

ALGUNOS PROBLEMAS PENDIENTES EN TORNO A LA EXPULSIÓN DE LOS JUDÍOS DE ESPAÑA: EXAGERACIONES Y PRECISIONES¹

Ángel ALCALÁ
City University of New York (Brooklyn College)

Al abordar este tema, bien sé que me expongo a una serie de críticas. No será la más leve, de seguro, que reducir a un número determinado —diez— algunas cuestiones que estimo pendientes acerca de la siempre discutida expulsión, saturada de matices tan complejos, se antoja presunción arbitraria. Por otra parte, el hecho mismo de seleccionar esas cuestiones o problemas parecería denotar prejuicios personales que habría que haber justificado. Finalmente, otra de las críticas se dirigirá a notar que abordo un tema excesivamente general, y que, en consecuencia, su tratamiento en tan breve espacio no podrá pasar de leve y somero roce sin profundidad, cualquiera sea el repaso que a él se dedique. Preveo y admito estas u otras críticas, por si falta hiciera, quiero ante todo justificar mi elección de este tema con tres consideraciones superpuestas.

Primera: difícilmente podremos entender la siempre ardua convivencia de la minoría judía en ningún país de mayoría cristiana si no entendemos antes las dificultades con que tropezó en España, las cuales condujeron a su expulsión, para bien o para mal. En este punto España es país de referencia histórica paradigmática. Segunda: estoy convencido de que una perspectiva general de ciertos problemas teóricos aún pendientes en torno a la expulsión puede ser siempre triplemente útil, incluso tras tantos estudios de los que aquel trágico hecho ha sido objeto: para enmar-

¹ No imagino más apto texto para este homenaje al profesor Valdeón que el de una conferencia que hace unos años me invitó a pronunciar en el Aula Magna de la Universidad de Valladolid. Lo publico con algunas correcciones y mínima puesta al día de algo de su bibliografía. Rocé brevemente algunos de estos temas en «Puntualizaciones sobre la expulsión de los judíos. Algunas consecuencias, ironías y propagandas en el V Centenario», en *Historia* 16, Madrid, 1992, núm. 197, pp. 41-50.

car el diálogo o suscitar reflexiones sobre aspectos que a veces se escapan a la consideración habitual; para ilustrar, aunque sólo mínimamente, a quienes no estén al corriente de estos temas; y para comprobar si esa perspectiva general y nuestras propias ideas son corroboradas o falsadas, según los casos, por los estudios y las ideas de otros estudiosos. Tercera: mientras algunas de esas cuestiones pendientes siguen siendo debatidas en la actualidad, a veces con dureza, se observa cierta pusilanimidad respecto a otras, que apenas suelen ser mencionadas o lo son con cierto escamoteo.

Aunque esas que vengo llamando cuestiones pendientes son muchas, vamos a agruparlas en un decálogo, el cual, por supuesto, no aspira a tener la autoridad de aquel tan famoso dictado en el Sinaí.

SOBRE LA INFLUENCIA JUDÍA EN ESPAÑA

Propongo tomar el asunto desde lejos, desde la Edad Media, con una tesis que a primera vista quizás parezca insostenible. Valga la siguiente formulación: la naturaleza y cuantía de la influencia judía en la cultura, la economía y la vida españolas durante la Edad Media ha sido objeto permanente de exageración.

Está fuera de duda que la judería española —y quizá sin exagerar, la judería universal después de la diáspora— tuvo en la España medieval su «edad de oro», y no sólo en el siglo XI, sino hasta las fechas mismas de la expulsión. Digo esto porque se observa cuán común es limitar al siglo XI el concepto «Siglo de Oro del judaísmo español»: tal es la tesis explícita de Eliyahu Ashtor en su conocida e influyente obra². Pero, aparte de este detalle, es necesario poner de relieve varios hechos que se suelen olvidar:

a) La altísima cultura científica, gramatical, literaria, ética y sobre todo bíblica de los egregios sabios judíos que vivían tanto en la España medieval islámica como en la cristiana —figuras gigantescas como Gabirol, Yehuda HaLevi, los Ben Ezra, Maimónides, Pakuda, y ya en el siglo XV Crescas, Albo, Saba, Arama, Abravanel— apenas pudo trascender para beneficiar a la creciente mayoría cristiana, por más que fuera evidentemente superior con creces a la sabiduría de cualquier español cristiano de la época. Esto es verdad también del *Moré Nebuchím* o *Guía de los perplejos* de Maimónides: no hay huella de que fuera conocida en España la traducción latina *Doctor perplexorum* que cita Tomás de Aquino, ni la primera pero tan tardía versión castellana aproximadamente de 1432, *Mostrador e enseñador de los turbados*, realizada por el converso maestro Pedro de Toledo³. Ni siquiera las enconadas polémicas intra-

² *The Jews of Moslem Spain*, traducción del hebreo por Aaron y Jenny Machlowitz Klein, Filadelfia, Jewish Publication Society of America, 1984, especialmente en el vol. III.

³ Estudiada por Deborah ROSENBLAT en LANGAS, Izaak A. y SHOLOD, Barton, (eds.), *Studies in Honor of M. J. Benardete*, Nueva York, Las Américas, 1965, pp. 47-82. Esa traducción fue publicada sólo recientemente por LAZAR, Moshe, *Guide for the Perplexed: a 15th century Spanish translation by Pedro de Toledo (ms. 10289, BN Madrid)*, LAZAR, Moshe y DILLIGAN, Robert, Culver City (California), Labyrinthos, The Sephardic Classical Library, 1989, vol. 2.

judías sobre el riesgo racionalista de ciertas doctrinas de Maimónides tuvieron no ya influencia, sino ni repercusión o mención en las obras de escritores conocidos, algunos tan brillantes como los que, ya en el siglo XIV, siguen en la estela del renacimiento cultural promovido por Alfonso X (don Juan Manuel, Juan Ruiz el de Hita, Pero López de Ayala); tampoco, en las preocupaciones teológicas que se reflejan en algunos poemas doctrinales de judeoconvertos del *Cancionero de Baena* o en los numerosos tratados teológicos y discusiones a lo largo del XV; y de las doctrinas cabalísticas, que adquirieron su formulación más compacta precisamente en España, ni se enteraron.

Obstaban imponentes barreras tanto religiosas como lingüísticas. Lo que los teólogos españoles conocieron de los sabios judíos y de sus comentarios bíblicos, así como de los Targumim, del Talmud o de los comentarios de Kimchi, lo sabían por judeoconvertos: ante todo, por el primer converso importante, Moshe Sefardi, bautizado en Huesca en 1106 como Petrus Alphonsus o Pedro Alfonso de Huesca, cuyo *Diálogos en los cuales se refutan las opiniones impías de los judíos* se hizo popular en latín y dio materia a todas las disputas posteriores⁴. Luego, por Nicolás de Lyra, Pablo de Burgos o Santamaría, Jerónimo de Santa Fe, Alonso de Espina, etc.⁵. Los poemas, investigaciones, comentarios de los Ha-Levi, Gabirol, Ben Ezra o Maimónides (quien, no se olvide, todo lo escribió fuera ya de España y en árabe, no en hebreo) y de tantos otros escritores judíos españoles, no son nunca mencionados por los escritores españoles cristianos de la época.

Por todo esto, se hace imprescindible el matiz, pero en conjunto se puede afirmar que el relieve e influencia sociales que algunos, pocos, miembros de la minoría judía alcanzaron antes de la expulsión en profesiones como la medicina o las finanzas no tuvieron equivalencia en muchas otras parcelas de la vida nacional, concretamente no en la vida cultural de la mayoría cristiana, que es de lo que ahora se trata.

b) Se ha exagerado también la influencia de los poetas judíos, como Yehuda HaLevi, Moshe Ben Ezra y otros, en las primeras manifestaciones literarias españolas, las jarchas, aunque es verdad que unas 20 fueron compuestas por ellos. Respecto al

⁴ Nunca traducido hasta fechas muy recientes, sólo podía ser leído en latín en su primera impresión, *Petri Alphonsi ex Iudaeo Christiano Dialogi lectu dignissimi, in quibus impiae Iudaeorum opiniones... confutantur*, Colonia, Apud Ioan. Gymnicum, 1536. Después, en la *Patrologia Latina* de Migne, París, 1854, vol. CLVII, pp. 535-672; en el vol. I de la *Bibliotheca Hebraea* de Wolf; en el vol. I de la *Bibliotheca Judaica* de Fürst, etc. Hoy contamos con ese *Diálogo contra los judíos* (introd. de John TOLAN, texto latino cuidado por Klaus-Peter MIETH, traducción de Esperanza DUCAY y coordinación de M.^a Jesús LACARRA) en la colección Lacabe, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996. Hay también traducción inglesa, *Dialogue against the Jews*, de Irvén M. RESNICK, Washington, D. C., Catholic University of America Press, 2006. Por el contrario, la *Disciplina clericalis*, especie de «Guía del estudiante», que transmitió a la Europa medieval una estupenda colección de cuentos orientales, fue traducida por Esperanza DUCAY (Zaragoza: Guara, 1980), y al francés por Jacqueline-Lise GENORT-BISMUTH, San Petersburgo, Evropiski, y París, Editions de Paris, 2001.

⁵ Nótese, sin embargo, que este último, fanático adversario de los conversos, no era él mismo de origen converso, como fue demostrado por Benzion NETANYAHU en «Alonso de Espina – Was He a New Christian?», en *American Academy for Jewish Research Proceedings*, 1976, 43, pp. 107-165.

impacto del hebreo en la lengua española, mientras que son millares las de origen árabe, ni Menéndez Pidal ni Lapesa pueden enumerar más de unas quince palabras castellanas de origen hebreo: aparte de vocablos bíblicos o litúrgicos como amén, aleluya, edén, fariseo, hisopo, hosanna, y nombres propios (como Miriam-María, José, Moisés, Ezequiel y otros), mesías, pascua, rabino, sábado, taled, y quizás, dudosamente pues algunos tienen raíz arábiga, algunos de uso común, como bálsamo, cenefa, gálbano, jaca, gallofa, malsín, y burro. No es mucho⁶.

c) Finalmente, también ha sido muy exagerada la influencia de los judíos en la vida económica y científica de la España medieval. Respecto al primer punto, Maurice Kriegel ha podido señalar, basándose en investigaciones de Ladero Quesada, que «Américo Castro, Sánchez Albornoz e Itzack Baer han comulgado en la misma exageración de atribuir a los financieros judíos la colecta de impuestos y las gestión de las finanzas reales»⁷. En cuanto a la medicina, es verdad que los médicos judíos gozaban de justa fama y solían atender a los aristócratas y a los mismos reyes hasta el momento de la expulsión: por ejemplo, Crescas Abiatar curó las cataratas de Juan II, el padre de Fernando; un maestre Ebrí atendió al inquisidor de Aragón, Pedro Arbués, tres días hasta su muerte al ser asesinado en la catedral⁸; Salomón Bitón era el médico de Isabel y David Abenaçaya lo había sido de Fernando. Se mencionan también los cartógrafos judíos de Mallorca y el apoyo intelectual que el astrónomo, y luego cronista, Abraham Zacut (1450-1522) pudo dar a Colón; pero esto es anécdota falta de verdad, ya que no sólo no consta que Colón conociera antes del viaje la obra de Zacut, sino que, además, el de Zacut es un libro posterior al viaje colombino⁹. A los judíos les estaba vedada la formación universitaria; ningún médico judío la tuvo. Zacuto, contra lo que tantas veces se ha afirmado, no fue, ni pudo ser, profesor de la Universidad de Salamanca.

Poner de relieve estos hechos es sumamente importante. La tendencia de los historiadores judíos ha sido siempre magnificar el papel cultural de los judíos medievales de España para mejor concluir la magnitud de lo que España perdió con la expulsión. Pero éste es un camino equivocado, como vamos a ir viendo. Tengo la sospecha de que esto mismo puede ocurrir cuando estos problemas se aplican a la vida judía en Hispano-América. Para los judíos resulta aleccionadora la cooperación de los judíos como tales, y de los judeoconversos, en la construcción de la riqueza de ciertos países hispanoamericanos como Brasil, Venezuela, Argentina; pero no deberían olvidar, y es siempre más honesto reconocer, que la minoría judía sólo ha sido, y es, eso, una minoría, y no siempre la más importante.

⁶ Me refiero al fundamental *Manual de gramática histórica española* del primero, 13.ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1968, y a la *Historia de la lengua española*, 9ª. ed., Madrid, Gredos, 1986, del segundo.

⁷ «La prise d'une décision: l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492», en *Revue historique*, 1978, 240, p. 63.

⁸ ALCALÁ, Ángel, *Los orígenes de la Inquisición en Aragón*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1984, p. 67.

⁹ *Las Tabulae astronomicae raby Abraham Zacuti... in latinum translatae per magistrum Joseph Vizinbo*, fueron publicadas en Leiria en 1490.

SOBRE LA CONDICIÓN LEGAL DE LAS ALJAMAS

Tan erróneo como admitir sin varias calificaciones la idea de una convivencia pacífica de «las tres culturas» a lo largo de la Edad Media, lo es la impresión popular, compartida por no pocos historiadores, de que las comunidades judías estaban constantemente sometidas a persecución en la segunda mitad del siglo XV. Ninguna de las persecuciones de judíos en ese siglo puede ser comparada, ni de lejos, a los pogroms generales de 1391. Desde por lo menos 1449, año que evoca el levantamiento cristianoviejo de Toledo contra los conversos y los primeros intentos de imponer «estatutos de limpieza de sangre», los viejocristianos no perseguían ni envidiaban ya a los judíos, sino a los cristionuevos o conversos. Basten algunos ejemplos para recordarlo.

Las Cortes de Toledo de 1480 mandaron que judíos y moros vivieran en barrios diferentes de los cristianos, porque la comunicación constante daba por resultado «confusión y daño para nuestra santa fe». Pero el rey Fernando repitió varias veces, como es bien sabido, que se les debía permitir salir de día para atender normalmente a sus negocios, con tal que de noche volvieran a sus casas en sus respectivos barrios. En 1486 un converso, Pedro Fernández del Pulgar —a quien por el apellido no hay que confundir con el cronista Hernando del Pulgar— narra la entrada solemne del nuevo obispo de Palencia, fray Alonso de Burgos, en su sede episcopal, y describe la procesión del clero cristiano, del pueblo mahometano y de la minoría judía con el rabí a la cabeza: éste le ofreció al obispo la Torah, quien «le hizo acatamiento como a ley de Dios... y con autoridad la tomó en sus manos y luego la echó atrás por encima de sus espaldas, a dar a entender que ya era pasada, y así por detrás la tornó a tomar aquel rabí. La cual ceremonia —termina así, melancólicamente, la narración— fue la última vez que se hizo a causa que después de ahí a pocos años se tornaron cristianos»¹⁰.

El 9 de diciembre de 1491 los Reyes firmaron un «seguro real» a favor de los judíos de Ávila, temerosos de mayores persecuciones tras el famoso, y espurio juicio de los acusados como asesinos del «Niño de la Guardia». Los pregoneros debían proclamar que los Reyes otorgaban a sus judíos «nuestro seguro e amparo e defendimiento real, e si algunas personas fueren o pasaren contra esta dicha nuestra carta de seguro o contra cosa alguna o parte della en ella contenidas que vos los dichos nuestros justicias pasedes e proçedades contra ellos e contra cada uno dellos e contra sus bienes a las mayores penas çeviles e criminales que fallaredes por fuero e por derecho como contra aquellos que van e pasan seguro puesto por carta e mandado de su rey e reyna e señores naturales». El 10 de diciembre se despachó una orden desde Córdoba, como la anterior, para que los judíos pobres de Guadalajara pagaran menos impuestos que los ricos¹¹.

¹⁰ Cit. por Américo CASTRO, *La realidad histórica de España*, México, Porrúa, 1962, p. 63.

¹¹ En SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis, *Documentos acerca de la expulsión de los judíos*, Valladolid, CSIC, 1964, pp. 379-381.

En vista de éstos, y tantos otros documentos más, hay que preguntarse si la ya inminente expulsión era previsible, si los líderes judíos, con Abraham Seneor e Isaac Abravanel a la cabeza, podían prever lo que se acercaba, o si, acaso, esas medidas reales eran muestra del cinismo de los Monarcas para disimular una medida, la expulsión, que según algunos historiadores actuales estaba ya prevista quizá desde el inicio de su reinado. La respuesta que creo correcta, que en otros lugares he explicado, es que en vista de esa situación de relativo favor nadie podía prever la expulsión, y que ésta, contra lo que piensan o pensaban historiadores como Baer y Beinart, no estaba programada desde hacía años, sino que respondió a algún nuevo factor sobrevenido, que más adelante habrá que desarrollar.

SOBRE LOS MOTIVOS DE LA INQUISICIÓN Y DE LA EXPULSIÓN

Es menester distinguir los pretextos y los motivos de la Inquisición y de la expulsión¹². Se trata de una cuestión, y de una distinción, fundamentales. ¿Son creíbles los textos, la letra de los textos, tanto de la papal bula fundacional de la Inquisición como del real decreto de expulsión? ¿Están las motivaciones de ambas fielmente expresadas en ellos? También aquí las opiniones están divididas.

A mi entender, son insuficientes, no por totalmente falsas sino por parciales, las teorías que vinculan la expulsión al predominio de una sola fuerza social: aristocracia, pueblo, clase media. Tampoco convencen las que acentúan de modo exclusivo o primario sea la explicación económica —la Corona necesitaba apoderarse del dinero y las propiedades judías mediante confiscaciones— sea el odio y presión populares o las presiones de la nobleza o del patriciado urbano. La ecuación burguesía igual a judaísmo no fue realidad ni en España ni en ningún otro lugar. En el tiempo de la expulsión, aunque había judíos riquísimos, la mayor parte de los judíos eran pobres, aunque laboriosos: «artesanos, pueblo menudo y hombres inexpertos», los califica un documento de Zaragoza. Otro error es creer que el odio antijudío o simplemente anticonverso, y no la natural reacción del pueblo llano frente al rico o al prestamista en años de escasez, fuera el determinante principal de las oleadas de inestabilidad social a lo largo del siglo XV¹³. Por una parte, la multitud de conversos cuyas pose-

¹² Los de la Inquisición fueron tratados por primera vez por Benzion NETANYHAU en «¿Motivos o pretextos? La razón de la Inquisición», en ALCALÁ, Ángel y otros, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 23-44, y comentados en mi estudio «Nuevas perspectivas en la polémica sobre el motivo real de la Inquisición», en *Chronica Nova*, Universidad de Granada, 1986, 13, pp. 7-26. Las grandes cuestiones sobre estos problemas fueron estudiadas y despejadas luego por Netanyahu en su inmensa obra *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, Barcelona, Crítica, 1999, original inglés, *The Origins of the Spanish Inquisition*, Nueva York, Random House, 1995.

¹³ Este punto, señalado varias veces en estudios objetivos, fue puesto de relieve brillantemente por Angus MACKAY, «Popular Movements and Pogroms in Fifteenth-Century Castile», en *Past and Present*, 1972, 55, pp. 33-67, y por Julio VALDEÓN, *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*, Madrid, Siglo XXI, 1975, y «Motivaciones socio-económicas de las fricciones entre viejocristianos, judíos y conversos», en ALCALÁ, Ángel (ed.), *Judíos, sefarditas, conversos: La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, Ámbito, 1995, pp. 69-88.

siones eran fácil objeto de confiscación en los procesos inquisitoriales, y, por otra, la reciente reconquista de Granada, compensaban con creces la pérdida de los judíos. Además, nadie, ni pueblo ni nobleza, tenía suficiente fuerza para imponer la expulsión ni nada a unos Monarcas tan fuertes como Isabel y Fernando y obligarles a cambiar su política de moderación, que es patente y consistente.

Todo esto no impide, sino al contrario, que se deban tomar en consideración, junto con todos esos factores, las circunstancias socio-políticas como motivo de la expulsión; las cuales suelen estar en la base de toda decisión que se presenta bajo la capa de pretexto religioso (como en España) o racial (como en la Alemania nazi)¹⁴. La expulsión se debió, sí, en gran parte, a la secular presión antijudía de todas las clases sociales de España, y de la Europa cristiana, pero su motivo inmediato fue religioso. Todos sabemos que la presión antijudía se manifestó especialmente desde 1391 y la anticonversa desde 1449. Ambas, sobre todo las persecuciones de conversos y la desconfianza popular con respecto a ellos, fueron creciendo, y no cesaron cuando se produjo el ascenso conjunto de los Reyes Católicos al trono en 1474.

Buenas muestras de esos sentimientos, como es bien sabido, fueron las leyes dadas en las Cortes de Madrigal (la pequeña ciudad castellana donde nació la reina Isabel) y en las de Toledo, mencionadas antes, que son copia de leyes antijudías medievales no españolas. Prohibición de llevar vestidos y joyas ostentosos, mandato de identificarse con signos externos («un paño colorado en el pecho cerca de los hombros» que luego fue sustituido por «una rodela bermeja de seis piernas»); permiso de establecer contratos de préstamo hasta el 30% de interés, que tantas veces suscitaba las iras del pueblo. Otra importante prohibición puede abrirnos los ojos respecto a muchos de los factores que culminaron en la expulsión: los judíos no podían ser nombrados para ocupar funciones públicas ni recibir honores oficiales, «porque tanta es su sutileza que todos los oficios que demandan, alcanzan».

Hay otro factor que no suele ser tenido en cuenta. Me atrevo a señalar que son especialmente algunos historiadores judíos quienes más deberían recapacitar sobre él. Todos admiran la especial condición legal de las aljamas en Castilla (y en Aragón) según la cual, gracias a la dimensión paternalista de los reyes respecto a «sus» judíos y, consecuentemente, a una legislación que, en comparación con las del resto de Europa, resultaba relativamente tolerante, se les permitía a las aljamas españolas ser legalmente independientes en el seno de las comunidades cristianas. Disponían de sus propias autoridades no sólo religiosas (como es natural), sino penales. Esta insistencia de los judíos por mantener su independencia, unida al distanciamiento natural resultante de usar una lengua propia e incomprensible para la mayoría cristiana y de practicar una religión distinta y además odiada, fueron factores decisivos en el progresivo acrecentamiento del rechazo de la minoría judía por la mayoría cristiana, cuando, por el propio énfasis de aquélla en señalar su diferenciación social y por no

¹⁴ La relativa analogía pero radical diferencia entre ambas fue claramente explicada por Yosef Hayim YERUSHALMI, «Assimilation and Racial Anti-Semitism: The Iberian and the German Models», en *The Leo Baeck Memorial Lectura*, New Cork, The Leo Baeck Institute, 1982, 26, pp. 3-38.

ser ya sus servicios tan necesarios, pues que podían ser prestados por conversos que mantenían su misma profesión, fue percibida como un cuerpo extraño y, en consecuencia, convenientemente extirpable.

Así, una serie de factores no disimulados —envidia y resentimiento por una parte, y convicción general de que el judío, por autoexcluirse, sobra— van a ser inseparables de la presunta motivación religiosa que literalmente aparece en el texto del decreto.

Creo que, supuesto todo eso, aun antes de ser descubierta la redacción del decreto de expulsión para Aragón, había que admitir la presión inquisitorial como detonante inmediato del decreto de expulsión. Está demostrado por Beinart y Kriegel que el 20 de marzo de 1492, once días antes de su firma, Torquemada presentó a los Reyes de nuevo un borrador del decreto, cuyos antecedentes parece que estaban ya en su mente años antes así como en otros documentos suyos. Desconocemos, quizá para siempre, las discusiones, reuniones, nerviosismos de los miembros de la administración central: nos falta documentación. Sin embargo, no se ha prestado atención a que la expulsión es reclamada y exigida por el canónigo toledano Alfonso Ortiz en el quinto de sus *Tratados*, que es respuesta a la carta antiinquisitorial de Juan de Lucena, lamentablemente perdida, que debió de ser mandada por éste a Roma en 1484. Ortiz los publicó luego en Sevilla, en 1493, y ese quinto no lo ha sido ya hasta su reciente inclusión por Govert Westerveldt en un libro tan interesante como aparentemente escandaloso¹⁵. Probablemente Ortiz no tuvo tiempo para incluir ninguna loa a la expulsión, pero sí a la toma de Granada. De hecho, la expulsión misma no es jamás nombrada sino en loor de los Reyes que la ordenaron, y pueden espigarse varios discursos, sermones y poemas de la época en los que es mencionada como una gran gloria nacional, al nivel de la reconquista de Granada. En el tercero de sus *Tratados*, que consiste en un largo discurso (quizá sermón) en latín y en romance pero de igual contenido, dirigido a los Reyes en la catedral de Toledo, sitúa Ortiz en pie de igualdad ambas «hazañas»:

Despues fue consultado dla guerra contra los enemigos de la fe, ante vuestras reales altezas e fielmente dliberado ser muy necessaria a la religion xpiana e al bien publico de vros reynos: e en este tiempo como fuese sabido quētre los fieles xpianos de vros reynos: e en las ptes mas interiores e pncipales ouiēss e muchos apostatado de la fe: e q con nefarios errores se auian contaminado en menosprecio dla religiō xpiana obseuado ritos e cerimonias judaicas: fizose decreto justo por vuestra real disciplina: qstos interiores daños en offensa de dios se castigassē e purgādo los restaurassedes tã graves daños ql enemigo dl linaje humano entre los catholicos auia cōtra minado¹⁶.

El decreto fue el resultado natural del fracaso de la equivocada política de represión practicada por la Inquisición según la cual se aspiraba a hacer de los judeocon-

¹⁵ *Los tres autores de «La Celestina»: el judeoconverso Juan Ramírez de Lucena, sus hijos Fernando de Rojas (Lucena) y Juan del Encina (alias Bartolomé Torres Nabarro y Francisco Delicado). Tomo I: Biografía, estudio y documentos del antiguo autor de La Celestina, el ajedrecista Juan Ramírez de Lucena.* Blanca (Murcia), 2006. El *Tratado contra la carta del protonotario Juan de Lucena* ocupa en ese libro las pp. 260-381.

¹⁶ ORTIZ, Alfonso, *Los Tratados*, Sevilla, Cuatro compañeros alemanes, 1493, folios XLIIIv.º-XLIVr.º.

versos buenos cristianos a base del terror y no del amor. A la Inquisición le estorbaba la continuada presencia de los pocos judíos que entonces quedaban ya en España porque representaban uno de los mayores obstáculos a su tarea de lograr la ortodoxia de los conversos. Creo que hay que creer el texto del decreto, que dice esto con toda claridad.

Muy otra parece debería ser la conclusión sobre el sentido real del decreto fundacional de la Inquisición. El establecimiento de la Inquisición estaba encaminado a resolver las continuas fricciones socioeconómicas de la mayoría viejocristiana con la judía y la conversa, aunque esta finalidad se pudo camuflar bajo el aparente motivo religioso de indagar en la autenticidad de la ortodoxia de los judíos bautizados. Por el contrario, parece que hay que creer la letra del decreto de expulsión, que el Santo Oficio promovió en secreto: desde antes de 1492. El problema social radicaba en los conversos, no en los judíos; pero los Monarcas, como antes con la Inquisición, se jugaban buena parte de su prestigio y de sus buenas relaciones con ella si no accedían a las razones inquisitoriales: imposible obtener la «conversión» de los conversos si a su lado continúan sus familiares y amigos todavía judíos. A pesar y en contra de su política moderada, los Reyes, en vista de la difícil pacificación social, y forzados por Torquemada, tuvieron que ponerse del lado de la mayoría viejocristiana y judeoconversa, ésta casi totalmente asimilada ya, según mostró Netanyahu hace años en un libro memorable¹⁷.

SOBRE LA NATURALEZA DEL «DECRETO DE EXPULSIÓN»

El decreto se llama de expulsión, pero tenía una finalidad no sólo religiosa, sino, al mismo nivel de intención y de meta, poblacional e incluso económica: lograr que la mayor parte posible de judíos españoles aceptaran el bautismo y se quedaran en España. Comunidades enteras, con sus rabinos al frente, se quedaron. De hecho, el llamado decreto de expulsión ofrecía la alternativa del bautismo: los Reyes confiaban en que esta fuera el arma definitiva para desarraigar el judaísmo como religión mientras se ganaban a los judíos como ciudadanos conversos. Las progresivas conversiones masivas de judíos a lo largo del siglo XV permitieron sospechar que la mayor parte de los judíos aceptaría el bautismo si se les ponía ante una onerosa situación. Y no estaban equivocados: aproximadamente la mitad de los judíos españoles aceptaron el bautismo cuando el decreto de expulsión fue promulgado.

Se olvida demasiadas veces que el éxodo con motivo de la llamada expulsión fue culminación de emigraciones anteriores tanto de judíos como de conversos. El éxodo judío de España fue realizándose desde 1391 o antes y a lo largo del siglo XV, es decir,

¹⁷ *Los marranos españoles según las fuentes hebreas de la época (siglos XIV-XVI)*, trad. de Ciriaco MORÓN ARROYO, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1994. Nótese que haber vertido literalmente así el título original *The marranos of Spain...*, contra la sugerencia del traductor, contradice el contenido doctrinal de esa obra, consistente en demostrar que en la segunda mitad del siglo XV muy pocos judeoconversos eran ya realmente «marranos».

con anterioridad al decreto de 1492. No sólo de 1492 provienen los sefarditas. Sólo así podemos explicar que el exiguo número de los que prefirieron dejar su España en 1492 haya llegado por mero crecimiento vegetativo a los casi dos millones de sefarditas hoy desparramados por todo el mundo, y eso sin tener en cuenta los exterminados por los nazis.

Este éxodo general, aunque previsible desde que los Monarcas obligan a los judíos de Andalucía a incardinarse en otras regiones, no fue la intención primaria del decreto. La razón es bien sencilla. Se habían realizado oleadas de conversiones masivas a lo largo del siglo XV, y, según demostró Netanyahu en el libro mencionado, la inmensa mayoría de los centenares de miles de conversos estaba en proceso de muy inmediata asimilación a la mayoría cristiana, es decir, había perdido o estaba a punto de perder o trascender, al menos en público, las huellas de costumbres religiosas y sociales que les mantenían vinculados al judaísmo de sus mayores. Bien sabido es que los hechos puestos de relieve por Netanyahu, al igual que su interpretación, han sido atacados por varios judíos conservadores y algunos notables historiadores españoles. En efecto, los textos en que se apoya Netanyahu son lamentos de rabinos que confiesan la pérdida de sus fieles, responsa, sermones, etc., es decir, muestras de un género literario que por definición pone énfasis en los aspectos negativos. Pero el conjunto de la tesis del gran profesor no puede ya ponerse en duda: desde finales del XIV y a lo largo del siglo XV hasta el establecimiento de la Inquisición fueron creciendo en cantidad y profundidad, de manera alarmante para los rabinos, las conversiones masivas de los judíos españoles¹⁸.

Todo hace pensar que, aunque el decreto programa la expulsión y regula el modo de realizarla, lo que realmente deseaba era impulsar el bautismo de los judíos y que se quedaran. El éxodo de algunos (¿la mitad?) fue un mal necesario que los Reyes tuvieron que aceptar contra su propia voluntad. Lo que los Reyes querían era que «sus» judíos permanecieran en España: es decir, no querían renunciar a sus personas ni a sus servicios ni a sus impuestos. El decreto no fue realmente de expulsión, sino de alternativa: aceptar el bautismo (decir «convertirse» es suponer demasiado) y quedarse o mantener su tradicional fe judía y marchar¹⁹. Los esfuerzos de los Reyes, de los predicadores y del pueblo todo por convencer a los judíos en varias de sus rutas de éxodo —que nos son narrados por crónicas de la época tanto judías como cristianas— confirman esta importante tesis. Es una tesis que obliga a calificar el antise-

¹⁸ La tesis de la naturaleza inmediata del decreto de expulsión de los judíos como una medida de presión final situándolos ante un caso límite de dificultad existencial que les moviera a la «conversión» (=aceptación del bautismo) como condición de permanencia en España, y no como de expulsión sin alternativa, fue objeto de una ponencia mía en el congreso de Buenos Aires en septiembre de 1992: «El decreto de conversión-expulsión de los judíos de España: sus propósitos y sus paradójicos resultados», publicado en COHEN, Mario E. y LERTORA MENDOZA, Celina A. (eds.), *Cinco siglos de presencia judía en América, 1492-1992*, Buenos Aires, Editorial Sefarad 92, 2002, pp. 133-152.

¹⁹ Sobre esto, mi ponencia en el congreso internacional de Nueva York, noviembre de 1992, «Tres cuestiones en busca de respuesta: invalidez del bautismo "forzado", "conversión" de judíos, trato "cristiano al converso"», en ALCALÁ, Ángel (ed.), *Judíos, sefarditas, conversos...*, o. cit., pp. 523-544.

mitismo español como esencialmente distinto de todos los demás, que son típica y superlativamente raciales. Son dispares la situación española y el Holocausto u otras discriminaciones actuales.

Pero, si las circunstancias precedentes al decreto eran así, debemos preguntarnos con toda honestidad por qué la expulsión. Para dar una respuesta, es menester volver atrás. Las juderías españolas, que tras las masacres de 1391 y los resultados desastrosos de la Disputa de Tortosa en 1413 y 1414, estaban en total descomposición, habían revivido brillantemente desde los nuevos Takkanot de Valladolid de 1432 y los esfuerzos de Benveniste. Esta reorganización de la vida judía de España fue providencial con vistas a lo que iba a venir, pues fortaleció la fe de muchos judíos, pero perjudicial para su permanencia en España. Tenemos datos sobre la piedad de la mayoría de las comunidades judías en la segunda mitad del siglo XV y sobre su severa, casi puritana moralidad, de especial manera en materias sexuales y concretamente en las relaciones sexuales entre judíos y cristianos: ambos grupos las consideraban dignas de la pena capital. Los viejocristianos tuvieron que ver una amenaza en este fortalecimiento de la fe judía colectiva: los conversos podían intentar volver al judaísmo o volverse estoicamente agnósticos.

Parece que hay que admitir estos dos hechos: primero, la práctica imposibilidad de que los conversos, en general, fueran sinceros cristianos si la ya pequeña minoría judía continuaba en España; segundo, la tentación de muchos conversos de caer en creencias y prácticas agnósticas o sincretísticas. Este sincretismo es lo que la Inquisición llamó «herética pravedad»; para él tenemos hoy mejor nombre, *marranismo*, mezcla o mestizaje de judaísmo y cristianismo. Ambos hechos son mencionados en el decreto de expulsión, y, como es bien sabido, puntualmente descritos por el cronista:

Aunque guardaban el sábado y ayunaban algunos ayunos de los judíos, pero no guardaban todos los sábados, ni ayunaban todos los ayunos, e sy façían un rito no façían otro, de manera que en la una y en la otra ley prevaricaban. E fallóse en algunas casas el marido guardar algunas çeremonias judaycas, e la mujer ser buena christiana, e el un hijo e hija ser buen christiano, e otro tener opinión judayca. E dentro de una casa aver diversidad de creençias, y encubrirse unos de otros²⁰.

Hay que añadir otro factor importante: con la excepción de Abravanel, quien optó por irse, y de Seneor y su yerno Meir Melamed, que eligieron aceptar el bautismo y quedarse, los judíos españoles no tenían grandes líderes en el momento de la expulsión. Disponían de buenos guías espirituales locales, pero no de líderes de nivel nacional: los rabinos Isaac Aboab de Guadalajara, Simon Maimi de Segovia, el itinerante predicador Isaac Arama, que finalmente salió desde Huesca, Solomon ben Torrutiel de Arévalo, y unos pocos más. Esta falta de fuerte liderazgo puede ser una de las razones de que tantos judíos, quizá la mitad, optara por quedarse tras aceptar el bautismo.

²⁰ PULGAR, Hernando del, *Crónica de los Reyes Católicos*, CARRIAZO, Juan de Mata (ed.), Madrid, Espasa-Calpe, 1943, II, p. 210.

SOBRE EL NÚMERO DE LOS QUE SE FUERON

¿La mitad? Acabo de sugerir —pero sólo en forma de relativamente tímida interrogación— que se marchó la mitad de los judíos que había en España en 1492. Tal cuestión de los números es sumamente importante, como es obvio, y por eso se hace imprescindible resumir el estado actual de la investigación respecto a este punto que, aunque no trascendental, suele pasar a primer plano en las discusiones. ¿Cuántos judíos había en 1492? ¿Cuántos se negaron a aceptar públicamente el bautismo y se nos fueron? Por fin, ¿cuántos de los que se fueron volvieron a España en años inmediatamente posteriores y aceptaron el bautismo pasando así a engrosar las multitudes de conversos? Hoy por hoy, ninguna de estas cuestiones puede obtener respuesta definitiva.

Para darnos cuenta de la situación, recordemos que en Sevilla, Toledo y tantas otras ciudades, y más aún en villas y aldeas a las cuales al final los grupos judíos se habían acogido, la minoría mayor no era ya la judía, sino la judeoconversa. Es comprensible que buen número de estudiosos judíos, y los judíos en general, traten a los conversos con cierto aire despectivo; pero las numerosas investigaciones que nos han ido descubriendo la realidad de la población española inmediatamente anterior y posterior al 92 no dejan lugar a duda: las comunidades judías españolas eran ya pocas y pequeñas. En Toledo mismo en 1467, según cálculos fidedignos de un historiador toledano, había nada menos que 1.600 casas de conversos frente a sólo unas docenas de judías²¹. La mayor parte de las sinagogas toledanas habían dejado de serlo muchos años antes y habían sido transformadas en iglesias, y lo mismo había ocurrido en Segovia, Sevilla, Zaragoza y por doquier²². Mucho todavía les cuesta a algunos admitirlo, mas no fueron los judíos la clave del problema socio-político español de entonces, sino los conversos; los conversos son también la clave de muchos problemas internos que azotaron a España después de la expulsión.

En 1492 no podía haber en toda España más de alrededor de 120.000 judíos. Las viejas cifras míticas de medio millón o más, que refieren tardíamente escritores de finales del siglo XVI —Zurita, Mariana, Páramo— aunque no precisamente admitidas por ellos, y luego el gran investigador agustino P. de la Pinta Llorente, Haim Beinart, y tantos, no tienen sentido: obedecen a la fiijeza de ciertos prejuicios de uno u otro lado de una mentalidad conservadora, y no casan, por ejemplo, con los números del cronista Bernáldez ni los de autores judíos independientes, como Loeb antes o

²¹ GÓMEZ-MENOR, José, *El linaje familiar de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz*, Toledo, 1970, p. 42.

²² El tema es rico en bibliografía desde conocidas obras del P. FITA y de CANTERA BURGOS, constantemente ampliada en los últimos años. Por ejemplo, para Valencia, HINOJOSA, J., «Las sinagogas valencianas (1383-1492)», en *Sefarad*, 1978, 38, pp. 293-307. Una síntesis ya no muy reciente sobre lo acaecido luego, en RUIZ POVEDANO, J. M.ª, «Las 'conversiones' de sinagogas a raíz del decreto de expulsión (1492)», en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Granada, 1980, 19, pp. 143-162. Para Aragón, los múltiples y brillantes trabajos de Miguel Ángel MOTIS.

Kriegel ahora²³. Los historiadores nos hallamos hoy, en éste como en tantos otros temas, mejor capacitados que los propios contemporáneos para conocer la realidad histórica integral de muchos sucesos, porque podemos tener acceso simultáneo a mayor número de documentos, que nos proporcionan una visión más total de los hechos.

Unos 120.000 judíos en España en el tiempo de la expulsión. Tal cifra es resultado de la proyección lógica de superponer al menos seis grupos de documentación que se han encontrado o están en vías de investigación:

1. Las listas de impuestos pagados por las aljamas, comunidades judías que agrupaban a veces a varias juderías locales²⁴.
2. Los numerosos protocolos notariales de inventarios de bienes de judíos dispuestos a exilarse, comparados con los de compra y venta de los mismos por cristianoviejos o conversos.
3. Los contratos de embarcación suscritos por los exiliados o por sus representantes: algunos son realmente elocuentes²⁵.
4. Los impuestos cobrados a quienes cruzaban la frontera de Portugal o del entonces todavía independiente Reino de Navarra.
5. La abundantísima documentación inquisitorial sobre judaizantes reales o presuntos de un mismo lugar o ciudad, que permite proyecciones relativamente acertadas con respecto a su población judía y conversa.
6. Las afirmaciones, a veces imaginativas o contradictorias, de los cronistas contemporáneos.

Para aligerar escrúpulos, es menester apresurarse a proclamar que este tipo de revisionismo no conlleva absolución alguna para la injusticia de la expulsión. La privación de lo que hoy llamamos derechos humanos de una sola persona es tan injusta como la de un millón. Pero ni la historia judía, tan rica en toda miseria de persecución, necesita el abuso de los números, ni la española, tan pobre en el sabio manejo de las relaciones públicas, puede permitirse el lujo de ignorarlos.

²³ LOEB, Isidore, «Le nombre des juifs de Castille et d'Espagne», en *Revue des études juives*, 1887, 14, pp. 161-183; KRIEGL, Maurice, «La prise d'une décision: l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492», en *Revue historique*, 1978, 260, pp. 49-90; KAMEN, Henry, «The Mediterranean and the Expulsion of Spanish Jews in 1492», en *Past & Present*, 1988, 119, pp. 30-55. Dos visiones de conjunto, enriquecidas con los entonces últimos resultados de sus investigaciones, aportan LADERO QUESADA, Miguel Ángel, «El número de judíos en la España de 1492: los que se fueron», y BEINART, Haim, «Vuelta de judíos a España después de la expulsión», en la antes citada obra colectiva *Judíos, sefarditas, conversos...*, respectivamente pp. 181-194, y 195-217.

²⁴ SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis, *Documentos acerca de...*, pp. 75-82; LADERO QUESADA, Miguel Ángel, entre otros estudios, «Juderías de Castilla según los servicios fiscales», en *Sefarad*, 1971, 31, pp. 249-264. Hay otras publicaciones posteriores.

²⁵ HINOJOSA, José, «Solidaridad judía ante la expulsión: contratos de embarque (Valencia, 1492)», en *Saitabi*, 1983, 33, pp. 111-124; MOTIS, Miguel Ángel, *La expulsión de los judíos del Reino de Aragón*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1990, vol. II, sobre todo el cap. IV, «Itinerario y destinos de los expulsados», pp. 143-315.

SOBRE LA CREDIBILIDAD DE LOS DOCUMENTOS

Llegados a este momento, creo que es básico plantear una cuestión metodológica: ¿hasta dónde llega la veracidad y, por lo tanto, la credibilidad de los documentos contemporáneos sobre la expulsión, tanto los documentos cristianos como los judíos?

Un libro publicado en 1992, antología de las crónicas de la expulsión tanto judías como cristianas, nos las pone a mano con facilidad²⁶. No creo que se haya hecho un estudio comparativo de todas ellas suficientemente fiable. Andrés Bernáldez, que fue testigo personal del éxodo, da cifras excesivas de los que salieron, y demasiado pequeñas de los que se convirtieron y volvieron. Abravanel afirma que se marcharon 300.000, y nada dice del retorno. El viejo rabino Abraham Bokrat HaLevy, quien había nacido en Málaga, afirma que se fueron 200.000 y añade: «Muchos no podían sufrir más y volvieron al reino de Castilla y convirtieron su honor, y lo mismo ocurrió con los que habían ido al reino de Portugal y al de Fez, y ocurría igual por todas las partes». Las contradicciones son múltiples no sólo en asuntos secundarios, sino en cuestiones de fondo. Elijah Capsali, judío de la isla de Creta, que no fue testigo ocular, pero recogió información de muchos exiliados, fantasea varias veces, por ejemplo, cuando da detalles del presunto origen judío del rey Fernando, pero trae frases tan llamativas como la siguiente: «En aquellos horribles días millares, decenas de millares de judíos se convirtieron, y esto incluye tanto a los que se estaban por marchar como a los que se habían ido del país, cuando veían el terrible destino que les aguardaba».

En vista de éstas y muchas otras contradicciones, parece urgente que alguien realice un estudio comparativo del valor estrictamente documental de las crónicas de la expulsión.

SOBRE LOS PORQUÉS DE LAS «CONVERSIONES»

Son varias las posibles explicaciones tanto de las «conversiones» sinceras como de las aparentes (que los cronistas judíos justifican por sólo motivos económicos o el extremo de salvar la vida), así como de los retornos: presión física o social, convicción religiosa, españolía. Al observador objetivo no debe resultarle difícil comprender sus motivos, que son de mero y elemental sentido común.

Primero. Eran españoles. Cualquier exiliado voluntario o forzoso, de ayer como de hoy, conoce muy bien los sinsabores del exilio o los prevé. «Doquiera que estamos lloramos por España, que, en fin, nacimos en ella y es nuestra patria natural», le dice a Sancho Panza el expulso morisco Ricote, que vuelve a su pueblo manchego. Es lema aplicable a judíos y a cualquiera. No hay por qué dudar de que en muchos casos tuvo que poder más su entrañada españolía que la pública fidelidad a la fe de sus mayores,

²⁶ RAPHAEL, David, *The Expulsion 1492 Chronicles. Anthology of Medieval Chronicles relating to the Expulsion of the Jews from Spain and Portugal*, Hollywood, Carmi Press House, 1992.

sobre todo teniendo en cuenta la licitud de la simulación en casos semejantes: era doctrina de Maimónides hecha enseñanza común. A cualquiera le resulta penoso arriesgarse a vivir fuera de su patria. El caso de Francisco de Cáceres, que trae Baer y repiten Américo Castro, Seymour Liebman y otros, lo demuestra con una anécdota elocuente que puede aplicarse a millares de casos.²⁷ Salió con los expulsos pero volvió en 1500 criptojudío. Cuando al fin fue arrestado por la Inquisición y le preguntaron por qué había vuelto, respondió: «Si el rey, nuestro señor, ordenara a los cristianos hacerse judíos o marcharse del reino, algunos se harían judíos y otros se irían; y los que se irían, al ver su desgraciado destino, se harían judíos para poder volver pero seguirían siendo cristianos engañando, así, a todo el mundo. Todos pensarían que eran judíos, pero dentro, en su corazón, serían cristianos».

Segundo. Muchos judíos no practicaban ya su religión, como muchas personas de origen cristiano o mahometano no practican la suya ayer u hoy; en tales circunstancias es indiferente someterse al bautismo o a cualquier otro rito externo. Varios rabinos españoles contemporáneos lamentan esa infidelidad relativamente masiva, no fácilmente comprensible.

Tercero. La tenaz atadura a las posesiones hubo de suponer para muchos un lazo irresistible. Los documentos muestran que la mayor parte de los exiliados eran gente modesta. «Fuéronse los que tenían poco caudal, e los otros estovieronse, que nunca los echaron más», escribe un cronista de Jerez, Benito de Cárdenas²⁸. Entre los grandes potentados se yergue ejemplar la colosal figura del gran financiero y talmudista Isaac Abravanel por preferir el exilio; pero los otros dos líderes de la judería española, los rabinos segovianos Abraham Seneor y Meir Melamed, aceptaron el bautismo.

Cuarto. No se puede eludir el impacto de las polémicas interconfesionales, al estilo de la célebre de Tortosa de 1413, en las que tantos rabinos dieron públicamente el paso del bautismo²⁹.

Quinto. Determinados intelectuales debieron de darse cuenta de que quizá el cristianismo antes de constituirse en Iglesia, al menos en la intención de Jesús como está documentada en los evangelios, ofrecía un tipo de religiosidad menos ceremonial que el judaísmo: más profética, más interiorizada, menos literal, más espiritual (valga la palabra), en la cual las ansias estrictamente religiosas de algunas personas selectas podían hallar cabida mejor que en las prácticas de la religión hebrea, y en la cual los textos sagrados y la historia judía iban a recibir una lectura alegórico-profética creíble aunque difícilmente aceptable. Un caso así parece haber sido el de Pablo de Santa

²⁷ CASTRO, Américo, *La realidad...*, p. 287; LIEBMAN, Seymour, *New World Jewry, 1493-1825*, Nueva York, Ktav Publishing House, 1982, p. 15.

²⁸ Cit. por DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, *Los judeoconversos en España y América*, Madrid, Istmo, 1971, p. 42, recogiendo un documento descubierto por H. Sancho de Sopranis.

²⁹ La estudié en «La Disputa de Tortosa [1413-14] entre dos alcañizanos, un rabino y un converso. Presupuestos, importancia histórica, proyección actual», en *Boletín del Centro de Estudios Bajoaragoneses*, Alcañiz (Teruel), 1995, 7, pp. 11-40. Estudio reproducido en parte por Ángel de PRADO MOURA (ed.), «Cristianos y judíos en Aragón: La Disputa de Tortosa», *Inquisición y sociedad*, Valladolid, Universidad, 1999, pp. 27-63.

María un siglo antes de la expulsión, según la famosa carta que de él se conserva, y el de Jerónimo de Santafé³⁰. Semejante, pero desde la actitud del relativismo religioso, el de Abraham Seneor, si es cierta la conocida anécdota que de él se cuenta, según la cual el día antes de recibir el bautismo en Guadalupe en junio de 1492 fue a rezar a la sinagoga «porque ni un solo día hay que dejar de orar».

Respecto al problema del retorno después de la expulsión, incluso los historiadores más conservadores están de acuerdo en ese hecho aparentemente paradójico. En su explicación, sin embargo, operan los mismos motivos que se acaban de apuntar. Efectivamente, se ha llegado ya a mostrar que como un 20% de los que se fueron volvieron en los primeros años a sus lugares de origen, bautizados ya o dispuestos a bautizarse, para poder acceder a sus posesiones y a su previa posición económica y social. No es fácil llegar a conclusiones que permitan una toma científica de posición respecto al conjunto, pero en algunos lugares ese porcentaje fue superior. Un pequeño ejemplo bien concreto: la mitad de los que salieron de Torrelaguna volvieron dentro de los tres años posteriores, y los seis médicos judíos que había en Madrid, también³¹.

SOBRE LA DENSIDAD DEMOGRÁFICA DEL CRIPTOJUDAÍSMO Y DEL MARRANISMO

Es urgente aclarar no sólo el uso de esos dos términos, que muchos escritores suelen tomar como sinónimos, especialmente en inglés, sino diferenciar del de ambos el significado del término «converso» y determinar, en cuanto sea posible, la profundidad, cuantía y duración del criptojudasmo y del marranismo antes y después de 1492. En todo caso, hay que calificar al marranismo como un fenómeno de aculturación, uno de tantos fenómenos de ese tipo que se han ido produciendo a lo largo de la historia humana, y afortunadamente se siguen produciendo, en los cuales se introducen modificaciones de tipo cultural como resultado del contacto históricamente progresivo de los pueblos.

No se pueden identificar converso, criptojudío y marrano. Aquél es un término genérico que tanto puede abarcar al converso sincero como al bautizado por conveniencia y con hipocresía. Criptojudío, especialmente durante algún tiempo después de su bautismo, pero también tras varias generaciones, era realmente un converso que

³⁰ Tal es la interpretación que el Dr. Michael GLATZER, del Ben Zvi Institute, Jerusalén, da al intercambio epistolar entre Solomon Halevi de Burgos (Pablo de Santamaría) y Joshua Halorki de Alcañiz (Jerónimo de Santafé), en «The Crisis of Faith in late Fourteenth Century Spain», *Judíos, sefarditas, conversos*, pp. 55-68, pero es muy otra la interpretación de NETANYAHU en *Los orígenes...*, pp. 151-153, negándole totalmente sinceridad en su «conversión», que sólo sería debida a hipocresía y retorcido cálculo político.

³¹ CANTERA MONTENEGRO, Enrique, «Judíos de Torrelaguna. Retorno de judíos expulsados entre 1493 y 1495», en *Sefarad*, 1979, 39, pp. 333-346. Según otro estudio del mismo autor en LADERO, Miguel Ángel (ed.), *En la España Medieval. Estudios en memoria del profesor D. Salvador de Moxó*, Madrid, Univ. Complutense, 1982, pp. 233-251, II, volvió la mitad de los judíos de Torrelaguna, incluidos sus cinco médicos y sus rabinos. Los de Madrid, en DOMÍNGUEZ ORTIZ, loc. cit.

mantenía su judaísmo en secreto. Marrano era el converso que, por lo general, bautizado o educado cristianamente de buena fe, solía participar de un conjunto de creencias y prácticas en el cual algunos aspectos de ambas religiones andaban mezclados. El marranismo estaba constituido por una serie de creencias y prácticas que, tomadas aisladamente, no eran ni judías ni cristianas, sino una mezcla de carácter muy especial. Su número y la hondura del apego a ellas variaba en cada caso individual, razón por la cual será siempre erróneo hablar en general de que «los conversos» o «los marranos» pensaban, hacían, decían, etc. esto o aquello. Los edictos de fe y los procesos inquisitoriales nos han descrito esas creencias y prácticas a la perfección. El marranismo era una religión distinta, ni puramente judía ya ni puramente cristiana todavía.

Una conclusión es evidente: un marrano no era ni judío, ni cristiano, sino realmente hereje tanto para los rabinos como para los teólogos católicos. Este planteamiento permite comprender el significado del término «marrano», el cual en sus inicios nada tuvo que ver con «cerdo». Según una interpretación, la palabra «marrano» (que proviene del árabe) nació del participio pasivo del verbo *marrar* (echar a perder, estropear) por corrupción contaminante con *marrano*=cerdo. El hecho de que probablemente fuera aplicada primero por los judíos a los conversos indica bien que un «marrano» es una persona religiosamente «marrada», estropeada, tanto para judíos como para cristianos³². Otra interpretación la hace provenir de la latinización de dos vocablos hebreos, *marrab* y *anus*: converso forzado.

Ahora bien, en este punto, como en otros, no puede menos de registrarse una divergencia de opiniones entre los historiadores judíos conservadores y los que no tienen hecha inversión alguna en estos temas. Hace un par de años, una profesora norteamericana me escribía con franqueza, comentando el impacto que le había producido el estudio del libro de Netanyahu *Los marranos...*, citado antes, que «aceptar sus teorías requiere que los judíos abandonen sus mártires, y eso les resulta muy difícil. Entre otras cosas, porque les parece que se rinden y le dan la razón al enemigo...». En este tema, lo mismo.

En primer lugar, las realidades conocidas nos obligan, sí, a admitir la práctica judaizante en muchos, en centenares de casos particulares, pero sólo en contados casos se demuestra la existencia de una colectividad social marrana organizada como tal. En segundo lugar, el criterio utilizado por los rabinos, y en general por los judíos, parece ser maximalista: tan sólo una o pocas *prácticas* judías incluso secundarias bastan como demostración de judaísmo, mientras que en centenares de procesos los inquisidores no trataron como marranos a los judaizantes a no ser que explícitamente confesaran *creencias* radicalmente opuestas a las cristianas.

³² En ponencia presentada en un Congreso de Jerusalén en enero de 1992 aduzco algunos detalles de esta transición semántica: «From Dislike to Disguise: Jews and Conversos in Spanish Literature at the Time of the Expulsion (1474-1516)», *Jews and Conversos at the Time of the Expulsion*, Jerusalén, The Zalman Shazar Center for Jewish Studies 1999, pp. 109-141. Ahora, en español, en el libro homenaje al profesor José A. Escudero, en prensa.

Conclusión final: esta cuestión debe ser resuelta por historiadores y antropólogos que no tengan en cuenta ni prejuicios teológicos, que más bien son origen de confusión, ni intereses apologeticos, que aspiran a demostrar que «una vez judío, siempre judío». Debemos, ante todo, introducir una distinción fundamental: los documentos muestran mayor intensidad y densidad de marranismo en Portugal y en Brasil que en España en cualquiera de sus etapas inquisitoriales y en las colonias de la América española; en España, mayor es también en la época de vuelta de conversos «portugueses» desde 1580 y especialmente durante el mandato del Conde-Duque. La explicación es fácil si se tiene en cuenta cómo se constituyó la comunidad conversa en Portugal: a la fuerza, sin la opción de alternativa otorgada por los Reyes Católicos en su «decreto de expulsión». Eso contribuyó a afianzar a los conversos de la nación vecina en su marranismo como señal colectiva de identidad. Algunas cifras van a ayudarnos a tomar una posición.

Respecto a la cuantía y profundidad real de marranismo y de criptojudasmo pueden servir, además de los procesos locales e individuales, conclusiones estadísticas, como las que presentan para toda España los estudios de Henningsen o Blázquez, o los más recientes para los tribunales de Lima, Cartagena y México, y para Brasil³³. Algo ayuda rememorar algunos casos concretos.

En cuanto a Lima, en un resumen del trabajo presentado en Lisboa, el profesor Escandell señala que «sobre 497 procesos sustanciados entre 1570 y 1600, 35 de ellos corresponden a llamados 'portugueses', que representan, pues, el 7% de los encausados». Ahora bien, 23 de esos 35 son judaizantes³⁴. Realmente, es bien poco. Pasemos al tribunal de Cartagena de Indias, fundado entre julio de 1609 y febrero de 1610. Su jurisdicción, extraída de la del de Lima, comprendía todo el Caribe, desde Colombia hasta Cuba, Puerto Rico y Santo Domingo. Toda su documentación original se ha perdido, pero quedan los resúmenes (o Relaciones de causas) que el tribunal, como todos los demás, enviaba a la Suprema de Madrid. Pues bien, entre 1610 y 1700, es decir, en el largo transcurso de 90 años, sólo hubo 70 casos extremos de judaizantes³⁵.

Para toda Hispanoamérica en conjunto, las investigaciones de Boleslao Lewis y de Seymour Liebman son todavía fundamentales. Los maximalismos no sirven, pues del hecho de que hubiera tantos o tantos miles de procesos de presuntos judaizantes

³³ HENNINGSSEN, Gustav, «La elocuencia de los números», en ALCALÁ, Ángel y otros, *Inquisición española y mentalidad...*, pp. 207-225; BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Inquisición y criptojudasmo*, Madrid, Ediciones Kaydeda, 1988; CASTAÑEDA, Paulino y HERNÁNDEZ APARICIO, Pilar, *La Inquisición de Lima*, Madrid, Deimos, 1989, tomo I: 1570-1635; ALBERRO, Solange, *La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España, 1571-1700*, México, INAH, 1981; y varios estudios sobre los tres tribunales americanos en PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín y ESCANDELL, Bartolomé (eds.), *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, BAC, 1984, vol. I. Para Brasil varios estudios de Anita Novinsky.

³⁴ «Portugueses en la Inquisición peruana del siglo XVI», en *Inquisição. Resumos. Congresso Internacional Lisboa-São Paulo*, 1987, p. 278.

³⁵ CONTRERAS, Jaime, «El Tribunal de la Inquisición de Cartagena de Indias: análisis social y cultural de sus procesados», en *Inquisição. 1º. Congresso Internacional Lisboa-São Paulo. Universidade de São Paulo*, 1987, p. 39.

no se deduce que todos ellos lo fueran: a los ojos de los canonistas y teólogos que componían los tribunales inquisitoriales, sólo aquellos que eran condenados a la hoguera eran realmente judaizantes. Los cuales, en verdad, fueron bien pocos.

SOBRE LA CULTURA SEFARDÍ

Desde hace mucho tiempo uno de los problemas tocantes a la Inquisición y la expulsión que más se han discutido atañe a adjudicar la responsabilidad de tamañas decisiones. Más arriba se apuntó ya que, dada la enorme energía e independencia decisoria de los Reyes Católicos, ninguna clase o casta social podía tener autoridad ni poder suficiente para influir en ellos; las de ninguno de sus consejeros –fueran o no adversos a sus decisiones– eran capaces de doblegar su voluntad. Esto supuesto, los historiadores tanto antiguos como modernos y actuales se han inclinado por adjudicar al rey Fernando más que a Isabel la idea de actualizar con esenciales modificaciones para Castilla (y pocos años después para su Aragón) los procedimientos procesales y penales de la vieja Inquisición medieval de origen francés, que había extendido su actuación a la Corona de Aragón pero no a Castilla. El más trascendental de esos cambios fue hacer depender de la Corona el Santo Tribunal como uno más de los Consejos de la administración, con la mínima ingerencia del Papa a no ser para el nombramiento del inquisidor general, que también era propuesto por el Rey³⁶. Por el contrario, el aún reciente descubrimiento de una redacción parcialmente diferente del decreto de expulsión para Aragón, evidentemente escrito bajo la inmediata mirada del Rey, adjudica la decisión de la expulsión a la presión que Torquemada hizo sobre la conciencia de los Reyes, con un argumento típicamente paradójico e hipócrita: no eran buenos cristianos si no favorecían la Inquisición, y no la favorecían si permitían la continua presencia de judíos que, por su familiaridad y mal ejemplo, obstaculizara la cristianización completa de los conversos³⁷.

En todo caso, consecuencia inmediata de la expulsión y de todos los éxodos previos fue la constitución del mundo y la cultura sefardíes. ¿Cuáles son los deberes actuales de los intelectuales y del Gobierno español en relación con el sefardismo?

Pasamos así, fácilmente, de las rememoraciones históricas a los programas de talante político. El sefardismo, en cuanto mundo en diáspora desgajado del inmenso árbol del cosmos hispano, ha sido olvidado durante siglos. Durante siglos, como reza el título de un libro famoso, el del senador español de fines del siglo XIX don Ángel Pulido, fueron los sefardíes *Espanoles sin patria*. Y su cultura, más española que la de los argentinos o mexicanos o puertorriqueños, pues los sefardíes se seguían sintiendo

³⁶ Sobre todo esto, mi reciente estudio, «La Inquisición y la expulsión como actos políticos: la intervención moderada de la reina Isabel», en RIBOT, Luis y VALDEÓN, Julio (coords.), *Isabel la Católica y su época. Actas del Congreso Internacional, 2004*, Valladolid, Instituto de Historia Simancas. Universidad de Valladolid, 2007, vol. II, pp. 989-1010.

³⁷ Textos del Edicto para Castilla y para Aragón, en *Judíos, sefarditas, conversos...*, pp. 125-133.

españoles contra viento y marea, estuvo olvidada, desconocida durante siglos por todos los intelectuales españoles. Hasta hace bien poco. Hasta casi ayer. La lengua y la cultura sefardí, una rama de la cultura hispánica olvidada y abandonada durante siglos por el Gobierno y los intelectuales españoles, florece todavía milagrosamente y merece toda atención. Debemos celebrar esta continua vitalidad de la judería española lejos y ahora otra vez dentro del suelo español a pesar del lamentable exilio físico de hace algo más de cinco siglos.

Probablemente nos hallamos ante lo que podría llamarse la «generación terminal» del sefardismo entendido no como grupo étnico, sino cultural. Esa misma aculturación a que antes hemos aludido para designar a los marranos y conversos es perfectamente aplicable a los sefardíes, isla mínima y melancólica en el océano del mundo musulmán en Turquía o Marruecos, o anglosajón en Estados Unidos, o hebreo en Israel, o portugués en São Paulo, o hispano en Caracas y Buenos Aires. La Real Academia Española de la Lengua tiene unos deberes fácilmente imaginables. Y nosotros, los intelectuales españoles e iberoamericanos, tenemos el de preservar sus textos, sus inflexiones lingüísticas, y, sobre todo, evitar su total asimilación a los ambientes en los cuales los actuales sefardíes viven inmersos.

SOBRE LOS EFECTOS DE LA VIEJA POLÍTICA ESPAÑOLA ANTIJUDÍA

Es menester distinguir entre la fama y la importancia de la Inquisición y de la expulsión. Su fama se debe a que aquélla comenzó siendo persecución de judeoconversos y ésta expulsión de judíos; si ambas hubieran tenido por objeto otro grupo étnico, ni una ni otra serían tan famosas, tan tristemente famosas. No se vea en este juicio antisemitismo alguno, porque no lo hay, sino al contrario: reconocimiento del papel jugado en la historia humana por el pueblo judío y del que la Inquisición y la expulsión siguen jugando en la conciencia colectiva que el pueblo judío tiene de su historia. Pero la importancia de la Inquisición y de la expulsión radica en su impacto de largo alcance en la cultura española: uno negativo, el antisemitismo consiguiente; otro positivo, la gloriosa aportación de los conversos a la máxima cultura española, la del Siglo de Oro.

La Inquisición es famosa porque se inició como pesquisa de la sinceridad del judeoconverso³⁸. Ello no obstante, la impresión popular, compartida sin ulterior crítica incluso por muchos judíos y por gran parte del público incluso culto, es que fue fundada para perseguir y aun exterminar a los judíos españoles. Esto aparte, hay que subrayar que la fama o infamia de la Inquisición no es paralela a su importancia. La importancia de la Inquisición en la historia cultural de España radica en haber constituido acaso, en sí y en sus circunstancias, el principal factor retardata-

³⁸ Ver sobre ello el capítulo final, «Mirada retrospectiva», de la gran *Historia de la Inquisición española* de Henry CHARLES LEA, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, III, pp. 899-966, y ALCALÁ, Ángel y otros, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 267-370.

rio del progreso renacentista de un país, España, que estaba predispuesto a él como ningún otro. Independientemente de que fuera fundada para controlar la ortodoxia de los conversos, los efectos del Santo Oficio fueron nefastos mucho más allá de ese limitado propósito.

El rechazo oficial de la religión judía produjo en España e Hispanoamérica el rechazo a todo lo judío; con el tiempo, también el rechazo a la mayoritaria laboriosidad inteligente de los hijos de Moisés y hasta a su lengua, el hebreo, que dejó de enseñarse en las cátedras universitarias a raíz del célebre proceso inquisitorial a los humanistas salmantinos, cuyo máximo símbolo es Fray Luis de León. No había en España antes de la Inquisición y la expulsión antisemitismo racial colectivo, sino el natural antisemitismo teológico de una religión, la cristiana, que por autodefinition tiene que considerar al judaísmo como una religión dialécticamente muerta, trascendida por el Nuevo Testamento. El efecto más nefasto de la actitud oficial fue, en consecuencia, que se produjo un antisemitismo también racial y cultural. Una de las primeras muestras fueron los «Estatutos de pureza de sangre», los cuales, aunque nunca llegaron a ser ley del Estado, se fueron imponiendo en centros sociales, culturales, religiosos, universitarios, haciendo imposible que millares de cabezas bien dotadas llegaran a ocupar puestos de responsabilidad en centros neurálgicos de aquella España en fermento.

Se trata de un momento de ambivalente orgullo de la frecuentemente triste historia judía. Fueron siglos de apostasías y conversiones que desafían la imaginación interpretativa de cualquier estudioso, pues en ningún otro país ha visto el judaísmo tantos centenares de miles de judíos aceptar el Cristianismo como en España en las décadas anteriores a la expulsión y cuando se llevó a cabo. Pero, tras ellos, una mitad de los judíos españoles que quedaban tuvo el valor de alzarse y arrostrar todo riesgo en fidelidad a sus principios, como consecuencia de la lenta purificación y espiritualización de las reducidas aljamas que había ido teniendo lugar a lo largo del siglo XV. El exilio, en este sentido, es un monumento a la fe judía.

Ahora bien, una cultura no es sólo dinero o influencia y poder políticos. Me he preguntado muchas veces qué es lo que los judíos que se nos fueron se llevaron de España. En general, pues hubo sus excepciones, ni oro ni plata ni dinero (sólo notas bancarias) ni caballos ni armas: el decreto prohibía explícitamente llevarse todas estas cosas. ¿Qué se llevaron, pues? Mi respuesta, un poco romántica, ha sido siempre la misma: se llevaron el alma de España. Su lengua, su refranero, su romancero, su cancionero, algunas de sus costumbres más ancestrales, algunas de sus recetas de cocina (otras las dejaron, como el uso general del aceite vegetal en vez de la grasa animal, para los fritos). Los sefardíes son lo que son en tanto que siguen siendo españoles, a pesar de la triste y trágica expulsión. Como escribió el profesor Sánchez Albornoz en una de sus penosas discusiones con Américo Castro: «Es más fácil hallar rasgos de pura españolía entre los judíos de origen español dispersos por el mundo que rasgos de judaísmo en España».

Pero creo que podemos proclamar otro como el más brillante y transcendental resultado de la expulsión: desde el punto de vista de la literatura española la expulsión es un hecho digno de ser celebrado. Explíquese la aparente paradoja. Una gran

parte de la cultura y la literatura del Siglo de Oro fue creada por descendientes, algunos muy inmediatos, de aquellos judíos que decidieron quedarse como judeoconvertos. Algunos fueron objeto de persecución, sospechosos de adherencia a las prácticas judías o por otros motivos, pero todos ellos hicieron a España lo que fue en el cenit de su gloria hasta bien entrado el siglo XVIII. España fue y es lo que es como resultado del recíproco influjo de aspectos culturales cristianos y judíos que juntamente formaron la admirable originalidad del Siglo de Oro español. Y esto, el efecto, nunca las causas, es digno de ser celebrado.

Hace unos años, a lo largo de las conmemoraciones centenarias de los grandes sucesos que tuvieron lugar en aquel «annus mirabilis», 1492, los españoles tuvieron ocasión de ganar una conciencia ilustrada de ellos. Gracias a un gran número de judíos españoles conversos, España logró elevarse rápidamente a su Edad de Oro. Nuestro deber en el futuro inmediato es coadyuvar a reconstruir y mantener y reforzar los lazos de fascinación y convivencia mutuas entre judaísmo e hispanismo. El historiador judío Yitzahck Baer escribe al comienzo de su notabilísima obra *Historia de los judíos en la España cristiana*: «La historia puso en contacto y colaboración a una de las más creadoras comunidades judías de la Diáspora con uno de los pueblos mejor dotados de la Cristiandad europea. El resultado fue que así dieron un carácter único a la historia sefardí».

También la literatura y la mística españolas se distinguen de las del resto de Europa por su *unique character*. Al cabo de decenios de análisis, parece que no podemos explicar mejor la creación de sus aspectos más originales que recurriendo al factor judeoconverso. El teatro español del Renacimiento, la novela picaresca, la mística de Teresa de Jesús y de Juan de la Cruz, por citar las más señeras, son obra de judeoconvertos. No es sólo Sefarad parte de la historia cultural de España, sino que la mejor cultura de España es cultura de origen, al menos parcial, judío, y ciertamente, judeoconverso. Quinientos años después, en gran parte gracias a la labor de Américo Castro a pesar de sus exageraciones, los españoles reconocemos la contribución judía, a través de los conversos, a ciertas características esenciales de nuestra literatura, de la misma manera que los sefardíes, es decir, los españoles de la diáspora judía, han vuelto a reencontrar la esencial españolía de sus raíces. España no puede ni debe olvidar hasta qué punto fue siempre y sigue siendo, en buena parte, mestiza de cristianismo y judaísmo. En esta tarea intelectual debemos comprometernos. Este mestizaje constituye la gloria de nuestra cultura común, de un país y de un pueblo que, como el judío, tiene, también, un «carácter único».