuarto:<sup>51</sup>

¿Quién no ve, por consiguiente, que todos, absolutamente todos, hayan venido del paganismo o del judaísmo, una vez hechos católicos, son hombres nuevos y no se les puede echar en cara nada de su antigua infidelidad para impedir que de acuerdo con la aptitud de cada uno, junto con los otros, y entre los otros, puedan disfrutar de los honores correspondientes? (261)<sup>52</sup>

No está de más recordar que anteriormente, en su *Memoriale virtutum* (1422), el obispo burgalés había insistido en que “solo el bueno, es decir el virtuoso, ha de ser honrado, porque la honra es la propia recompensa de la virtud” (423). Por lo mismo, prosigue, “aquellos que tienen estos bienes sin virtud no se pueden considerar justamente merecedores de grandes honras” (425).<sup>53</sup> Y algunos años más tarde, en 1434, hallándose en el concilio de Basilea, el prelado pronunció un discurso, *Propositio super altercatione praeminentia sedium inter oratores regum Castellae et Angliae in concilio Basiliense*, en el que defendía la preeminencia de los representantes de Castilla sobre los de Inglaterra. En su disertación, al tratar de la nobleza natural sostendrá —tras los pasos de Bartolo de Sassoferrato— que “quanto alguno es más virtuoso de moral virtud, tanto es más noble” (208).<sup>54</sup> Todo ello, como vemos, no hace sino reforzar la importancia de la virtud como sustentadora de cualquier cualidad personal, beneficio, ganancia o mérito que se atesore y, en nuestro caso, nos ayuda a completar la visión de don Alfonso de Cartagena respecto a la defensa de la nobleza de sus antepasados y de los conversos de su tiempo.

### Juan de Torquemada

El cardenal Torquemada (1388-1468) fue uno de los hombres más cultos que dio la Iglesia durante el siglo XV y, me atrevería a decir, su teólogo más eminente.<sup>55</sup> De talante dialogante y conciliador, participó en los tres Concilios que se celebraron durante la primera mitad de esta centuria: el de Constanza (1414-1418), el de Basilea (1431-1449) y el de Ferrara-Florenia (1438-1445); en todos ellos sobresalió como hombre erudito. Fue partidario de la reforma profunda de la Iglesia, de su regeneración, pero también de su unificación, de ahí que defendiera las tesis del papado. En reconocimiento por su labor, el papa Eugenio IV lo nombró Cardenal de San Sixto en 1439. Hasta su muerte, acaecida en 1468, estuvo ligado a la curia romana y desde aquí vivió con enorme tristeza, y con indignación, la revuelta de 1449 contra los conversos y las injurias de que fueron objeto

<sup>51</sup> “Según Cartagena, lo heredable no son las virtudes, que son conquista de cada individuo, sino la *disposición de las virtudes*, y estas disposiciones no son propiedades permanentes; se pueden inclinar a un lado o a otro según la voluntad humana, se pueden perfeccionar con la práctica o deteriorar por hábito, y todas ellas pueden estar sujetas a la influencia de las tentaciones o, por el contrario, a la influencia de la fe. Se sigue que, en última instancia, en el terreno moral cada uno es hijo de sus obras” (Netanyahu 1999, 507).

<sup>52</sup> Volverá a esta idea, poniendo más énfasis, en el capítulo decimooctavo (276).

<sup>53</sup> Tomo como referencia para las citas la cuidada edición, acompañada de la correspondiente traducción al castellano, de Cristina Martínez Gómez (véase Cartagena 2015).

<sup>54</sup> Cito por la traducción castellana al cuidado de Mario Penna (véase Cartagena 1959).

<sup>55</sup> Con motivo de una embajada que el rey Juan II mandó a Roma, el soberano pidió a Juan de Torquemada que participara en ella, pues, según nos refiere Fernando de Pulgar en sus *Claros varones de Castilla* “Fue avido en sus tiempos por tan grand theólogo que, quando acaescía venir de qualquier parte de la christiandad alguna duda o quistió de theología, todos se referían a la determinación que este cardenal entre todos los otros theólogos fiziese” (Pulgar 2007, 173).

en la *Sentencia-Estatuto* de Pero Sarmiento. Como reacción a tales calumnias, vio la luz, en 1450, su *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas*.<sup>56</sup>

La precaria situación social que se vivió en Toledo a causa de la negativa de la ciudad —acaudillada por un grupo numerosos de cristianos viejos— a asumir las cargas tributarias ordenadas por don Álvaro de Luna, fue en realidad la excusa para levantar una tormenta de odio y de venganza contra la población conversa. Así lo vio el cardenal Torquemada, para quien las difamaciones contra esta eran injustas y respondían más a razones étnicas y religiosas que a principios sustentados en las Sagradas Escrituras, en la Ley o en el Derecho. Lo cierto es que a lo largo de dieciséis capítulos apreciamos que la redacción del tratado no fue el mero resultado del encargo que le hizo el papa Nicolás V, sino la confirmación de una tarea de compromiso y de una voluntad férrea por refutar una a una las acusaciones vertidas contra los conversos toledanos.

Más allá de esta contundente respuesta, en la obra destaca su empeño por defender la unidad de la Iglesia en torno a la idea del cuerpo místico de Cristo, cuya fuente esencial era el Apóstol, en su primera carta a los Corintios, 12-13: “Porque en un mismo Espíritu hemos sido bautizados todos nosotros para ser un mismo cuerpo, ya judíos o gentiles, ya siervos o libres; y todos hemos bebido en un mismo Espíritu” (319).<sup>57</sup> Había que reunir a todos los llegados a la nueva fe en una misma religión, sin distinción de sexos, etnias ni castas, puesto que, en definitiva, las aguas del bautismo, sostenía Torquemada —y esta era una idea compartida por todos los escritores conversos—, habían borrado cualquier diferencia y habían regenerado a los nuevos convertidos, pasando a formar parte de la misma comunidad de fieles cristianos. Y, claro está, ello conllevaba que pudieran disfrutar de los mismos derechos sociales y ejercer los mismos oficios y cargos que los cristianos viejos, aspecto que, como sabemos, se les negaba en la *Sentencia-Estatuto*.

Se trataba de un problema social, ciertamente —arguye Llamedo González (106)—, pero alcanzaba las bases mismas de la pertenencia a Cristo y, por tanto, afectaba a la unidad de la Iglesia, tema que para Torquemada era de prioritaria importancia.

Aparte de otros juicios contra los errores de aquellos “Madianitas et Ismaelitas” toledanos —que aquí no entraré a comentar—, nuestro purpurado se revuelve contra la idea de que todo descendiente del pueblo de Israel es malo y sospechoso de errar en la fe católica, por lo que se verá condenado como tal hasta que pase la cuarta generación. Por supuesto, Torquemada rebate con argumentos de las Santas Escrituras tales manifestaciones para demostrar que los vicios de los padres nunca suponen un oprobio o mácula para los hijos, puesto que lo que cuenta son los actos virtuosos de estos:

Dondequiera que los hombres nacen, si no siguen los vicios de los padres, serán honrados y estarán a salvo [...] Nunca nos avergoncemos de los vicios de los padres, sino busquemos únicamente abrazar la virtud. (259)

<sup>56</sup> Sobre la figura de Juan de Torquemada y el alcance de su *Tractatus* es imprescindible el trabajo de Netanyahu (1999, 381-440). Un breve perfil del cardenal Torquemada, de su labor dentro de la Iglesia y del carácter de esta obra se halla en Llamedo González (87-118). Puede consultarse también la Introducción de Nicolás López Martínez y de Vicente Proaño Gil a la edición de la obra (véase Torquemada 1957, 7-37).

<sup>57</sup> Para las citas en castellano del *Tractatus*, sigo la traducción de Formentín Ibáñez y de Velasco Delgado (véase Torquemada 2002).

Sus razones van a ahondar, de forma insistente, en el hecho de que es el individuo el responsable de sus actos, al ejercer el libre albedrío que Dios le ha dado, y no el linaje del que procede: “Cuando ya el hombre vive con su propia vida y es una persona distinta de quien le engendró, no queda sujeto a pecados si no dio su consentimiento” (260). Considerar lo contrario, además, sería ir en contra del sacramento de la penitencia y de la misericordia divina (263).

En conclusión, Juan de Torquemada está poniendo el acento en la importancia de la *virtus* de cada individuo: esto es lo que verdaderamente había que juzgar. Como botón de muestra ofrece el ejemplo de los propios discípulos de Cristo quienes, llegada la hora de elegir de entre los nuevos convertidos a aquellos que habían de desempeñar cargos públicos, nunca hicieron discriminación alguna por razones de su procedencia o de su origen, sino que actuaron valorando sus buenas costumbres, sus virtudes y su sabiduría. Y para refrendar este hecho, acude a las palabras de San Ambrosio: “Cada uno alcanza la gracia para sí no por la nobleza del lugar ni de la raza, sino por la virtud” (325).

### Juan de Lucena

Oriundo de Soria (1430-1504), *familiar* de Pío II en Roma, protonotario apostólico, embajador de Fernando y de Isabel, y opositor a ultranza de los métodos usados por la Inquisición para perseguir y juzgar a los convertidos acusados de judaizar, a Juan de Lucena debemos una de las actitudes más firmes y comprometidas con la causa de los conversos y un testimonio ejemplar en favor de la defensa de la nobleza de sus correligionarios. Su *Diálogo sobre la vida feliz* (1463) —la mejor obra sin duda de este género literario que nos ha dado el siglo XV— habla particularmente de este empeño.<sup>58</sup> El protonotario de Lucena, hombre culto, inquieto, de espíritu curioso y crítico y de pluma incisiva, pone especial énfasis en este aspecto con el ánimo de reivindicar el noble pasado de los descendientes del pueblo de Israel y sacar a la luz el valor de la virtud como vía imprescindible para alcanzar la nobleza.<sup>59</sup>

A Juan de Lucena le interesa reivindicar la auténtica nobleza, la que emana de la *virtus*, no la heredada, de modo que otorgará la voz a un insigne converso, a don Alfonso de Cartagena —uno de los protagonistas del *Diálogo*, junto a Juan de Mena, al Marqués de Santillana y al propio autor—, para que dé prueba de ello. Así, a propósito de los privados, el obispo de Burgos defenderá a quienes se ganan la confianza y la estima del rey gracias a su valía personal, sin mirar su hidalguía:

Desdénanse luego los más generosos, porque el rey propone los hijos de nonada a los que son hijosdalgo, hace ilustres a los ignotos y a los de solar conocido deshace. ¡Oh ignorantes!, ¿no miran que la nobleza nace de la virtud y no del vientre de la madre? (28-29)<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Se le ha conocido tradicionalmente en el mundo literario como *De vita beata*, *De vida beata* o *De vita felici*. Puede consultarse mi estudio sobre la vida de Juan de Lucena y sus obras, con la correspondiente edición crítica del *Diálogo sobre la vida feliz* (véase Lucena).

<sup>59</sup> Refiriéndose a Juan de Lucena, Alcalá (2011, 269) manifiesta: “No es nada fácil hallar en toda la literatura española salida de pluma de conversos una tan preclara defensa de ser judío, de las viejas glorias de los judíos como pueblo, de la nobleza intrínseca del linaje judío.”

<sup>60</sup> Cito por mi edición (véase Lucena). Conde López (24 y 25), al tratar de la incertidumbre por la que atravesaban los conversos, comenta que “Juan de Lucena refleja en su obra ese descontento, ese desasosiego que todo converso sentía en su época, y además radiografía críticamente la vida del siglo XV”, para añadir al cabo de unas líneas que “Los conversos, una vez suscitada la obsesión por la limpieza de sangre, la hidalguía y la honra, tratarán de defenderse. En primer lugar, intentaron ‘trasladar’ su nobleza de extracción hebrea a su nuevo *status* de cristianos.”

Aquí nos hallamos ante una reacción en contra de las ideas defendidas tanto por Juan Rodríguez del Padrón como, años más tarde, por Ferrán Mexía, adalides, como hemos visto anteriormente, de la nobleza sustentada en el linaje. Ambos escritores criticaban los nombramientos que realizaban los monarcas de personas que no procedían de la clase caballeresca, a los que aquellos consideraban huérfanos de virtudes por el mero hecho de que no corriera sangre noble por sus venas. Juan de Lucena, desde luego, tenía que tomar partido, y lo hace, como hemos leído, justificando que el rey elija a “los hijos de nonada”, esto es, de cuna humilde, y que descarte a los “hijosdalgo”; con ello estaba poniendo el dedo en la llaga que producía tanto escozor a los que sostenían las tesis contrarias. La sentencia del prelado, cargada de indignación respecto al sentido de la verdadera nobleza, lo dirá todo: “¡Oh ignorantes!, ¿no miran que la nobleza nace de la virtud y no del vientre de la madre?”

Que este asunto preocupaba al protonotario de Lucena lo vemos con claridad unas páginas más adelante, cuando don Alfonso de Cartagena, saliendo al quite de una indirecta, en forma de pulla, que le ha lanzado Juan de Mena, manifiesta sentirse orgulloso de su pasado hebraico:

No pienses correrme por llamar los hebreos mis padres: sonlo, por cierto, y quiérollo. Ca si antigüedad es nobleza, ¿quién tan lejos?; si virtud, ¿quién tan cerca?; o si, al modo de España, la riqueza es hidalguía, ¿quién tan rico en su tiempo? Fue Dios su amigo, su señor, su legislador, su cónsul, su capitán, su padre, su hijo y, al fin, su redentor. ¡Oh inmortal Dios, todos los oprobrios son ya transmutados en gloria, y la gloria contornada en denuesto! (48)

No cabe duda, por lo tanto: contra quienes sostenían a machamartillo que la antigüedad justificaba el linaje, precisamente, entre otras razones, para no reconocérsela a los conversos, ahí estaba la prueba más sólida: sus antecesores, los hebreos, la poseen desde tiempos remotos, otorgada directamente por el Creador. Y si se trata de valorar la importancia de la virtud, ¿quién más próxima a ella que estos últimos? No obstante, el enojo del prelado burgalés irá *in crescendo* cuando, apenas unas líneas después, haga patente el duro contraste que existía entre el reconocimiento social que recibían quienes descendían de los “infieles gentiles idólatras” (48) y el rechazo que sufrían los que venían del pueblo de Israel, aunque estos fueran dechado de vida virtuosa:

Agora ya, si alguno descende dellos, de los eneidos troyanos, de los grecos agamenitas, de los godos germánicos o de los Doce Pares de Francia, sea cuan vicioso sea, es gentil hombre, poco menos igual con Apolo; y si de los danitas, de los levitas, de los macabeos o de los doce tribos de Israel, sea cuan virtuoso, cuan lejos de vicio sea: “¡Vaya, vaya que es marrano, poco más bajo del polvo!” Infieles cristianos que tal dicen, ¡marrados tengan los ojos! Llaman marrado el cuento perfecto, y errado al que entra en carrera. (49)

Al escritor soriano le dolía el trato vejatorio que recibían sus correligionarios cuando tenían que soportar, con harta frecuencia, el baldón de ‘marranos’; de ahí la enérgica respuesta del Obispo, echando mano de esa reveladora paronomasia: “¡marrados tengan los ojos!”. Creo que la intervención del prelado se explica por sí sola y que no merece más comentarios. El vate cordobés volverá más tarde a interpelar a su interlocutor acerca de la nobleza y veremos que, en esta ocasión, don Alfonso de Cartagena, ventilará el asunto con una ágil pincelada, a guisa de corolario: “ca de nobleza aquí concluyo que,

quierque te dije con ira, o con soberbia te diga cualquier, propria es virtud, no herencia de padres” (54).<sup>61</sup>

Parece claro, pues, el sentir de Juan de Lucena al respecto, quien, además de reivindicar con fervor lo que creía justo, apostaba por la convivencia pacífica entre cristianos viejos y nuevos en una sociedad que estuviera sustentada en la concordia y que tuviera en consideración los méritos de cada individuo, más allá de las diferencias creadas por la sangre o por la casta. Oigamos al propio Lucena convertido en un personaje más del diálogo: “¿Cuáles suyos, ni cuáles ajenos? Una ley, una fe, una religión, un rey, una patria, un corral y un pastor es de todos. Aquél es más mío, quien desto más tiene” (84).<sup>62</sup>

De estas, llamémoslas, ‘confesiones’ de Lucena, creo que podemos extraer algunas valoraciones significativas. En unos momentos de difícil encaje del ideario converso en la sociedad, cuando “todos los oprobrios son ya transmutados en gloria, y la gloria contornada en denuesto”, como hemos leído unas líneas más arriba, convenía acudir a las raíces del pueblo judío para reivindicar un glorioso pasado, no con ánimo de demostrar ningún tipo de superioridad de clase, sino para reivindicar los derechos de los nuevos convertidos y fortalecer su voluntad identitaria;<sup>63</sup> conservar la llama de esta conciencia resultaba primordial si no se quería perder la memoria colectiva y si, por ende, se aspiraba a la igualdad social con los cristianos viejos. Importante era también no echar en olvido que, en medio de una realidad social erizada de obstáculos para los conversos, se hacía crucial mantener vivo un pensamiento que afianzara su capacidad de resistencia; y no solo eso, era necesario que permanecieran unidos en el objetivo común de seguir tendiendo puentes para que la paz social fuera posible y para abrir espacios que propiciaran la unión de todos en una misma fe.

### **Fernando de Pulgar**

Fernando de Pulgar (ca. 1420-ca. 1492) estuvo ligado al ambiente de la corte, primero con Juan II, luego con Enrique IV y, finalmente, con Fernando e Isabel. De esas experiencias, y del trato personal, surgió su obra *Claros varones de Castilla* (1486), en la que el escritor nos ofrece, en un estilo vivo, conciso e ingenioso, veinticuatro retratos de algunos de los personajes más ilustres de su tiempo, ya muertos —puestos en escena con sus virtudes y, en algunos casos, con sus defectos—, que sobresalieron tanto por sus hechos más notables cuanto por sus rasgos de personalidad y de carácter. Como descendiente de conversos, Pulgar siempre mantuvo una clara actitud en defensa de sus correligionarios, abogando, sobre todo, por la igualdad. Fue también uno de los

<sup>61</sup> Al tratar de la defensa de los conversos que lleva a cabo Juan de Lucena, Cappelli (2002, 149) subraya que “Sólo interesa dejar oír la voz de Lucena dentro del coro de los intelectuales más inmediatos y autorizados, al plantear el problema converso en estrecha relación con el de la nobleza, buscando, en definitiva, nuevas razones de identidad y legitimación para una clase objetivamente en crisis, después de la penalizante *Sentencia-Estatuto* de Toledo de 1449, subsiguiente a los *pogroms* que se habían dado recientemente.”

<sup>62</sup> En palabras de Vian Herrero (190), refiriéndose a la defensa que de los conversos hace el obispo de Burgos, “El razonamiento de Lucena (y su énfasis luego en la unión de los pueblos y las almas bajo una misma bandera y fe, la cristiana [...]), poco después de los sucesos que culminaron con el Estatuto de Toledo de 1449, lo acerca, como tantas veces se ha señalado, al *Defensorium* de Cartagena y al *Espejo* de Valera, pero no debe olvidarse, aunque con planteamiento distinto, a Sem Tob (apreciado por Santillana).”

<sup>63</sup> Sirva como testimonio revelador de esta actitud la respuesta que, a principios del siglo XVI, dio Pedro de Cartagena, regidor de Burgos, a quienes le echaban en cara su condición de converso: “Desciendo de linaje de reyes, cuando vuestros antepasados no eran nadie” (Rucquoi, 91). Y bastantes años más tarde, en 1729, uno de los procesados ante el tribunal del Santo Oficio confesaba, no sin cierta gallardía y orgullo, que “era noble y venía de buena gente, que era de la tribu de Judá, observando la ley de Moisés por ser la buena y cierta y la de los cristianos falsa, y que también sus padres y parientes lo fueron, como lo eran su mujer e hijos” (Buitrago González, 24).

intelectuales que con mayor firmeza mostró sus reservas primero ante la creación del Tribunal del Santo Oficio, en 1478, y luego ante las actuaciones puestas en marcha por los inquisidores para perseguir la herejía.

En sus *Letras*, escritas entre los últimos años del reinado de Enrique IV y 1484, y que vieron la luz en 1486, es donde vamos a descubrir el trazo de una escritura más personal, llena de calidez humana y, en ocasiones, hasta de conmovedora ternura. En esta comunicación epistolar, en la que el escritor madrileño trata contenidos diversos, encontrarán también acogida sus preocupaciones por uno de los asuntos más sensibles a la realidad social de los cristianos: el de la nobleza. Concretamente, esta inquietud podemos apreciarla en la *letra XIV*, de 1478, que envió a un amigo de Toledo, en la que nos pone al descubierto sus deseos de igualdad social y su convencimiento de que la auténtica nobleza es la que descansa sobre los pilares de la virtud:

E hauemos de creer que Dios fizo omnes e no fizo linajes en que escogiesen, e todos fizo nobles en su nacimiento: la vileza de la sangre e oscuridad del linaje con sus manos la toma aquel que dexado el camino de la clara virtud se incline a los vicios e máculas del camino errado. E pues a ninguno dieron elección de linaje cuando nació, e todos tienen elección de costumbres cuando biuen, imposible sería segund razón ser el bueno priuado de honra ni el malo tenerla, aunque sus primeros la hayan tenido [...] donde podemos claramente veer que esta nobleza que opinamos ninguna fuerça natural tiene que la faga permanecer de unos en otros, *sino permanesciendo la virtud, que da la verdadera nobleza*. (Pulgar 1958, 67; las cursivas son mías)

Por lo mismo, en una prolija carta (*letra XXIII*) que remitió a su hija monja, en la que predominan los tonos íntimos y sinceros, el escritor retoma de nuevo el mismo asunto; parafraseando, primero, a San Jerónimo, y acudiendo a renglón seguido a Boecio, le recordará que “ninguno hay de mal linaje, saluo aquel que dexada la vía de la virtud es maculado con las malas costumbre” (Pulgar 1958, 110).

### Poetas conversos del círculo de Alfonso Carrillo

Hasta aquí, las figuras y las obras más representativas que pusieron voz a la reivindicación de la nobleza conversa. No quiero, sin embargo, dejar de mencionar —a pesar de que, por razones de espacio no puedo dedicarle más líneas— la labor de otros autores conversos no tan significativos como los anteriores, pero que también aportaron su grano de arena a esa tarea colectiva de la defensa de la nobleza derivada de la virtud frente a la sustentada en las riquezas o en el linaje. Estoy refiriéndome a un grupo de escritores, mayormente poetas, pertenecientes al llamado círculo letrado de Alfonso Carrillo, arzobispo de Toledo. Nombres como Juan Álvarez Gato, Rodrigo Cota, Juan Poeta y, no sabemos si también, por su dudosa ascendencia conversa, Pero Guillén de Segovia, son algunos de los nombres. “The writers associated with Carrillo’s circle —subraya Kaplan (60)— also embraced the notion that the nature of true honor and virtue came from one’s inner self and deeds, rather than from birth or social status.”<sup>64</sup> Sirvan como testimonio las hermosas palabras de Juan Álvarez Gato —sincero converso, hombre de profundas inquietudes religiosas y, a mi entender, la figura más relevante del grupo— en su proemio a una serie de coplas que dedicó a Ferrán Mexía:

<sup>64</sup> Remito al estudio de Kaplan (58-66) para una muestra más detallada de lo que supuso la aportación de cada poeta a esa defensa de la nobleza.

Porque en esta pecadora vida, por condiçion errada de los çiegos que somos, la mísera y corrida pobreza no dexa luzir la virtud y la tiene encojida y ofuscada [...] hizo el avtor las coplas siguientes; la entençion del qual es que no nos çieg[ue]n estos variables bienes desta cortilla vida [...] para que ayamos de atribuyr virtud o discriçion al favoreçido o al rico, sy no la alcança, y negalla al corrido o cuytado del pobre, sy la tiene [...] que la virtud esenta s'a de mirar como preçio de ssy mesma; que gran corrimiento es nuestro que vnn tan ligero bien como las rriquezas temporales nos den causa a ser pregoneros de lisonjera virtud, y sy ella fortunado y pobre varon la tuuiere, se la nieguen y callen. (Foulché-Delbosc, 244b y 245a)

A este respecto, Márquez Villanueva (1960, 282), al hablar —en su rico y fecundo trabajo sobre el autor madrileño— de la importancia que el poeta atribuyó al concepto de caridad, afirma que “Ésta aparece subyacente en sus alegatos en favor de la igualdad en la dignidad humana, y en el reconocimiento de los méritos intrínsecos del hombre sin fortuna o sin linaje.”

### *La Celestina*

Al llegar al final de esta centuria, vamos a encontrar en *La Celestina* —y estamos hablando de la obra literaria más importante— el mismo espíritu de reivindicación de esta nobleza que procede de la virtud. La tragicomedia recoge las pulsiones más íntimas del ser humano en todas sus facetas, plasma de forma vívida el individualismo de sus protagonistas —con todos los matices que quieran añadirse— y nos dibuja un escenario de “contienda” entre capas sociales, a pesar de que, en el fondo, todos se necesitan para alcanzar sus fines. Curiosamente, en este marco estamental llama la atención que los personajes de categoría inferior —y aquí me parece que hay un claro mensaje ideológico y una intencionalidad manifiesta de Fernando de Rojas— aspiren también a ‘su nobleza’ y la aireen hasta con cierta gallardía, frente a los de rango social superior, herederos de la antigüedad de sus antepasados y poseedores de la riqueza. Esta reivindicación de los sirvientes supone una clara defensa de su dignidad —sin que ello, por descontado, sea un axioma— en medio de un entorno social que hace imposible que se les reconozca.<sup>65</sup>

Y dizen algunos —responderá Sempronio a Calisto apenas iniciado el segundo auto— que la nobleza es una alabança que proviene de los merecimientos y antigüedad de los padres; yo digo que la agena luz nunca te hará claro si la propia no tienes. Y, por tanto, no te estimes en la claridad de tu padre, que tan magnífico fue, sino en la tuya.<sup>66</sup>

Ahí quedaba, a poco de haber echado a andar la obra, la primera manifestación de que la “luz” propia y la “claridad” personal, que no son sino los hechos y los méritos de cada individuo —la *virtus* en pocas palabras—, conforman los valores que definen a la persona como noble, y no la “antigüedad de los padres.”<sup>67</sup>

<sup>65</sup> Baranda (132) comenta que “El desorden social presentado por *La Celestina* afecta exclusivamente a dos estamentos, no al común de los ciudadanos, a los mediocres; así visto, el texto es una defensa *a contrario* de los ‘medianos’, grupo al que pertenecía el propio Rojas. Desde luego la perspectiva antinobiliaria de la obra es más que evidente.”

<sup>66</sup> Cito por la edición de Marta Haro y de Juan Carlos Conde (véase Rojas, 180).

<sup>67</sup> “La presencia de la virtud —manifiesta Heusch (2013, 185)— orienta claramente la esfera de interpretación que debemos dar al trozo [...] No necesitamos más para comprender que toda esta digresión [...] es una muy voluntaria y calculada alusión a la vieja polémica sobre si la nobleza se debe a la virtud de los antepasados o a la del individuo, es decir, en última instancia, a la oposición entre la nobleza del linaje y la nobleza de la virtud.”

Avanzada ya la *Tragicomedia*, concretamente en el noveno auto, el mismo criado —en un sutil juego de miradas y, sobre todo, de intenciones al que nos lleva el autor— alabará la gracia y gentileza de Melibea, puesto que, según él, son cualidades que bendice el vulgo. Este comentario va a desatar la ira de Elicia y de Areúsa en forma de denuestos e improperios contra la joven. Con todo, Sempronio porfía en sus razones y, con evidente guasa, justifica por qué Calisto bebe los vientos por Melibea, argumentando que “los nacidos por linaje escogido búscanse unos a otros. Por ende no es de maravillar que ame antes a ésta que a otra” (322). Tal razonamiento, que va cargado de segundas intenciones —recordemos que llueve sobre mojado— hará que Areúsa lo perciba poco menos que como una ofensa y que su respuesta, de la que parece desprenderse un dejo de desdén no exento de orgullo, sea enormemente reveladora:

Ruyn sea quien por ruyn se tiene. Las obras hazen linaje; que, al fin, todos somos hijos de Adán y Eva. Procure de ser cada uno bueno por sí y no vaya buscar en la nobleza de sus pasados la virtud. (322)

No es una simple declaración hecha sin más, ni un juego de palabras, ciertamente, tampoco una respuesta dada a la brava; es un acto consciente de reafirmación personal, de reivindicación de su dignidad humana, de su ‘honra’, como queriendo dejar claro que ella no es menos gentil que Melibea.<sup>68</sup> Se siente protagonista, firme en sus convicciones y muy pagada de su persona, demostrando que posee una clara conciencia de cuál es el papel que le ha tocado desempeñar en la dura realidad que la rodea; por ello, consciente del rumbo que ha tomado su existencia, habla alto y sin tapujos, a sabiendas de que Melibea solo la supera en riquezas. Tiene además muy claro el concepto de igualdad social, no el de separación, que habría sido lo esperable: como revela, “al fin, todos somos hijos de Adán y Eva.” En tal sentido, podríamos decir que Areúsa representa, en buena parte, la conciencia de los de su grupo, siendo, curiosamente, la que menos está sujeta a amos ni a señores.<sup>69</sup> Se trata de un personaje que Rojas ha construido muy bien, al que ha dotado de una personalidad sólida y firme, y al que ha revestido de una individualidad e independencia que lo aleja del resto de servidores; a su manera, vive recogida en un nido de libertad, con la sola circunstancial obediencia a Celestina. En definitiva, la breve intervención de la “mochacha” supone lo que podríamos denominar coloquialmente un ‘aviso para navegantes’ —con una explícita alusión a la clase nobiliaria— en el que se proclama de forma abierta que son las obras de cada cual las que otorgan la virtud y que en ellas radica la verdadera nobleza, no en la herencia de los antepasados.<sup>70</sup>

Desde luego, este mensaje de Areúsa, al que hemos de unir el primero que hemos visto de Sempronio, no podía pasar desapercibido a los lectores de *La Celestina*. Nos

<sup>68</sup> “On sait —puntualiza Bataillon (1961, 157), haciendo referencia a la intervención de Areúsa— avec quelle arrogance doctorale elle recuse ‘l’opinion vulgaire’ au sujet d’une beauté privilégiée par le rang social”, y la califica de “femme ‘libérée’.”

<sup>69</sup> En opinión de Castro (1965, 142), “Areúsa no es la ‘prostituta’, sino la mujer que piensa y expresa las razones que la mueven a vivir como tal, razones que importaban mucho a Rojas [...] De la narración de lo típico y enmarcado, se pasa a la expresión de las vivencias del propio vivir.” Y Parrilla (19) señala que “Rojas parece haber querido reservar a Areúsa una cierta singularidad en su comportamiento, logrando transmitir el efecto admirativo con el que nació el personaje en el Auto primero. Con esta dimensión se hace portavoz de la defensa moral en el debate sobre el mérito de las obras o el linaje.”

<sup>70</sup> A propósito de Areúsa, Maravall (1972, 120) indica que en ella “alcanza el individualismo de *La Celestina* todo su sentido crítico y dramático [...] Su mismo desprecio por las opiniones del vulgo, de lo que hace gala, se debe a que éste representa la sociedad tradicional, contra la que aquélla se revuelve, contra cuyos puntos de vista está siempre dispuesta a manifestarse.” Y, respecto al fragmento citado en el que interviene la joven, Maravall arguye que “Las palabras de Areúsa no se ofrecen aisladas, no se han dejado caer como un relleno retórico, en la obra.”

hallamos en un momento en el que el debate sobre la nobleza “sigue abierto, y acaso más abierto que nunca [...] con la mentalidad obsesiva que se estaba fraguando acerca de la sangre, de su limpieza y claridad redentoras o, al contrario, de su mácula y oscuridad condenatorias” (Heusch, 2013, 191). Como hemos leído unas páginas antes, en 1492 Ferrán Mexía publica su *Nobiliario vero*, una defensa a ultranza de los ideales de la vieja nobleza que veía sus privilegios amenazados por una nueva hornada de nobles que habían medrado al abrigo de los últimos monarcas y que entendían que, más allá de los privilegios del linaje heredado de los antepasados, había que dar paso a una nueva nobleza que se representara a sí misma a través de los méritos propios, de la formación cultural y de la utilidad al rey y a la sociedad. Además, a estos nobles hay que unir el sólido grupo de los letrados —la mayoría de ellos conversos—, que hacían frente a los postulados del viejo estamento nobiliario reivindicando, como hemos podido comprobar en líneas anteriores, que la única nobleza posible era la que derivaba de la *virtus*. “¿Pretendía Rojas dar respuesta a Ferrán Mexía? ¿Responde la visión que se da en *La Celestina* de la nobleza a las ideas de Bartolo o de Valera, fundada en la virtud, en los actos virtuosos del noble y no en el linaje?”, se pregunta Heusch (2013, 189). Mi opinión es que sí, y que bastante había de dicha pretensión, dado que Fernando de Rojas tuvo que ser sensible a la polémica del momento en torno a la nobleza, un asunto, por lo demás, que tocaba muy de cerca a los conversos, constreñidos, comúnmente, a vivir en unas circunstancias adversas e impuestas.<sup>71</sup>

### Humanismo y mentalidad conversa

Recojo en este apartado una breve reflexión acerca de los nexos de unión que se establecen entre los argumentos que esgrimen los escritores conversos para defender su nobleza, su reivindicación de valores propiamente humanos, como la *dignitas*, sus anhelos de concordia o la búsqueda de una religión más cercana a las raíces del cristianismo antiguo, con algunos de los presupuestos básicos del Humanismo italiano. Y lo digo a sabiendas de que hubo vasos comunicantes permanentes entre escritores italianos y castellanos (piénsese en la correspondencia personal, en los intereses bibliófilos, en las traducciones, en los viajes, etc.), que nos permiten deducir que este importantísimo movimiento cultural —ya en plena eclosión en la Península Itálica durante el siglo XV— surtió de razones a estos hombres de letras conversos en su esfuerzo para que sus reivindicaciones llegaran a buen puerto.<sup>72</sup>

Cierto es que la respuesta unánime de estos últimos arranca de la dura realidad que tuvieron que afrontar en diferentes momentos a lo largo de este período y que se vio acompañada por una actitud individual y de grupo que pretendía defender lo que, a su entender, era una causa noble y justa. Pero no es menos verdad que algunos de estos intelectuales no fueron simples *dilettanti*: además de atesorar un buen conocimiento de

<sup>71</sup> “Parece como si Rojas pretendiera solapadamente contestar a Mexía —sostiene Heusch (2013, 190)—, mostrando la poca nobleza que se desprende de los actos de los que poseen dicha sangre noble.” Por su parte, Snow (304) considera que “en *Celestina* la noción tradicional de linajes está revesada y rebasada, revelando [...] que el autor pensaba que la descendencia por linajes no vale como factor realmente importante en la construcción de la vida, sino como mero accidente, como circunstancia sobre la que nadie ejerce control.”

<sup>72</sup> “No hay duda alguna —precisan González Rolán y Saquero Suárez-Somonte (2001, 118)— de que a lo largo de la primera mitad del siglo XV se difundieron y propagaron en Castilla muchas de las obras clásicas puestas en circulación por los humanistas italianos, así como escritos originales suyos, y también a menudo una interesantísima correspondencia con importantes personajes de la vida española, civiles o eclesiásticos.” Sobre el ambiente cultural que se respiraba en la corte de Juan II y el interés que mostraban los curiales, y hasta el propio Monarca, por conocer las nuevas humanísticas que llegaban de Italia, véanse, aquí, las págs. 118-129, en especial. Por lo mismo, envió a un trabajo anterior de ambos (1999, 585-588).

los autores clásicos y de los padres de la Iglesia, tuvieron acceso a muchos de los textos, bien en latín, bien en la lengua natural de los humanistas italianos, debatían las ideas o las rebatían y, en algunos casos, las imitaban buscando la *aemulatio*.<sup>73</sup> De esa forma, estaban allanando el camino para que, poco a poco, el espíritu de los clásicos entrara en Castilla. Don Alfonso de Cartagena supo apreciar, como pocos, el valor de las letras, y de ello da fe su labor como traductor de textos latinos y como escritor; tampoco hemos de olvidar la prolífica correspondencia que mantuvo con figuras de la talla de Francesco Pizzolpasso, Leonardo Bruni o Pier Candido Decembrio.<sup>74</sup> Por su parte, el cardenal Torquemada y Juan de Lucena (quien en sus obras, sobre todo en el *Diálogo sobre la vida feliz* y en la *Epístola exhortatoria a las letras*, nos dejó una huella inequívoca de ese espíritu humanista) tuvieron la oportunidad de vivir en Roma donde, durante años, trataron en persona a destacados escritores transalpinos y pudieron crecer intelectual y profesionalmente al calor del magisterio de Pío II, ejemplo por excelencia de pontífice humanista dedicado por entero a las letras y al saber. En definitiva, todos estos hombres, encaramados en su pequeña atalaya desde la que podían otear esos paisajes literarios, filosóficos y cívicos, aportaron nuevas ideas y una savia renovada, tanto humana como intelectual y religiosa, a una sociedad castellana necesitada, en verdad, de las mismas: solo así puede entenderse que este incipiente Humanismo vernacular, o romance, alcanzara su máxima expresión —ya más latino— en los últimos veinte años de este siglo, para servir de pórtico a nuestro singular Renacimiento.<sup>75</sup>

Como bien sabemos, los humanistas italianos, que hacían hincapié en la importancia de la virtud como medio para alcanzar la verdadera nobleza, se servían de las fuentes de la Antigüedad con el fin de cimentar las *humanae litterae*.<sup>76</sup> Defendían que el esfuerzo personal y los méritos del individuo estaban por encima de los privilegios heredados de los antepasados. El objetivo era acrecentar estas cualidades con los *studia humanitatis* para propiciar que los ciudadanos fueran personas mejor formadas, más libres y, llegada la ocasión, posibilitar su acceso a estamentos superiores o, incluso, a cargos en el gobierno del Estado; y lo hacían desde el convencimiento de que este ideario de formación del hombre había de llevar, por extensión, a la mejora de la sociedad y a su progreso. Esta aspiración, como hemos visto, la comparten nuestros escritores, partidarios y defensores, sin lugar a dudas, del «Humanismo cívico» tan querido a Leonardo Bruni,

<sup>73</sup> “Este nuevo esfuerzo por ampliar los conocimientos personales, que ahora se consideraban como añadidura indispensable para la plena realización de la vida práctica —destaca Di Camillo (1976, 37), en alusión a algunos de los hombres de letras más relevantes del siglo XV— inevitablemente les condujo a la antigüedad y a los clásicos en busca de información. Sin cuestionar la integridad de la corrupción de los textos a su alcance (en latín o en lengua vernácula) se embebieron de ellos, como venero de lecciones morales, filosóficas y estéticas, encontrando modelos para la formación individual en los hechos y en las vidas ejemplares de las figuras ilustres de la historia antigua.”

<sup>74</sup> “Estos hombres de letras y otros muchos más, como Alfonso de Cartagena —apuntan González Rolán y Saquero Suárez-Somonte (1999, 588)—, contribuyeron durante el reinado de Juan II al desarrollo e implantación en la cultura de un humanismo que se ha llamado vernáculo, pero que nos atreveríamos a denominar recreador o vivificador de la Antigüedad, un humanismo que no se cierra totalmente en la adoración de lo antiguo, sino que lo convierte en sabia fecundadora de la creación literaria.” Más detalles sobre estos fructíferos contactos entre nuestros escritores castellanos y los italianos, en Gómez Moreno (69-73 y 296-301).

<sup>75</sup> “El dato está ahí —arguye Cappelli (2014, 1-2)—, y nos interpela, nos pregunta encarecidamente por la relación entre la condición conversa y una cierta inspiración literaria y cultural —laica, culta, tendencialmente cosmopolita, humanística (y humanista) en su inspiración: si no fuera demasiado decir, ‘comprometida’— [...] De la mano de algunos de ellos [los escritores conversos], se perfilaba una nueva literatura de triple dimensión: la latinidad clásica llega a Castilla vía humanismo italiano.”

<sup>76</sup> Basta acudir a Cicerón (*De re publica*, II, 13), a Séneca (*Ad Lucilium*, 44, 5-6), a Juvenal (*Saturae*, VIII) o a Boecio (*De consolazione philosophiae*, III, 7-9), para entender el enorme valor y la relevancia que daban a la virtud.

cuya diáfana expresión puede apreciarse en la *Vita civile* (entre 1431 y 1438) de Mateo Palmieri, en la que se persigue “la formación virtuosa del hombre en su integridad” (Cappelli 2007, 55). Al fin y al cabo, como sostenía Antonio De Ferrariis —conocido en su tiempo como ‘il Galateo’— en su *De distinctione humani generis et nobilitate* (ca. 1488), ante la verdadera esencia del hombre, el resto de cualidades externas, llámense herencia, riquezas, fama, vigor corporal, favor de los príncipes, etc., no merecen estima alguna, son los valores personales y las buenas costumbres los que cuentan (Finzi, 375).

Lo que resulta innegable es que, desde los orígenes del Humanismo y, por descontado, durante todo el *Quattrocento*, la mayoría de autores italianos coincide en que la nobleza no la dan los derechos de sangre ni las riquezas, sino la *virtus*. No es necesario que nos remontemos a precursores como Dante (*Convivio* IV, XIX: “è nobilitate dovunque è vertude, e non vertude dovunque è nobilitate,” es solo un ejemplo), o Boccaccio (recordemos la historia de Guiscardo e Ghismonda, en el *Decamerón*); basta que echemos una rápida ojeada a algunos de los tratados que vieron la luz en Italia durante este siglo. Así, en el *De nobilitate* (ca. 1420) de Buonaccorso da Montemagno, que tuvo una gran difusión, leemos que “Constat igitur ex sola animi virtute veram nobilitatem defluere. Non ergo divitiarum cumulus aut amplitudo generis dare aut arripere nobilitatem potest” (Montemagno, 142). Y en el también *De nobilitate* (1440) de Poggio Bracciolini se pone de manifiesto que la auténtica nobleza es hija de la virtud. Del mismo parecer será Battista Guarino —el hijo pequeño de Guarino da Verona— quien, en un tratado, *De ordine docendi et studendi*, que dirige en 1459 a Maffeo Gambaro, un alumno suyo, deja claro, apenas concluido el saludo, que “non in divitiis aut maiorum imaginibus, quae tibi larga manu fortuna praebuit, sed in virtute veram nobilitatem repositam esse antea iudicares” (Guarino, 260). Sin ánimo de multiplicar los ejemplos, quiero añadir que este sentir lo compartieron, algunos años después, las generaciones de Ermolao Barbaro, Angelo Poliziano o Cristoforo Landino. Se trata de una época “che cervava i suoi titoli di nobiltà al di fuori dei diritti del sangue. La ‘virtù’, che non è certamente un bene ereditario, è sempre intelligenza, *humanitas*, cioè consapevolezza e cultura” (Garin 1980, 108).<sup>77</sup>

En resumidas cuentas, sobre este concepto pagano de *virtus* los humanistas pretenden la construcción de una realidad social en la que el hombre se erige en protagonista, participa en un nuevo concepto de cultura que une de forma ecléctica, pero siempre moderada, la tradición pagana y los principios sagrados de la Iglesia: porque, ¿dónde ir a buscar sino en el legado de la Antigüedad la auténtica filosofía aplicable a la vida práctica, que podía ayudar a entender mejor muchos de los preceptos básicos de la doctrina cristiana?; y todo ello adobado con algunos de los pilares básicos del Humanismo renacentista, como la convivencia, el respeto y la integración. No en vano, el diálogo, como género característico de la literatura humanística —con todas las connotaciones semánticas, filosóficas, sociológicas y pedagógicas que el término contiene—, será uno de los eslabones más sólidos en la cadena de transmisión de estas ideas. El diálogo moral, más concretamente, cuyos notorios referentes son Platón y Cicerón, servirá de punto de encuentro entre el pasado, personificado en los autores clásicos, y el presente, el de una sociedad que cree, sobre todo, en el valor de la palabra y que encuentra en la conversación y en la disputa algunas de sus formas más ricas de expresión; una propedéutica ejemplarizante, podríamos añadir —que quiere alejarse de ciertos doctrinarismos medievales—, en donde las opiniones no poseen carácter absoluto, antes al contrario, van

<sup>77</sup> Más detalles del valor que se dio a la *virtus* entre autores como Alberti, Montemagno, Cortese, Maquiavelo y Guicciardini, a través de fragmentos breves de sus textos, pueden encontrarse en Garin (1986, 78-82). Para el debate suscitado en Italia respecto al concepto de *nobiltà*, en algunas obras de este periodo, véase Finzi (2010). También aporta información sobre ello Donati (3-16, en especial).

elaborándose, e incluso transformándose, mediante un sano debate intelectual a medida que avanza el coloquio. El género dialógico, en definitiva, posee un carácter cívico y, como tal, tiene que ponerse al servicio de la cultura, de la verdad, del hombre y de la sociedad de su tiempo.

Hay que decir también que en la Castilla del siglo XV se viven ahora otros momentos. Se mira con curiosidad, y hasta con admiración, hacia Italia y se ven los aires culturales que de allí llegan como un nuevo renacer. Nuestros letrados no pueden, ni es su punto de mira, convertirse en otros nuevos humanistas *stricto sensu* —y de eso tenían plena conciencia, porque su formación académica era básicamente de cuño medieval y no disponían ni de la misma preparación, ni de los recursos filológicos que sus homólogos italianos—, pero se sienten próximos a los nuevos conceptos que los escritores de la Península Itálica difunden sobre la importancia del conocimiento, sobre la necesaria formación del ser humano y sobre la nueva pedagogía de valores que aquellos conceptos transmiten.<sup>78</sup> No andaba muy desencaminado, a mi entender, el marqués de Santillana, quien en la *Carta a su hijo cuando estava estudiando en Salamanca*, ya barruntaba que algo de esto estaba pasando en sus días: tras confesarle que “después de assaz años e non menos trabajos” no se veía con ánimos de bregar con la lengua latina —si bien es notorio que poseía conocimientos más que rudimentarios—, parece asumir, casi en tono de resignación, pero con premonitoria lucidez y acierto, que “E pues no podemos aver aquello que queremos, queramos aquello que podemos. E si careçemos de las formas, seamos contentos de las materias” (Santillana, 456). No me cabe la menor duda de que esos hombres de letras castellanos —con las luces y las sombras lógicas que acompañan a su empeño por ampliar su formación intelectual—, entrevén con diáfana claridad que dichos valores llegan de la mano de una nueva filosofía de vida: una *humanitas* en la que el hombre se siente hijo de la historia, fruto de un tiempo y artífice de un entorno; este hombre renovado, con sus inquietudes, sus dudas, sus naufragios, y también con sus ansias de crecimiento personal, pone las miras en la consecución de una sociedad más justa. El Humanismo conllevaba la transmisión de unos saberes, pero también, lo que no es menos relevante, la configuración de un modelo de vida por encima de todo práctico, más activo y menos contemplativo.<sup>79</sup> Pese a que estos letrados —y en particular los conversos— tan solo pudieron asomarse desde la distancia a esos postulados, y solo en algunas ocasiones vivirlos en persona, entendieron que el estudio, acrecentado al arrimo de los modelos que ofrecían las *bonae litterae*, era un pilar esencial en la formación de las personas, el fundamento de una educación humana auténtica que alimentaba sus mentes, que las hacía más abiertas y, algo de suma importancia, que les permitía desarrollar y ejercer el espíritu crítico.<sup>80</sup> ¡Y vamos si lo ejercieron!, especialmente para

<sup>78</sup> “Puede afirmarse entonces —asevera Morrás (158)— que el humanismo como movimiento enmarcado en un periodo histórico bien delimitado fue, ante todo, un ideal de civilización basado en el convencimiento de que el hombre alcanza su plena humanidad a través de un proceso de asimilación —que va más allá de la mera intelección de unos conocimientos— de un modelo cultural inspirado en la Antigüedad.” Y Kaplan (55) destaca que “humanism was a movement permeated by intimations of religious and social tolerance, and offered an authoritative ideological basis for exposing the injustice of discrimination based upon lineage.”

<sup>79</sup> A propósito de Petrarca y de su amor por los clásicos, pero también por san Agustín y por las letras, Ynduráin (145), echando mano de las *Familiares*, defiende que “El hombre puede hacerse mejor. Creo que esta optimista conclusión —subraya— es fundamental, por dos cosas, porque el medio para alcanzar esa perfección son las letras [...] y porque supone una conciencia clara de la dignidad del hombre, y la correspondiente confianza en el valor de su esfuerzo.”

<sup>80</sup> Al fin y al cabo, “La filología, ciencia por antonomasia de los humanistas —recalca Pérez (19)—, es, ante todo, crítica y, por lo tanto, subversión. Tarde o temprano, la actitud debeladora y demolidora de la crítica humanística tenía que tocar los fundamentos de la sociedad estamental, el señorío, la nobleza heredada o adquirida.”

defenderse —y oponerse— tanto a los esquemas mentales y sociales de una realidad que chocaba a menudo con sus ideas, cuanto a muchas actitudes hostiles, porque ahora “esas letras resucitadas y cultivadas por los humanistas invaden todos los saberes, los someten a crítica, los alteran o subvierten y, además, influyen en la praxis” (Ynduráin, 76).<sup>81</sup>

Cierto, “subvierten” e “influyen”: la crítica será uno de los recursos que utilizarán para dar voz a sus reivindicaciones y para reclamar unos derechos que no les reconocía una sociedad en la que ellos anhelaban integrarse con toda sinceridad.<sup>82</sup> A esa crítica, que verá la luz en todo tipo de escritos de diversa índole, no escaparán ni los gobernantes, ni los nobles, ni tampoco el estamento religioso, piedra frecuente de escándalo a los ojos de los buenos y sinceros creyentes. En este sentido, algunos de estos hombres de letras, al igual que lo estaban haciendo los humanistas transalpinos, defenderán la idea de una Iglesia que, alejada del boato y de las ceremonias externas, volviera a la doctrina de los Evangelios y a la pobreza predicada por Cristo y sus discípulos;<sup>83</sup> una Iglesia que, poniendo en práctica la caridad, que tantas veces había predicado el Apóstol, fuera tolerante y permitiera que todos los llegados a la nueva fe, independientemente de la raza o de la religión, se vieran acogidos en su seno y se sintieran integrados en el cuerpo místico. “Como venidos de fuera —subraya Lapesa (124), en alusión a la postura vital e ideológica de los conversos— percibían mejor que los cristianos viejos los contrastes entre el espíritu y la práctica rutinaria.” La mayoría también abogará por una religiosidad renovada que enseñe a volver la mirada hacia el *homo interior*, de raíces agustinianas —imagen retomada por Petrarca— y que ahora, en plena efervescencia del Humanismo, propugnaba Lorenzo Valla.<sup>84</sup> Desde luego que estos anhelos nacían sobre todo de la necesidad de dar respuesta a las inquietudes y, en ocasiones, al vacío existencial que

<sup>81</sup> Pérez (8-9) arguye que “El humanismo es esencialmente crítica, crítica textual, desde luego, pero también espíritu crítico [...] se empieza por hacer crítica filológica y de ahí se pasa a la crítica ideológica; el examen termina siendo libre examen, o sea, opinión personal.” Palabras que se complementan, a mi entender, con las de Pena González (73), quien, al revisar el concepto de Humanismo, si bien aplicado a la realidad del siglo XVI, refiere que este movimiento “no puede ser sólo entendido como comentario o mirada permanente de los clásicos —ya fueran griegos, latinos o cristianos—, o como exclusiva relación con ellos; supone una comprensión más amplia, donde tendrán cabida y expresión diversos proyectos. La peculiaridad de los mismos estriba en estar siempre cargados de un espíritu crítico, buscando la verdad en sus múltiples formas y expresiones, en ser referencia directa al Humanismo, a una mirada al hombre como algo pleno; no simplemente como referencia a una preocupación teórica e intelectual, sino también a una viva concreción práctica.”

<sup>82</sup> “Como precio para dejar oír su voz —puntualiza Márquez Villanueva (2006b, 129)— no tuvieron más recurso que el de ahondar creadoramente en el arte de la palabra [...] Bajo una inédita persuasión de ‘compromiso’ intelectual, los conversos cedían a la urgencia de centrarse de lleno sobre el gran problema humano a su alrededor.” Por su parte, Rodríguez Velasco (1993, 365) indica que, sin que pueda apreciarse en el Humanismo “algo que pueda denominarse una teoría ideológica [...] tengo para mí —matiza— que ese humanismo se caracteriza porque a la difusión de los textos clásicos recuperados sigue una creación de otros nuevos que emplean los valores reflejados en los primeros desde puntos de vista esencialmente polémicos.”

<sup>83</sup> Aunque escritas a fines del siglo anterior, estas palabras de Coluccio Salutati, recogidas en su tratado *De saeculo et religione*, de 1381 —que luego hizo suyas el resto de humanistas durante el *Quattrocento*—, hablan de esta nueva Iglesia que ha de volver los ojos al modelo de pobreza sobre el que fue fundada: “Ut manifeste cunctis appareat illos primos in renovatione temporum coelestis civitatis et ecclesiae catholicae fundatores aut pauperes extitisse aut venditis omnibus que habebant et in communi collatis paupertatem voluntariam elegerint. Hi fuerunt qui non in saecularis potentatus brachio, non in fugacium divitiarum falso splendore, sed in humilitatis altitudine et abiectae paupertatis solida firmitate adeo vitae integritate et innocentia miraculisque in fidei perfectione confectis et imperterrita constantia claruerunt” (Tateo, 44).

<sup>84</sup> *Homo interior* del que también había hablado don Alfonso de Cartagena en su *Memoriale virtutum* cuando ponía esta vía al infante don Duarte como ejemplo para que, quienes se ocupaban de los asuntos públicos y se olvidaban de sí mismos, la siguieran y pudieran hallar el equilibrio: “sed sui ipsius curam gerere, reor, qui interiorem hominem curat illumque honestis doctrinis imbuat, quibus post tam in otio quam in negotiis utatur, quod te procul dubio facere” (González Rolán, López Fonseca y Ruiz Vila, 149).

albergaban muchos de los conversos, pero no es menos verdad que el espíritu crítico que siempre habían manifestado, alimentado por los referentes que llegaban desde Italia, los ratificaba en muchas de sus convicciones, a la par que contribuía a que se disiparan buena parte de las sombras y de las dudas que su inmersión en la nueva fe les estaba generando. “Su mayor problema fue —subraya Márquez Villanueva (2006a, 63)— el de hallarse frente a un cristianismo insuficientemente *cristiano*, en un medio espiritual cada vez más envenenado de sospechas y exclusiones.”

De esa manera, por tanto, va creándose una forma de pensar, primero individual y luego colectiva, donde se configura un ideario de vida que puede abrir las puertas a una actitud reivindicativa, incluso ‘subversiva’, frente a unos valores tradicionales que la sociedad del momento considera poco menos que sacrosantos y que no admite que se pongan en entredicho. Estos “nuevos humanistas” saben que han de pasar a la acción, ponerse en marcha a hombros de la escritura, convencidos de que vale la pena aunar esfuerzos que contribuyan a transformar, cuando no a cambiar, las viejas ideas, a modificar hábitos, a deshacer equívocos, a dar un nuevo sesgo a la vida. Les une el convencimiento de que tienen que actuar desde una nueva mentalidad y, más en concreto, desde una nueva conciencia.<sup>85</sup> En esta tesitura, encuentran acomodo entre ellos la protesta, la reivindicación, la lucha por derribar los muros de la intolerancia, pero también por ofrecer soluciones de concordia, de diálogo, de convivencia pacífica; aspiran a limar las diferencias ideológicas y a participar en una sociedad —hermanada por los lazos de la doctrina de Cristo— en la que pudieran convivir cristianos viejos y nuevos, como ellos defendían, unidos por el respeto y la libertad. Posiblemente, ahí podamos apreciar algunos destellos de la *humanitas* de estos hombres: en ese impulso incesante por desvelar la esencia del ser, ya fuera el propio ya el ajeno, inmerso en una realidad compleja y poliédrica en donde la palabra pugna por descubrir la ‘verdad’ de unos hechos.

A pesar de que —como señala Kaplan (66)— “the marginal voice of the *converso* minority, which voiced humanistic ideas in order to eliminate its individuality and achieve assimilation and legitimacy, ultimately failed,” estoy convencido de que estos esfuerzos no fueron baldíos: si al principio pudo parecer así, por los nubarrones que se cernían sobre un presente teñido de incertidumbres y porque el aparato propagandístico de los sectores más conservadores y reaccionarios procuró apagar su voz, al cabo de pocos años esa siembra empezó a dar sus frutos. Algunos escritores conversos, sin saberlo, fueron tal vez erasmistas, e incluso pioneros de algunas ideas básicas de la Reforma, como Juan de Lucena, quien de ello nos dejó testimonio primero en su *Diálogo sobre la vida de feliz*, de 1463, y luego, especialmente, en su *Epístola exhortatoria a las letras*, de 1482.<sup>86</sup> Este

---

<sup>85</sup> Cappelli (2014, 2), al tratar de la labor intelectual ejercida por los escritores conversos en este período, observa que “Había que estar dispuestos a la innovación y a la renovación: nada mejor que toda una clase social e intelectual en busca de legitimación y de prestigio. Es así como se fraguó este extraordinario debate de ideas que conformó, allá por la segunda mitad del siglo XV, la época más fecunda del humanismo en tierras castellanas, el de los tiempos de Juan II y Enrique IV, cuando la crisis, la transición, el desorden, favorecen la experimentación, la búsqueda y la redefinición de un nuevo marco de convivencia, una nueva forma de relación con el poder y de este con el mundo. Ahí es donde hay *humanismo*. Porque el humanismo ‘surge del caos’ —es decir, sí, de la duda, de la experimentación, de las preguntas y las respuestas atrevidas. Solo así tendrá la *autoritas* suficiente y necesaria para proporcionar a una nueva clase social e intelectual, idealmente encabezada por los conversos, su ideario.”

<sup>86</sup> Conde López (31), al ocuparse de la crítica de la religión que lleva a cabo Juan de Lucena en su *Diálogo*, ve posible que la actitud del escritor soriano responda a un erasmismo “*avant la lettre*.” Anteriormente, Alcalá (1968: 128-129), comentando las aportaciones “del elemento converso” a la “vida y la literatura de la segunda mitad del XV español”, había notado que se trata de “un conjunto de presupuestos, actitudes e ideales que tiene cierto parecido con el de la corriente ya universalmente llamada erasmismo, pero que se desarrolla independientemente y con anterioridad a Erasmo, especialmente en la segunda mitad del siglo XV. Son conversos —apostilla— los que nutren esa ideología, pero no sólo conversos.” También Castro

espíritu, en buena parte, se verá reflejado a final de siglo en *La Celestina* de Fernando de Rojas y, ya entrados en la nueva centuria, con mayor fuerza, en autores como Juan de Valdés, Alfonso de Valdés, Juan Luis Vives, Juan Maldonado, etc., y, con notas más sutiles, hasta en religiosos de la talla de fray Luis de León, fray Luis de Granada, Juan de Ávila o Teresa de Jesús, por no hablar de la profunda huella que esas ideas dejaron en todo el iluminismo español y, alargando un poco más la perspectiva, en reconocidos autores de nuestra literatura barroca.<sup>87</sup>

### De la *dignitas* a la *nobilitas*

Los nuevos convertidos fueron conscientes de que una de sus mejores armas para defenderse era la cultura: transitar por esta senda suponía, entre otras cosas, luchar por su identidad como grupo, sabedores de que ese esfuerzo conllevaba su proyección en el ámbito social y cultural.<sup>88</sup> No en vano, las palabras de Leonardo Bruni, recogidas en su *De studiis et litteris* (1422-1425), vienen en auxilio de ese convencimiento:

Homini quidem ad excellentiam illam, ad quam ego nunc te voco, contententi in primis necessariam puto non exiguam neque vulgarem, sed magnam et tritam et accuratam et reconditam litterarum peritiam, sine quo fundamento nihil altum neque magnificum sibi aedificare quisquam potest. (Bruni, 94)

La ciencia y el saber les daban argumentos y razones para no sufrir tan drásticamente la ignominia que con harta frecuencia caía sobre sus cabezas. Se trataba de tomar conciencia de sí mismos, de avanzar por el arduo camino de la consolidación de los derechos que tanto les había costado conseguir, de clamar para que la justicia se cumpliera y de seguir conservando la esencia como colectividad. Esa ciencia y ese saber, tan denostados en ciertos sectores de la sociedad de este periodo, podía servirles no solo para mejorar su relación con ese entorno, sino también para ‘resistir’ y afianzar sus valores como grupo social, dado que lo que estaba en juego era su dignidad humana; optaron, pues, por una estrategia que les permitiese sortear los peligros derivados de su difícil asimilación. En pocas palabras, tenían que formarse intelectualmente con el fin de contribuir a que esa sociedad —de la que ellos se sentían partícipes— progresase en valores morales, humanos y religiosos que pudieran llevar al logro de la tan deseada tolerancia. Mediante la luz del saber, fueron conscientes de que la cultura no consistía específicamente en la adquisición de un bagaje de conocimientos: para que pudiera alcanzar su auténtico sentido, había que convertirla *in actum*.<sup>89</sup> Solo así podían ahondar en el sentido de su propia condición

---

(1987, 223) dejó escrito que “Hoy no cabe ya dudar de que la espiritualidad de los erasmistas españoles continuaba la de los conversos del siglo XV [...]”

<sup>87</sup> Bataillon (1966, 61), en su ya clásico estudio, sostiene que “El iluminismo, que será el enemigo íntimo de la ortodoxia española durante todo el siglo XVI, no es monopolio de los conversos, pero tiene entre ellos algunos de sus más activos propagadores.” Y Márquez Villanueva (2006a, 64) aduce: “El hecho de que erasmistas, alumbrados, luteranos y místicos ortodoxos sean casi invariablemente conversos reviste una lógica profunda que durante mucho tiempo se ha rehusado valorar.”

<sup>88</sup> Moreno Hernández (2012, 173) apostilla que “En la Castilla del siglo XV los caballeros romancistas como Santillana [...] necesitan de los letrados de origen converso —nuevos cristianos— por el apoyo ideológico que les brindan mediante la edición y traducción de textos clásicos [...] textos que anteponen los méritos personales —la virtud— frente a la nobleza hereditaria; y los letrados conversos a su servicio necesitan de esta nueva nobleza encumbrada en el poder como apoyo en su deseo de integración social frente a las reticencias de los cristianos viejos.”

<sup>89</sup> Tratando de la figura de Diego de Valera, Cappelli (2014, 15) destaca que “el humanismo del ‘gran diletante’ Diego de Valera —al igual que el de muchos de sus coetáneos— se encuentra más bien en el *talante* de su cultura. Una cultura, en primera y decisiva instancia, de carácter no universitario y no escolástico: no de bachiller, no de arcipreste, sino de laicos y, en ciertos casos, incluso de auténticos profesionales del

humana y ayudar a que muchos pensamientos dogmáticos, y no pocas actitudes radicales, se suavizasen en aras a poder alcanzar la concordia que pusiese fin a la discriminación que sufrían.<sup>90</sup>

A decir verdad, no les quedaba otra salida: de no haber tomado esta determinación, el gran drama —más allá del rechazo popular— habría sido la pérdida de la memoria como grupo, el vacío existencial, el conformismo y el aceptar que esa realidad hostil que los atenazaba era la que les había tocado vivir, y basta; de ahí a echarse en brazos de la renuncia solo habría habido un paso. La cultura, por tanto, podía ayudarlos a adaptarse y a sentirse fuertes en la conciencia de que venían de un pasado, como pueblo, de que portaban muchos valores, algunos con una fuerte carga identitaria; y no querían renunciar a ellos, porque entendían que eran compatibles con los de la nueva fe que habían abrazado. En estas circunstancias, su firme convicción los empujó a luchar por la consecución de la *dignitas*, con el convencimiento de que eran merecedores de conservar también su antigua *nobilitas*, puesto que la habían recuperado gracias a las aguas del bautismo y al esfuerzo cotidiano por demostrar su valía, la *virtus*, y ser útiles a la sociedad en la que deseaban integrarse con todos los derechos.

Esta actitud me trae a la memoria a una de las figuras más singulares, rutilantes, y a la vez incomprendidas, del Renacimiento: al gran Giovanni Pico della Mirandola, espíritu curioso donde los haya, incansable conciliador de doctrinas, de filosofías y de saberes —ya fueran paganos, ya fueran cristianos—, amante de la verdad, de la paz y de la concordia. Para él la dignidad del hombre radicaba en su libertad para elegir entre las diferentes posibilidades que tenía ante sí; y si bien daba prioridad a las más elevadas, no excluía el resto, siempre pensando en la realización humana. No otro es el espíritu que emana de su *Oratio* (1486), también conocida como *De hominis dignitate*. Pico pensaba en el hombre, en su esencia, en su capacidad para aspirar a ser mejor, a construirse a sí mismo en libertad, eligiendo un camino o desechando otro, en un proceso en el que la iniciativa personal era el motor; esta autonomía de decisión y de elección podía permitirle alcanzar, a través del conocimiento, la *dignitas*, vía capital para la construcción de un nuevo ser capaz de labrar su propio destino.<sup>91</sup> Y aunque en muchos aspectos no dejó de ser un espíritu medieval, en esta obra nos brinda la *imago hominis*, la del hombre moderno, que se aviene a la perfección con los ideales humanísticos.<sup>92</sup> Kristeller (244) nos ofrece una admirable síntesis de esa filosofía:

---

trabajo intelectual: *humanistas*. Esta es una característica básica de la cultura humanística italiana. Por ahí, se impone una aguda conciencia del papel activo, central, del intelectual, el sentimiento de su función no solo de apoyo, de consulta, sino de orientación profunda de las decisiones políticas así como de las tendencias éticas.”

<sup>90</sup> “La tragedia íntima de los mejores conversos —señala Márquez Villanueva (2006a, 49)— no estribaba en un sentirse *judíos* en medio de una sociedad gentil, sino en el dolor de verse sometidos a injusticias y sospechas por parte de una religión y un mundo que no les parecen bastante cristianos ni racionales.” Y Kaplan (53) sostiene que “the relationship between the *conversos* and fifteenth-century Castilian humanism epitomizes the struggle faced by a minority that wished to merge seamlessly with a majority which sought to maintain cultural differences in order to prevent that assimilation and preserve those social disparities.”

<sup>91</sup> Escuchemos, a este propósito, lo que en la *Oratio* el supremo Hacedor dice a Adán, a quien acaba de crear: “No te hemos dado una ubicación fija, ni un aspecto propio, ni peculio alguno, ¡oh Adán!, para que así puedas tener y poseer el lugar, el aspecto y los bienes que, según tu voluntad y pensamiento, tú elijas. La naturaleza asignada a los demás seres se encuentra ceñida por las leyes que nosotros hemos dictado. Tú, al no estar constreñido a un reducido espacio, definirás los límites de tu naturaleza, según tu propio albedrío, en cuyas manos te he colocado [...] Podrás degenerar en los seres inferiores, que son los animales irracionales, o podrás regenerarte en los seres superiores, que son los divinos, según la voluntad de tu espíritu” (Pico della Mirandola, 50-51).

<sup>92</sup> Una utilísimas síntesis de lo que fue su personalidad y su pensamiento puede leerse en Garin (1981, 159-196).

La dignidad no es algo que se dé simplemente al hombre cuando nace —nos dice Pico—, sino algo que debe conseguir y llevar a cabo con sus propios esfuerzos. Se nos otorga simplemente la capacidad de luchar por esa meta. No afirmamos nuestra dignidad de seres humanos con ser aquello que casualmente somos, sino eligiendo las mejores de nuestras potencialidades, cultivando la razón y no el sentimiento ciego e identificándonos con tareas morales e intelectualmente dignas, tareas que nos lleven más allá de los confines estrechos de nuestros intereses y nuestras ambiciones personales.

Por mi parte, no dudo de que, de haberlas conocido, no pocos de nuestros escritores conversos habrían suscrito estas palabras.

### **El valor de la literatura**

No ha sido otra mi intención en este estudio que la de ofrecer, de la mano de unas cuantas figuras literarias de nuestro siglo XV —si no todas, las más significativas— un breve recorrido por algunas sendas sensibles y complejas del mundo converso. Aunque habitualmente la mayoría de asuntos atinentes a las relaciones de los cristianos nuevos con su entorno y a los conflictos derivados de su difícil integración en la sociedad se han estudiado desde una perspectiva histórica, el valor literario de los textos también merece un hueco importante en ese amplio espacio. Más allá de los documentos de archivo y de las fuentes historiográficas —que el estudioso de la literatura también utiliza—, las obras nos sitúan ante escenarios que no por estar, en ocasiones, representados tras el telón de la ficción pierden validez o credibilidad. Nuestros escritores conversos frecuentan las cortes, algunos hasta ocupan cargos importantes en el gobierno y saben que cuentan con unos lectores. La escritura, entonces, que recurre en más de una ocasión a la ambigüedad y a la metáfora, cuando no al sutil juego de la ironía y de los dobles significados, ejerce un papel relevante como vehículo propagador de ideas. El texto salido de las inquietudes del autor, con la carga conceptual que encierra, llega a un lector que busca una información y que, muy probablemente, se identifica con el mensaje, lo integra dentro de sí y, cuando lo ha pasado por el cedazo de su juicio crítico, le da validez, porque sabe que es útil para interpretar su propia existencia y el mundo que le rodea. De este modo, la ‘ficción literaria’ coadyuva a mantener un diálogo vivo de ideas compartidas, de inquietudes y de sentimientos, a ensanchar los espacios de la memoria, a recuperar hechos borrados o por la fuerza arrancados, a adaptarse a los pliegues sutiles de una realidad presente, a llenar huecos y, en fin, a dar cabida en la mente de lector a nuevos escenarios que afianzan los vínculos con el escritor. Un diálogo, en conclusión, siempre abierto —entre afinidades o entre discrepancias— del lector con el texto, con la rica gama de posibilidades interpretativas que el proceso conlleva.

Los testimonios literarios que aquí hemos analizado, en los que se ha tratado de la reivindicación de algo tan esencial para todos los conversos como es la defensa de su nobleza, están cargados de sentido, de perseverancia, incluso de pasión; descubren paisajes íntimos donde afloran sentimientos, inquietudes, ansias, anhelos, pero también temores, dudas y amarguras, todo hay que decirlo. Son voces vivas que hoy en día nos ayudan a entender mejor el sentido profundo de esa actitud reivindicativa que se enfrentaba a un mundo sordo, en la mayoría de los casos. Y todo ello sin prescindir del contexto histórico del momento. Estas pulsiones ponen de relieve el valor de la literatura dentro del complejo mundo de los conversos y muestran hasta qué grado contribuyó a que fortaleciesen su identidad como grupo. Ahí quedan, para corroborarlo, las obras de Diego de Valera, de Alfonso de Cartagena, de Juan de Torquemada, de Juan de Lucena, de Fernando de Pulgar o de Fernando de Rojas, y las razones también valiosas de autores

no tan relevantes como Juan Álvarez Gato, Rodrigo Cota, Pero Guillén de Segovia —probablemente también cristiano nuevo— y otros, todos ellos convencidos de que la virtud era el pilar y el fundamento de la auténtica nobleza.<sup>93</sup>

Atender a esa llamada en defensa de esta nobleza tan *sui generis* me parecía de justicia; escuchar sus quejas, necesario; sentir el hondo palpitar de sus inquietudes, imprescindible. He considerado que era importante dejar que se oyera ese latir común que aúna sus escritos y poner de manifiesto la enorme relevancia que estos hombres de letras conversos dan al estudio, al saber y a la cultura. Como recordaba el gran humanista Eneas Silvio Piccolomini, futuro papa Pío II, en su *De liberorum educatione* (1450), “manifestumque omnibus est, postquam exclusae sunt litterae, omnes elanguisse virtutes” (Piccolomini, 128). Verdad era: sin las *litterae* el hombre no podía realizarse plenamente como persona ni alcanzar, en definitiva, su auténtica *humanitas*. Y aquí nuestros escritores conversos encontraban un punto en común con los autores transalpinos, que no era otro sino el de una filosofía de vida que ponía en los valores esenciales del ser humano (la comprensión, el respeto, la tolerancia, la concordia, el diálogo, la compasión, la caridad...) el fundamento del existir cotidiano y que, además, encajaba a la perfección con la *philosophia Christi* paulina. Los separaba, cierto es, la formación humanística que poseían estos últimos y los conocimientos filológicos y ecdóticos para acceder a una correcta y mejor lectura de los originales clásicos, pero quién sabe si no anhelaban acaso, a su modo y manera, aquel *rinascere* del que por primera vez nos habló Matteo Palmieri en su *Vita civile* (entre 1431 y 1438). Con todo, hay que reconocerlo, compartían inquietudes parejas y principios fundamentales para el ser humano: la defensa a ultranza de la *virtus* y de la *dignitas*, entre otros, junto a los deseos más sinceros de convivencia y de paz social. No ha de sorprendernos, en consecuencia, que los conversos se sintieran tan próximos a los presupuestos del Humanismo. Sin embargo, mérito suyo fue el haber amoldado de manera eficaz sus conocimientos de las letras humanas a la sociedad de la época y a sus problemas, el haberse preocupado por influir en ella y el haber hecho del castellano, antes que en ningún otro país europeo, una lengua literaria. Como fuere, en medio de un panorama político, social y religioso lleno de zozobras, pero también de empeños encomiables y de logros meritorios, la literatura se convierte en *magistra vitae*, y esa es una lección que conviene no olvidar.

---

<sup>93</sup> Coincido plenamente en esto último con Moreno Hernández (1985, 41).

**Obras citadas**

- Accorsi, Federica. "El *Espejo de verdadera nobleza* y la cuestión conversa." En Cristina Moya García ed. *Mosén Diego de Valera, entre las armas y las letras*. New York: Tamesis, 2014. 21-52.
- Alcalá, Ángel. "Juan de Lucena y el pre-erasmismo español." *Revista Hispánica moderna* 34 (1968): 108-131.
- . *Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas*. Madrid: Trotta, 2011.
- Amrán, Rica. "El *Fuero real* de Alonso Díaz de Montalvo y la problemática conversa a fines del siglo XV: ¿puntos de vista e influencias de una minoría?" Rica Amrán & Antonio Cortijo Ocaña eds. Santa Bárbara: Publications of eHumanista, 2016. 23-37.
- Baranda, Consolación. "*La Celestina*" y el mundo como conflicto. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.
- Bataillon, Marcel. "*La Celestina*" selon Fernando de Rojas. Paris: Marcel Didier, 1961.
- . *Erasmus y España*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1966. 2ª ed.
- Bautista, Francisco. "Nobleza y bandos en la *Cadira de honor*." En Alan Deyermond & Carmen Parrilla eds. *Juan Rodríguez del Padrón: Studies in Honour of Olga Tudorică Impey*. London: Department of Hispanic Studies, Queen Mary, University of London, 2005, vol. 1. 103-135.
- Benito Ruano, Eloy. "La *Sentencia-Estatuto* de Pero Sarmiento contra los conversos toledanos." *Revista de la Universidad de Madrid* VI (1957): 277-306.
- . "'Otros cristianos.' Conversos en España, siglo XV." En Francisco Ruiz Gómez & Manuel Espadas Burgos coords. *Encuentros en Sefarad, Actas del Congreso Internacional "Los judíos en la historia de España."* Ciudad Real: Instituto de Estudios Manchegos, 1987. 253-264.
- . *Los orígenes del problema converso*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2001 (edición revisada y aumentada).
- Bruni, Leonardo. *De studiis et litteris*. En Craig W. Kallendorf ed. y trad. *Humanist Educational Treatises*. Cambridge-Massachusetts-London: The I Tatti Renaissance Library-Harvard University Press, 2002. 92-125.
- Buitrago González, José Luis. "'Después de la muerte de Jesucristo andaban los judíos derramados de lugar en lugar sin hacer asiento en parte alguna.' Persecución, resistencia, exilio y resiliencia judeoconversa en la España del siglo XVIII." *eHumanista/Conversos* 6 (2018): 19-41.
- Cantera Montenegro, Enrique. "El obispo Lope de Barrientos y la sociedad judeoconversa: su intervención en el debate doctrinal en torno a la *Sentencia-Estatuto* de Pero Sarmiento." *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval* 10 (1997): 11-29.
- Cappelli, Guido M. *El humanismo romance de Juan de Lucena*. Madrid: Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2002.
- . *El Humanismo italiano. Un capítulo de la cultura europea entre Petrarca y Valla*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- . "'Informe Valera:' Fichas y acotaciones sobre Humanismo y política." En Cristina Moya García ed. *Mosén Diego de Valera, entre las armas y las letras*. Woodbridge: Tamesis, 2014. 1-19.
- Cartagena, Alfonso de, *Discurso de don Alonso de Cartagena, obispo de Burgos, sobre la precedencia del Rey católico sobre el de Inglaterra en el concilio de Basilea*. En Mario Penna ed. *Prosistas castellanos del siglo XV*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles-Atlas Ediciones, 1959, vol. 1. 205-233.

- . Guillermo Verdín-Díaz ed. y trad. *Defensorium unitatis christianae*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1992.
- . Cristina Martínez Gómez ed. y trad. *Memoriale virtutum*. Tesis doctoral. Departamento de Filología Latina. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2015.
- Castro, Américo. “*La Celestina*” como contienda literaria. Madrid: Revista de Occidente, 1965.
- . *La realidad histórica de España*. México: Porrúa, 1987 [1a ed. 1954].
- Conde López, Juan Carlos. “El siglo XV castellano a la luz del *Diálogo de Vita Beata* de Juan de Lucena.” *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica* 4 (1985): 11-34.
- Contreras, Jaime. “Judíos, judaizantes y conversos en la Península Ibérica en los tiempos de la expulsión.” En Ángel Alcalá ed. *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Valladolid: Ámbito Ediciones, 1995. 457-477.
- Dante Alighieri. Manfredi Porena & Mario Pazzaglia eds. *Opere*. Bologna: Zanichelli, 1966.
- Díaz de Montalvo, Alonso. Matilde Conde Salazar, Antonio Pérez Martín & Carlos del Valle Rodríguez eds. *La causa conversa*. Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2008.
- Di Camillo, Ottavio. *El Humanismo castellano del siglo XV*. Valencia: Fernando Torres, 1976.
- . “Las teorías de la nobleza en el pensamiento ético de mosén Diego de Valera.” En Ana Menéndez Collera & Victoriano Roncero López eds. *Nunca fue pena mayor. Estudios de literatura española en homenaje de Brian Dutton*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1996. 223-237.
- . “*Medievalia & Humanistica*.” *Estudios sobre literatura española*. Salamanca: Publicaciones del SEMYR, 2009.
- Di Cesare, Donatella. *Marranos. El otro del yo*. Barcelona: Gedisa, 2019.
- Donati, Claudio. *L’idea di nobiltà in Italia, secoli XIV-XVII*. Roma-Bari: Laterza, 1995.
- Finzi, Claudio. “La polemica sulla nobiltà nell’Italia del Quattrocento.” *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos* 30, 2 (2010): 341-380.
- Foulché-Delbosc, R. *Cancionero castellano del siglo XV*. Madrid: Nueva Biblioteca de Autores Españoles-Bailly-Baillièrre, 1912, vol. 1
- Garin, Eugenio. *Medioevo e Rinascimento*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1980.
- . *La revolución cultural del Renacimiento*. Barcelona: Crítica, 1981.
- . *El Renacimiento italiano*. Barcelona: Ariel, 1986.
- Gerli, E. Michael. “Performing nobility: Mosén Diego de Valera and the poetics of converso identity.” *La corónica* 21.1 (1996): 19-36.
- Gilly, Carlos. “Toledo contra Basilea: el decreto *De neophytis* del concilio de Basilea, causa inmediata y antídoto permanente contra los estatutos de pureza de sangre.” *Iberia Judaica* XII (2020): 159-206.
- Gómez Moreno, Ángel. *España y la Italia de los humanistas*. Madrid: Gredos, 1994.
- Gómez Redondo, Fernando. *Historia de la prosa medieval castellana*. Madrid: Cátedra, 2002, vol. 3.
- . *Historia de la prosa de los Reyes Católicos: el umbral del Renacimiento*. Madrid: Cátedra, 2012, vol. 1.
- González Rolán, Tomás & Saquero Suárez-Somonte, Pilar. “La contribución del reinado de Juan II al arraigo y desarrollo del Renacimiento en España.” En M<sup>a</sup> Consuelo Álvarez Morán & Rosa M<sup>a</sup> Iglesias Montiel coords. *Contemporaneidad de los clásicos en el umbral del tercer milenio: Actas del congreso internacional de los clásicos. La tradición grecolatina ante el siglo XXI (La Habana, 1 a 5 de*

- diciembre de 1998). Murcia: Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1999. 579-588.
- . “El Humanismo italiano en la Castilla del cuatrocientos: estudio y edición de la versión castellana y del original latino del *De infelicitate principum* de Poggio Bracciolini.” *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 21 (2001): 115-150.
- . *De la “Sentencia-Estatuto” de Pero Sarmiento a la “Instrucción” del Relator*. Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2012.
- González Rolán, Tomás, López Fonseca, Antonio & Ruiz Vila, José Manuel. *La génesis del humanismo cívico en Castilla: Alfonso de Cartagena (1385-1456)*. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2018.
- Guarino, Battista. *De ordine docendi et studendi*. En Craig W. Kallendorf ed. y trad. *Humanist Educational Treatises*. Cambridge-Massachusetts-London: The I Tatti Renaissance Library, Harvard University Press, 2002. 260-309.
- Heusch, Carlos. “Le chevalier Ferrán Mexía et son *Nobiliario vero* (1492): de l’imaginaire chevaleresque à la logique de l’exclusion.” *Atalaya* 11 (2009a). <http://atalaya.revues.org/598> (fecha de consulta: 1 de junio de 2020).
- . “Humanismo, mundo ideal y el sueño utópico en el siglo XV.” En Flocel Sabaté Curull ed. *Utopies i alternatives de vida a l’Edat Mitjana*. Lleida: Pagès editors, 2009b. 275-292.
- . “La cuestión de la nobleza en *La Celestina*.” En Folke Gernert, Javier Gómez-Montero & Florence Serrano eds. *Del pensamiento al texto. Textualización del saber en el Renacimiento español*. Pontevedra: Academia del Hispanismo, 2013. 181-194.
- Kaplan, Gregory B. “Toward the Establishment of a Christian Identity: the *Conversos* and Early Castilian Humanism,” *La Corónica* 25.1 (1996): 53-68.
- Keen, Maurice. *La caballería*. Barcelona: Ariel, 2008. [1a ed. 1986].
- Kristeller, Paul Oscar. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982 [1ª ed., en inglés, 1979].
- Lapesa, Rafael. “Sobre Juan de Lucena: escritos suyos mal conocidos o inéditos.” En su obra *De la Edad Media a nuestros días*. Madrid: Gredos, 1971. 123-144.
- Lawrance, Jeremy. “Alfonso de Cartagena y los conversos.” En Alan Deyermond & Ralph Penny eds. *Actas del primer congreso anglo-hispano*. Madrid: Castalia, 1993, vol. 2. 103-120.
- Lida de Malkiel, M<sup>a</sup> Rosa. *Estudios sobre la literatura española del siglo XV*. Madrid: Porrúa, 1977.
- Lucena, Juan de. Jerónimo Miguel ed. *Diálogo sobre la vida feliz. Epístola exhortatoria a las letras*. Madrid: Real Academia Española, 2014.
- Llamedo González, Juan José. “Juan de Torquemada: apuntes sobre su vida, su obra y su pensamiento.” En Carlos del Valle Rodríguez ed. *Tratado contra los madianitas e ismaelitas, de Juan de Torquemada*. Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2002. 87-118.
- Maravall, José Antonio. *El mundo social de “La Celestina”*. Madrid: Gredos, 1972.
- . “Los ‘hombres de saber’ o letrados y la formación de su conciencia estamental.” En su libro *Estudios de historia del pensamiento español*, Serie Primera, Edad Media. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1983. 331-362.
- Marichal, Juan. *La voluntad de estilo*. Madrid: Revista de Occidente, 1971.
- Márquez Villanueva, Francisco. *Investigaciones sobre Juan Álvarez Gato*. Madrid: Anejos del Boletín de la Real Academia Española, 1960.

- . “El problema de los conversos: cuatro puntos cardinales.” En su libro *De la España judeoconversa. Doce estudios*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2006a. 43-73 (Publicado originariamente como “The converso Problem: An Assessment.” En M. P. Hornick ed. *Collected Studies in Honour of Americo Castro’s 80th Year*. Oxford, 1965. 397-433).
- . “Forum. Literatura y conversos: una pausa en el camino”. En su libro *De la España judeoconversa. Doce estudios*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2006b. 123-134 (Publicado anteriormente dentro de “Forum: Letters on ‘Inflecting the Converso Voice’.” *La corónica* 25. 2 (1997): 168-179).
- Martín Romero, José Julio. “Bartolo de Sassoferrato y Hernán Mexía: el *Nobiliario Vero* en su contexto histórico.” En Patrizia Botta coord. & Luigi Guarnieri Calò Caducci ed. *Rumbos del hispanismo en el umbral del Cinquentenario de la AIH*. Roma: Bagatto Libri, 2012, vol. 7. 25-34.
- . “El origen de la nobleza según el *Nobiliario vero* de Hernán Mexía.” *Bulletin of Spanish Studies* XCII.1 (2015): 1-23.
- Martínez Casado, Ángel. “Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas.” En Carlos del Valle Rodríguez ed. *Tratado contra los madianitas e ismaelitas, de Juan de Torquemada*. ed. Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2002. 243-336.
- Mexía, Ferrán. Julio Martín Romero ed. *El “Nobiliario vero” y el pensamiento aristocrático del siglo XV*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2019.
- Monsalvo, José María. “Discursos antijudíos y cuestión conversa: del frente cultural al frente emocional en la Castilla del siglo XV.” *eHumanista/Conversos* 8 (2020): 225-244.
- Montemagno, Buonaccorso da. *De nobilitate*. Eugenio Garin ed. *Prosatori latini del Quattrocento*. Torino: Einaudi, 1976, vol. 2. 142-165.
- Moreno Hernández, Carlos. “Pero Guillén de Segovia y el círculo de Alfonso Carrillo.” *Revista de Literatura* 47, nº 94 (1985): 17-49.
- . “Nuevos nobles y nuevos cristianos: sobre el humanismo castellano del siglo XV.” En Cirilo Flórez Miguel, Maximiliano Hernández Marcos & Roberto Albares eds. *La primera escuela de Salamanca (1406-1516)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2012. 165-179.
- Morrás, María. *Manifiestos del humanismo*. Barcelona: Península, 2002.
- Moxó, Salvador de. *Feudalismo, señorío y nobleza en la Castilla medieval*, Madrid: Real Academia de la Historia, 2000.
- Netanyahu, Benzion. *Orígenes de la Inquisición*. Barcelona: Crítica, 1999.
- . *Los marranos españoles según las fuentes hebreas de la época (siglos XIV-XVI)*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2002.
- Parrilla, Carmen. “Leyendo a Areúsa.” *Ínsula* 633 (1999): 18-19.
- Pena González, Miguel Anxo. “Otra forma de Humanismo: la preocupación por el hombre.” *eHumanista* 29 (2015): 72-91.
- Penna, Mario. *Prosistas castellanos del siglo XV*. Madrid: Atlas, 1959.
- Pérez, Joseph. *Humanismo en el Renacimiento español*. Madrid: Gadir, 2013.
- Pérez de Guzmán, Fernán. José Antonio Barrio ed. *Generaciones y semblanzas*. Madrid: Cátedra, 1988.
- Pérez de Tudela, María Isabel. “La ‘dignidad’ de la caballería en el horizonte intelectual del s. XV”. *En la España Medieval* V (1986): 813-829.
- Piccolomini, Eneas Silvio. *De liberorum educatione*. En Craig W. Kallendorf ed. y trad. *Humanist Educational Treatises*. Cambridge-Massachusetts-London: The I Tatti Renaissance Library-Harvard University Press, 2002. 126-259.

- Pico della Mirandola, Giovanni. Pedro J. Quetglas ed. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Barcelona: PPU, 2002.
- Pulgar, Fernando de. *Crónica de los Reyes Católicos*. En Cayetano Rosell ed. *Crónicas de los reyes de Castilla*. Madrid. Biblioteca de Autores Españoles: Ediciones Atlas, 1953, t. 70. 223-511.
- . J. Domínguez Bordona ed. *Letras*. Madrid: Espasa-Calpe, 1958.
- . Miguel Ángel Pérez Priego ed. *Claros varones de Castilla*. Madrid: Cátedra, 2007.
- Quintanilla Raso, M<sup>a</sup> Concepción. “La nobleza.” En José Manuel Nieto Soria dir. *Orígenes de la monarquía hispánica: propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*. Madrid: Dykinson, 1999a. 63-103.
- . “La renovación nobiliaria en la Castilla bajomedieval. Entre el debate y la propuesta.” En *La nobleza peninsular en la Edad Media*. León: Fundación Sánchez Albornoz, 1999b. 255-295.
- Rábade Obradó, María del Pilar. “La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV.” En *la España Medieval* 22 (1999): 369-393.
- Rodríguez del Padrón, Juan. César Hernández Alonso ed. *Obras completas*. Madrid: Editora Nacional, 1982.
- Rodríguez Velasco, Jesús D. “El descubrimiento de la discreción.” En Alan Deyermond & Ralph Penny eds. *Actas del primer congreso anglo-hispano*. Madrid: Castalia, 1993, vol. 2. 365-377.
- . *El debate de la caballería en el siglo XV*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1996a.
- . “De prudentia, scientia et militia. Las condiciones de un ‘humanismo’ caballeresco.” En *L’humanisme en Espagne au XV<sup>e</sup> siècle*. Atalaya 7, Paris: Klincksieck, 1996b. 117-132.
- . *Ciudadanía, soberanía monárquica y caballería*. Madrid: Akal, 2009.
- Rojas, Fernando de. Marta Haro y Juan Carlos Conde eds. *La Celestina*. Madrid: Castalia, 2010.
- Roth, Norman. *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*. Wisconsin: The University Wisconsin Press, 2002.
- Round, Nicholas G. “Politics, style and group attitudes in the ‘Instrucción del Relator’.” *Bulletin of Hispanic Studies* XLV (1969): 289-319.
- Rucquoi, Adeline. “Noblesse des Conversos?” En J. Battesti-Pelegrin ed. “*Qu’un sang impur...*” *Les conversos et le pouvoir en Espagne a la fin du moyen âge*. Aix-en-Provence: Publications de l’Université de Provence, 1997. 89-108.
- Santillana, Marqués de. Ángel Gómez Moreno & Maximilian P. A. M. Kerkhof eds. *Obras completas*. Barcelona: Planeta, 1988.
- Sicroff, Albert A. *Les controverses des statuts de “pureté de sang” en Espagne du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Didier, 1960.
- Snow, Joseph T. “Las tres primas del entorno celestinesco y una nota sobre el tema del linaje.” *Celestinesca* 32 (2008): 291-305.
- Tateo, Francesco. *I centri culturali dell’Umanesimo*. Roma-Bari: Laterza, 1980 (primera edición, 1971).
- Torquemada, Juan de. Nicolás López Martínez & Vicente Proaño Gil eds. *Tractatus contra madianitas et ismaelitas*. Burgos: Publicaciones del Seminario Metropolitano de Burgos, 2, 1957.
- . *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas*. En Carlos del Valle Rodríguez ed. “*Tratado contra los madianitas e ismaelitas,*” de Juan de Torquemada. Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2002. 123-239 [para la traducción, 241-336].

- Valera, Diego de. *Memorial de diversas hazañas*. En Cayetano Rosell ed. *Crónicas de los reyes de Castilla, III*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles-Ediciones Atlas, 1953, vol. 70. 1-95.
- . *Espejo de verdadera nobleza*. Federica Accorsi ed. En su tesis doctoral *Estudio del "Espejo de verdadera nobleza" de Diego de Valera, con edición crítica de la obra*. Pisa: Università di Pisa-Dipartimento di Lingue e Letterature Romanze, 2011. 289-394.
- Valero Moreno, Juan Miguel. "Mejor no haber nacido: contextos y variantes en la tradición castellana del *Contemptu mundi*." *La corónica* 39.1 (2010): 273-314.
- Vian Herrero, Ana. "Dos epicuros en *De vita felici* de Juan de Lucena. La sombra de la duda (I)." En Cirilo Flórez Miguel *et al.* coords. *La primera escuela de Salamanca (1406-1516)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2012. 181-208.
- Ynduráin, Domingo. *Humanismo y Renacimiento en España*. Madrid: Cátedra, 1994.