

La ansiedad por la igualdad en la literatura española de la modernidad temprana

Christina Lee
(Princeton University)
Farah Dih (traductora)
(New York University)

En *Purity and Danger*, la antropóloga Mary Douglas afirma que las sociedades tienden a definir como contaminados o “sucios” aquellos elementos de su propia comunidad que desafían la validez del sistema que les da forma. Para Douglas, “[t]here is no such thing as absolute dirt” [“no existe tal cosa como la suciedad absoluta”], ya que la suciedad es simplemente “matter out of place” [“materia fuera de lugar”] (5). Todo lo que pueda considerarse anómalo, ambiguo o ambivalente dentro de un orden social específico, es calificado de contaminado y contaminante. A fin de crear una unidad de experiencia y evitar la contaminación, según Douglas, se establecen ideas y normas que separan los elementos contaminantes del cuerpo social, de los no-contaminantes. La siguiente observación de la autora es especialmente aplicable a los discursos de la modernidad temprana española: “[i]t is only by exaggerating the difference between within and without, above and below, male and female, with and against, that a semblance of order is created” [“solamente exagerando las diferencias entre dentro y fuera, arriba y abajo, masculino y femenino, con y contra, se puede crear una apariencia de orden”] (Douglas, 50). Esta exageración es, por tanto, un medio para prevenir la subversión del orden social establecido, aunque también es una forma de aparentar limpieza en aquellos casos en que el supuesto contaminante desafía el papel predeterminado. El presente ensayo explora las implicaciones de aquellas circunstancias en las que la suciedad, en su forma personificada, se niega a ser contenida y pasa al territorio de la limpieza en una selección de textos literarios de la modernidad temprana en España. ¿Cómo responden a la amenaza de la infiltración aquellos individuos que se asume que son puros? ¿Y cuáles son las tácticas específicas que emplean en sus intentos de proteger su identidad y sus espacios sociales?

Desde que Américo Castro demostró la generalizada suplantación de identidad entre los judíos conversos y los individuos de baja cuna durante la modernidad temprana, los hispanistas se han centrado en desvelar las estrategias utilizadas por los cristianos nuevos y aquellos considerados socialmente inferiores para expresar opiniones disconformes con el contexto de la Contrarreforma española.¹ Las investigaciones de los críticos literarios y culturales Francisco Márquez Villanueva, Carroll Johnson, William Clamurro y, más recientemente, Barbara Fuchs, nos recuerdan que en escenas aparentemente inocuas de disfraces y enmascaramientos, uno puede observar atisbos de los mecanismos utilizados por conversos, moriscos y/o individuos de baja cuna para sobrevivir y, en algunos casos, incluso prosperar en entornos desfavorables.² Más recientemente, Antonio Cortijo Ocaña y Rica Amrán han embarcado los impactante proyectos *Minorías eBooks* y *eHumanista/Conversos* que buscan incorporar una visión más completa de las experiencias de las

¹ Entre los trabajos más destacados de Américo Castro se encuentran: *España en su historia: cristianos, moros y judíos* (1948); *La realidad histórica de España* (1954); *Hacia Cervantes* (1957); *De la edad conflictiva: el drama de la honra en España y en su literatura* (1961); *Cervantes y los casticismos españoles* (1966).

² Francisco Márquez Villanueva, *Personajes y temas del Quijote* (1975) y *El problema morisco desde otras laderas* (1998); Carroll Johnson, *Cervantes and the Material World* (2000); William Clamurro, *Language and Ideology in the Prose of Quevedo* (1991) y *Beneath the Fiction: The Contrary Worlds of Cervantes' Novelas Ejemplares* (1997); además de *Passing for Spain* (2003), de Fuchs, véase *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities* (2004).

minorías en el mundo Luso-Hispánico desde el punto de vista de los marginados. La premisa de la que parten estos estudios es que los españoles subalternos camuflaban sus raíces religioso-culturales y sus ideas poco ortodoxas como medio para coexistir con la clase dominante –es decir, los cristianos viejos (españoles sin ancestros judíos o moros) y los presuntos individuos de alta cuna– quienes no toleraban creencias o comportamientos contrarios a la ideología cristiana convencional. Este acercamiento postula, de forma implícita, que el ambiente social que llevó a la masiva marginalización de los conversos, los moriscos, y/o los individuos de baja cuna de los espacios sociales fundamentales, así como los intentos de los marginados de ocultar su verdadera identidad, parte del rechazo sociocultural dominante y de la heterogeneidad –o “diferencia”– genealógica.

Lo que se propone aquí es que durante la modernidad temprana estaba en juego otro fenómeno paralelo, que pudo haber sido tan resonante e influyente como la ansiedad provocada por la presencia de aquellos que eran claramente distintos. Este es un fenómeno cultural que parte de la sensación de inseguridad y angustia que experimenta el dominante cuando los límites que lo separan y diferencian del marginado disminuyen, se infringen, o incluso se olvidan, a veces hasta el punto de cambiar el sentido mismo de identidad y pertenencia al grupo dominante –un fenómeno que podemos denominar “ansiedad por la igualdad.” Aunque la evidente diferencia religiosa y sociocultural era ciertamente inquietante y perturbadora, de alguna manera no suponía tanta amenaza para la identidad española dominante como sí lo hacía el potencial descubrimiento de la arbitrariedad que separaba a esta de los indeseables de la sociedad –y, por tanto, el reconocimiento de una igualdad fundamental. Adoptar esta perspectiva no implica disminuir el valor del acercamiento de las décadas pasadas, el cual ha enfatizado el discurso subversivo de la alteridad. En efecto, prestar atención a las complejas narrativas que ensalzan la ideología del individuo o grupo de individuos dominante puede ser visto como la contrapartida natural del examen del discurso de la marginalidad. A pesar de que en ocasiones las narrativas dominantes pueden estar en conflicto, estas siguen siendo equiparables en tanto que expresan una profunda preocupación por identificar la diferencia a partir de la apariencia visible u otros indicadores descifrables.

La ansiedad por la igualdad, según se viene conceptualizando aquí, florece en el imaginario español como resultado de los esfuerzos por homogeneizar la cultura en el periodo posterior al año 1492, tras la desaparición del cuerpo político de los judíos y los musulmanes, en un momento en el que todos los españoles eran oficialmente cristianos. Esta es una ansiedad que adquiere la forma de una obsesión por el fraude identitario y, más específicamente, por el fraude genealógico. Muchos de los trabajos originados en los siglos XVI y XVII expresan una concienciación sin precedentes sobre la idea de que las identidades son maleables, y pueden estar sujetas a autorrepresentación^{3*} (o autoconfiguración); que la apariencia de una persona puede enmascarar su identidad heredada. Estas obras hablan de una reacción cultural de conformidad externa, de disimulación y de camuflaje identitario que siguió a la expulsión de los judíos (1492), los musulmanes (1502-1526), y los moriscos (1609-1614), así como a la legalización de las prácticas discriminatorias contra los que eran genealógicamente “inferiors;” es decir, los conversos, los moriscos y los individuos de baja cuna. Como afirma Georgina Dopico-Black, en el siglo XVII “[the lack of] any reliable way to identify otherness [generated] a kind of nostalgia for the more secure legibility of bygone days” [la falta de “cualquier forma fiable de identificar la otredad” generó “un tipo de nostalgia de tiempos pasados, en los que la legibilidad era más segura”](41). Esto no quiere decir que no hubiera ansiedades producidas por enmascaramientos religiosos,

^{3*}N. del T.: La idea de la “autorrepresentación” viene del inglés “self-fashioning”, término desarrollado por Stephen Greenblatt en su obra *Renaissance Self-Fashioning* (1980).

sociales o genealógicos antes del periodo del que se está hablando en este ensayo.

Para poder apreciar mejor el florecimiento de este tipo de ansiedad en los textos de la modernidad temprana española, es útil considerar los acontecimientos que la precedieron e influyeron en el desarrollo de la fijación genealógica. Los historiadores han señalado que las conversiones en masa que siguieron a las matanzas antijudías del 1391, así como el bombardeo de reglas segregadoras y restricciones económicas en contra de los no-cristianos en los albores del siglo XV, engendraron dudas sobre la autenticidad de la fe de los nuevos conversos.⁴ David Nirenberg asegura que tanto los judíos como los cristianos (nuevos y viejos) temían ser traicionados por los suyos, y se frustraban ante la incapacidad de identificar la religión de los conversos y/o apóstatas. Nirenberg aclara, sin embargo, que rara vez se establecía un vínculo entre la ascendencia religiosa y la afiliación religiosa.⁵ No fue hasta la segunda generación después de las primeras conversiones en masa cuando los cristianos de natura (o cristianos de nacimiento) comenzaron a dar una creciente importancia a la herencia religiosa. Esta tendencia coincidió con un número sin precedentes de cristianos nuevos alcanzando destacables posiciones políticas en administraciones reales, urbanas y eclesiásticas en Castilla y Aragón, y que se infiltraron aún más en las oligarquías contrayendo matrimonio en círculos aristocráticos. Los judeoconversos Fernando de Cavallería y Pablo de Santa María, quienes llegaron a ocupar, respectivamente, los puestos de tesorero real de Fernando I de Aragón, por un lado, y obispo de Burgos y consejero de confianza de Enrique III, por otro, fueron dos casos célebres entre muchos otros conversos cuyos bautismos fueron seguidos por un ascenso meteórico dentro de las jerarquías institucionales más influyentes.⁶

Por otro lado, la autenticidad de las conversiones de los musulmanes en los reinos cristianos de Castilla y Aragón no fue un asunto de controversia en la Alta Edad Media, debido al mero hecho de que estas eran muy poco comunes. Brian Catlos ha averiguado que, salvo algunas excepciones, durante la cristiandad tardía los mudéjares tendían a aferrarse a su religión y a su prácticas culturales, incluso en casos de esclavitud (82-89, 262-280, y 340-346). Las investigaciones de Mark Meyerson confirman que “until 1501 the complicating factor of a large number of Moriscos, Muslim converts to Christianity, did not exist [...] there was still no confusion between Muslim and Christian identities [sic]” [“hasta 1501 no había un gran número de moriscos, musulmanes convertidos al cristianismo, por lo que ese factor de complicación no existía [...] todavía no había confusión entre la identidad de los musulmanes y la de los cristianos”] (12). Los mudéjares no estaban abiertamente interesados en la conversión y la incorporación al cristianismo. En su estudio sobre los conversos musulmanes en Castilla, y basándose en los nombres de un centenar de guardias moros de los reyes Juan II y Enrique IV, Ana Echevarría observa que la mayoría de los

⁴ Véase Wolf (4-18); MacKay (59-60); Nirenberg (10); y Mitre Fernández.

⁵ Nirenberg observa que los judíos que eligieron la emigración a la conversión fueron o bien objeto de sospechas por sus nuevos vecinos judíos por haber renunciado a su fe, o bien tratados con prejuicios por haber sido bautizados, incluso cuando lo hubieran hecho por la fuerza (16-20).

⁶ Los conversos habían asumido con éxito importantes cargos en la administración real y eclesiástica, y en algunos gobiernos municipales a partir de la década del 1400. Entre los conversos más exitosos y nobles se encontraban Fernán Díaz de Toledo, *relator* de Toledo y secretario real de Juan II; Fray Alonso de Cartagena, arzobispo de Burgos y juez de la Real Audiencia de Juan II; Alonso de Palencia, cronista y secretario de cartas latinas de Enrique IV; Fernando del Pulgar, secretario y cronista real de Enrique IV y de los Reyes Católicos; Fray Hernando de Talavera, confesor personal de Isabel I y arzobispo de Granada; y Francisco de Villalobos, médico personal de Fernando de Aragón. Lope de Barrientos, en *Contra algunos zizañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel* (1449) y Fernán Díaz de Toledo en *Instrucción del Relator para el obispo de Cuenca, a favor de la nación Hebrea* enumeran los nombres de los aristócratas y los miembros de la corte real descendientes de conversos. Véase Amrán, Roth (377-378); MacKay (45-52); Caro Baroja (129-135); Márquez Villanueva (1957, 503-540).

cristianos nuevos mantuvieron visiblemente el nombre de su lugar de origen o el nombre de su padre, siguiendo la tradición islámica (192-196).⁷ Se puede resumir, por tanto, que los conversos fueron vistos como problemáticos, mientras que los pocos moros conversos no lo fueron, sobre todo porque estos no ejercían cargos de autoridad fiscal que pudieran afectar a la población y tampoco competían por otros puestos políticos con cristianos viejos en las oligarquías urbanas o en las cortes reales.

Los problemas fiscales y la ansiedad originada por las rivalidades políticas fueron, ciertamente, factores que llevaron a la precoz teorización de la corrupción del linaje de los conversos durante las revueltas toledanas de 1449. Es necesario enfatizar, no obstante, que los levantamientos no fueron motivados exclusivamente por el antisemitismo. Según Angus MacKay y Nirenberg, las revueltas manifestaron una sensación de frustración generalizada entre la población toledana y sus líderes, causada por la compleja combinación entre el fuerte aumento del precio de los alimentos más básicos a mediados del siglo XV, el declive de la fortuna económica de la baja nobleza y las rivalidades políticas entre la élite toledana no-conversa y la Corona de Juan II.⁸ Las revueltas comenzaron como protestas contra un impuesto exigido por el condestable de Juan II, Álvaro de Luna, en un momento en el que había una grave crisis de subsistencia en la región. La muchedumbre, reunida por un odrero enfurecido por las dos monedas de oro que había sido obligado a pagar a los recaudadores de impuestos, quemó la casa del converso y tesorero municipal Alonso Cota y mató a otros conversos que habían salido en defensa de su vecino (Benito Ruano). El giro antisemita de los acontecimientos —que resultó en la quema y el saqueo de la casa, y en el asesinato de los residentes conversos— se dio después de que el alcaide e intermediario real Pero Sarmiento se volviera contra Juan II y se convirtiera en el principal demagogo de las rebeliones (Benito Ruano; Amrán, Fernán Pérez de Guzmán, 536-539; Mariana, 45-50). Sarmiento, resentido por una reciente baja en la Corte, aprovechó la decepción colectiva en contra de las políticas fiscales de la Corona, y redujo el asunto a un problema de los conversos. Sarmiento afirmó que prácticamente todos los conversos eran cristianos solo sobre el papel, y puesto que eran inseparables de su ascendencia judía, estos estaban tratando de destruir los cuerpos y las almas de los cristianos viejos.⁹

La *sentencia-estatuto* —una incipiente forma de limpieza de sangre— formulada por Sarmiento y otros rebeldes toledanos, determinó que todo aquel con linaje judío debía ser excluido de los cargos públicos en la ciudad de Toledo.¹⁰ En versiones posteriores, las cláusulas de limpieza también incluirán a los moriscos y a los herejes. Es en la *sentencia-estatuto*, como señala Max Hering Torres, donde aparece por primera vez la idea de que los cristianos viejos eran *lindos*, es decir, puros (16). Inspirado por las deducciones de Ramón Menéndez Pidal y Antonio Domínguez Ortiz de que tanto *lindo* como *limpio* derivan de *limpidus* (limpio o claro), Hering Torres presenta la perspicaz observación de que “as the language of the decree illustrates the concept of *limpieza de sangre* had not yet emerged, but that of *lindos* had” [“como ilustra el lenguaje del decreto, el concepto de limpieza de sangre aún no había surgido, aunque sí lo había hecho el de lindo”] (16).

⁷ Aunque hubo algunas regiones—como Sevilla a principios del siglo XV—donde los conversos también hicieron alarde de su ascendencia judía, especialmente si descendían de nobles importantes, los conversos eran más dados a desconocer sus orígenes. Véase Sánchez Sauz (376).

⁸ Antes de la sublevación de Toledo, hubo intentos de identificar a los conversos, distinguirlos legalmente de los cristianos naturales de Barcelona en 1433, evitar que llegaran a ser notarios en 1436, y despojarlos de sus cargos como corredores de comercio en Lleida en 1437.

⁹ La convicción de Sarmiento de que los conversos eran judíos camuflados aparece por primera vez en una carta al rey en mayo de 1449 (Benito Ruano).

¹⁰ Véase la edición de González Rolán y Saquero Suárez-Somonte así como la reseña Cortijo Ocaña.

Lo que Sarmiento sugiere con esto es, esencialmente, que la identidad y el comportamiento religioso de una persona se encuentran intrínsecamente conectados con su linaje. Los conversos son “descendientes del perverso linaje de judíos, en cualquier guise que sea,” responsables de “herías e otros delictos, insultos, sediciones e crímenes por ellos fasta hoy cometidos y perpetrados” (Benito Ruano). Además insinúa que a pesar de que estos se consideraran a sí mismos cristianos, en realidad no eran de fiar. Al igual que sus progenitores, se esforzaban por destruir y causar daños a los hidalgos cristianos viejos, a sus mujeres y a sus haciendas con sus mentiras y artimañas. En un acto que anticipa la intención de los autores de catálogos de linajes conversos (*libros verdes*), Sarmiento da fin a su discurso exponiendo los nombres de funcionarios del momento con ascendencia conversa, a los que según él “conviene conocer” para que se les despoje de sus cargos (Benito Ruano).

La *sentencia-estatuto* fue repudiada por Juan II y condenada por el Papa Nicolás V, así como por el Cardenal Juan de Torquemada (el abuelo del primer inquisidor general, Tomás de Torquemada) y por el obispo de Burgos Alonso de Cartagena (hijo de Pablo de Santa María), entre otros altos cargos religiosos.¹¹ Todos los argumentos que se oponían a la sentencia insistían en la herencia común de los judíos y los cristianos, y en la igualdad espiritual entre los judíos y los gentiles que hubieran recibido el bautismo (Kamen, 232). El apoyo a la legislación anti-conversa, sin embargo, siguió contando con el apoyo de algunos sectores, especialmente tras la fundación de la Inquisición española en 1478, motivada en gran parte por la necesidad de distinguir al converso real del fraudulento.

Los estatutos que excluían a los cristianos de ascendencia judía fueron aprobados en la década de 1480 por dos universidades, el Colegio Mayor de San Bartolomé (Salamanca, 1482) y el Colegio Mayor de Santa Cruz (Valladolid, 1488), por las órdenes militares de Alcántara y Calatrava (1483), por la Orden de San Jerónimo (1486) y por la Inquisición española (1483). Durante la primera mitad del siglo XVI, otras pocas instituciones religiosas, educativas y militares de gran calado aprobaron los estatutos de limpieza. Este fue el caso de la Casa Benedictina de Montserrat (1502), el cabildo catedralicio de Badajoz (1511), el cabildo catedralicio de Sevilla (1525), la orden franciscana (1525), la orden militar de Santiago (1527) y el cabildo catedralicio de Córdoba (1530). Henry Kamen alerta del peligro de exagerar el impacto que tuvieron dichos estatutos, al afirmar que estos no fueron ampliamente implementados hasta la segunda mitad del siglo XVI. Kamen señala que los decretos de exención de limpieza de finales del siglo XV fueron aplicados de forma intermitente y usados, generalmente, contra aquellos conversos condenados por herejía (Kamen, 233-236; Martínez, 43).

Los esfuerzos por deslegitimar oficialmente a los conversos, los ataques que estos sufrieron durante las revueltas en masa a lo largo de la segunda mitad del siglo XV, y el temor a la Inquisición tuvieron un resultado irónico e inesperado que se hizo más evidente unas generaciones más tarde. Los conversos comenzaron a idear mecanismos para desvincularse, al menos superficialmente, de sus orígenes judíos. Empezaron a alejarse progresivamente de los barrios judíos, adaptaron sus prácticas alimenticias a las de la mayoría local, abandonaron los rituales ancestrales practicados por sus antepasados, se casaron con familias cristianas viejas, y ocultaron sus linajes judíos.¹² El cura Andrés Bernáldez escribió en su *Historia de los reyes católicos* (1488-

¹¹ Otros ilustres líderes religiosos y políticos que estaban en contra de la *sentencia-estatuto* fueron el obispo Lope de Barrientos, Fernán Díaz de Toledo y Francisco de Toledo. Véase Maryks (4-29) y Amrán.

¹² Norman Roth y Benzion Netanyahu sostienen que, aunque las forzadas conversiones en masa posteriores al 1391 albergaron un fuerte movimiento criptojudío, este disminuyó sustancialmente en las tres generaciones siguientes. Roth y Netanyahu coinciden en que, en el momento en que se estableció la Inquisición, la mayoría de los conversos se

1513) que un número inaceptable de conversos se habían convertido en “sabios, e doctos [sic], e Obispos e Canónigos, e Frailes, e Abades, e Sabios, e Contadores e Secretarios, e Factores de Reyes e de Grandes Señores” (97). Bernáldez expresa su consternación ante la arrogancia y la vanagloria que los conversos mostraban tras adquirir riquezas y prominentes posiciones sociales que, según él, obtenían gracias a prácticas comerciales basadas en el engaño, como era la usura o el casamiento con cristianos viejos de “buen” nombre (98). Pero lo que mayor malestar le generaba a Bernáldez era que los conversos inmorales –a su juicio, algunos criptojudíos– pudieran pasar con éxito por “buenos” cristianos.¹³

La técnica de ocultar su ascendencia judía no era nueva entre los conversos. Lo que es interesante, sin embargo, es que llegara a ser una práctica común entre ellos en el momento en el que todos los judíos y musulmanes que no habían recibido el bautismo (1502-1526) fueron expulsados tras la caída de Granada en 1492 y, especialmente, tras el impulso que adquirieron los estatutos de limpieza a mediados del siglo XVI.¹⁴ A medida que las diferencias culturales entre cristianos nuevos y viejos fueron cada vez más ambiguas, las fronteras entre los plebeyos adinerados y la baja nobleza también se hicieron más porosas. El grupo socialmente dominante podía ser visto como el encargado de dictaminar quiénes eran los miembros de un grupo indeseable, a través de la producción de discursos que promovían mitos sobre la herejía y la foraneidad de los cristianos nuevos, o la tosquedad de los falsos hidalgos (la capa más baja de la nobleza). Los españoles que se consideraban a sí mismos “superiores” genealógicamente – cristianos viejos y/o nobles– vieron problemática y desestabilizadora la reivindicación de la igualdad religioso-cultural, demandada por conversos, moriscos y plebeyos. Dentro de las inseguridades económicas de los cristianos viejos y/o de los miembros de la nobleza asentada, en especial, uno puede observar un temor generalizado a ser potencialmente superados o tomados por otros que se les podían asemejar, pero que eran innata y tradicionalmente inferiores a ellos.

La ansiedad por la igualdad se deriva de la ansiedad por la diferencia. Esto no quiere decir que ambas ansiedades –de igualdad y de diferencia– no puedan coexistir en el mismo discurso. De hecho, una ansiedad por la igualdad no puede ser consolidada sin un miedo y una hostilidad preexistentes hacia la diferencia que encarna el otro. En España, esta angustia surge en espacios donde los marcadores materiales se vuelven menos efectivos a la hora de clasificar a los sujetos como dominantes o marginados. El grupo dominante, entonces, responde al temor de ser superado por un subalterno pasajero imaginando desesperadamente diferencias –reales o no– que refuerzan la validez del sistema dominante. El no saber quién llevaba esa mancha y quién no condujo al peligro de la infiltración y el contagio, a la culpabilidad por asociación, y a la devaluación de la identidad. Esta ambigüedad sugería que incluso el más noble de los españoles, aquel que se

consideraban fieles al cristianismo. Los cristianos viejos seguían siendo capaces de reconocerlos durante el siglo XV porque formaban grupos compactos en áreas urbanas y, como era natural, se aferraban a los restos de la cultura judía (Netanyahu, 196-97; Roth, 216-70, 317-18). Por otro lado, Yitzhak Baer y Haim Beinart sostienen que el cripto-judaísmo estuvo activo durante todo el siglo XV (Baer, 246, 278, 424; Beinart, 2, 19). María Elena Martínez considera que el intento de clasificar a un converso real frente al fraudulento es en sí mismo algo problemático, debido a la imposibilidad de separar las creencias y prácticas culturales de las religiosas. Según Martínez, la mayoría de los conversos “fell in between these two categories and partook in a variety of Christian and Jewish practices” [“se situaron entre estas dos categorías y participaron en una variedad de prácticas cristianas y judías”], dependiendo de su conocimiento de la doctrina cristiana/judía, del contexto sociopolítico y de sus experiencias personales (38).

¹³ “[A]lgunos se mezclaron con hijos e hijas de Caballeros cristianos viejos con sobre de riquezas que hallaron bien aventurados por ello por los casamientos y matrimonios, que ansi ficieron, que quedaron en la inquisicion por buenos cristianos” (Bernáldez, 99).

¹⁴ Los cálculos moderados sitúan el número de conversos que permanecieron en España tras la expulsión en alrededor de 750.000 (Roth, 332).

enorgullecía de sus raíces visigóticas, podía ser un infiltrado (*a passer*) o el desconocido descendiente de uno. La ansiedad por la igualdad es, en última instancia, una manifestación de la confrontación del individuo de la modernidad temprana con su propia subjetividad.

Usurpadores de hidalguía

La hidalguía o nobleza por nacimiento era un privilegio compartido por todos los nobles de España, ya fueran (en orden ascendente) hidalgos, caballeros, títulos o grandes. Era una condición que reconocía la superioridad genealógica de los nobles sobre los plebeyos. Entre otras ventajas materiales, los nobles estaban exentos de pagar impuestos directos. Para los hidalgos, sin embargo, el reconocimiento del honor social era más valioso que las ventajas económicas. Todos los hidalgos, a excepción de aquellos que no lo fueran por herencia sino por haber comprado el título, esperaban y exigían ser reconocidos públicamente como iguales por otros hidalgos, además de que la plebe les considerara superiores. Dado que era naturalmente imposible que los plebeyos pudieran ser hidalgos de nacimiento, la única opción para los comerciantes adinerados y los agricultores con aspiraciones de ascender en la escala social era fingir ser nobles. Los que conseguían ser falsos nobles con éxito, se marchaban lejos para reclamar y validar su hidalguía en cortes reales con un escrito conocido como carta ejecutoria.

Para el canónigo real Pedro Fernández de Navarrete, el enfoque pragmático de impedir la reproducción de “pseudonobles” era, en primer lugar, para evitar que los plebeyos pudieran aspirar a la movilidad social (99). Fernández de Navarrete sospechaba que la mayoría de los hijos de obreros no dudaban en “usurpar la estimación debida a la verdadera nobleza” por el uso del título de *don* (97). Además, consideraba que estos eran holgazanes y que poseían inclinaciones delictivas. Pero, para él, lo peor de todo era que estos pseudonobles no tenían vergüenza alguna, y se tomaban la libertad de vestir el atuendo propio de los caballeros (Fernández de Navarrete, 99). Fernández de Navarrete estaba especialmente preocupado por que cada vez había más hidalgos falsos que alcanzaban puestos de gobierno. De hecho, estaba convencido de que cualquier “mancha” en la lealtad a los reyes de España había sido causada por los “pseudonobles.”¹⁵ Para él, la clave estaba en animar a los miembros de la plebe a aceptar su estatus de obreros y campesinos.

Los textos literarios destinados a las élites españolas de los siglos XVI y XVII suelen dibujar escenarios en los que los hidalgos se encuentran amenazados por infiltrados de baja cuna dispuestos a hacerles daño, lo que lleva a finales felices en los que la conclusión es –generalmente– que prevalece el orden de nobleza establecido. Las narraciones y los dramas ficcionales de estos infiltrados permiten al lector, o al miembro de la audiencia al que se dirigen, echar un vistazo a las misteriosas vidas de estos impostores ficticios, y ofrecerle la falsa sensación de conocer los secretos bien guardados de sus actuaciones engañosas. Para el público de estas obras, los textos pueden haber sido funcionalmente análogos a los rituales examinados en el análisis de Mary Douglas sobre la construcción de la suciedad. En el estudio de Douglas, los miembros dominantes de la sociedad se dedican a crear rituales específicos con el objetivo de reafirmar su ideología social sobre la pureza cuando su vulnerabilidad se ve expuesta, o cuando las normas que supuestamente les dan forma son inconsistentes. La observación de Douglas al decir que “[p]urity is the enemy of change, of ambiguity and compromise” [“la pureza es el enemigo del cambio, de la ambigüedad y del compromiso”] (200), es aplicable tanto a la tribu Chagga como a los españoles

¹⁵ “Y oso afirmar, que si la fidelidad Española pudiera rezelarse alguna mancha de poca lealtad á sus Reyes, habia de ser causada por estos *pseudonobles*: en que se debe advertir, que no es conforme á buena razon de estado el permitir que todos los vasallos aspiren á nobleza” (énfasis añadido, Fernández de Navarrete, 99).

que deseaban experiencias fijas y, por ende, más seguras. Para los lectores que se encontraban en medio de contradicciones en su búsqueda de la pureza, este tipo de escritos ficcionales legitimaba sus anhelos de negar la fluidez de las categorías sociales y les proporcionaba una plataforma desde la que podían liberar sus ansiedades en lo concerniente a la sinceridad de sus propias identidades.¹⁶

El efecto irreversible de permitir a un expósito creer que puede llegar a ser noble se encuentra reflejado en *El caballero puntual*, de Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo (primer tomo: 1614; segundo tomo: 1619).¹⁷ Su protagonista, Juan, es abandonado por sus padres en la iglesia de Toledo y adoptado por un hidalgo sin hijos, quien cree que puede transformar al chico en un valioso miembro de la sociedad y así servir a Dios. Pero en lugar de aprender una profesión útil, Juan se pasa el tiempo pensando en su deseo de convertirse en un noble de alto rango en la corte. Para Salas Barbadillo, el intento de su protagonista de convertirse en caballero es algo demencial. Esto se hace más evidente cuando el antiguo expósito decide ponerse el nombre de “Don Juan de Toledo,” momento que parece hacerse eco deliberado del pasaje en el que Alonso Quijano se modela así mismo como Don Quijote de la Mancha, en la novela cervantina. Al igual que Alonso Quijano, Juan crea una nueva y explícita identidad. Salas Barbadillo describe este momento de la siguiente manera:

Levantóse con aquel furor de la cama, medio frenético, y puesto un ferreruelo viejo, sacó de sus calzones un papel, no muy limpio, y buscando un tintero y pluma [...] pudo acabar con él tanto su imaginación, que como si verdaderamente lo fuera, comenzó á firmar “don Juan de Toledo, D. Juan de Toledo [...] ‘A D. Juan de Toledo guarde nuestro Señor muchos años.’” (23)

A diferencia de Alonso Quijano –quien olvida su antigua identidad tras su transformación en Don Quijote– Juan es consciente de su identidad original y del comportamiento deshonesto que trata de mantener para hacerse pasar por caballero. Este también tiene más éxito que el héroe cervantino en su interpretación porque es joven, adinerado, y dispone de las herramientas adecuadas para la creación de su nueva identidad –al menos en la primera parte de la novela. El narrador de Salas Barbadillo nunca oculta su objeción a la conducta de Juan, y a menudo lo vemos apartarse de la narración para insertar comentarios sobre las malas acciones de su protagonista. Lo condena por abandonar su hábitat, como un pez fuera del agua, y reflexiona de forma moralizante: “todas las cosas que no están en el lugar que naturaleza les destinó son violentas y corren peligro de perecer con brevedad” (Salas Barbadillo, 51). Este presagio se cumple a partir de este momento, ya que Juan de Toledo se ve finalmente expuesto como mentiroso, pierde gradualmente su cordura y se convierte en el blanco de las burlas de la Corte.¹⁸ Para Salas Barbadillo, la locura puede definirse como la creencia de que un expósito pueda convertirse en un noble por nacimiento. Puede que el arbitrista Pedro Fernández de Navarrete y Salas Barbadillo usaran géneros distintos, pero los dos tenían como objetivo abogar por la rígida división de clases. Al mismo tiempo, los dos parecen estar paradójicamente fascinados por el hecho de que los envidiosos *don nadie* estuvieran

¹⁶ Según Douglas, “[The] final paradox of the search for purity is that it is an attempt to force experience into logical categories of non-contradiction. But experience is not amenable and those who make the attempt find themselves led into contradiction” [la “paradoja final de la investigación sobre pureza es que es un intento de forzar la experiencia en categorías lógicas que no se puedan contradecir. Sin embargo, la experiencia no es algo dócil y aquellos que lo intentan no pueden evitar caer en la contradicción”] (200).

¹⁷ Salas Barbadillo pretendía que la novela fuera leída por un círculo exclusivo de la aristocracia, ya que se la dedicó al duque de Sessa y al duque de Cea. Véase también el trabajo de Enrique García Santo-Tomás sobre Salas Barbadillo.

¹⁸ En el segundo libro, Juan se muda a Sevilla, donde los nobles se entretienen usándolo como bufón.

involucrados en grandes conspiraciones a fin de obtener una posición social en sus exclusivas esferas de poder.

En *Diálogo de la vida de los pajes de palacio* (1573), Diego de Hermosilla expresa la ansiedad experimentada por un hidalgo empobrecido en favor de unos mercantes, socialmente móviles y que a menudo se hacían pasar por hidalgos, quienes lo superaban en riqueza y rango. Los hidalgos empobrecidos del diálogo de Hermosilla se hacen eco de otros escritores de tratados, quienes creen que los miembros infiltrados de baja cuna han cercado a la nobleza tradicional y le han usurpado el título nobiliario con el propósito de destruir sus linajes. Sin embargo, como viene expresado por el trabajo de Hermosilla, paradójicamente, la identidad del hidalgo dependía del deseo de la plebe de su título. Por mucho que los hidalgos insistieran en que los plebeyos cumplieran con las expectativas de su rango inferior, estos deseaban que la plebe codiciara sus títulos de nobleza. Sin la envidia de los demás, la hidalguía dejaba de ser una realidad social y no representaba más que un estatus legal que daba derecho a una persona a disfrutar de ciertos privilegios teóricos.

En la imaginación de la ostensible élite cristiana vieja, toda clase de impuros se estaban infiltrando en lo que ellos creían su propiedad exclusiva. Se puede considerar que la figura literaria del pícaro español encarna el prototipo de personas despreciables de baja cuna. En efecto, los pícaros de Lope de Vega en *El caballero de milagro* (1621), los de Francisco de Quevedo en *El buscón* (1626), y los de Alonso de Castillo Solórzano en *La niña de los embustes, Teresa de Manzanares* (1632) logran infiltrarse y casi mancillar el linaje de víctimas desprevenidas.¹⁹ Las conductas inmorales de estos antihéroes son esencialmente impulsadas por la envidia inextinguible del hidalgo. En lugar de representar el fin de la movilidad social o la “refeudalización de España,” como pretendía Antonio Maravall, estas obras picarescas podían expresar de forma alternativa el punto de vista opuesto: que la movilidad a las capas superiores de la sociedad era muy accesible para los sujetos indeseables. Estos textos expresan los temores del público al que se dirigen al conjurar los peores escenarios de estas infiltraciones y asaltos velados (llevados a cabo por individuos ilícitos de baja cuna), y al resolver sensacionalmente estas tensiones en favor de la ostensible élite cristiana vieja. También les proporcionan a los lectores la sensación de poder echar un vistazo a las vidas, por lo demás misteriosas, de estos impostores imaginarios, al mismo tiempo que producen en los lectores la falsa impresión de descubrir los secretos bien guardados de sus actuaciones engañosas.

La novela de Vicente Espinel, *Relaciones de la vida del escudero Marcos de Obregón* (1618), examina la expresión de la ansiedad por la igualdad en un tipo de narrativa única y distinta, menos satírica que la picaresca, pero también dirigida a la élite y sus simpatizantes. El caso presentado en la novela de Espinel trata sobre su protagonista epónimo, un noble de la clase más baja, cuya pobreza lo obliga a vivir como sirviente de individuos con antecedentes cuestionables o vergonzosos. El Obregón de Espinel podía haber representado para su público lo que se habría considerado como el ejemplo extremo de la degradación social sufrida por un hidalgo virtuoso.

La historia de Obregón fue ciertamente uno de los casos más aterradores para los nobles económicamente inseguros. En ella se imagina el escenario de pesadilla en el que un hidalgo ha sido despojado de los marcadores externos de su clase –vestimenta y otros signos de riqueza– y vive sin el respeto social que se garantiza a su clase. Espinel además enfatiza la degradación injustificada de su protagonista al hacer que su hidalgo siga el curso de vida esperado de un individuo de baja cuna. Al igual que los pícaros Guzmán de Alfarache o Pablos, Obregón lleva una vida itinerante en busca de sustento, sin forjar relaciones duraderas con los demás. Pero a pesar

¹⁹ Para un análisis detallado de estos textos véase Lee (56-73).

de las similitudes superficiales, el Obregón de Espinel es el opuesto figurativo de los pícaros de Alemán o Quevedo. Desde el inicio de su autobiografía, Obregón demuestra que es moralmente superior a todos los que conoce en su viaje por España. Es difícil negar, como señala Rey Hazas, que Obregón hubiera sido diseñado para representar al noble ideal: un hombre cuya nobleza en la conducta revela la nobleza de su sangre independientemente de su fortuna (155-56).

El hecho de que *Marcos de Obregón* fuera asignado como lectura obligatoria en la escuela primaria hasta mediados del siglo XVIII, puede servir de ejemplo para ilustrar la perseverancia de la postura elitista que dio origen a la novela en primer lugar (Pérez de Guzmán, xi). También hace referencia a la preocupación generalizada por el estatus y la ansiedad por la igualdad en la sociedad española en general. A través de narraciones como la de Obregón, los maestros de primaria enseñaban a sus alumnos que la moralidad requería que el paciente cumpliera con su papel en la sociedad y que se adecuara a sus condiciones vitales. Los intrusos sociales no podían causar problemas reales al verdadero noble que, como Obregón, poseía una capacidad visionaria para distinguir al que era genuinamente superior del imitador. Pero aunque Obregón fuera tomado por los lectores como el héroe hidalgo ideal de su época, también podía representar un ejemplo poco práctico a seguir en la vida real. La falta de protagonistas posteriores del estilo de Obregón es representativa del desinterés de los lectores en general por imaginar a un héroe que elige la modestia por encima de los privilegios, y la sumisión a los inferiores sobre la retribución autorizada (Lee, 73-78).

Don Quijote de la Mancha, de Miguel de Cervantes, es otro texto literario que nos permite explorar el sentimiento de inseguridad social del hidalgo empobrecido y su necesidad de diferenciarse de la subclase en crecimiento como respuesta a sus temores de degradación social. Pero de manera muy diferente a los protagonistas de Hermsilla, Salas Barbadillo, Espinel, Quevedo, Castillo Solórzano y Lope de Vega, el héroe de Cervantes se desvía de las expectativas al renunciar a su antigua creencia en la ideología de sangre y al adoptar una nueva, ligada más bien a la virtud interior como determinante del lugar que ocupa un individuo en la sociedad. Además, la renuncia de Don Quijote a su noción exclusivista de nobleza podría haber alentado a los lectores a reflexionar sobre los aspectos destructivos de la ideología basada en el linaje que gobernaba su mundo social. El propio Cervantes pudo haber sido testigo de los efectos nocivos que causaba la obsesión por el estatus y el honor sociales al ver a su padre, un hidalgo empobrecido (y, posiblemente, un converso encubierto), esforzarse por diferenciarse de los plebeyos con quienes convivía en su vida como cirujano itinerante (Canavaggio, 22-25).²⁰ Los estudiosos que valoran las percepciones socio-históricas incluidas en la novela de Cervantes coinciden, en general, con Francisco Márquez Villanueva, en que la locura de Don Quijote puede interpretarse como la reacción del hidalgo ante el papel irrelevante que este tiene en la sociedad española, y como una expresión de su aspiración a trascender lo que Villanueva llama “los límites de la hidalguía” (Márquez Villanueva 1957, 202). Más recientemente, David Quint ha demostrado que Don Quijote gana cordura cuando cambia (en la primera parte) de ser un firme seguidor de un orden socioeconómico basado en el linaje, a un personaje más tolerante (en la segunda parte) que acepta los valores promovidos por una clase media socialmente móvil.²¹ Para desarrollar aún más los puntos presentados por Márquez Villanueva y Quint, se podría sugerir que Don Quijote emprende

²⁰ También se ha conjeturado que Cervantes era un converso encubierto. Se sugiere que su manchada ascendencia fue la razón por la que fueron rechazadas sus solicitudes para emigrar al Nuevo Mundo (una en 1582, y otra en 1590), y servir como secretario al Conde Lemos, su mecenas literario (McGaha).

²¹ La transformación de Don Quijote se discute con detalle en la segunda parte del libro de Quint (91-162).

su aventura para contrarrestar la ansiedad que experimenta en su vida cotidiana debido a su precaria condición social.

Cervantes expone la base inestable de la ansiedad por la igualdad de Don Quijote mediante la transformación del personaje, quien comienza siendo un acérrimo hidalgo elitista, para terminar convirtiéndose en un promotor de la movilidad social basada en la virtud. El caballero errante da comienzo a su viaje con el objetivo de mostrarle al mundo que nació para la eminencia pero, en la segunda parte del libro, cuando los duques tratan de convertirlo en un estereotipo, le da más valor a su individualidad y suaviza las visiones sociales elitistas que había promovido en la primera parte de la novela. El regreso final de Don Quijote a casa, su confesión y su autobautismo como Alonso Quijano el Bueno es prueba de que solo halla la paz absoluta cuando acepta su igualdad con el resto de la humanidad. Al hacer que los aristócratas en la novela –los infames duques– se comporten de la manera envidiosa y estereotipada en la que lo harían individuos de baja cuna, y que Sancho –quien no esconde su humilde linaje– se comporte de forma virtuosa, algo tradicionalmente atribuido a los individuos de linaje noble, Cervantes señala que el bienestar de la sociedad no reside en un sistema inequívoco que separa a los nobles de los plebeyos. En última instancia, Cervantes establece en su novela que la apariencia de igualdad es tan poco fiable como la de la diferencia.

Usurpadores de limpieza

Tanto los plebeyos como los cristianos nuevos eran a menudo descritos en narraciones elitistas como individuos abominables. Sin embargo, la etiqueta de *manchado/maculado* o *sucio* se asociaba casi exclusivamente a estos últimos y, más concretamente, a los judeoconversos. Los términos despectivos dirigidos a los conversos podían connotar impureza, como con el término *Marrano*,²² o bien enfatizaban la falta de fiabilidad de sus identidades y lealtades religiosas, como lo demuestran los conceptos *tornadizo* (renegado) o *confeso* (alguien que confiesa, un renegado arrepentido). Las formas discursivas de denuncias a los conversos infiltrados eran métodos no oficiales de propagar y reforzar la idea de que estos eran moral y físicamente distintos de los cristianos viejos. Entre estos, encontramos tratados religiosos y médicos destinados a representar el cuerpo del converso como subhumano y contaminado. Los teólogos Pedro Aznar Cardona, Vicente da Costa Matos, Francisco de Torrejuncillo y Juan de Quiñones (médico personal de Felipe IV) argumentaban –haciendo extensas referencias a fuentes bíblicas, clásicas y científicas– que los judíos y los judeoconversos exhibían su pecaminosidad a través de rasgos físicos, tales como poseer los senos alargados, tener erupciones cutáneas y/o sufrir de hemorragias anales de manera periódica.²³

La catalogación de las genealogías de presuntos conversos fue otro método para desenmascarar a los que se hacían pasar por cristianos viejos. Los *Libros verdes* eran catálogos anónimos que exponían el origen converso y contaminado de la ascendencia de familias ilustres. Su objetivo era frenar los esfuerzos de aquellos conversos que luchaban por la igualdad cultural. El anónimo *Libro verde de Aragón* (1507) y *El tizón de la nobleza española* (1560) de Francisco de Mendoza y Bobadilla revelan un claro, aunque implícito, objetivo: desligar los significados de hidalguía y limpieza. Los libros verdes fueron un componente esencial para la maquinaria que dio

²² Sebastian de Covarrubias Horozco supuso que la palabra fue introducida por los habitantes moros, “[l]os Moros llaman al puerco de un año marrano, y pudo ser que al nuevamente convertido, por esta razón, y por no comer la carne del puerco, le llamasen marrano” (791).

²³ Para una discusión de las expresiones físicas de los judíos, véase Lee (104-109).

paso a la diferencia en la España de la modernidad temprana. Pero, al fin y al cabo, es difícil negar que las genealogías orales y escritas acrecentaron la ansiedad por la igualdad en lugar de frenarla, especialmente en los círculos sociales más elevados. Estos textos crean y refuerzan la noción de las identidades fraudulentas de los conversos y la de sus linajes manchados. Manifiestan el temor de aquellos cristianos viejos que se encontraban bajo el constante peligro de ver su linaje contaminado por conversos no identificados que intentaron, y con frecuencia lograron, fundir secretamente su sangre manchada con la pura de los cristianos viejos. Estos textos revelan que de contar con el conocimiento necesario para reconocer las características distintivas de los conversos, los cristianos viejos podían llegar a ser especialistas en identificar incluso la apariencia de igualdad más sofisticada.²⁴

Mientras que los tratados y demás textos literarios elitistas se enfocaban en resaltar la diferencia encarnada por el converso a partir del uso de referencias (pseudo)científicas, históricas y bíblicas, las narrativas populares dirigidas al público general estaban más interesadas en perpetuar la imagen del converso judío como alguien esencialmente avaricioso, y que no comía cerdo. El folclore de los cuentos y chistes anti-semíticos nos llega –en parte– de la mano de versiones escritas, como las que aparecen en la *Floresta española de apotegmas o sentencias* (1574) de Melchor de Santa Cruz de Dueñas, en el *Libro de chistes* de Luis de Pinedo (ca. 1550), y en la *Miscelánea* de Luis Zapata (1592).

Excepto cuando las canciones y las narrativas populares van dirigidas a individuos específicos, estas tienden a reiterar los estereotipos generalizados sobre los judíos, haciendo especial referencia a su aversión a la panceta y al vino, y a su incontrolable avaricia. En las *comedias* (colecciones de novelas cortas estilizadas), en la poesía, en los diálogos y en otros escritos misceláneos también aparecen variantes narrativas de estos cuentos.²⁵ Estos relatos populares están escritos en forma de epigramas y pretenden ser o bien históricos, o bien ocurrencias hipotéticas, aunque viables. Los puntos de vista presentados en los cuentos no pertenecen a ningún individuo en particular; están más bien destinados a representar la voz grupal de los cristianos viejos, con la que también se identifica el narrador. Estos cuentos siguen generalmente una estructura similar, dando una imagen estereotipada del converso/judío, para luego revelar su identidad conversa/judía.

La reiteración es, en efecto, una característica generalizada en estos cuentos, y su función es la de reforzar y transmitir su mensaje básico: por un lado, que la memoria colectiva de los cristianos viejos no permitirá que los conversos/judíos oculten sus indelebles manchas de sangre; y, por otro, que los conversos/judíos serán castigados por su arrogancia y su éxito económico. En general, estos cuentos establecen una circunstancia de la vida cotidiana en la que un converso infiltrado se encuentra con un cristiano viejo. En algunos casos excepcionales, el presunto cristiano viejo también aparece como converso. Un escenario común a las anécdotas de estos textos presenta al converso saltándose las barreras sociales y actuando de forma ofensiva para el cristiano viejo. El extralimitarse en la búsqueda de la asimilación, como se ve en el siguiente ejemplo, también cuenta como una transgresión:

Mostrando uno su casa a un caballero, entre otras cosas que le mostró fue una pieza en que estaban colgados docientos tocinos, diciendo:

-¿Qué le parece a vuestra merced qué buena sala de arneses? Como vido el caballero que no había ninguno encentado, respondió:

²⁴ Para una discusión sobre los catálogos genealógicos, véase Lee (109-118).

²⁵ Ver Maxime Chevalier, *Folklore y literatura: El cuento oral en el Siglo de Oro*.

-Buena, y que no les falta hebilla. (Santa Cruz, 209)

El anfitrión está ansioso por demostrarle al caballero que él es un cristiano viejo al hacer alarde de su abundante colección de jamones. Pero en contra de sus expectativas, el caballero señala que todos los jamones están intactos y sin consumir (“no les falta hebilla”) y, por tanto, sugiere que debe ser un converso. En otras palabras, el caballero pone la falsa evidencia del converso en su contra. En otra anécdota, un converso es burlado por su intento de encubrir su linaje a través de su desmesurada ansia por mostrar a los cristianos viejos que come carne de cerdo:

Entrando acaso uno en casa de hidalgo, mandó esconder unos tocinos que estaban en el suelo. Dijo el que venía de fuera:

-¿Por qué los meten?, que en verdad que me crié con ello.

Respondió el hidalgo:

-Es verdad, que os lo pusieron en la teta por acíbar, para destetaros. (Santa Cruz, 206)

Como es el caso en estos ejemplos, la exposición del converso se lleva a cabo de manera eufemística y de tal forma que este resulta humillado, al mismo tiempo que se entretiene a la audiencia con su sarcasmo y humor irónico. Las burlas siempre usan el motivo del converso/judío, quizá por ser el estereotipo más extendido y comprendido. La asociación entre los conversos/judíos y los cerdos también tiene el efecto de reforzar el uso común de la palabra “cerdo” para describir a un judío. Aunque de manera más directa, un paralelismo de esta idea nos viene dado por el proverbio “al judío y al puerco no lo metas en tu güerto” (Correas, 33).

Un tema común a estos chistes es el antiguo resentimiento cristiano por la prosperidad económica de los cristianos nuevos. El siguiente epigrama anónimo ataca a un converso rico por su insolencia: “A uno de raza de judíos que labró una gran casa, poniendo en la portada una cruz se escribió este pasquín: Es propio de cazadores/ Después de la caza muerta,/ Poner la piel á la puerta” (“Floresta de varia poesía,” 575). El adinerado converso no solo tiene el atrevimiento de construirse una casa pretenciosa, sino que hace alarde de un falso cristianismo al colgar una gran cruz en la puerta. El epigrama revela el origen judío del hombre adinerado al vaciar el significado redentor de la cruz, y darle un nuevo significado presentándola como un símbolo de la perdición judía. Otras historias expresan frustraciones similares en lo que atañe a las desigualdades económicas entre cristianos nuevos y viejos.

Las representaciones de los cristianos nuevos vestidos con trajes de lujo y haciéndose pasar por nobles son a menudo ridiculizadas por tratar de falsificar su verdadero ser en historias como la que se incluye en la colección de Santa Cruz: “Uno que no era hidalgo, vistiéndose un sayo de terciopelo, congojábbase, y dijo que no sabía qué se había. Díjole un escudero: - Debeos de probar la seda [de puerco]” (Santa Cruz, 209). El desenlace tiene lugar cuando el cristiano viejo desenmascara al hidalgo infiltrado diciéndole que debe conformarse con usar un abrigo digno de su naturaleza, es decir, un abrigo de cerdo. Otra expresión de la indignación que sienten los cristianos viejos empobrecidos al encontrarse con cristianos nuevos prósperos se halla en el siguiente chiste. Trata sobre un cristiano viejo que es desacreditado o humillado por un converso que se hace pasar por un cristiano viejo noble. El siguiente relato, de la colección de chistes de Pinedo, dramatiza una situación en la que un famélico paje –implícitamente, un cristiano viejo hidalgo– es obligado a mirar a un converso comer un plato suntuoso:

El obispo de Jaén hizo un banquete a muchos caballeros en la Corte, y un paje sirvió a un caballero una escudilla de manjar blanco [un delicado plato hecho de harina de arroz, ave de corral, leche y azúcar], y el paje estuvo esperando a si el caballero dejaba algo, y como sintiese la enfermedad del paje, comióse todo el manjar, y dio de mano a la escudilla diciendo:

-Paje, jaque de ahí [refiriéndose a la terminología utilizada en el ajedrez].

El paje disimuló y fuese al aparador, y traído un plato de tocino, púsolo al caballero diciendo:

- Caballero, mate [jugando con el doble sentido de “mate”: como movimiento de ajedrez y como imperativo de “matar”], motejándole de converso. Respondió el caballero:

- Yo os juro a tal que tenéis razón, que no tengo dónde ir. (Pinedo, 43-44)

En narraciones como la anterior, el hablante insinúa lo antinatural del entorno, ya que el protagonista cristiano viejo está en una posición de servidumbre –i.e., paje, escudero– mientras que el cristiano nuevo es rico, presume de nobleza y se mueve dentro de esferas sociales más exclusivas. La puesta en evidencia del converso al final de la historia puede ser vista como una forma de subversión verbal en la que el cristiano viejo pone en “jaque” o elimina simbólicamente la dignidad del converso.²⁶ Además, con las referencias al obispo de Jaén y a la Corte, el orador alude a la complicidad de la Iglesia y del gobierno español con la infiltración del converso/judío y, por extensión, del empobrecimiento del cristiano viejo. Mientras que la élite de escritores anti-conversos –i.e. Francisco de Quevedo, Juan Adán de la Parra, Diego Gavilán Vela– produjeron tratados que podrían ser considerados una crítica a los acuerdos financieros de la Corona con conversos/judíos poderosos, el público cristiano viejo general transmitió ideas análogas a la justicia social a través de chistes aparentemente inofensivos.²⁷ El amplio alcance de estos cuentos populares, sin embargo, pudo haber sido igual de efectivo para oponerse a la aculturación de los conversos. Una característica importante de estas burlas es que los narradores y/o los personajes cristianos viejos siempre conocen la identidad oculta del converso/judío. En algunas de las historias, el narrador comienza diciéndole al oyente/lector que el personaje en cuestión tiene “fama de judío.” Además, los narradores y los personajes de los cuentos populares establecen el carácter judío de un individuo como un hecho indiscutible, sin dar lugar al cuestionamiento. La ausencia de una mayor elaboración podría haber sido intencional, ya que contribuía a la idea de que la autoridad implicada en el anonimato podía, en última instancia, determinar quién era un verdadero cristiano y quién era judío.

Las variantes de muchas de las historias populares de estas colecciones también fueron incorporadas a los dramas, a la poesía, a la ficción en prosa y a otros escritos misceláneos. Independientemente del género literario, estos relatos expresan de manera invariable la resistencia del cristiano viejo a reconocer que la igualdad social y cultural entre él y el converso pudiera llegar a ser una realidad con el tiempo. El autor anónimo del *Diálogo entre Laín Calvo y Nuño Rasura* (1570) y Quevedo, en su sátira antisemita, también tratan de exponer el cuerpo oculto del converso, aunque ellos están más interesados en representar los cuerpos de los conversos como entidades grotescas que despiertan una sensación de repugnancia absoluta en su audiencia.

²⁶ El editor de la historia parece haber añadido el reconocimiento de la identidad oculta del converso, una aberración en este tipo de burlas.

²⁷ El *Discurso contra los judíos* de Diego Gavilán Vela, la *Pro cautione christiana* (1630) de Juan Adam de la Parra, y la *Execración de los judíos* (1633) de Quevedo, fueron tratados que condenaban los esfuerzos del conde-duque de Olivares por relajar los estatutos de pureza de sangre.

Diego de Hermostilla era un defensor de los matrimonios endogámicos no solo entre los nobles, sino también entre los cristianos viejos. La progenie de dos razas mixtas, según Hermostilla, degrada la calidad de ambos linajes. En el diálogo de Hermostilla, el interlocutor converso Lorza pregunta a Godoy, un cristiano viejo hidalgo, quién es superior: el cristiano nuevo noble (de ascendencia manchada) o el cristiano viejo campesino (de sangre pura). Godoy responde con orgullo planteando una respuesta retórica: “quál es mas mal[o] comunmente, el hijo del caualllo y yegua, y el del asno y borrica, o [el] de la yegua y del asno, y el de la borrica y caualllo?” Cuando Lorza responde que la mula es considerada la peor progenie, Godoy da el asunto por zanjado: “ya queda satisfecha vuestra pregunta, por[que] la confusión y mezcla de especies diferentes hazen casi otra naturaleza, que trae consigo la mudança de la complexion y costumbres [de los progenitores]” (Hermostilla, 45). La comparación es implícita pero no ambigua: el caballo-yegua sustituye al cristiano viejo y el burro-asno representa al converso. El converso es inferior al cristiano viejo, pero es preferible a la mezcla entre los dos. Para Lorza, cualquier tipo de mestizaje conduce a la degradación de la calidad de la pureza de la raza. En otras palabras, los conversos y los cristiano viejos deben luchar por diferenciarse. Deben evitar los matrimonios de razas mixtas, ya que borran de manera perturbadora los límites que los separan de los de su propia clase. Aunque el Lorza de Hermostilla es un hidalgo empobrecido, defiende la visión popular entre la plebe cristiana vieja de que su pureza de sangre debía ser protegida, a toda costa, de la sangre impura de los cristianos nuevos.²⁸

Hay pocas evidencias de que los matrimonios mixtos fueran causa de asesinatos o crímenes violentos. El concepto mismo, sin embargo, parece haber resultado divertido en la imaginación del público. En una de sus poco conocidas comedias, *El galán escarmentado* (1598), Lope de Vega dramatiza los efectos de un matrimonio ilícito entre un converso encubierto, Julio, y una cristiana vieja, Ricarda.²⁹ John Silverman, el único crítico que ha estudiado el motivo de la limpieza en la obra teatral, señala que la representación de Julio y su relación con los otros personajes cristianos viejos es paralela al espectáculo de los autos de fe, en los que un presunto hereje –encarnado aquí por el converso– es eliminado para reforzar los valores de los cristianos viejos dominantes (26).

Una recapitulación general de los eventos primarios que tienen lugar en la comedia manifiesta lo apropiada que es la analogía de Silverman. La trama principal gira entorno al compromiso de Ricarda con Celio, y su decisión de contraer matrimonio con Julio, por ser más rico, mientras Celio se encuentra ausente en “La batalla de Terceira” (1582) contra los franceses. Tras su boda con Ricarda, Julio monta en cólera al descubrir una serie de cartas antiguas que Celio le había dado a Ricarda. Temiendo por su vida, esta huye. Julio va en su busca a la casa de su padre Tácito, creyendo que la hallaría escondida allí. A su llegada, Julio acusa a Ricarda de adulterio y le exige a Tácito que le diga dónde se encuentra. Este, sorprendido por la acusación y la desaparición de su hija, sospecha que Julio pudo haberla asesinado y estaba tratando de encubrir su crimen fingiendo que Ricarda se había escapado. Sin ninguna evidencia que respalde su conjetura, Tácito sugiere que Julio, un converso infiltrado, había querido asesinar a su hija por su odio natural hacia los cristianos viejos. Luego, insinúa que el antepasado de Julio debía de haber

²⁸ Como cita Cuart Moner, los registros sobre investigaciones de pureza de sangre contenían declaraciones como las siguientes: “oyó decir a Beatriz de Nova, fija del dicho Juan de Nova, que ella era casada con un hidalgo como un gabilán e pobre como un Job, e que más le quería pobre fidalgo que no rico converso;” “Su hijo Francisco Suárez casó con doña Inés de Guzmán, hija de Ramiro de Guzmán e de doña Juana Carrillo, e que si fuera confesa no se la dieran por cosa del mundo;” “Juan de Mendoza, según se preciaba de venir de sangre real, no se casara con muger que tal mácula tuviere por todo el mundo” (158).

²⁹ Joseph Silverman fue el primer crítico en señalar que la limpieza es el motivo centralizador de toda la obra teatral (23-27).

sido penado en un auto de fe, comentario al que Julio pone fin tomando el bastón del anciano y golpeándolo con él. Tácito cae de rodillas y finge disculparse por haber dañado su nombre. Cuando Julio lo ayuda a ponerse en pie, este le toma la daga y lo apuñala hasta matarlo. Tácito, sin embargo, es indultado del delito al convencer a las autoridades de que su crimen fue honorable porque había vengado el asesinato infundado de su hija. La estrategia esencial consiste en tomar el cadáver de una campesina y engañar a las autoridades haciéndoles creer que se trata del de Ricarda. La obra termina con un final feliz, puesto que Ricarda y Celio se reconcilian.

Silverman ha señalado acertadamente que Lope permite que Julio muestre su humanidad cuando este expresa angustia por la vida que lleva como converso encubierto. Pero el fugaz momento compasivo se ve abrumado por la interpretación negativa que el otro personaje presenta sobre los conversos. Como indica Silverman, Lope atiende a su audiencia pro-cristiana vieja cuando permite que los cristianos viejos en la obra asesinen a Julio, y luego encubran colectivamente el crimen (25). Es realmente perturbador darse cuenta de que el final feliz de la obra depende completamente de la habilidad de los cristianos viejos para engañar a las autoridades, y para hacerles creer que el crimen de Tácito había sido la consecuencia inevitable del asesinato injustificado de su hija. Pero tal “final feliz” nos demuestra que Lope asumió que su audiencia disfrutaría presenciando la ejecución simbólica de un converso que se atrevió a alzar la mano a un cristiano viejo honorable (Vega Carpio, 152).

La dramática narración también refuerza el argumento en contra del mestizaje entre conversos y cristianos viejos. El giro dramático de los acontecimientos da a entender que si Ricarda hubiera elegido como esposo a Celio, de sangre pura, en lugar de a Julio, de sangre impura, todas sus desgracias, al igual que las experimentadas por Celio y su padre, podrían haberse evitado. El purgatorio por el que Ricarda ha de pasar, como castigo por haber pasado por alto los rasgos judíos de Julio, es el de sufrir en el exilio aparentando ser una humilde criada. Ella misma admite la justicia de su destino cuando, descalza, se prepara para lavar ropa sucia en un río cercano. “Entrar[á] en el agua” y, por ende, se limpiará las extremidades inferiores con el objetivo de aprender a “sufrir y perseverar” los efectos de su pecado (Vega Carpio, 144). La pena de Tácito también implica ser humillado, pero en su caso, bajo las manos directas de Julio. En lo que pretende ser una escena perturbadora, un encolerizado Julio le roba a Tácito su báculo y lo golpea con él.

Los espectadores hipotéticos del drama de Lope habrían visto la escena –que se recuerda en tres ocasiones distintas– como un ataque monstruoso de un converso despreciable y vil a un hombre indefenso. El báculo, nos recuerda Covarrubias, no es un simple bastón para ancianos. También se usaba como arma defensiva contra los perros callejeros. Teniendo esto en cuenta, Julio (para el público antisemita, *un perro judío*) muestra la mayor de las insolencias hacia el cristiano viejo –literal y figurativamente– al tratarlo como a un “perro.” No hay duda de que la transgresión de Julio al deshonorar a un cristiano viejo era considerada un acto castigado con la muerte. El delito de Tácito al asesinar a Julio, en cambio, era visto como poco más que un inconveniente para los cristianos viejos. En efecto, Tácito, Ricarda y sus amigos no parecen expresar sino alivio o impasibilidad al conocer la muerte de Julio.

De acuerdo con la convención de los dramas sobre el honor en el Siglo de Oro, la mera sospecha de adulterio habría garantizado al marido el derecho de matar a su esposa, y forzar a los miembros de la familia a aceptar la decisión del esposo. Por tanto, cuando Tácito declara “¡Pluguiera a Dios la robara y en ella no ensangrentara Julio su mano traidora!,” dando a entender que preferiría ver a su hija cometer adulterio que conservar su honor parental con su muerte, podría parecer que actuaba en contra del decoro esperado, en la comedia, de un hombre honorable. Pero si se tiene en cuenta que Tácito no le permite a Julio reclamar el código de honor en virtud de su

judaísmo, se puede deducir que no hay incongruencia alguna en sus palabras. El cristiano viejo expone su punto de vista con mayor claridad durante la acalorada discusión que mantiene con Julio:

Tácito:

Yo he tenido la culpa en dar mi sangre
a quien la tiene, por ventura, en mezclas.

Julio:

Yo soy hidalgo, y conocido hidalgo,
de hecho notorio y de solar antiguo.

Tácito:

Solar. ¿De qué solar? ¿De los que agora
se labran en Madrid en muladares? (Vega Carpio, 138)

Aquí es particularmente significativo el que Tácito use el término “sangre [...] en mezclas” como eufemismo de converso. Por “sangre mezclada,” Tácito insinúa que la inferioridad de un converso tiene muchas capas. Con ello da a entender que un converso está doblemente manchado: primero por su judaísmo y, luego, por su tendencia a mezclarse con otras etnias y rangos sociales. Tácito también insinúa que Julio no tiene el derecho de exigir la reparación de su honor cuando formula la siguiente pregunta: “¿A un hombre honrado afrontas de esa suerte?” (Vega Carpio, 138). Con esta pregunta retórica, Tácito sugiere que Julio no puede ser deshonrado porque no posee honor alguno.

Además, se debe señalar que Lope le permite a su audiencia entrever el motivo detrás de la hostilidad que sienten los cristianos viejos hacia los conversos como Julio. Después de que Tácito lo asesinara, es su criado, el cristiano viejo Tancredo, quien toma la iniciativa de proteger a Ricarda y elaborar un plan para encubrir el crimen de Tácito. Aunque Tancredo no explica explícitamente por qué traiciona a su antiguo amo, podría deducirse que al describirlo como un individuo de “pecho esquivo,” lo consideraba alguien despreciable, que no era digno de su elevado estatus social.³⁰ A pesar de pertenecer a la clase baja, Tancredo se siente superior a Julio en virtud de su pureza de sangre. Por ello, se encarga de restablecer el orden social adecuado. Asume el papel *de facto* de guardián de Ricarda hasta que esta logra reunirse con su padre y con Celio. Él también es el responsable de organizar un funeral fingido para Ricarda, y de propagar la falsa noticia de que Julio la había matado violentamente y sin motivo alguno.

Las acciones de Tancredo podrían interpretarse como las obras de un cristiano viejo resentido que usa el fraude para vencer la humillación a las que su amo converso le había sometido. Los mil ducados que Tancredo recibe al final de la comedia como recompensa por su brillante “actuación” al engañar a las autoridades, podría haber sido vista por la audiencia cristiana vieja como una suma justa para retribuir su inquebrantable lealtad al sustento de la limpieza. Sirviendo como sustituto de la audiencia cristiana de Lope, Tácito anuncia: “¡Oh, cuánto un leal criado / tristes sucesos remedia!” (Vega Carpio, 152). El desafortunado evento es, por supuesto, remediado cuando Ricarda elige a su esposo legítimamente la segunda vez. Lope sugiere que al contraer

³⁰ Tancredo: [...] “en su pecho esquivo / ya te dió muerte y acierto, / en echar la culpa a un muerto / para que se salve un vivo” (Vega Carpio, 144).

matrimonio con Celio, ella se casa con un verdadero hidalgo y, por ello, tendrá la oportunidad de producir una descendencia apropiada; es decir, de sangre pura.

Los textos de Lope de Vega, de Hermosilla, de los genealogistas, de los profesionales religiosos y los otros textos anónimos transmiten la idea de que los conversos eran tolerados siempre y cuando permanecieran dentro de los espacios sociales que se les había asignado; en otras palabras, por debajo de los cristianos viejos. Los conversos, sin embargo, se convierten en individuos peligrosos para el bienestar de la estructura social cuando empiezan a tener éxito en el acceso a los círculos de actuación de los cristianos viejos, a través del engaño y de la suplantación de identidad. Además, estos textos afirman que el mestizaje entre conversos y cristianos viejos resulta en una progenie degenerada y, paradójicamente, representan al converso con mezcla étnica como un judío defectuoso. El siguiente aforismo, registrado por el libro de chistes de Pinedo, no puede ilustrar de forma más transparente esta idea: “Páreceme que cuanto más se apartan los judíos más ruines son” (Pinedo, 24).

La sensación de impotencia y de miedo experimentados por el cristiano viejo al darse cuenta de que los conversos infiltrados no solo tenían la habilidad de desdibujar los límites de sus propias identidades, sino también los de los españoles presuntamente limpios es parodiada de manera memorable en la obra de un solo acto de Cervantes, *El retablo de las maravillas* (1615). Sin embargo, aunque Cervantes está igual de interesado que otros escritores contemporáneos en la representación de la obsesión del cristiano viejo común por la pureza de sangre, su forma poco convencional de tratar el tema resulta extraordinaria. En lugar de atender a los prejuicios fijados por la noción de limpieza entre el público español general, Cervantes los desafía señalando los fundamentos ilusorios sobre los que se basa el principio de limpieza y las presiones sociales que conducen al sostenimiento de tal ideología.

En efecto, *El retablo de las maravillas* puede leerse como una analogía del amplio espectro discursivo que dio forma a la ideología de la limpieza en la modernidad temprana española. La afirmación de que la fisiología de los conversos era innatamente deficiente y reconocible es evocada por el requisito previo que establece Chanfalla para poder ver su obra. Cervantes da a entender que la ideología de la limpieza floreció por el buen acogimiento y la promoción de los discursos elitistas en el centro del poder (tratados, ensayos, poesía y diálogos), de las actuaciones dramáticas dirigidas a una audiencia general que ansiaba el refuerzo de sus prejuicios antisemitas, y de cuentos populares orientados principalmente a los españoles en estratos inferiores. Pero, quizá, lo más preocupante de todo sea el hecho de que esta ideología sin fundamento no habría tenido tanto éxito si no hubiera sido por el propio apoyo de los individuos a los que atacaba.

La obra cervantina nos recuerda que los conversos a menudo se involucraban en actuaciones contraproducentes, a partir de escenas como aquellas en que Juana Castrada y Teresa Repolla reconocen no tener las cualidades necesarias para ver el espectáculo y, sin embargo, deciden intentar hacerse pasar por un miembro más de la audiencia dominante. Las siguientes interacciones melodramáticas de Juana y Teresa con los personajes inexistentes del escenario hacen que los lectores o espectadores de la obra de Cervantes sean conscientes de su comportamiento fraudulento. Teresa y Juana son igual de culpables que todos los demás aldeanos de acusar al *furrier* y de construir una cultura delirante de violencia y desconfianza. Sus acciones también nos demuestran que su infiltración teatral no es un mero acto de autodefensa. Es decisiva para cultivar la propia ansiedad por la igualdad que las margina. Cervantes alude, en última instancia, al miedo del grupo dominante a enfrentarse a la insoportable realidad de que tal vez no sean tan diferentes de los presuntos impuros.³¹

³¹ Para un análisis más detallado sobre la obra de Cervantes véase Lee (140-145).

Los moriscos y la seguridad de la diferencia

El término *morisco* podía ser usado como insulto en tonos y contextos despectivos. Sin embargo, a diferencia de *converso* –y evidentemente de *confeso*, *tornadizo* o *marrano*– la palabra *morisco* fue estigmatizada de manera menos uniforme en los siglos XVI y XVII. El término comienza a usarse de forma más homogénea en documentos legales para hacer referencia al cristiano nuevo de origen musulmán en la primera mitad del siglo XVI. Hasta entonces, la designación común a los conversos musulmanes era *cristiano nuevo de moro* y sus variantes.³² En los textos literarios, el término *morisco* era en cierto modo inestable. Por lo general conllevaba connotaciones negativas, pero este no siempre era el caso. Podía señalar a un sujeto subversivo, si este era retratado como un renegado o como demasiado ambicioso; pero también podía ser utilizado para designar a un sujeto lastimero merecedor de compasión, siempre y cuando reconociera la inferioridad de sus orígenes y no tuviera la intención de ocultar su ascendencia.

Con anterioridad a la Guerra de las Alpujarras, el noble morisco Francisco Núñez Muley escribió un memorándum a la dirección no-morisca de Granada, solicitando que se les permitiera a los moriscos continuar practicando ciertas costumbres importantes que él afirmaba no ser islámicas. En el memorándum, Núñez Muley se refiere a sí mismo y a sus iguales como naturales del Reino de Granada. El empleo del eufemismo común señalaba que los moriscos no eran foráneos sino, más bien, residentes que llevaban siglos viviendo en un reino que ahora estaba atravesando por un lento proceso de aculturación. Para Bernard Vincent, el uso limitado de la palabra *morisco* por Núñez Muley es probablemente un reflejo de las impresiones negativas que los cristianos viejos tenían sobre el término (168). Tras la rebelión de los moriscos en las Alpujarras, la caracterización de un morisco como natural del Reino de Granada podía ser usada con carácter subversivo, a la vez que para denotar sus raíces ancestrales en España. Las respuestas que podía provocar el apelativo *morisco* entre los españoles no-moros eran, ciertamente, igual de conflictivas que las opiniones que se tenían sobre la fidelidad de los moriscos al cristianismo y al rey de España hacia el final del siglo XVI.

La discrepancia entre la representación idealizada del noble moro foráneo de los tiempos de la pre-Reconquista, y la problematizada interpretación del morisco español, ilustra la idea de que el forastero claramente definido era preferible al español cuya identidad era culturalmente más híbrida y maleable. La tendencia maurófila en la literatura, que idealizó al moro antes de convertirse en morisco, podría, en efecto, interpretarse como una evidencia de que los cristianos viejos se encontraban más cómodos en situaciones en las que los sujetos ‘inferiores’ portaban signos diferenciadores visibles. La figura del noble moro en la *Historia del Abencerraje y la hermosa Jarifa* (1561, 1562, 1565), en las baladas moriscas, en la primera parte de las *Guerras civiles de Granada* (1595, 1604) de Ginés Pérez de Hita, y en *El Tuzaní de la Alpujarra* (ca. 1633, también conocido como *Amar después de la muerte*) de Pedro Calderón de la Barca, podría haber resultado atractiva para la clase española dominante porque encarnaba al enemigo ejemplar derrotado.³³

³² *Cristiano nuevo de moro*, nuevo convertido de *moro*, y otras variantes continuaron siendo utilizadas junto con *morisco* (García-Arenal, 32). Los descendientes de musulmanes o antiguos musulmanes procedentes del norte de África no eran llamados *moriscos*, sino *berberiscos*, *gazís* o *tunecís*. Los moros que se convirtieron al cristianismo antes del 1 de enero de 1492 y sus descendientes eran conocidos como *cristianos viejos de moros*, y tenían los mismos derechos legales que la población morisca (Childers, 54-58).

³³ Véase el análisis de Lee sobre estas obras literarias en *Anxiety of Sameness* (184-99).

El evidente exotismo del noble moro lo hizo deseable y, en última instancia, domesticable por los caballeros cristianos. En estos textos se puede observar que los cristianos viejos toleraban a los moriscos si estos tenían rasgos distintivos claros, y siempre y cuando no amenazaran el orden económico y social establecido. Es posible que los “buenos” moriscos –aquellos cuyos intentos de evitar la expulsión fueron apoyados por un número importante de cristianos viejos –se hubiesen labrado de manera simultánea una reputación de cristianos devotos, así como de individuos que reconocían su inherente inferioridad frente a los cristianos viejos. En otras palabras, los cristianos viejos consideraban que estos moriscos estaban lo suficientemente asimilados a la cultura como para comunicarse, socializar y proporcionar servicios significativos a la sociedad cristiana vieja. Pero, al mismo tiempo, se conformaban con el hecho de que su estatus marginal hacía muy improbable que estos se convirtieran en infiltrados. En este contexto, los signos diferenciadores de los moriscos funcionaban como marcas irrefutables que les recordaban a los cristianos viejos su superioridad.

Ignorando las opiniones contrarias, la Corona española justificó la expulsión oficial de más de 250.000 moriscos entre 1609 y 1614 –alrededor del cuatro por ciento de la población española– argumentando que eran miembros innatamente extranjeros de los reinos españoles, y que carecían de la capacidad de aculturarse a la sociedad cristiana vieja. La opinión pública podía haber diferido del razonamiento de la Corona sobre la expulsión de los moriscos. Una balada anónima compuesta años después de la expulsión indica que los moriscos no fueron expulsados por no poder asimilarse a la cultura sino, todo lo contrario, precisamente porque comenzaban a personificar la apariencia y el comportamiento de los cristianos viejos adinerados. La balada se llama “De cómo y por qué el rey Don Felipe III expelió á los moriscos de España, y de la pena que les causó este destierro;” y sus contenidos contradictorios muestran la propia ambivalencia y consternación del autor hacia la idea de que tantos individuos, con la misma apariencia que el resto de españoles, fueran desalojados de sus hogares (*Romancero general*, 190-92).

El poema comienza exponiendo la justificación oficial de la expulsión. Los moriscos aquí son representados como enemigos internos que han de ser eliminados de la nación cristiana:

Gran revuelta hay en España.
 Los reinos alborotados
 De la morisca nación,
 Enemigos de cristianos.
 Viva Dios y viva el Rey
 A pesar de los paganos;
 Y á la Santa Inquisición
 Téngala Dios de su mano.
 Castíguese al que es hereje,
 Conózcase al que es cristiano
 Y todos vivamos unos
 Como muy fieles hermanos. (*Romancero general*, 190)

Inmediatamente después de afirmar el falso cristianismo de todos los moriscos, el poeta explica cómo algunos moriscos transgredieron su estatus asignado en la jerarquía socioeconómica:

Y la morisca tendera
 Que solía fregar platos,

Saca barretas de plata
 En los chapines dorados,
 Con gran vestido de seda
 Colleretes extremados,
 Y gran cadena de oro
 Eslabones esmaltados;
 No solo salen con amas,
 Mas en coches adornados,
 Que parecen ser mujeres
 De señores venticuatro. (*Romancero general*, 191)

El poeta del romance expresa nostalgia por un tiempo en que los moriscos se comportaban de forma humilde ante los cristianos viejos. Muestra su disconformidad con la insolencia que algunos moriscos manifestaban tras haberse enriquecido: “Era tanta ya su pompa / Y triunfo demasiado,/ Que por ellos no conocen / El caballero y hidalgo” (*Romancero general*, 191). Según el poeta, la impertinencia de los moriscos había alcanzado tales niveles que comenzaban a buscar y a alcanzar los puestos y posiciones de autoridad más respetables:

Estaban ya por España
 Con punto tan remontado,
 Que cada cual ya pretende
 Oficios de mucho cargo.
 Había mucho doctores,
 D’ellos muchos escribanos,
 Procuradores á vueltas
 Y muy peritos letrados. (*Romancero general*, 191)

Argumenta que estos moriscos merecieron ser expulsados, en primer lugar, por su falta de respeto hacia los cristianos viejos y, luego, por no demostrar una verdadera devoción cristiana. Son acusados de asistir a la iglesia con el único propósito de exhibir sus prendas de seda y oro. Al mismo tiempo, cuando el poeta describe su exilio, reconoce que los moriscos tenían la misma apariencia y actuaban del mismo modo que los cristianos viejos devotos:

Embarcados juntos llevan
 Que á quien los está mirando,
 Le quiebran el corazón
 Por ser forma de cristianos.
 Y muchos de los moriscos,
 Antes de ser embarcados,
 Dejaron muy ricas mandas
 A los templos señalados. (*Romancero general*, 191)

Sin embargo, el poeta no aborda la paradoja que ha señalado aquí: que el enemigo morisco podía ser en realidad un cristiano cuya apariencia y, por ende, su fuero interno, coincidían con los suyos propios. En cambio, sugiere a los españoles que confíen en que Dios se encargará de los cristianos expulsados, y expresa su versión de los motivos que llevaron a Felipe III a expulsar a

los moriscos: a fin de apartar “del que es bueno / El que es insolente y malo”(Romancero general, 192). El poeta revela aquí que la insolencia morisca –que define como su aspiración a la movilidad social y al disfrute de objetos valiosos– es la razón por la cual estos se han vuelto “malos”. Esta racionalización *a posteriori* de la expulsión de los moriscos podría ser un buen reflejo del origen de la tensión cultural que, probablemente, pudo haber surgido entre el cristiano viejo común y el morisco. En efecto, se puede pensar que los compositores y oyentes de las baladas estaban más inclinados a rechazar la narración oficial de la expulsión, porque interpretaban que sus vecinos moriscos habían sido desterrados por negarse a mostrar explícitamente sus marcas de otredad.

Conclusión

La ansiedad por la igualdad surge cuando tanto la clase dominante como los potenciales infiltrados sociales coinciden en que la clase dominante es más deseable e innatamente superior, así como cuando las barreras para la infiltración sociocultural son formidables pero –en cierto modo– permeables, permitiendo la infiltración de individuos de clase baja. El propósito de este ensayo ha sido ofrecer una visión general de las narraciones en las que la ansiedad por la igualdad del grupo dominante se convierte en un punto fundamental en la construcción del otro. En ningún modo se ha dicho que estos discursos no estuvieran cargados de contradicciones, o que no estuvieran sujetos a formas subversivas de oposición y resistencia. Pero las ambigüedades narrativas y los argumentos contradictorios no le restan necesariamente importancia a la obsesión omnipresente del dominante por las marcas diferenciadoras en el periodo aquí examinado. En el último análisis, la mera idea de que hubiera infiltrados que lograran pasar desapercibidos con éxito provocaba una especial inquietud, ya que implicaba que todos los individuos podían estar bajo sospecha de ser versiones falsificadas del “verdadero” español. Este acercamiento a la cuestión de cómo respondían los españoles de la modernidad temprana a la constatación de que su sistema de clasificación había sido potencialmente comprometido, va más allá de los discursos de la época. La ansiedad por la igualdad puede muy bien ser aplicada a otras sociedades gobernadas por un orden que permite grietas y hendiduras permeables, por las que el/la indeseable en la sociedad entra y se hace pasar por un miembro legítimo, hasta el punto de dejar de ser un/a infiltrado/a y “convertirse” literalmente en uno/a más.

Obras citadas

- Anónimo. José López Romero ed. *Diálogo entre Laín Calvo y Nuño Rasura*. Jerez de la Frontera: Centro de Estudios Históricos Jerezanos, 2004.
- Anónimo. Antonio de Villegas y Francisco López Estrada eds. *El Abencerraje y la hermosa Jarifa: Cuatro textos y su estudio*. Madrid: Publicaciones de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1957.
- Anónimo. *El libro verde de Aragón*. Isidro de Cacigas ed. Madrid: Compañía Ibero-americana de Publicaciones, 1929.
- Anónimo. "Floresta de varia poesía." En Adolfo de Castro ed. *Poetas líricos de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Atlas, 1951, vol. 2. 501-575.
- Anónimo. *Romancero general*. Agustín Durán ed. Madrid: Rivadeneyra, 1851, vol. 2.
- Amrán Cohén, Rica. *De Pedro Sarmiento a Martínez Siliceo: la "génesis" de los estatutos de limpieza de sangre*. Reproducida digitalmente de *Autour de l'Inquisition : études sur le Saint-Office*, Paris : Indigo et côté-femmes. Ed. Rica Amrán Cohén. Amiens : Université de Picardie Jules Verne, 2002. Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcb2867>
- Barrientos, Lope de. Luis G. A. Getino ed. *Contra algunos zizañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel. Vida y obras de Fray Lope de Barrientos*. Salamanca: Calatrava, 1927. 181–294.
- Baer, Yitzhak. *A History of the Jews in Christian Spain*. Louis Schoffman trad. ingl. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1966, vol. 2.
- Beinart, Haim. *The Expulsion of the Jews from Spain*. Jeffrey M. Green trad. ingl. Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2002.
- Benito Ruano, Eloy, *Los orígenes del problema converso* (edición revisada y aumentada). Madrid: Real Academia de la Historia, 2001.
- Bernaldez, Andrés. *Historia de los reyes católicos D. Fernando y Da Isabel, Crónica inédita del siglo XV, escrita por el bachiller, Andrés Bernaldez, cura que fúe de los Palacios*. Granada: D. José María Zamora, 1856, vol. 1.
- Calderón de la Barca, Pedro. Jorge Checa ed. *Amar después de la muerte*. Kassel: Edition Reichenberger, 2010.
- Canavaggio, Jean. *Cervantes*. New York: W.W. Norton & Company, 1990.
- Caro Baroja, Julio. *Los judíos en la España moderna y contemporánea*. Madrid: Itsmo, 2000, vol. 1.
- Castillo Solórzano, Alonso de. *La niña de los embustes, Teresa de Manzanares*. En Antonio Rey Hazas ed. *Picaresca femenina: La hija de Celestina; La niña de los embustes, Teresa de Manzanares*. Barcelona: Plaza y Janés, 1986. 209–213.
- Castro, Américo. *España en su historia: cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires: Losada, 1948.
- . *La realidad histórica de España*. México: Porrúa, 1954.
- . *Hacia Cervantes*. Madrid: Taurus, 1957.
- . *De la edad conflictiva: el drama de la honra en España y en su literatura*. Madrid: Taurus, 1961.
- . *Cervantes y los casticismos españoles*. Madrid: Alfaguara, 1966.
- Catlos, Brian. *Muslims of Latin Christendom, c. 1050-1614*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Luis Andrés

- Murillo ed. Madrid: Castalia, 1978, 2 vols.
- . *Entremeses*. Jacobo Sanz Herminda ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1998.
- Chevalier, Maxime. *Folklore y literatura: El cuento oral en el Siglo de Oro*. Barcelona: Crítica, 1978.
- Childers, William. "Disappearing Moriscos." En Michal Jan Rozbicki and George O. Ndege eds. *Cross-Cultural History and the Domestication of Otherness*. New York: Palgrave MacMillan, 2011. 51– 66.
- Clamurro, William. *Language and Ideology in the Prose of Quevedo*. Newark: Juan de la Cuesta, 1991.
- . *Beneath the Fiction: The Contrary Worlds of Cervantes' Novelas Ejemplares*. New York: Peter Lang, 1997.
- Correas, Gonzalo. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales y otras fórmulas comunes de la lengua castellana*. Madrid: Jaime Ratés, 1906.
- Cortijo Ocaña, Antonio. "De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la problemática chuerta (Real Cédula de Carlos III, 1782)." *eHumanista* 21 (2012): 483-533.
- Covarrubias Horozco, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Barcelona: Editorial Alta Fulla, 1998.
- Cuart Moner, Baltasar. 'La sombra del arcediano. El linaje oculto de don Lorenzo Galíndez de Carvajal.' *Studia Historia* 15 (1996): 135–178.
- Díaz de Toledo, Fernán. "Instrucción del Relator para el Obispo de Cuenca, a favor de la nación hebrea." En *Defensorium unitatis christianae* Alonso de Cartagena. P. Manuel Alonso ed. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1943. 351-355.
- Dopico-Black, Georgina. *Perfect Wives, Other Women: Adultery and Inquisition in Early Modern Spain*. Durham: Duke University Press, 2001.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge, 2002.
- Echevarría, Ana. *The Fortress of Faith*. Leiden: Brill, 1999.
- Espinel, Vicente. Samuel Gili Gaya ed. *Vida de Marcos de Obregón*. Madrid: Espasa-Calpe, 1951, 2 vols.
- Fernández de Navarrete, Pedro. *Conservación de monarquías y discursos políticos (1626)*. Madrid: Don Benito Cano, 1792.
- Fuchs, Barbara. *Passing for Spain: Cervantes and the Fictions of Identity*. Champaign: University of Illinois Press, 2003.
- . *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- García-Arenal, Mercedes. *Inquisición y moriscos. Los procesos del tribunal de Cuenca*. Madrid: Siglo veintiuno, 1978.
- García Santo-Tomás, Enrique. *Modernidad bajo sospecha. Salas Barbadillo y la cultura material del siglo XVII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.
- Gavilán Vela, Diego. *Discurso contra judíos traducido de la lengua portuguesa al castellano, por el P. Fr. Diego Gavilán Vela Canónigo Reglar de la Orden de S. Norberto, del Monasterio de Santa Maria de la Charidad de Ciudad-Rodrigo*. Salamanca: Casa de Antonia Rodríguez, 1631.
- Greenblatt, Stephen. *Renaissance Self-Fashioning*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

- González Rolán, Tomás, y Pilar Saquero Suárez-Somonte. *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del Relator*. Con la colaboración de Pablo González Saquero. España Judía, Serie Conversos. Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2012.
- Hering Torres, Max S. "Purity of Blood. Problems of Interpretation." En Max S. Hering Torres, María Elena Martínez, y David Nirenberg eds. *Race and Blood in the Iberian World*. Munster: Lit Verlag, 2012. 11-38.
- Hermosilla, Diego de. Donald Mackenzie ed. *Diálogo de la vida de los pajes de palacio*. Valladolid: Viuda de Montero, 1916.
- Johnson, Carroll. *Cervantes and the Material World*. Urbana-Champaign: University of Illinois Press, 2000.
- Kamen, Henry. *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Lee, Christina H. *The Anxiety of Sameness in Early Modern Spain*. Manchester: Manchester University Press, 2016.
- MacKay, Angus. "Popular Movements and Pogroms in Fifteenth-Century Castile." *Past and Present* 55 (1972): 33-67.
- Mariana, Juan de. *Historia general de España*. Madrid: Imprenta de D. Leonardo Nuñez de Vargas, 1819, vol. 12.
- Márquez Villanueva, Francisco. "Conversos y cargos concejiles en el siglo XV." *Revista de archivos, bibliotecas y museos* 63 (1957): 503-540.
- . *Personajes y temas del Quijote*. Madrid: Taurus, 1957.
- . *El problema morisco desde otras laderas*. Madrid: Ediciones Libertarias, 1998.
- Martínez, María Elena. *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- Maryks, Robert A. *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews: Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus*. Leiden: Brill, 2010.
- McGaha, Michael. "Is there a Hidden Jewish Meaning to Don Quixote?" *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 24.1 (2004): 173-88.
- Mendoza y Bobadilla, Francisco de. *El tizón de la nobleza española o máculas y sambenitos de sus linajes*. Barcelona: La Selecta, 1880.
- Meyerson, Mark D. *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Mitre Fernández, Emilio. *Los judíos de Castilla en tiempo de Enrique III: el pogrom de 1391*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1994.
- Netanyahu, Benzion. *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*. New York: Random House, 1995.
- Nirenberg, David. "Mass Conversion and Genealogical Mentalities." *Past and Present* 174.1 (2002): 3-41.
- Núñez Muley, Francisco. *Memorandum for the President of the Royal Audiencia and Chancery Court of the City and Kingdom of Granada*. Vincent Barletta trad. ingl y ed. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Pérez de Guzmán, Fernán. *Crónica del Señor Rey Don Juan Segundo*. Valencia: Benito Monfort, 1779.
- Pérez de Guzmán, Juan. "Vicente Espinel y su obra." En José Luis Pelicer ed. *Vida del escudero Marcos de Obregón*. Barcelona: Biblioteca Arte y Letras, 1881. x-xxxii.

- Pérez de Hita, Ginés. Shasta M. Bryant ed. *Guerras civiles de Granada. Primera Parte*. Newark: Juan de la Cuesta, 1982.
- Pinedo, Luis de. *Libro de Chistes*. Buenos Aires: Ediciones Católicas Argentinas, 1939.
- Quevedo, Francisco de. Fernando Cabo Aseguinolaza y Santiago Fernández ed. *Execración de los judíos*. Mosquera. Barcelona: Crítica, 1996.
- . *El buscón*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2007.
- Quint, David. *Cervantes' Novel of Modern Times*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Rey Hazas, Antonio. "El *Quijote* y la picaresca: la figura del hidalgo en el nacimiento de la novela moderna." *Edad de Oro* 15 (1996): 141-60.
- Roth, Norman. *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*. Madison: University of Wisconsin Press, 2002.
- Salas Barbadillo, Alonso Jerónimo de. *El caballero puntual y Los prodigios de amor*. Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos, 1909.
- Sánchez Sauz, Rafael. "Sevillian medieval nobility: creation, development and character," *Journal of Medieval History* 24. 4 (1998): 367-380.
- Santa Cruz de Dueñas, Melchor de. María Pilar Cuarteto y Maxime Chevalier eds. *Floresta española*. Barcelona: Crítica, 1997.
- Silverman, Joseph. "Del otro teatro nacional de Lope de Vega: El caso insólito de *El galán escarmentado*." *Hispania* 67 (1984): 23-27.
- Vega Carpio, Lope de. *El caballero del milagro*. En *Décima quinta parte de las comedias de Lope de Vega*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Madrid: Biblioteca Nacional, 2009. 291-301. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc223c3>
- . *El galán escarmentado*. En Emilio Cotarelo y Mori ed. *Obras de Lope de Vega*. Madrid: Real Academia Española, 1916, vol. 1. 117-152.
- Vincent, Bernard. *El río morisco*. Valencia: Universidad de Valencia, 2011.
- Wolff, Philippe. "The 1391 Pogrom in Spain: Social Crisis or Not?" *Past and Present* 50 (1971): 4-18.