

La falta de virtud como parte del argumentario nobiliario anticonverso

Teresa Martialay Sacristán
(Universidad Rey Juan Carlos)¹

Introducción

El discurso sobre la exclusión de los conversos del estamento nobiliario tiene su mayor desarrollo en la tratadística nobiliaria de los siglos XVI y XVII, pero la raíz de dicho discurso hay que buscarla en el largo proceso que se llevó a cabo contra los judíos a lo largo de la Edad Media cuando se elaboraron numerosos tratados, algunos realmente panfletarios, que plasmaban la maldad, traición y herejía de sus prácticas religiosas hasta el punto de que minaban las raíces mismas del cristianismo. Algunas de sus afirmaciones nos pueden parecer hoy en día irracionales y fantasiosas al dar marchamo de veracidad a elucubraciones populares, pero que, al quedar insertas en un discurso que emanaba casi siempre de autoridades eclesiásticas, terminaban por ser racionalizadas y así dar explicación no solo a su comportamiento pérfido, sino al conjunto de los males de este mundo.

El tema a tratar es complejo incluso desde el propio término de virtud ya que, dependiendo del aspecto del que se esté hablando, su polisemia se adapta yendo desde el puro significado clásico de vigor, valor o mérito, al cristiano de excelencia en el comportamiento o la feminización del término unido a la castidad, existiendo todo un sinfín de aproximaciones. Es precisamente esa ambigüedad lo que terminará por definir *lo virtuoso*, expresión a su vez ambigua, como una serie de cualidades que caracterizan al noble y con la que se denomina la perfección de acciones en todos los ámbitos de la vida.

Ese conjunto de cualidades morales, sociales y políticas que caracterizan la virtud nobiliaria, tras los distintos debates que se suscitaron dentro del propio estamento nobiliario apoyadas por teóricos políticos, se entendieron que eran transmitidas por el linaje. La sangre limpia predisponía al sujeto a realizar el bien y además el linaje era el depositario de unas virtudes innatas que se desarrollaban en aquellos que pertenecían al mismo en lo que se puede denominar racismo nobiliario basado en la superioridad de sus valores (Guillén Berrendero 2007, 74). Sin una sangre clara y limpia, no había virtudes que pudieran desarrollarse por personas que no estuvieran dentro de un grupo social determinado y esa limpieza afectaba directamente a los conversos provenientes del judaísmo.

Los argumentos utilizados como arma contra los conversos incluían un juicio sobre los valores de los mismos que afectaba directamente al tema de la virtud y su consideración como patrimonio de la nobleza; un discurso conformado en todo caso para legitimar la posición política de un grupo y excluir al contrario y que hacía hincapié en que los valores morales de los conversos estaban pervertidos entre otras razones por su falta de fidelidad al cristianismo no solo por descender de un pueblo deicida –la clásica acusación de haber estado involucrados en la crucifixión de Jesucristo–, sino porque esa condición previa en su naturaleza, la de provenir del pueblo judío, y debido al peso hereditario, les hacía incapaces para recepcionar adecuadamente los valores cristianos.

Por otra parte, el cristianismo medieval, pero sobre todo el Humanismo, unió el concepto de virtud al de perfección moral, transformando la prudencia, fortaleza y

¹ Miembro del Grupo de Investigación consolidado ÍTEM-URJC (Identidad y Territorio en la Edad Media). Este trabajo se inserta dentro del Proyecto de Investigación *De Excellentia*. Teoría y Práctica de la virtud en la Monarquía de España (siglos XV-XVII) Dexvir. REF. PID2022-139013NB-I00 Financiado por MICIU/AEI/10.13039/501100011033 y por el FSE+.

templanza en actitudes propias de la lucha del buen cristiano frente a las tentaciones, el exceso y el pecado, transformando la excelencia política, la *areté*, en excelencia moral de tal manera que el desarrollo de las virtudes teologales fe, esperanza y caridad, si bien era necesario, quedó relegado a un segundo plano. Así pues, al unirse la virtud nobiliaria a la ideología cristiana, el resultado de la ecuación era poco favorecedor para los conversos: al no ser, ni poder llegar a ser buenos cristianos, tampoco podían ser virtuosos; su origen les alejaba de la verdadera práctica de la virtud, y el honor social quedaba así limitado a los cristianos viejos.

Tomando como referencia ese punto de vista, nos surgen algunas cuestiones que están relacionadas con alguno de los argumentos utilizados en la literatura apologética nobiliaria. La primera tiene relación con su fidelidad al cristianismo: ¿Se observaba como cierta esa incapacidad para ser buenos cristianos tal y como lo plantean los tratados? La segunda afecta a la capacidad de asunción y desarrollo de las virtudes clásicas: ¿El converso, y por lo tanto descendiente de judío, era inmune al mensaje que los clásicos transmitían sobre las virtudes políticas debido a la condena por parte de los rabinos de la relación entre religión y filosofía? La tercera tiene relación con la posibilidad de integración social: ¿Su nobleza de origen –tal y como se señalaba en algún tratado– no podía perpetuarse en base a cuestiones religiosas y a la ausencia de principios éticos que debido a su naturaleza no podían desarrollar? Y la cuarta resulta paradójica, teniendo en cuenta que mucha de la literatura de los cristianos nuevos realizada al poco de su conversión contiene una gran claridad expositiva de los valores y virtudes clásicas: ¿Cómo los conversos de primera generación se adaptaron tan rápidamente a los nuevos postulados ideológicos y culturales?

Como he apuntado al principio, el tema es complejo y ninguna de las preguntas que nos planteamos se responde desde un único punto de vista y todas ellas están interrelacionadas, por lo que nos centraremos en el principio rector del tema tratado: la virtud.

La cuestión del antirracionalismo

Existe un tema que no puede pasar desapercibido cuando se pretende realizar una inmersión sobre la consideración de los conversos como gentes poco propicias para ser considerados dignos de honores y que está íntimamente relacionada con la percepción que de ellos se tiene dentro de la clase nobiliaria, y justificada a través de la literatura referida al comportamiento virtuoso, de su capacidad intelectual transmitida, del peso de la tradición y la educación –lo que modernamente se denomina ADN cultural– y que les es imputada como un lastre de su pasado judío: su irracionalidad.

El pueblo judío a lo largo de su historia ha tenido que relacionarse con numerosos pueblos con costumbres y creencias distintas a las suyas, y ese roce ha estado siempre en el punto de mira de los rabinos por el peligro que suponía el trato con el otro. Ya desde tiempos bíblicos, las historias narradas y las advertencias de los profetas, llamaban la atención sobre los peligros que conllevaba acercarse a formas de vida ajenas a las costumbres judías que hacían que se comenzara por adoptar signos externos –el vestido, la comida o los matrimonios mixtos– y se terminase por abandonar todo aquello que dotaba de identidad al pueblo, incluido el cumplimiento de los preceptos. Algunas historias insertas en el canon bíblico y cuya intención es recordar al pueblo que no se puede desobedecer el mandato divino, contienen alusiones al trato con los no judíos como germen de su desviación y el consiguiente castigo divino. Tal es el caso de la historia de Sansón y Dalila en el *Libro de los Jueces* perdiendo su fuerza y liderazgo frente a los filisteos, o los pecados de Salomón en el *Libro de los Reyes* inclinándose ante dioses extranjeros de sus múltiples esposas.

Los discursos sobre esa prevención en el trato con el otro se fueron agudizando con el paso de los siglos, pero la marea que supuso el Helenismo, los ataques consecutivos que sufrió el territorio y finalmente la diáspora de la población, terminaron por gestar nuevas relaciones y nuevos puntos de vista. El nuevo escenario grecorromano en el que se desarrollaban las comunidades fuera del territorio de Israel, propició un cambio entre los intelectuales judíos e inevitablemente terminó afectando a sus relaciones religiosas. La Edad Media europea va a ser testigo de esas tensiones y los estudios sobre judaísmo medieval y sobre todo del ámbito peninsular, recogen la insistencia de los rabinos en achacar al racionalismo aristotélico las conversiones que se realizaban, utilizando el término averroísmo como un mal que había pervertido la mente de los rabinos y que, como líderes de sus comunidades, espejo en el que debían mirarse los más humildes, arrastraban a las gentes hacia el mundo cristiano. El converso, si no había sido formado en la nueva fe y normalmente no lo estaba, lo era por vanidad, por ser oídas unas opiniones dentro del mundo cristiano, que en el judío no tenían cabida. Esa insistencia en condenar dicho racionalismo se identificó con un rechazo total a la filosofía griega, aunque ese binomio fuera falso (Baron 1968), y terminó por consolidarse. Manifestaciones como la de rabí Mosé Sefardi que tomó el nombre de Pedro Alfonso (1062-1140), en su obra *Dialogus Petri cognomento Alphonsi, ex judazo christiani et Moysi judaci*, más conocida como *Disciplina clericalis*, lo confirman ya que dijo haber encontrado en el cristianismo la conjunción perfecta entre fe y razón (Millás Vallicrosa, 137), dando así la razón a los rabinos, y ofreciendo un arma a los cristianos.

Pero para entender el drama que suponía el pensamiento filosófico griego dentro del mundo judío hay que ir a la raíz de la diferencia.

La interpretación de la Ley y el resultado de la misma, constituyen la base del sistema rabínico; la tradición oral contenida en la *Mishná* y desarrollada en el *Talmud* hunde sus raíces en esa interpretación. Esta es la razón por la cual las discusiones rabínicas son fundamentales ya que dentro del judaísmo no se busca una ley universal de interpretación de la *Torá* y además la interpretación incluso puede cambiar. Sin embargo, la filosofía griega concebía el razonamiento y la discusión con un único fin: solventar un problema y hallar, si se podía, una ley general universal. Al intentar acabar de esta manera con los enigmas del universo como cima del conocimiento, razonar se convirtió en una ciencia. El racionalismo ofrecía una visión del universo reduccionista basada exclusivamente en leyes naturales eliminando de la ecuación cualquier tipo de manifestación divina y, como consecuencia, la interacción del hombre con Dios era innecesaria o, mejor dicho, carente de sentido. Este tipo de ciencia no era compatible con el judaísmo. La razón de vida de los judíos, la *Torá*, es expresión de la voluntad de Dios que es, en última instancia, lo que da sentido al universo. Esa voluntad no se cuestiona y los textos, escritos por los hombres, es lo único interpretable y en base a esa interpretación se habían ido destilando numerosos preceptos de obligado cumplimiento. Sin embargo, a ojos de la ciencia griega, el cumplimiento de esos múltiples preceptos y por tanto a la postre cumplir la voluntad de Dios, carecían de repercusión alguna en el funcionamiento del universo y por lo tanto el relativismo religioso se iba abriendo paso en el conjunto de la población. Del mismo modo la filosofía griega, en su empeño de encontrar una explicación única y válida universalmente a un problema, se convertía en un escalón insalvable para el mundo judío. Nacía así la relación entre ciencia y apostasía, cuestión que continuará en la mentalidad rabínica.

La filosofía y el modo de enfocar el universo, se difundió por una geografía muy extensa. Desde las llanuras de Asia hasta la parte más occidental de Europa, las obras de los clásicos se leían y se comentaban; una geografía en donde el pueblo judío también estaba presente. Pero va a ser a partir de la profundización de la teología cristiana en base

a postulados filosóficos durante la Edad Media, cuando comenzará a abrirse una brecha entre la tradicional interpretación de las escrituras por parte de los judíos y la interpretación racional postulada desde el cristianismo.

Nuestro ámbito más cercano, la Europa occidental, va a ser testigo a lo largo de la Edad Media de una crisis en donde persecución, conversión y racionalismo aristotélico se van a ver mezclados y en donde la difusión del pensamiento de Maimónides va a ser fundamental. La difusión de sus obras hizo que muchos rabinos se sumaran a sus interpretaciones racionalistas, pero dicha interpretación no era contemplada de igual manera si se vivía al norte o al sur de los Pirineos. El mundo musulmán también había generado su propia visión filosófica, el *kalam*, más difundida dentro del mundo shii que el sunni, que proporcionaba la posibilidad de dar una explicación racional donde conjugar progreso y religión tradicional, y en el al-Ándalus peninsular, si bien limitaba la recepción de Aristóteles desde el plano religioso, era permisivo con los comentarios de sus obras. Uno de sus principales comentaristas, Ibn Rusd, defendía la filosofía aristotélica frente a lo que había realizado su mayor detractor Al-Ghazali, y su obra bien pudo llegar casi de manera directa a manos de Maimónides que terminó por aplicarla a los comentarios realizados a la *Torá*.

La obra de Maimónides tuvo éxito dentro del mundo musulmán, del mundo judío e incluso del mundo cristiano², y en un contexto histórico convulso para las comunidades judías comenzó una campaña interna en contra de Maimónides. Rabinos asquenazíes de un lado y otro de los Pirineos entendieron que su obra era perniciosa, que los judíos habían entrado en una enorme decadencia moral debido a la difusión del pensamiento racionalista aristotélico (Amrán) e incluso algunos solicitaron la excomunión de todo aquel que la leyera. Los rabinos de Montpellier Shlomó ben Abraham, Yoná Girondi y David ben Saúl junto con los de Toledo Meir ben Todros ha Levi Abulafia solicitaron la excomunión de la obra de Maimónides y a todo aquel que la leyera. En el ámbito peninsular se entabló un debate siendo el más vehemente antirracionalista el rabino de Barcelona Salomón ben Adret (Baer, 685), que mantuvo correspondencia con Crescas Vidal, rabino afincado en Perpiñán, consensuando un manifiesto en donde se prohibía a los menores de treinta años el estudio de obras filosóficas, aunque también hubo respuestas realizadas con cierta tibieza por parte de otros rabinos peninsulares como el caso de la respuesta de Moshé ben Nahman, Nahmánides, a los rabinos del norte de Francia (Baer, 82).

El punto de inflexión con respecto a los conversos, 1391, también fue un momento crucial a la hora de gestar la idea que se iba a tener del converso por su pasado judío. Las persecuciones y matanzas dieron como resultado una enorme cantidad de conversos y desde el punto de vista cristiano quiso aprovecharse la coyuntura, con una judería debilitada, para iniciar una serie de campañas catequéticas y de controversias a las que eran invitados los rabinos a participar, Pero los supuestos debates doctrinales se terminaron convirtiendo en un interrogatorio cerrado y en un discurso dogmático sin diálogo alguno y sin posible escapatoria para los rabinos asistentes como así sucedió entre los que participaron en la Disputa de Tortosa entre 1413 y 1414: ante la ofensiva de Jerónimo de Santa Fe y sus argumentos escolásticos, los rabinos se vieron acorralados y se defendieron acudiendo al papa, diciendo que ellos no estaban acostumbrados a conferencias ni a lógicas para tratar asuntos religiosos (Pacios López, 57). Al no incorporar a sus argumentos la lógica aristotélica de la misma manera que lo hacía el cristianismo, el judaísmo quedaba en evidencia como una religión irracional tal y como

² Así lo expresa David Gonzalo Maeso en su “Estudio preliminar” a la edición de la *Guía de Perplejos* de Maimónides ed. Trotta 2001.

ya avanzara Pedro el Venerable, abad de Cluny, quien en 1146 afirmaba que los judíos seguían una fe irracional (Orfali, 1987).

Los intelectuales cristianos se hicieron eco de las dificultades expresadas por los rabinos a la hora de poder contrarrestar los argumentos cristianos a través del sistema escolástico empleado y pusieron el foco de atención en las conversiones producidas a partir de ese momento. Las prácticas religiosas seguidas por la población cristiano vieja podrían no ser muy ortodoxas, pero, aunque las de los conversos fueran del mismo talante, las de éstos últimos fueron criticadas desde el primer momento. Por otra parte, esos mismos intelectuales estarían al tanto de las tradiciones seguidas por esos conversos que les unían a sus antiguos correligionarios y las consideraciones de los rabinos judíos que podían influir en los mismos. Todavía a finales del siglo XV Sem Tob ben Yosef ibn Sem Tob en su *Libro de las creencias*, atacaba a todos los filósofos judíos y señalaba al racionalismo como causa directa del abandono de la fe (Baer, 495), lo cual volvía a poner el foco de atención en la población conversa y en el arrepentimiento que podría darse entre sus filas y la consiguiente vuelta al judaísmo que pudiera producirse al prestar oídos a las llamadas de los rabinos que ponían el foco de atención en cómo el mundo cristiano les despreciaba: se habían rendido a la tentación del racionalismo por vanidad y se ofrecía una reinsertión en las filas del judaísmo. Tras la expulsión, los rabinos sefardíes siguieron condenando la conversión como parte de la influencia del racionalismo aristotélico y así opiniones como las de Isaac Arama, Isaac Cardoso, Isaac Caro y Joseph Caro, muy difundidas en su momento, podían ser contraproducentes para los conversos hispanos. Joseph Caro, por ejemplo, llegó a argumentar a favor de la conversión simulada, diciendo que, si vivían según la Ley, y por lo tanto había voluntad de cumplir con los preceptos, en su corazón seguían siendo judíos (Netanyahu, 2002; Yerushalmi, 1989; Díaz Esteban, 1996).

Muchos de los autores de los que estamos hablando vieron sus obras editadas en el siglo XVI en Ferrara, Venecia o Ámsterdam, lo que reavivará el debate y sobre todo el mantenimiento de la idea de que el judío, ahora converso, era irracional. No sería de extrañar que esa pervivencia en el rechazo al racionalismo y todo lo que eso suponía, llegara a oídos de los intelectuales peninsulares lo que reafirmaría la falta de apego de los conversos y lo recalcitrantes que podían llegar a ser sus conductas. Si bien las opiniones judías podían no afectar directamente al ámbito peninsular por la falta de población judía en el territorio, la difusión de las mismas causaría un impacto negativo en la percepción de la población conversa a la que no se tenía por cristianos piadosos y que siempre podían volver a caer en la tentación del judaísmo.

El círculo sobre la valía intelectual del pensamiento judío se había ido estrechando y con ello también la de aquellos que eran sus descendientes. El antirracionalismo quedó unido al peso cultural recibido por el converso y puesto que el cristianismo había apostado por la defensa racional de sus creencias, era a su vez una forma de probar la falta de fidelidad que los conversos mostraban a la religión cristiana y que era una de las razones esgrimidas para vetarles en el ascenso a honores y dignidades.

Postulados nobiliarios frente a las virtudes judías

La literatura nobiliaria que engloba tratados, doctrinales o memoriales y que Quintanilla Raso denomina “literatura apologética” (Quintanilla Raso, 18), encontró un momento propicio de difusión con la revolución Trastámara que produjo, entre otras cosas, la proliferación de nobles de nuevo cuño y la desaparición de los linajes altomedievales (Moxó, 2). La propaganda antijudía durante el enfrentamiento entre Pedro I y Enrique II fue necesaria mientras duró el conflicto, pero, una vez acabado el mismo, se pasó del discurso de odio al de aceptación o el de necesidad de contar con los judíos.

Sin embargo, el sistema se había visto excitado y las clases populares, sobre todo las urbanas, no quedaron satisfechas con la vuelta atrás.

En ese mismo contexto histórico se produjo un aumento de conversiones al cristianismo de judíos damnificados por las guerras a los que hubo que añadir los procedentes de las persecuciones de 1391. Conversos forzados, oportunistas o realmente convencidos a los que la sociedad no pudo absorber. Esos conversos, sin las cortapisas y restricciones que les habían afectado como judíos, pudieron formarse y convertirse en escribanos, notarios, o ejercer profesiones liberales, sobresaliendo en las mismas lo mismo que sobresalían los cristianos viejos, estando en condiciones de obtener puestos relevantes en las instituciones. El número de personas susceptibles de ese ascenso social tan deseado era con mucho superior al número de puestos y cargos que las instituciones podían soportar y se inició una competencia por el ascenso social y la influencia política abriendo un conflicto esta vez contra los no judíos y en donde el peso socioeconómico era superior al religioso (Beinart, 355-392) tal y como atestiguan las fuentes de la época hablando de la incomodidad producida en el estamento ciudadano de Córdoba en 1473 (Palencia, 108).

En esos primeros momentos ya surgieron las primeras controversias. Por un lado, el discurso de exclusión que incluía la falta de predisposición de los sujetos, la incapacidad para ser buenos cristianos, que su propia naturaleza les empujaba a negar la naturaleza divina de Cristo... Muchos de sus argumentos eran los mismos que se habían usado contra los judíos de tal manera que el mensaje se perpetuaba. Frente a este discurso de exclusión surgieron voces que alertaban de lo pernicioso del mismo ya que, al fin y al cabo, eran cristianos y se solicitaba el perdón por su vida pasada y se pedía paciencia, esperanza y caridad. Tal es el talante de obras como el *Defensorium unitatis christianae* de Alonso de Cartagena, elaborada en 1449; El *Tractatus contra medianitas et ismaelitas* de Juan de Torquemada concluido en 1450, o el *Reprehensorium ad quosdam religiosos pro novis conversis*, del bachiller Palma, del año 1465 o *Tractatus contra medianitas et ismaelitas* de Juan de Torquemada (López Martínez, 149-162).

Para Hernández Franco (2012, 146), sin embargo, había un asunto insalvable. Los cristianos estaban acostumbrados a que las relaciones con la población judía se realizaran desde un plano de superioridad y ahora no podían entender que los conversos –después de todo antiguos judíos– tuvieran la misma posición económica e influencia política, o pudieran estar por encima de ellos.

La primera oposición la encontraron dentro de la sociedad urbana. Ostentar un cargo público local era el primer paso del *cursum honorum* de cualquiera que quisiera medrar; significaba un compromiso de servicio hacia su propia comunidad, pero ante todo un servicio al monarca y por lo tanto el primer escalón dentro del escalafón en cuya cúspide estaba el ingreso en el estamento nobiliario. Dentro de este estamento y por extensión en los peldaños inferiores, se entabló un debate doctrinal sobre la condición de noble a raíz de la difusión de la obra de Bartolo Sassoferrato *Tractatus de dignitatibus*, cuya influencia puede apreciarse en obras como la *Cadira del honor* de Padrón, o en el *Espejo de verdadera nobleza* de Valera, pero una vez instalado el discurso, dejó de acudir a él directamente como fuente, o mejor dicho, se le cita –haciendo mención a lo que dice Bartolo–, pero no se le ha leído de manera directa (García y García) lo que demuestra hasta qué punto la obra de este jurista formaba parte del acervo cultural.

La obra de Bartolo Sassoferrato y lo recogido posteriormente por la tratadística nobiliaria, como muy bien resume el profesor Guillén Berrendero a lo largo de sus diferentes trabajos (2007, 2011, 2020), nos habla de la existencia de tres tipos de nobleza. La primera es la natural que mantiene que todos los hombres, como criaturas de Dios, tienden hacia lo bueno y por lo tanto contienen una nobleza de origen. La segunda es la

teologal, que emana del ejercicio de las prácticas religiosas y que todo hombre que está en gracia de Dios posee. Y por último la nobleza política, o civil, derivada del ejercicio de la virtud. Así el hombre obtendría su primera nobleza por el mismo hecho de la creación, pero siempre y cuando se mantuviera en un estado tal que no atentara precisamente contra Dios. La nobleza teologal sería el producto de un ejercicio intelectual al que todo ser humano estaría obligado, pero que se desarrollaría más en el ámbito de los profundamente religiosos o de todo aquel que entrara en religión. La última, la civil, quedaría limitada a aquel que probara sus capacidades de liderazgo puesto que es en el gobierno de los hombres donde no solo puede desarrollarse, sino que es necesaria.

Sassoferrato se posiciona de una manera clara a favor de reconocer una nobleza civil en aquellos hombres que son capaces de desarrollar las virtudes propias del estamento nobiliario y por lo tanto que demuestran estar bien predispuestos para el gobierno. Ese postulado ofrecía una legitimación al noble nuevo frente a la altanería de la vieja nobleza de linaje puesto que dichas capacidades podrían estar presentes en hombres de valía fuera del círculo de la nobleza. El debate en el que se enzarzaron los distintos teóricos de la nobleza consistió en si debía valorarse de igual modo a la nobleza de linaje y a la de servicio, llegándose incluso a dudar de que la nobleza otorgada por el monarca fuera verdadera nobleza³ ya que debido al ascenso social producido durante la monarquía Trastámara, en especial durante el reinado de Enrique IV, muchas personas consideradas de baja condición habían obtenido honores y cargos y con ello riqueza e influencia política. A favor de las teorías bartolistas vamos a encontrar por ejemplo a Alonso de Cartagena en su *Memorial de virtudes* y en el *Discurso sobre la precedencia del Rey Católico sobre el de Inglaterra* (Fernández Gallardo), o a Diego de Valera en el *Espejo de verdadera nobleza*; en contra a Juan Rodríguez Padrón con su *Cadira del honor* o a Hernán Mexia con su *Nobiliario Vero*. Estos últimos defendían la nobleza de linaje como única verdadera puesto que solo ellos eran los verdaderos defensores de la virtud (Martín Romero, 25) y cuestionaban la nobleza sin linaje ya que la obtención de la condición de noble por esta vía podría tener un interés deshonesto (Suárez Bilbao, 51). Ese interés espurio en el acceso a la condición de noble será utilizado para imposibilitar a los conversos su ascenso social.

El tema del linaje tenía cierto cariz determinista que afectaba a los conversos directamente. Dentro del pueblo judío, aspectos ligados a su identidad colectiva estaban íntimamente relacionados con el linaje: el origen de nacimiento y la sangre —se es judío por nacer de madre judía. De repente este argumento identitario de raíces religioso legales utilizado por la propia comunidad para sancionar la pertenencia a un grupo, el pueblo judío, se vio de manera indirecta inserto en el debate sobre si la virtud nobiliaria otorgada por el linaje y la sangre eran suficientes o si se debía tener presente el comportamiento virtuoso personal y no heredado para la concesión del estatus de nobleza. Ya no se trataba solo de examinar el comportamiento de una persona, sino si su origen le hacía merecedor de tomarlo siquiera en consideración. Si el noble de linaje poseía unas cualidades heredadas por acciones y méritos de sus antepasados y se suponía que esos mismos valores se desarrollaban en su persona porque estaba predispuesto a ello (Atienza Medina,

³ La literatura nobiliaria no solo se centra en doctrinales o tratados, sino que algunas de las obras, sobre todo durante el siglo XV se pueden englobar en una literatura de rango menor, pero que, sin embargo, dejan entrever cuáles son las características propias de un noble virtuoso. Durante el siglo XV tenemos obras como *Los Doce trabajos de Hércules*, de Villena, el *Victorial de Diez de Games*, o la obra de Sánchez de Arévalo *Speculum vitae humanae*. A lo largo del siglo XVI podemos citar a Juan Arce de Otálora con su *De nobilitate et immunitatis Hispaniae causis quas hidalgua appellani* (1553), Juan García Saavedra, *Tractatus de hispanorum nobilitate* (1557), Luis de Molina, *De hispaniorum primogeniorum origine ac nature* (1573) y ya en el siglo XXVII la obra de Bernabé Moreno de Vagas, *Discursos de la nobleza de España* (1621).

32), el converso soportaba la misma carga hereditaria que el noble de linaje, pero a la inversa porque en su caso su pasado judío con todas las características que había ido adquiriendo a ojos de los cristianos, le imposibilitaba para un comportamiento virtuoso. Así los tratadistas para deslegitimar la identidad conversa recurrieron a argumentos contra los judíos ya usados durante la Edad Media; después de todo, los conversos descendían de judíos y se les achacan los mismos defectos que a sus antepasados: son traidores políticos frente al enemigo, usureros y depredadores económicos tendentes a la herejía que se arrastra desde su posición de pueblo deicida (Hernández Franco 2004, 535). El noble quedaba a un lado del espectro y el converso, identificado como judío en todos los aspectos, en el otro (Guillén Berrendero 2011, 391). Así la nómina de tratados escritos a lo largo del siglo XV y XVI incidirán en las cualidades biológicas y éticas del noble, deslizándose entre sus páginas las cualidades negativas del pueblo judío y que en última instancia son inherentes al converso.

La filosofía clásica también se utilizó para revalorizar el comportamiento individual de los integrantes de la clase noble. Las virtudes cívicas desarrolladas en los tratados armonizaron conceptos como virtud, nobleza, honor y cristianismo sirviéndose de la escolástica como arma perfecta, de tal manera que se llegó a consolidar un mensaje de exclusión casi por voluntad divina (Hernández Franco 2004, 519). La noción clásica de las virtudes se adaptaba a la perfección al individualismo cristiano, una religión encaminada a la salvación personal, mientras que, desde el punto de vista judío, el desarrollo de las virtudes no era contemplada como un patrimonio individual. A su vez la transcendencia de ese comportamiento y su repercusión en el conjunto social difería. Dentro del judaísmo existe un compromiso comunitario en el cumplimiento de la Alianza y lo importante es el beneficio común del pueblo ya que como expresa Sem Tob ben Saprut en su *Eben Bohan* “los individuos, de estar unidos, participan de muchas virtudes y conocimientos durante su vida sin que se atribuyan a ninguno” (Nicoló, 211). Desde el grupo nobiliario cristiano, sin embargo, lo preocupante era lo contrario: la extensión de la práctica de las virtudes a toda la población porque con ello perderían parte de aquello que les significaba como grupo social y debían mantener el elitismo.

Esta disparidad de conceptos y responsabilidades será a su vez un nuevo escoyo en la consideración del converso como capacitado para recibir honores: los judíos tendrán unas virtudes a lo sumo teologales unidas a aspectos puramente religiosos, pero nunca cívicas. El desarrollo de esas virtudes teologales no podía ser negado por el cristianismo puesto que, después de todo, la fuente escrituraria básica tenía su génesis en el canon bíblico judío. Eso conllevaba a que la literatura sapiencial, a excepción del *Libro de la Sabiduría* de clara factura helenística y fuera del canon del *Tanaj* hebreo, fuera igualmente tenida en cuenta tanto por unos como por otros y que ese concepto de virtud no pudiera dejar de aplicarse al judaísmo.

Además de la literatura bíblica, el judaísmo contaba con otro tipo de enseñanzas éticas. La más difundida de todas debido a su carácter pedagógico fue el *Tratado de Avot* (Del Valle, 787-810), único libro sapiencial de la *Mishná* que recoge sentencias a modo de proverbios donde se incluyen cadenas de transmisión rabínicas. El tratado es un compendio de virtudes que todo judío debería tener presentes con el fin de alcanzar la sabiduría necesaria para el cumplimiento de la *Torá*. Es evidente que ese texto y sus enseñanzas solo circularía entre los judíos, pero tenemos al menos un testimonio de que incluso esas enseñanzas rabínicas se usaron y se difundieron dentro del mundo cristiano.

Bajo el título de *Papeles históricos, astrológicos y morales*⁴, se encuentra un manuscrito en la Biblioteca Nacional que contiene distintos capítulos de temas diversos:

⁴ BNE. Mss.5644. Se han encontrado otros fragmentos de *Avot* romanceados además del de la Biblioteca Nacional.

lo que parece un resumen de la *General Estoria*, historia de los reyes de Castilla, nociones de astrología, descripción del zodiaco, sentencias morales, definición de virtudes y otros apuntes sobre cuáles son los diez mandamientos, las virtudes cardinales y los pecados junto un estudio comparativo de los mismos. Por los hechos narrados en el apartado histórico podemos saber que fue redactado entre 1430 y 1451 y por las anotaciones marginales sabemos que fue pasando de mano en mano durante al menos un siglo. En este volumen encontramos dos capítulos referentes a sentencias éticas, uno titulado *Dichos de sabios aparte de ssumas*, transcripción del *Libro de los buenos proverbios* de Abu Zayd Hunayn ibn Ishaq. (Haro Cortés, 23), y otro, *Palabras breves dichos de sabios*⁵ que son un conjunto de 47 sentencias provenientes del tratado de *Avot*. No es un simple *Avot* romanceado tal y como se quiere presentar dirigido a conversos en un intento de integración social (Sainz de la Maza, 95), sino la inserción de unas sentencias desjudaizadas y carentes de referencias a rabinos, supresión de citas bíblicas y en donde la palabra *Torá* o bien desaparece o se transforma en un volumen que contiene otra serie de enseñanzas.

La presencia de dichas sentencias en lo que podríamos considerar un manual de enseñanza básico de un aspirante a un cargo, indica que se desconoce su origen, pero se acepta su enseñanza. Para Marta Haro Cortés es fruto de un “compilador” al igual que el resto del manuscrito y se adulteran y resumen las sentencias de manera consciente. Según Haro Cortés, el hecho de que el volumen recoja pensamientos aristotélicos como la definición de las virtudes o una relación por cada una de ellas presentándolas como el punto medio entre el exceso y el defecto de la misma en consonancia con la *Ética* de Aristóteles, le lleva a concluir que las sentencias provenientes de la *Mishná* están claramente influenciadas por el estagirita.

Es posible que la *Ética* de Aristóteles llegara hasta el tratado de *Avot*, pero en todo momento su intención no se encamina hacia el desarrollo de una ética cívica exclusivamente, sino hacia el desarrollo de la sabiduría propia de un estudiante de la *Torá*. Aun así, podemos encontrar ejemplos como el de las sentencias I,6 y I,12 de *Avot* en sus versiones romanceadas de la eliminación de toda referencia judía y la adaptación a postulados cristianos más neutros en donde subyace la amistad conveniente, algo que es muy valorado por Aristóteles y que será transmitido posteriormente por Alonso de Cartagena en el *Memorial de Virtudes* (Escobar) como se puede comprobar en la siguiente tabla:

Avot	Versión romanceada
Josué, hijo de Perajía, y Nitay, de Arbela, la recibieron de ellos. Josué, hijo de Perajía, solía decir: consíguete un maestro, lógrate un compañero y juzga a todo hombre por el lado bueno	Faz para ti maestro y compra para ti amigo y judga a todo omne a buena parte
Hilel y Shamay la recibieron de ellos. Hilel solía decir: sé un discípulo de Aarón, ama y busca la paz, ama a los otros hombres y acércalos a la <i>Torá</i>	Siempre sed de aquellos que aman la paz y andan en ella

También existen sentencias que son más apropiadas de las virtudes teologales tan presentes en el ideario cristiano y veremos cómo los tratadistas las respetan, pero suponen a su vez una limitación a la interpretación virtuosa cívica. Así el final de la sentencia II,7,

⁵ Fol. 80v y siguientes.

“Quien se consigue buena fama, la adquiere para él mismo. Quien se consigue las palabras de la *Torá*, adquiere para él la vida futura” es transmitida a la versión romanceada casi sin variar el espíritu de la letra: “el que compra buena fama, compra para sí; el que se trabaja por la fe, compra vida perdurable”.

La visión de los tratados

En el transcurso de un siglo vamos a ver como esos tratados nobiliarios repiten las ideas anteriormente expuestas. El listado de autores y obras puede ser extenso sobresaliendo entre otros autores el bachiller Marcos García de la Mora (siglo XV), Juan Martínez Silíceo, arzobispo de Toledo (1547), Diego Simancas (1575), Baltasar Porreno (1608), Bartolomé Ximénez Patón (1638), Juan Adán de la Parra o a Juan Escobar del Corro (Hernández Franco 2012, 148), por lo que nosotros tomaremos como referencia el *Nobiliario vero* de Mexía y el *Tratado de la nobleza* de Guardiola, que distan entre sí un siglo, margen suficiente para ver la evolución del pensamiento nobiliario.

Hernán Mexía en su *Nobiliario vero*, editado en 1492, recoge la opinión que le merece la capacidad virtuosa de los judíos cuando habla de los oficios y dignidades relativas a jueces y adelantados (Mexía, Libro I, cap. LXXXIX).⁶ Mexía no duda de que los judíos participaran en algún momento de las virtudes que caracterizaran a la nobleza y así cuando nos habla del adelantamiento lo presenta como uno de los oficios más antiguos y cuya dignidad se remonta a tiempos de Moisés cuando se nombraban adelantados que juzgaban al pueblo de Israel equiparando ese oficio con los jueces bíblicos reconociendo por lo tanto una nobleza civil entre personas escogidas que podría tener una equiparación entre sus coetáneos. Pero con la llegada de Jesucristo, dice Mexía, en el que se cumplen todas las profecías a las que hacían mención los escritos judíos, quedaron destruidas todas y cada una de sus “dignidades de nobleza”. Desde entonces, por lo tanto, los judíos carecen de esas dignidades

que producir pueda en su ley nobleza nin alteza de sangre [...] Ni tampoco dentro de aquella será principio de nobleza, pues es cierto, según es probado, que la nobleza no puede ser producida salvo por estilación de las dichas dignidades e oficios [...] Otrosí por los grados de la ciencia, según que adelante más complidamente se dirá, pues como esta carezca entre el linaje ciego de los judíos, siguiense de pura neçesidad confesar que la dicha nobleza fallecerá como falleçe dentro de su ley judayca.

Según desarrolla por su parte Juan Benito Guardiola en su obra *Tratado de la nobleza i de los títulos y ditados que oi día tienen los claros varones de España*, publicado en Madrid en 1591 y estudiado en profundidad por el profesor Guillén Berrendero (2007), el pueblo judío desarrollaba plenamente la nobleza tripartita de la que hemos hablado antes. El hecho de que los judíos recogieran de primera mano la palabra de Dios y estar obligados al cumplimiento de sus mandatos, les hacía indiscutiblemente portadores de las virtudes teologales y contaban con representantes como los profetas o patriarcas, incluyendo en la lista de nobles a los apóstoles e incluso a la virgen María; la nobleza natural sería inherente al pueblo judío, e incluso se le cataloga como el más noble y prueba de ello son las acciones heroicas de sus personajes históricos; y la nobleza civil también les es reconocida en personajes como el rey David ejemplo de los valores nobiliarios.

Sin embargo, todos esos ejemplos que aporta Guardiola se refieren al judío histórico y se detiene en el surgimiento del cristianismo. Así Guardiola entiende que el pueblo judío fue un pueblo noble, pero que el rechazo del cristianismo en el fondo les ha

⁶ El incunable carece de pie de página regular donde conste el pliego y número de folio, conteniendo de manera habitual cuadernos de ocho folios de los cuales solo cuatro están numerados, mezclados con cuadernos de cinco folios. Esta irregularidad, propia de algunos incunables, hace que nos decantemos por señalar el libro y el capítulo donde constan las citas.

hecho perder sus valores. Aquí coincide con Mexía en la infidelidad del pueblo judío, aunque en el caso del *Nobiliario vero* esa infidelidad es incluso anterior a Jesucristo alegando que los judíos rechazaron a Jesús y que sin embargo su mensaje caló entre los gentiles y por lo tanto estos últimos son más obedientes a Dios con múltiples manifestaciones y martirios, mientras que los judíos siempre han sido rebeldes, y por lo tanto infieles, poniendo como ejemplo el rechazo a las tablas de la ley en la narración del *Deuteronomio* (Mexía, Libro II, cap. XXVII). Ya podrían justificar los judíos de la diáspora que no estaban presentes en Jerusalén cuando se crucificó a Cristo, que eso no les exime de maldad, según Guardiola, y como mucho se mantendrían nobles dentro de su propia estirpe. Quizá por eso mismo los conversos más reputados solían remontar su nobleza o pureza de acciones nada menos que al linaje de María que Mexía remontaba hasta Abraham (Mexía, Libro II, cap. XII), aunque con posterioridad (Mexía, Libro II, cap. XXVII) no puede evitar lavar la imagen de la Virgen María haciéndola descendiente del linaje de Ruth, una moabita gentil de quien obtiene sus virtudes.

Guardiola (fol. 12r) también se suma a la idea de que el judío mantuvo cierto grado de nobleza dentro de su ley, pero que el converso, aún habiendo procedido de un linaje judío noble, solo mantendría la nobleza teologal, idea que ya estaba presente también en Diego de Valera un siglo atrás como podemos observar:

Pues si a la teologal nobleza avemos respecto, ¿en cuál nasción tantos nobles fallarse pueden como en la de los judíos, en la qual fueron todos los profetas, todos los patriarcas e santos padres, todos los apóstoles e finalmente nuestra bien aventurada señora Sancta María, y el su bendito fijo Dios e onbre verdadero nuestro redemptor, el qual este linaje escogió para sí por el más noble. (Valera, 103)

Vemos como en este aspecto la crítica realizada por Mexía es suavizada por Guardiola, pero es que Mexía no hace sino recoger de primera mano la común opinión de su momento histórico contra los conversos mucho más beligerante que un siglo después y que también Andrés Bernáldez expresaba calificando a los judíos de soberbios al presumir de ser el mejor pueblo de la tierra (Bernáldez, 127-128).

Reflexiones finales

Es evidente que existe temor entre los rabinos a la mella que la filosofía causa entre sus dirigentes espirituales y entre aquellos prohombres judíos que pueden liderar masas. Esos son los dos grupos a los que va dirigido el mensaje de prevención ya que el resto de la población carecería de recursos económicos e incluso intelectuales para poder ampliar conocimientos más allá de lo expuesto en las escrituras. La masa es siempre influenciable y el progreso tentador y por eso el discurso es casi siempre el mismo siglo tras siglo. La percepción por lo tanto de la sociedad cristiana, atenta a las instrucciones rabínicas, podía utilizar ampliamente ese recurso primero contra los judíos y luego contra los conversos. La posición de estos últimos estaría comprometida y solo con una mente abierta podría reconocerse la valía intelectual de los mismos.

En cuanto a los argumentos dados por la nobleza a través de los tratados entre sus páginas se desliza siempre el tema del linaje y la limpieza de sangre. De una forma u otra se intenta armonizar la nobleza de linaje a la que no se puede dejar de considerar por el tradicional servicio a la monarquía y desarrollo de una serie de capacidades que le catapultan de manera inmediata a la política, con el reconocimiento de la valía de algunos otros cuyos antepasados han prestado algún servicio poco significativo, pero cuyas características personales les pueden hacer merecedores de un rango social superior al

que ostentan, pero si ese aspecto puede finalmente incorporar a alguien a las filas de la nobleza, no es aplicable a los conversos. Nobleza de linaje y nobleza de servicio serán dos grupos en uno y el lenguaje utilizado en los textos de sistematización nobiliaria perfilará unas características comunes, pero fueran las razones a favor de una o de otra, todos los argumentos con respecto a los conversos confluyen en un mismo punto: la exclusión.

Existe un intento de no discriminación por razones religiosas habida cuenta de que una vez recibido el bautismo el judío pasaba a integrarse dentro de la comunidad cristiana y por lo tanto no habría ninguna diferencia entre converso y cristiano viejo. Cumpliría así la primera condición para que, sin tener malas costumbres y por tanto pertenecer a esa primera nobleza natural, pudiera ser considerado como apto ya que el bautismo le habría “limpiado” de toda mancha anterior y quedar así insertos en la nobleza teologal cristiana. Pero el bautismo no parece borrarlo todo ni limpiarlo todo y de nuevo el linaje vuelve a hacer acto de presencia y si alguien puede argumentar su derecho a la concesión de nobleza a través de un antepasado familiar reconocido como hidalgo, al converso se le atribuirá sistemáticamente un antepasado familiar reconocido como judío.

A pesar de esa falta de virtud cívica que se justificaría en la tratadística, el hecho es que a la postre los valores y las virtudes dejaron de ser el eje fundamental del rechazo al converso para pasar a justificarse a través de la sangre y el linaje.

Obras citadas

- Amrán, Rica. “La situación moral y social de las comunidades judías españolas: la judería toledana en tiempos de rabí Asher ben Yehiel.” *Hispania Sacra* 40 (1988): 1007-1013.
- Atienza Medina, Rafael. *Heredar el mérito*. Discurso leído ante la Real Academia de Buenas Letras de Sevilla y contestación de Manuel González Jiménez. Sevilla: 2003.
- Baer, Y. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Madrid: Altalena, 1981.
- Baron, Salo W. *Historia social y religiosa del pueblo judío*. Buenos Aires: Paidós, 1968.
- Beinart, Haim. “La conversión en masa y el problema de los conversos en el siglo XV” En H. Beinart (ed.) *El legado de Sefarad*. Editorial. Jerusalén: Magner-Universidad Hebrea, 1992: 355-392.
- Bernáldez, Andrés. *Historia de los Reyes Católicos*. Sevilla: Imprenta de José M. Geofrín, 1870.
- Del Valle, Carlos (Ed.). *La Mishná*. Madrid: Editorial Nacional, 1981.
- Díaz Esteban, Fernando. “La expulsión y la justificación simulada.” *Sefarad* 56,2 (1996): 250-263.
- Escobar, Ángel. “El Aristóteles de Alfonso de Cartagena: hacia una valoración de conjunto”. *Atalaya* [En línea], 16 | 2016, Puesto en línea el 13 julio 2017, consultado el 04 mayo 2020. URL: <http://journals.openedition.org/atalaya/1903>; DOI: <https://doi.org/10.4000/atalaya.1903>.
- Fernández Gallardo, Luis. *Alonso de Cartagena. Una biografía política en la Castilla del siglo XV*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2002.
- García y García, Antonio. “Bartolo de Saxoferrato y España.” *Anuario de estudios medievales* 9 (1974): 439-467.
- Guillén Berrendero, José Antonio. *La idea de nobleza en Castilla durante el reinado de Felipe II*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2007.
- “La identificación de la honra en la semántica de los contrarios: Noble vs judío en Juan Benito Guardiola y su Tratado de nobleza de 1591.” *Cuadernos de Estudios Sefarditas* 10-11 (2011): 389-422.
- “No solo los que tuviesen alguna mezcla de judíos. Unas notas sobre lo judío en la teoría nobiliaria castellana en la Edad Moderna.” *Minorías ebook* 6 (2020): 229-239.
- Guardiola, Juan Benito. *Tratado de la nobleza i de los títulos y ditados que oi día tienen los claros varones de España*. Madrid: Viuda de Alfonso Gómez, 1591.
- Haro Cortés, Marta. “Aristóteles, los sabios judíos y Salomón en una colección de sentencias inéditas, Palabras breves: Dichos de Sabios.” *Revista de Filología española* 88 (2008): 37-66.
- Hernández Franco, Juan. “El pecado de los padres: construcción de la identidad conversa en Castilla a partir de los discursos sobre limpieza de sangre.” *Hispania* 217 (2004): 515-541.
- *Sangre limpia, sangre española. El debate de los estatutos de limpieza (siglos XV-XVII)*. Madrid: Cátedra, 2012.
- López Martínez, Nicolás. “Teología española de la convivencia a mediados del siglo XV.” *Burgense* 8 (1967): 149-162.
- Maimónides. *Guía de perplejos*. Edición de David Gonzalo Maeso. Madrid: Trotta, 2001.

- Martín Romero, José Julio. "Bartolo de Sassoferrato y Hernán Mexía: el Nobiliario vero en su contexto histórico." En Patrizia Botta, Aviva Garribba, María Luisa Cerrón Puga, Debora Vaccari (coord.) *Rumbos del hispanismo en el umbral del Cincuentenario de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Roma: Bagatto Libri, 2012, vol. VII: 25-34.
- Mexía, Hernán. *Nobiliario vero*. Sevilla: Pedro Brum y Juan Gentil, 1492.
- Millás Vallicrosa, Josep. "Un nuevo dato sobre Pedro Alfonso." *Sefarad* 7(1947): 136-137.
- Moxó, Salvador de. "De la nobleza vieja a la nobleza nueva. La transformación nobiliaria castellana de la baja Edad Media." *Cuadernos de Historia. Anexos a la Revista Hispania* 3 (1969): 1-210.
- Netanyahu, Benzion. *Los marranos españoles Desde fines del siglo XIV a principios del XVI, según las fuentes hebreas de la época*. Valladolid: Junta de Castilla y León. Consejería de Educación y Cultura, 2002.
- Niclós, José Vicente. "La idea de elección y pueblo elegido en el judaísmo en la Edad Media." *Pensamiento Medieval Hispano*. Madrid: CSIC, 1998, vol. I: 203-220.
- Orfali, Mosé. *El tratado De iudaicis erroribus de Jerónimo de Santa Fe*. Madrid: CSIC, 1987.
- Pacios López, Antonio. *La disputa de Tortosa*. Madrid: CSIC, 1957.
- Palencia, Alonso de. *Crónica de Enrique IV*. Ed. Paz y Meliá. Madrid: Atlas, 1904-1909. *Papeles históricos, astrológicos y morales*. BNE. Mss.5644
- Quintanilla Raso, M^a Concepción. *La nobleza señorial en la Corona de Castilla*. Granada: Universidad de Granada, 2008.
- Sainz de la Maza, Carlos. "Abot de los conversos ca. 1450." *eHumanista/Conversos* 1 (2013): 86-104.
- Suárez Bilbao, Fernando. "De derecho, nobles y armas." En J.A. Guillén, Teresa Martialay Sacristán, Jorge Fernández-Santos (eds.) *De señal y prerrogativa de nobleza. Heráldica, honor y virtud, siglos XIV-XIX*. Madrid: Sílex, 2022: 49-52.
- Valera, Diego de. *Espejo de verdadera nobleza*. Mario Penna (ed.) *Prosistas castellanos del siglo XV, I*, Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Atlas, 1959: 89-116.
- Yerushalmi, Yosef Haim. *De la Corte española al gueto italiano. El caso de Isaac Cardoso*. Madrid: Turner, 1989.