

Dominicos, conversos y limpieza de sangre en España. Siglos XV-XVI¹

Rafael M. Pérez García
(Universidad de Sevilla)

Los estatutos de limpieza de sangre en las órdenes religiosas

El tema de la limpieza de sangre ha recibido una amplísima atención por la historiografía dedicada a la Edad Moderna española desde los trabajos fundacionales y clásicos de Henry Charles Lea, Antonio Domínguez Ortiz, Albert Sicroff o Julio Caro Baroja, hasta los más recientes de Julio Hernández Franco (1996, 2004, 2011), Irigoyen, Hernández Franco y Irigoyen o Pulido Serrano, entre otros muchos. De entre la variada tipología de instituciones que adoptaron estatutos de limpieza de sangre, posiblemente sean los establecidos en cabildos civiles y catedralicios los que más han merecido el interés de los historiadores, quizás por su vinculación con la investigación histórica acerca de las élites sociales, que tendían a penetrar y asentarse en ellos. Las completas y recientes revisiones que Enrique Soria Mesa (2013) y Díaz Rodríguez han dedicado respectivamente a cabildos municipales y catedralicios, han revolucionado nuestro conocimiento sobre los mismos, haciendo saltar por los aires clichés profundamente asentados. En efecto, la reconstrucción histórica realizada por estos autores ha puesto de manifiesto que no hubo tantos estatutos como se había pensado y/o que frecuentemente éstos se establecieron de forma tardía, aparte de que su efectividad en función de los fines proclamados necesita ser más que matizada. Como escribe Soria Mesa, para comprender qué fueron los estatutos de limpieza hay que considerar “la evidencia de su carácter falsificador de la realidad, filtro social que no respeta ni la letra ni el espíritu de la ley”:

A pesar lo fraudulento de los Estatutos de Limpieza de Sangre, la intención subyacente tras su implantación consiguió un rotundo éxito. Un éxito propagandístico que consiguió extender la idea de que triunfó plenamente la exclusión social de las minorías judeoconversa y morisca. Una imagen tan impactante que no sólo fue mayoritaria en el Antiguo Régimen, sino que ha llegado, y con qué fuerza, a nuestros días. Las razones de este triunfo son muy variadas, pero no es la menos importante el hecho de que los historiadores que se han acercado a su estudio han obviado por lo general el análisis de la documentación de archivo y se han limitado a aceptar sin más crítica lo que indica la legislación en la época. (Soria Mesa 2013, 10-11)

Dentro del multiforme campo de estudio de la limpieza de sangre, posiblemente sean los estatutos de limpieza implantados en las órdenes religiosas los que han recibido menor atención. De hecho, y salvando el caso de la Compañía de Jesús (que adoptó un estatuto de limpieza en 1593)², y algunos estudios concretos para otras órdenes que se presentarán más adelante³, el tema se halla en estado casi virgen.⁴ El presente estudio pretende ser sólo una aportación inicial a la historia de la dialéctica entablada entre la orden de Santo Domingo y el problema de los estatutos de limpieza de sangre, prestando atención a una serie de variables que estimo deben ser consideradas de forma relacionada: el problema

¹ Este trabajo forma parte del Proyecto de I+D HAR2016-78056-P financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad del Gobierno de España.

² Sin ánimo de exhaustividad, de los más recientes deben tenerse en cuenta: Maryks, Coello de la Rosa, Prades Vilar, entre otros muchos.

³ Como Carrete Parrondo o Nieva (2011).

⁴ Paradójicamente, las páginas que Domínguez Ortiz (65-73) dedicó a la cuestión siguen siendo quizás las más completas, dentro del carácter fragmentario e introductorio que presentan. Datos sueltos se encuentran aquí y allá desde Henry Charles Lea (II, 153-185) o Sicroff hasta Hernández Franco (2011, 165-167). De escaso valor es el reciente de Molinié.

estrictamente religioso y los debates doctrinales (dentro y fuera de la orden), la propia historia religiosa de la orden, el esquema general de relaciones entre ésta y la sociedad española, el proceso concreto de extensión de los estatutos, sus progresos y límites, y, finalmente, la escritura de una historia de la orden y por la propia orden modificando su pasado en función de las necesidades de representación pública que compartía con el conjunto de la sociedad de la que formaba parte. Dada la situación actual de los estudios al respecto y las limitaciones que impone el carácter de esta publicación, este trabajo no pretende cerrar un tema enorme, sino simplemente contribuir al estudio de un terreno ciertamente desatendido. Asimismo, el lector atento podrá observar las similitudes en el ritmo y desarrollo de los estatutos de limpieza dentro de la orden de predicadores con los que se propagaban en otros ámbitos mejor conocidos por la historiografía; no obstante, en esta ocasión no recorreré esa vía.

La potencia de la orden dominica en el paso del siglo XV al XVI: entre el impulso interno y los anclajes sociales

La expansión y éxito de la Observancia en la orden dominica entre los siglos XV y XVI es un hecho perfectamente establecido por la historiografía. La vinculación con desarrollos dominicanos italianos, la influencia limitada de fray Álvaro de Córdoba y Escalaceli, y el impulso decisivo de la observancia dominica en España de la mano del cardenal Juan de Torquemada desde 1460, son algunas de las claves fundamentales del proceso, pero también lo es el carácter conflictivo del mismo, tanto a nivel interno de la propia orden, donde la observancia encontró notables resistencias, como a nivel externo, dado el papel finalmente determinante jugado tanto por las instancias centrales de la orden como de la propia monarquía. Como se sabe, en 1505 se produjo el triunfo definitivo de la Congregación de la Observancia en España, con la absorción de los restos de la conventualidad dominica (Beltrán de Heredia, 1-56; Nieva Ocampo 2009; Huerga; García Oro).

Numerosos indicadores señalan con claridad el dinamismo de la orden de predicadores desde los primeros momentos del siglo XVI. La potente participación dominica en la evangelización de América desde 1508-1510 (Borges Morán 75 y 84-85; Huerga 65-66), el papel jugado en la defensa del indio (Hanke), en los debates teóricos ligados a la justificación de la acción española en las Indias (Pereña) y en la construcción de la nueva sociedad ibero-americana, o su protagonismo en la renovación de la teología católica y en el desarrollo de la llamada Escuela de Salamanca (Hernández Martín; Belda Plans), al calor de potentes instituciones académicas propias (Andrés Martín 1976), son todos elementos que ponen de manifiesto la vitalidad religiosa, teológica e institucional de los dominicos a lo largo del siglo XVI. Por su parte, el desempeño del episcopado (desde Diego de Deza y Pascual de Ampudia a Bartolomé de las Casas) o del cargo de confesor real (Tomás de Matienzo lo fue de la reina Juana la Loca; etc.), denotan la plena inserción de la orden en las estructuras de la Monarquía y de la jerarquía eclesiástica. El predominio dominico entre el episcopado de Indias es más que sintomático (Castañeda y Marchena, 77-90). Finalmente, la nutrida representación dominica en el Concilio de Trento denota su relevancia doctrinal indiscutible en el seno de la Iglesia (Walz).

Quizás la más llamativa expresión de la potencia dominica en el plano social sea la multiplicación de las fundaciones religiosas, pues si antes de 1500 los conventos dominicos de la primera orden no llegaban a noventa en España, durante el siglo XVI se fundaron otros 98; en el caso de las dominicas, de los 149 conventos de que disponían a finales del Antiguo Régimen, 109 habían sido fundados con posterioridad al 1500 (Atienza 2008, 53-54). Ello se tradujo, lógicamente, en la multiplicación de las profesiones (Nieva 2011, 57) y del número de frailes y monjas, ocupando la orden dominica la segunda posición en el ranking de población religiosa (Ruiz Martín, 718-721). Como es sabido, en los orígenes de esa expansión fundacional confluyeron factores de índole estrictamente religiosa, otros ligados al impulso político dado por la Monarquía a la Observancia, especialmente en tiempo de los Reyes Católicos, y, por supuesto, las nuevas expectativas sociales que las élites sociales, y no sólo ellas,

pusieron en los nuevos conventos de las ramas reformadas de las órdenes mendicantes, primero, y después, en las nuevas órdenes religiosas, especialmente la Compañía de Jesús. Evidentemente, cada orden religiosa tenía un perfil propio que no debe olvidarse y que disponía de sus propios atractivos. Para el caso dominico, y en el contexto de la fulgurante expansión que experimenta la orden después de la Guerra de las Comunidades, deben tenerse también en cuenta las palabras de Guillermo Nieva: “seguramente un acicate importante estuvo en la definición de la comunidad como un convento de prestigiosos intelectuales, de celosos predicadores, respetados por su estricta observancia e influyentes social y eclesiásticamente” (Nieva 2011, 58).

Si reducimos nuestra escala de observación a un territorio concreto y representativo de las problemáticas históricas que aquí se analizarán, como lo fue el Reino de Sevilla, documentamos a la perfección esa interacción de comportamientos sociales y factores religiosos que eclosiona desde las décadas finales del siglo XV. Así lo pone de manifiesto la cronología fundacional dominica, donde los cenobios dominicos se extendieron con lentitud en la Baja Edad Media. Tras las fundaciones reales de Sevilla (1248) y Jerez de la Frontera (1264), hay que esperar a 1383 para que un regidor y su esposa patrocinen una fundación en Écija, y tras la apertura de conventos femeninos en Sevilla (1403, 1408), Écija (1431) y Jerez de la Frontera (1431) a partir de grupos de beatas, y la fundación del observante Santo Domingo de Portaceli en Sevilla (1450), es solo a partir de la época de los Reyes Católicos cuando las fundaciones se multiplican. Así surgieron a un ritmo acelerado los conventos de dominicas de Madre de Dios y Santa María de Gracia en Sevilla en 1476 y 1487 respectivamente, así como en Sanlúcar de Barrameda en 1480, Écija en 1498, y Carmona en 1514; los dominicos de la primera orden, por su parte, abrieron nuevas casas en Carmona (1504), en Alcalá de los Gazules (1506), en Lepe y de nuevo en Sevilla en 1516 (el colegio de Santo Tomás), en Marchena en 1517, en Sanlúcar de Barrameda en 1528 (Miura, 293-297). A partir de aquí, la geografía andaluza se va colmatando progresivamente de fundaciones dominicas masculinas y femeninas en el transcurso de una centuria (Huerga 1992, 227-387). En la mayoría de los casos se trataba de iniciativas sostenidas por miembros de las élites urbanas, sin faltar el apoyo decidido de la propia orden y de la jerarquía eclesiástica (representadas por el arzobispo fray Diego de Deza, promotor del colegio de Santo Tomás), así como de la más encumbrada nobleza, como los marqueses de Ayamonte o los de Medina Sidonia, que patrocinaron la fundación de Sanlúcar, capital de sus estados, y acabaron convirtiéndose en patronos de la provincia bética.⁵ Así pues, si el apoyo de determinados grupos sociales resultaba clave para la propagación del fenómeno fundacional, no debe olvidarse tampoco que sin la fuerza motriz de la expansiva Congregación de la Observancia poco de lo anterior se hubiera levantado (Beltrán de Heredia 1939, 10-20). Es decir, si la expansión fundacional fue exitosa se debe a que buscó y encontró los necesarios anclajes sociales, pero al mismo tiempo porque respondía a una voluntad interna y propia de extender la acción de la orden. El papel de los dominicos en la cristianización de América responde a esta misma dinámica, siendo una expresión más de ella.

Las causas del interés social por la observancia dominica en esta época son variadas. Por una parte, la nobleza titulada patrocinó fundaciones y amparó provincias religiosas enteras en el marco de sus comportamientos típicos de asociación espiritual con las órdenes religiosas, en aras de beneficiarse de las gracias espirituales que éstas proporcionaban pero también de conseguir el control de espacios sagrados como lugares de enterramiento, panteones familiares, escenarios de representación social y, en definitiva, reforzar la asociación de la condición nobiliaria con lo sagrado (Pérez García 2005, 123-241). En el caso andaluz y dominico, ya vimos cómo la casa de Medina Sidonia no solo patrocinó la fundación

⁵ La provincia dominica de Andalucía, denominada bética, se creó en 1515 por desmembración de la Provincia de Castilla (Huerga 1973, 47). Sobre el patronato de los duques de Medina Sidonia sobre la Provincia Bética, el documento de establecimiento del mismo en 1544 y las obligaciones de la comunidad de Sanlúcar para con los duques, véanse Huerga (1992, 399-403), y Huerga (1959, 19).

de un convento en Sanlúcar de Barrameda, sino que acabó obteniendo el patronato sobre la provincia entera de Andalucía, llegando a jugar un destacado papel en el funcionamiento de la misma. Los Ponce de León, duques de Arcos, patrocinaron desde 1520 el nuevo convento de San Pedro Mártir en Marchena y la fundación de otro efímero en su villa de Rota (Huerga 1992, 260-264 y 268), y los marqueses de Ayamonte la del de Nuestra Señora de Gracia en Lepe en 1523, además del de Regina Angelorum en Sevilla (Huerga 1992, 265 y 271-273), y estas mismas familias apadrinaron la fundación de otros en las décadas siguientes en la misma Provincia de Andalucía, en Sevilla, Gibralfaro, Aracena o Niebla (Huerga 1992, 273-277).

Por su parte, las élites urbanas, unas de condición nobiliaria y frecuentemente ligadas al gobierno local y otras en camino de acceder a la nobleza y los cabildos, trataron de mimetizar los comportamientos de su referente social, la nobleza titulada, tanto que su involucración en los procesos de financiación y patronazgo de las nuevas fundaciones dominicas fue determinante para la multiplicación de éstas; también ellas consiguieron capillas, enterramientos, sitios preferentes, lugares donde colocar sus armas y blasones, etc., elementos constitutivos de la representación de la posición social en aquel mundo.⁶

Finalmente, los mercaderes y los hombres de negocios, objetivo prioritario de la acción pastoral de las órdenes mendicantes desde la Baja Edad Media, y muchos de los cuales eran de origen judeoconverso, no dejaron de expresar su preferencia por las órdenes franciscana y dominica, asociándose a las mismas de mil maneras: con donaciones y multitud de mandas piadosas, fundando capellanías y enterrándose en los conventos de éstas, metiendo a sus hijos e hijas en ellas, etc.⁷ Además, las corrientes espirituales desarrolladas con gran energía por esas mismas órdenes desde los años del cambio de siglo (Andrés Martín 1994; Pérez García 2006), buscaron como destinatarios principales de sus mensajes a esos grupos sociales, que se vieron fuertemente involucrados en ellas (Pérez García 2011); además, dominicos y franciscanos también buscaron rentabilizar el capital social de las élites sociales en un sentido religioso, tratando de rentabilizar su carácter de espejos donde la sociedad se miraba para

⁶ El tema del patronato de nobles titulados, oligarcas locales y poderosos varios sobre comunidades religiosas ha sido excelentemente estudiado desde la perspectiva de la historia social en Atienza 2008. Ejemplos y notas acerca de la vinculación de las élites segovianas con el monasterio dominico de Santa Cruz la Real de Segovia, en Larrañaga et alii 2005: 165; para el caso cordobés, Huerga (1973, 45-46). Por supuesto, la problemática fundacional religiosa no se agota en estas variables, se trata, evidentemente, de algo mucho más complejo; sobre esto, véase Graña Cid.

⁷ Un utilísimo cálculo sobre el número de hijos de mercaderes que entraron en religión relativo a Medina del Campo y Burgos en el siglo XVI en Abed Al-Hussein (II, 182-184). Numerosos datos en este sentido pueden encontrarse en los testamentos de los mercaderes. Algunos ejemplos pueden resultar ilustrativos. En 1540, en Sevilla, Beatriz Fernández, viuda del mercader Cristóbal de Tovar, instituyó en su testamento media capellanía de misas en el monasterio dominico de San Pablo, institución con la que mantenía una estrecha vinculación (Archivo Histórico Provincial de Sevilla, Protocolos Notariales, leg. 3336, registro 22). La familia Esbarroya, de mercaderes de origen genovés asentados en Córdoba a finales del siglo XV, no sólo tuvo su panteón familiar en el dominico San Pablo de Córdoba, donde se enterraron, sino que numerosos hijos suyos profesaron en esta orden durante el siglo XVI (Huerga 1973, 39-42). De estas familias mercantiles salieron también frailes de renombre, como fray Agustín de Esbarroya († 1554), maestro en teología, autor de diversas obras y regente del colegio de Santo Tomás de Sevilla, o fray Agustín Salucio (1523-1601), nacido en Jerez de la Frontera de una familia de mercaderes también de origen genovés (Huerga 1959, 5), y que andando el tiempo intervendría fogosamente en la polémica contra los estatutos de limpieza de sangre con su *Discurso* de 1599. Tanto los Esbarroya desde Córdoba como los Salucio desde el área gaditana fueron familias involucradas en el gran comercio global que tenía su epicentro en Sevilla. Algunos datos en este sentido en: Archivo Histórico Provincial de Sevilla, Protocolos Notariales, leg. 60, f. 169r-v (Sevilla, 13-I-1541), donde documentamos a Luis Calvo Salucio y a Polo Calvo Salucio recibiendo azúcar de las islas atlánticas en Cádiz y negociando con él en Sevilla con otros importantes mercaderes genoveses, como Niculoso Fiesco Ragio y Niculoso Cataño; o en Archivo Histórico Provincial de Sevilla, Protocolos Notariales, leg. 3261, f. 321r-322v (Sevilla, 25-VIII-1525), sobre el mercader Esteban Esbarroya, vecino de Córdoba, pero endeudado en Sevilla, y que era primo de fray Agustín de Esbarroya (Huerga 1973, 39). Numerosos datos apuntan hacia la estrecha vinculación de los mercaderes con las órdenes mendicantes: las colonias mercantiles burgalesas, por ejemplo, repartidas por distintas ciudades españolas y europeas, solían ubicar sus capillas de nación en conventos franciscanos o dominicos (así en Nantes, Sevilla o Florencia). Véase también Soria Mesa (2000, 77).

extender y valorizar (socialmente) sus propuestas religiosas. El dominico andaluz Agustín de Esbarroya, al dedicar su *Purificador de la conciencia* en 1550 al duque y la duquesa de Medina Sidonia, justificaba su acción no sólo por ser “tan grande la obligación que la orden de nuestro glorioso padre santo Domingo tiene a Vuestras Excelencias y a su esclarecida casa”, sino porque la lectura por parte de los duques incitaría a otros a hacer lo mismo:

Sólo suplico que este servicio, con la intención que es ofrecido, sea recibido, y, en algunos ratos que hubiere desocupados de negocios, sea leído, y siempre favorecido. Porque siendo así, tengo por cierto que muchas personas lo leerán. (Esbarroya, 195-196)

Así, de la confluencia de mutuos intereses, nació y se desarrolló una multiforme asociación de las órdenes mendicantes (especialmente dominicos, franciscanos y agustinos, y posteriormente jesuitas) con la nobleza y las élites urbanas, creándose un trasvase recíproco de crédito social que resultaba decisivo, o así al menos lo pensaron ellos, para el éxito de sus respectivos objetivos. De ahí que la nobleza adoptase progresivamente un perfil religioso e incluso sagrado, algo que consiguió⁸, que las élites urbanas y mercantiles imitasen a aquella en la medida de sus posibilidades, y que las órdenes religiosas, especialmente la dominica, aspirasen al prestigio social que dimanaba de la consideración, cuando no de la adopción, de los criterios sociales de calidad, es decir, la nobleza, imposible de alcanzarse plenamente, y la limpieza de sangre, mucho más plausible, al menos en teoría y en el nivel de la representación pública, atendiendo acertadamente a la opinión de que revestirse socialmente de prestigio redundaba en la valorización (social) tanto de sus frailes y predicadores, expuestos continuamente por el carácter de su labor a la opinión pública, como, por supuesto, de las doctrinas por ellos sostenidas.

La entrada de los conversos en la orden dominica y el problema de la limpieza de sangre: debates teológicos y prácticas sociales

Si la capacidad de interpenetración con la sociedad de su tiempo resultó ser una de las claves del éxito de la expansión dominica observante en el siglo XVI, lógicamente ello también trasladó al interior de la orden conflictos típicos y propios de la misma. El relativo a la admisión de los judeoconversos no fue el menor de ellos.

Para los conversos, objetivo preferente de la acción pastoral de los mendicantes en los agitados tiempos de la expulsión y conversión de los judíos (Rábade; Baer, 782; Valtanás, 155-156), ser aceptados en el seno de las órdenes religiosas era un signo inequívoco de su integración social. En el plano netamente religioso era una prueba de cristiandad, pero además significaba adoptar (y mostrar la adopción de) las pautas de comportamiento sociorreligioso propias tanto de los grupos sociales a los que muchos de ellos pertenecían de facto (mercaderes, élites urbanas) como de aquel otro que era referente social, la nobleza, en la que además, andando el tiempo, decenas y decenas de familias de origen converso conseguirían entrar (Soria Mesa 2000 y 2007, 103-114). A ello hay que sumar el hecho de que la instrumentalización de los numerosos conventos de las órdenes religiosas como repositorio del excedente de descendencia masculina y femenina de las clases pudientes se estaba convirtiendo rápidamente en un mecanismo central en las estrategias de reproducción social de éstas (Soria Mesa 2007, 155-173).

La acción pastoral oficial de la Iglesia durante los siglos precedentes había tendido a facilitar la integración social de los nuevos convertidos con la intención, entre otros motivos y objetivos, de promover las conversiones (Pérez García, en prensa). Sin embargo, en la práctica, los nuevos bautizados y sus descendientes chocaron con enconadas resistencias en la sociedad cristiana vieja. Ello tenía que ver, desde luego, con odios, rechazos, prejuicios y reticencias hondamente asentados en las mentalidades

⁸ Véanse, entre otros muchos: Carrasco Martínez, Pérez García (2005, 123-241) y Pérez García 2011.

(Caro Baroja), pero también con la voluntad de impedir el rápido y evidente ascenso social de los elementos más ricos y dinámicos de la población conversa, sólidamente establecidos en el mundo de las finanzas y los negocios, y que durante el siglo XV penetraron con fuerza en los cabildos civiles y catedralicios. En esa tesitura se sitúa la célebre Sentencia-Estatuto de 1449 que pretendía excluir a los judíos y conversos de los oficios públicos en la ciudad de Toledo. Como se sabe, desde este momento se desarrollará una auténtica batalla social y política en torno al acceso de los conversos a las instituciones mediante el establecimiento o no de estatutos de limpieza de sangre o de normas contra los descendientes de condenados por el Santo Oficio.⁹ Resulta aquí de interés recordar que entre las primeras grandes obras en favor de los conversos relacionadas con esta polémica a mediados del siglo XV, encontramos, junto al fundamental *Defensorium Unitatis Christianae* de Alonso de Cartagena, un tratado del cardenal dominico Juan de Torquemada, el *Contra Madianitas et Ismaelitas adversarios et detractores illorum qui de populo Israeli originem traxerunt*, y el *Contra algunos zizañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel*, del también dominico Lope de Barrientos, obispo de Cuenca. Además, la bula *Humani generis* del Papa Nicolás V, de 24 de septiembre de 1449, que anulaba los acuerdos tomados en Toledo en contra de los conversos, se convertiría en un punto de referencia para la polémica durante mucho tiempo; como se ha señalado, existen conexiones textuales claras entre esta bula y el tratado aludido de Juan de Torquemada (Beltrán de Heredia 1961; Cantera Montenegro). Como escribí en otra ocasión:

Aunque con frecuencia la historiografía ha visto aquí la elaboración de una ideología conversa por parte de intelectuales conversos (Cartagena, Díaz de Toledo, Barrientos y Torquemada tenían ascendencia judía) comprometidos con el ascenso social y político de su comunidad, lo cierto es que al pronunciarse de esa manera no hacían sino defender la legislación y la política tanto eclesiástica como civil que había sido promulgada y aplicada de forma continuada desde el siglo XIII tanto por la Iglesia como por la Monarquía. De esa forma, todos ellos, con el respaldo fundamental y significativo del papa, no sólo defendían su posición social, política y eclesiástica, sino la estrategia de larga duración creada por la Iglesia en orden a conseguir la conversión de los judíos, y de cuyo éxito ellos eran la mejor prueba. (Pérez García, en prensa)

En su *Tratado contra los madianitas*, Torquemada insiste una y otra vez en el carácter blasfemo, diabólico, impío y falso de las doctrinas de quienes “argumentan que todos los oriundos del pueblo israelita han de ser tenidos como malos cristianos y sospechosos de errar en la fe católica” y consideran que el que “desciende de una raza o de unos antepasados perversos, ha de ser sospechoso de esa clase de pecado o de perversidad por la que su origen quedó corrompido” (Torquemada, 256 y 260). Frente a estos malvados Torquemada explica que la pasión y muerte de Cristo han tenido suficiente poder para reconciliar a toda la humanidad con Dios, borrando toda mancha y pecado gracias a la eficacia del sacramento del bautismo; esos que condenan a la “raza judía” como infiel en la fe, blasfeman contra Cristo, cuya carne y sangre “fue tomada” del pueblo judío, y contra la Virgen María, que “era judía, descendiente de judíos.” (Torquemada, 269-270). Como bien se ha señalado, la eclesiología de Torquemada debe entenderse no sólo en relación con el conflicto toledano de 1449, sino también en el conjunto de una vida dedicada a la tarea de devolver la unidad a la Iglesia en Occidente y Oriente (así en los Concilios de Constanza, Basilea y Ferrara-Florencia) (Llamedo).

⁹ Una útil clasificación de los estatutos de limpieza de sangre, que podían implantarse en órdenes militares, colegios mayores, tribunales, órdenes religiosas, catedrales y capillas, cofradías y hermandades, mayorazgos, tierras y villas, así como para oficios públicos y municipales, en Caro Baroja (II, 287-288).

Sin embargo, a pesar de que en el plano teológico la posición de los defensores de los conversos era claramente superior, el rechazo social y la desconfianza pudieron volcar la situación a nivel institucional, al menos parcialmente y con el paso del tiempo. En el caso de los dominicos, el debate, la pelea, acerca de la adopción de estatutos de limpieza dentro de la propia orden alcanzó cotas muy altas precisamente en la época de la ofensiva lanzada por los Reyes Católicos para conseguir la conversión definitiva de los judíos. Eran los tiempos del establecimiento de la Inquisición. El propio inquisidor dominico fray Tomás de Torquemada (1420-1498), pieza clave de la fundación del nuevo monasterio de Santo Tomás de Ávila (levantado gracias a los bienes confiscados por la Inquisición a los judaizantes), quiso que en este no se admitiesen conversos, obteniendo para ello la ratificación pontificia en 1496 (Caro Baroja, II, 294; Nieva Ocampo 2011, 44).

La cuestión de la admisión de los conversos en la orden dominica pronto saltó las fronteras peninsulares y llegó a las instancias eclesiásticas centrales, en busca más de apoyos y ratificaciones que de arbitrajes. Durante el gobierno del maestro general Joaquín Torriani (1487-1500) se tomaron diversas medidas para limitar la presencia conversa en los conventos dominicos españoles: amenaza de excomunión a los conventos que aceptasen conversos; expulsión de los novicios de origen converso; prohibición a los descendientes de judíos de ocupar cargos de prior o de dirección salvo en caso de haber sido elegidos por todo el capítulo conventual. No obstante, las resistencias internas hicieron que Torriani debiera suavizar estas normas, aceptando la profesión y admisión de “marranos” en caso de existir consenso de todo el capítulo conventual, y consintiendo el acceso de los conversos “al priorato y a otros oficios directivos si hubiesen sido elegidos por la *maior et sanior pars*, con la limitación de que la elección debía ser confirmada por el concejo conventual y aprobada por tres o cuatro padres que no pertenecieran a «aquella raza»” (Nieva 2011, 44-45). En cualquier caso, la rápida modificación y revocación de esta legislación (Nieva 2011, 45; Beltrán de Heredia 1939, 50) expresa tanto su debilidad a causa de la oposición interna recibida, como la gravedad de la fractura existente entre los dominicos españoles en relación a la cuestión de la limpieza de sangre.

En relación con esta situación, Nieva Ocampo documenta “numerosas quejas, huidas, traslados y exilios” de frailes dominicos (Nieva 2011, 45). Son reflejo claro de un ambiente tenso, como también lo son las nuevas disposiciones de los maestros generales Vicente Bandelli, que visitó Castilla en 1504 y prohibió el ingreso en la orden a los hijos de los “marranos”, y Jean Cléréé, maestro general en 1507, prohibiendo la admisión de cualquier descendiente de judíos, ordenando la expulsión de los novicios que hubiesen ocultado su origen converso y evitando que los profesos pudiesen residir en los conventos más importantes, así como limitando el acceso de éstos a cargos directivos a aquellos que fuesen elegidos por unanimidad (Nieva 2011, 45). No obstante, estas normas pronto quedaron en nada, y la debilidad del grupo dominico contrario a los conversos se puso de manifiesto cuando hacia 1510 fracasaron en su intento de establecer un estatuto de limpieza en el importante convento de San Esteban de Salamanca (Nieva 2011, 46-47). Asimismo, la fundación del colegio dominico de San Gregorio de Valladolid por el obispo Alonso de Burgos († 1499), dominico burgalés de origen converso, demuestra el predominio de la corriente proconversa dentro de la orden de predicadores en época de los Reyes Católicos. En los estatutos que dio a su colegio hacia 1499, y refiriéndose explícitamente a la doctrina de la unidad en el seno de la Iglesia por virtud del bautismo, Alonso de Burgos estableció que el único criterio para distinguir entre los aspirantes debería ser su capacidad académica, y en ningún caso su origen (judío, moro, pagano, gentil “o de otra qualquier gente o nasción”), ordenando que, para que esto se cumpliera, no dejase de hacerse mención a esta cláusula antidiscriminatoria cuando se solicitasen candidatos a los hasta catorce conventos que podrían proveer de colegiales a San Gregorio (Díaz Ibáñez, 60-61). De esta forma, San Gregorio ejercería un efecto positivo en contra del establecimiento de estatutos de limpieza de sangre en buena parte del cuerpo de la orden dominica en la Corona de Castilla.

Como se ha demostrado para el caso de la Provincia franciscana de Castilla (Pérez García 2005, 229-232), detrás de los posicionamientos a favor o en contra de la aceptación de los conversos en las órdenes religiosas no siempre había concepciones teológicas nítidas o adscripciones pastorales o espirituales claras.¹⁰ Con frecuencia lo anterior se confundía con simples posicionamientos y prejuicios personales que poco o nada tenían que ver con argumentos religiosos o teológicos y más con ideas extendidas y profundamente asentadas en grandes partes de aquella sociedad. Además, entre los racistas declarados y los integracionistas más evangélicos, siempre fue posible detectar una amplia y compleja gama de posiciones intermedias que nada tienen que ver con lo que, desde nuestras perspectivas actuales, podría esperarse. En ocasiones, los rechazos podían mezclarse simplemente con lo que parecían lógicas prevenciones ante la constatación de la existencia de judaizantes en el seno de las propias órdenes religiosas y el temor a una posible infección en el plano teológico producida desde el interior de las instituciones eclesiásticas. El caso más sonado en aquel tiempo fue el de la orden de San Jerónimo, en el seno de la cual frailes judaizantes de origen converso fueron descubiertos por la Inquisición. El Capítulo General de la orden celebrado en 1486 promulgó un estatuto de limpieza de sangre que, aunque revocado, se implantó finalmente en 1496, tras conseguirse un breve favorable de Alejandro VI de 1495.¹¹

Lo cierto es que hacia 1510-1515 la implantación de estatutos de limpieza de sangre en España era muy débil, y todavía más lo era en el seno de las órdenes religiosas. En la orden de San Jerónimo la herida seguía abierta, de modo que decidieron realizar consultas a teólogos de relieve. El relato que de este episodio hace el P. José de Sigüenza en su *Historia de la Orden de San Jerónimo* ha sido luego traído repetidamente por la historiografía dedicada a los estatutos de limpieza de sangre, desde Domínguez Ortiz a Sicroff o Caro Baroja, entre otros. Como veremos, la versión de Sigüenza no respetó plenamente la verdad de los acontecimientos ni de las opiniones vertidas en la polémica. Según Sigüenza, todo habría comenzado por la oposición de los conversos al estatuto jerónimo, delatando en su relato que seguía habiendo cristianos nuevos dentro de su orden:

No acababa aun en estos tiempos de sosegarse el ánimo de muchos, sobre el estatuto y ley de no recibir confesos, ni moriscos dentro de la cuarta generación, como había entre ellos muchos hombres doctos y se sentían lastimados, así los que estaban en la orden como fuera [...] Estudiaban sobre ello, revolvían textos, y sacaban lugares de Escritura, bulas de Pontífices, determinaciones de Concilios, y razones agudas para deshazerlo; y llegaban a tanto, que derribaban aun a los más encontrados en esto, y a los que no sabían tanto llenaban de escrúpulos: si se podía hacer, si era contra caridad y contra conciencia. La orden y los muchos hombres doctos della, aunque estaban muy seguros y quietos, como quien sabía bien lo que había hecho con todo eso, deseaba asegurarlos a todos, que se quietasen, y quedase esto muy asentado, por la gran importancia del negocio. (Sigüenza, II, 97)

Por ello, en 1513 se consultó al arzobispo dominico de Sevilla, fray Diego de Deza, para que emitiese una opinión sobre el estatuto, siendo ésta favorable:

¹⁰ Desde un punto de vista histórico, y teniendo en cuenta la sociología religiosa de la espiritualidad en la Castilla de la primera mitad del siglo XVI, no es posible aceptar una filiación de las posturas antijudías y anticonversas con doctrinas espirituales precisas, manifestadas también entre los dominicos, tal y como se ha sostenido recientemente: “dicho cariz ascético-penitencial entroncaba, a su vez, con un marcado celo antijudío y anticonverso, ...” (Nieva 2011, 43).

¹¹ Es un asunto tratado habitualmente en la historiografía desde hace mucho. Véanse, entre otros: Baer (780 y 792-793), Caro Baroja (II, 291-293). Diversas referencias concretas al asunto pueden hallarse en Baer (853-854). Una revisión historiográfica completa y una aclaración documental precisa en Carrete Parrondo.

[...] Cerca del caso que me fabló, sobre el estatuto que se hizo de la recepción, o exclusión, de algún linaje de personas, lo que parece es, que el estatuto se pudo hacer con buena conciencia. Ut caveatur ne forte (ut alias compertum est) in religione vestra, subintrent falsi fratres qui & fidei veritatem corruptant, & religionis sinceritatem, ac nitorem commaculent, especialmente siendo el estatuto modificado, según el padre prior [de Guadalupe] me dixo, por donde se conoce la sana intención e el santo zelo con que se hizo. (Sigüenza, II, 97)

Las actas del Capítulo jerónimo celebrado en el monasterio de San Bartolomé de Lupiana en 24 de febrero de 1514 se hacen eco de la consulta realizada a Diego de Deza y a su respuesta favorable a la implantación de estatutos que impidiesen la aceptación en las órdenes religiosas de conversos y descendientes de judíos.¹² No obstante, el texto de la carta de Deza parece apuntar como elemento decisivo en el sentido de su voto la precaución necesaria, en la orden jerónima, para impedir la infiltración de falsos frailes, algo lógico si tenemos en consideración los precedentes de la década de 1480. A pesar de todo el debate no se resolvía, puesto que en el Capítulo privado de la orden jerónima de 1515 se volvieron a elevar consultas. Por una parte, los partidarios del estatuto consultaron otra vez a Deza, quien reunió (seguramente en Sevilla) una junta de dominicos que discutió precisamente los documentos pertinentes desde el punto de vista canónico, es decir, la bula de Nicolás V, el breve de Alejandro VI y los propios estatutos de los jerónimos. Al aludir a estos textos de referencia, el relato de Sigüenza nos revela el carácter técnico y las pretensiones legitimadoras de su discurso:

Juntáronse el Arçobispo, él y otros maestros de la orden de Santo Domingo, y ocho días enteros estuvieron ventilando la cuestión: leyeron las bulas de Nicolao y el proceso hecho sobre ella. Todas estas palabras son de fray Juan de Azpeitia en la carta que escribió sobre esto al General. El Breve de Alejandro, y el estatuto de la orden, y las legaciones, y todas las razones, pro utraque parte. Y finalmente votaron, que no obstante la Bula del Papa Nicolao, salva conciencia, se pudo hacer el estatuto y se puede guardar. Y un Padre dominico que estaba allí, que se llamaba fray Juan Hurtado, tuvo por conclusión firme, que no solo se pudo hacer el estatuto, pero que se debía hacer, y no solo no era pecado hacerlo, mas que fuera pecado no lo hacer, porque es en conservación y paz de la orden, y que si fuese menester él sustentaría esta conclusión en públicas escuelas. (Sigüenza, II, 97)

Sigüenza narra que “los de contraria parte”, es decir, los enemigos del estatuto, hicieron la consulta correspondiente “en las Escuelas de Salamanca”, en concreto al también dominico fray Matías de Paz, uno de los teólogos más reputados del momento. Según Sigüenza, Matías de Paz “pareciéndole negocio dificultoso”, remitió la consulta a Tomás de Vio Cayetano, el general de la orden de los predicadores, y una de las principales autoridades teológicas del panorama. En el relato de Sigüenza, la respuesta de Cayetano fue favorable a los estatutos:

“Respondióle con aquella claridad (claridad la llamo siempre para mí, sientan otros lo que quisieren) especialmente en cosas morales, y con aquella resolución tan admirable que Dios le dio, en un Opúsculo breve, y que contiene, si bien se mira, cuanto en esto se puede decir. Y no solo no condena este estatuto, tan santo y discretamente hecho, mas dice que ningún inconveniente tiene en conciencia.” (Sigüenza, II, 98)

¹² Carrete Parrondo (112) y Gil (II, 104).

El relato de José de Sigüenza ha inducido a algunos (como a Caro Baroja, II, 293) a pensar que esta fue la opinión expresada por Cayetano. Sin embargo, las versiones latina y castellana que nos han llegado de este voto de Cayetano no concuerdan con lo que cuenta Sigüenza.¹³ Además, también existen dificultades cronológicas, dado que el voto de Cayetano está datado en Siena el día de San Mateo (21 de septiembre) de 1514, y el Capítulo jerónimo a que hace referencia Sigüenza sería el de 1515. Según Justo Cuervo (I, 623-625) y Guillermo Nieva (Nieva 2011, 46-47), en realidad tanto la pregunta de Matías de Paz como la respuesta de Cayetano tendrían que ver directamente con el debate que tenía lugar en San Esteban de Salamanca, apuntando directamente a un debate interno a los propios dominicos. En este contexto, conviene recordar las palabras de Matías de Paz y de Cayetano. Matías de Paz apuntaba de lleno al corazón del problema, la legitimidad de excluir a alguien simplemente por ser descendiente de judíos, independientemente de otras consideraciones:

Si negar el hábito de la religión, o negar la profesión a los que son descendientes de judíos, aunque ya se les haya dado el hábito, asentando en que son sujetos a propósito para la Religión, y por otra parte no se halla en ellos culpa alguna ni sospecha personal, sino solamente el tener la sangre infecta por ser descendientes de judíos, si es pecado mortal o contra el precepto de la caridad. (Cuervo I, 623)

En su respuesta, Cayetano acepta que una orden puede establecer limitaciones de acceso o incluso expulsar a determinadas personas por distintas causas, llegando a aceptar la posibilidad de rechazar a los conversos circunstancialmente:

Y así supuesto que la nación de los judíos es aborrecida y menos grata por la pública apostasía de muchos de ellos, si en España los prelados de alguna religión, sin estatuto o con él, rehusan recibirles al hábito, o habiéndoles ya recibido al hábito, no les quieren admitir a la profesión, en esto no pecan mortalmente. (Cuervo I, 624)

No obstante, Cayetano se muestra clara y tajantemente contrario a lo que eran los estatutos de limpieza de sangre, es decir, la negación de acceso a una institución por la simple ascendencia judía:

Y aunque esto a mí me parece que es así, con todo eso me parece cosa sin razón no admitirles, o hacer estatuto perpetuo de no admitirles, cuando no están infamados con otra nota más que la de su origen, que es ser descendientes de judíos, lo uno, porque nuestra salud de los judíos vino, de los cuales nació Cristo según la carne, y los Apóstoles y otros muchos Padres de la fe, y parece ingratitud despreciar y desechar a sus hijos. Lo otro, porque parece que con este desprecio se da ocasión a los judíos para que no se conviertan viendo que sus hijos y descendientes no han de ser admitidos en la religión. Y finalmente porque el estado de la religión es tal que más creíble es que ellos en él se confirmen en la fe, que no que perviertan y traigan a sus errores a otros. (Cuervo, I, 624)

Como consta en otro manuscrito en que se ha conservado la opinión de Cayetano, el planteamiento de los estatutos era “yrrasonable” (Carrete Parrondo, 113), simplemente irracional,

¹³ El texto latino se encuentra en *Opuscula Omnia Thomae de Vio Caietani*, Lyon, Apud haeredes Jacobi Juntae, 1562, pág. 130, y lo reproduce Nieva (2011, 47), donde nosotros lo hemos consultado. Los textos castellanos de Matías de Paz y Cayetano pueden leerse completos en Cuervo (I, 623-624), y fragmentariamente en Carrete Parrondo (112-113). Ya Lea, que leyó directamente a Cayetano, dio cuenta acertada de la opinión de este (Lea II, 157 y 182).

término que expresa literalmente la misma valoración que en su día diera el cardenal Juan de Torquemada acerca del estatuto toledano de 1449 (Torquemada, 248, 251). El resto de su argumentación, que insiste en la necesidad de no vedar el acceso de los conversos a los cargos para facilitar su integración en la sociedad cristiana y atraerlos a ella, se inscribe de lleno en una dilatadísima tradición canónica sostenida continuamente por la Iglesia a lo largo de la Baja Edad Media (Pérez García, en prensa).

Más allá de los debates teológicos y el estado del desarrollo histórico de los mismos, en la práctica la acción de personalidades relevantes resultó decisiva para la progresiva implantación de los estatutos de limpieza de sangre. De esta forma, la presencia en Sevilla como arzobispo del dominico Diego de Deza († 1523), de vuelta a su sede en 1506 tras años en la corte (todavía sería Inquisidor general hasta 1507), resultó determinante para la aprobación en 1515 de un estatuto que impedía la entrada en la Iglesia de Sevilla a los hijos y nietos de los condenados por herejía (no a los conversos en general) (Gil II, 104-107). Asimismo, Deza también estableció como requisito la limpieza de sangre en los estatutos fundacionales de 1521 de su más querida creación en Sevilla, el colegio dominico de Santo Tomás.¹⁴ La prohibición deciana, absoluta y rigurosa, reconoce al mismo tiempo su rareza:

[...] Mandamos [...] ni permitan, lo que casi en todos los Colegios de España se acostumbra observar y guardar; conviene a saber: Que en él no sea admitido ningún recién convertido, o descendientes de los recién convertidos, y porque nuestro Colegio no parezca en esto, de menor zelo, o inferior autoridad, vedamos por el presente estatuto y prohibimos, con cuanto rigor podemos, que ninguno de los sobredichos, en ningún tiempo, ni en ninguna ocasión sea recibido en Colegial, o Lector deste Nuestro Colegio, y mandamos en virtud de Santa Obediencia a el Rector y Consiliarios, que si tuviesen algún rumor, o sospecha probable de alguno que esté recibido o se hubiere de recibir, inquieran la verdad sin tardanza alguna, y con diligencia, y constándoles que el dicho descende de Neóphitos, no lo admitan, y si ya estuviese recibido, lo expelan debajo de la privación de sus oficios, y si alguno de los tales sobredichos, siendo sabidor, de sí mismo, y no ignorando esta nuestra constitución se atreviere fraudulentamente a entrar o perseverar en el Colegio, luego al punto incurra en sentencia de excomunión, de la cual no pueda ser absuelto mientras que perseverare en el Colegio. Y nos desde agora para entonces lo declaramos expulso, además de la cual pena sea castigado por el prior provincial, si le constare a su paternidad, [...]. (Góngora, I, 117-119)

No fue esta la única fundación dominica en Sevilla de estos años que estableció un estatuto de limpieza. También el convento de Regina Angelorum, fundado como convento de monjas en 1521 y transformado después en hospedería para los frailes que partían hacia las Indias, exigió limpieza de sangre desde el comienzo como requisito para entrar en el mismo, según se recogía en el contrato de patronazgo con el marqués de Ayamonte (Ollero, 306-307).

A partir de la década de 1530 los estatutos de limpieza de sangre se extendieron dentro de la orden dominica como una mancha de aceite. En 1531, los monasterios de Santa María de Nieva y San Pedro Mártir de Toledo obtuvieron permiso “para excluir a los cristianos nuevos”.¹⁵ Desde 1535 todo parece acelerarse. En septiembre de ese año el maestro general Jean Feynier (o Fenario) realizó la visita del importante convento de San Esteban de Salamanca. Ante las presiones recibidas (parece que por el propio prior y frailes de San Esteban), que insistían en el perjuicio causado a la orden por la costumbre de admitir conversos en él, Feynier accedió finalmente a sancionar un estatuto para este convento, estableciendo que los profesos de San Esteban de origen judío fueran enviados a otros conventos, y que los priores y

¹⁴ Sobre la fundación del colegio de Santo Tomás de Sevilla, véanse Góngora 1890 y Huerga (1973, 60-81).

¹⁵ Lea (II, 156), Sicroff (119) y Domínguez Ortiz (68).

examinadores vigilasen para que los postulantes no descendieran de judíos investigando acerca de su origen y negando la profesión de los votos a los cristianos nuevos (Cuervo, I, 625-626); no obstante, aquellos que detentaban determinados cargos (prior, subprior, lector perpetuo) permanecerían en el convento, lo que muestra que algunos lo eran. Tal era el caso de Francisco de Vitoria, catedrático de prima en la Universidad de Salamanca. Como apunta Guillermo Nieva, “la discriminación concluía, pues, donde la notoriedad y una cátedra universitaria entraban en juego” (Nieva 2011, 60-61). Parece que el estatuto de limpieza de sangre habría sido confirmado por breve apostólico de Paulo III de 1536, comenzándose a aplicar al año siguiente, y exclusivamente en San Esteban, a pesar de la pretensión del provincial de otorgarle carácter general.¹⁶

Lo ocurrido en San Esteban de Salamanca fue solo el comienzo de una serie de estatutos de limpieza de sangre que se extendieron por los principales centros formativos de la orden dominica en España. En 1538 el Colegio de San Gregorio de Valladolid solicitó al Papa el establecimiento de un estatuto, alegando la necesidad de que los futuros predicadores fueran ejemplares y no hubiesen tenido trato con hermanos descendientes de conversos, “propensos a caer en herejía con mucha facilidad”. Aceptando el argumento de la necesidad de evitar la aparición de doctrinas erróneas, Paulo III accedió y concedió el estatuto para San Gregorio (Nieva 2011, 61). Si tenemos en cuenta que los estatutos fundacionales de San Gregorio, dados en 1499 por el obispo dominico Alonso de Burgos, preveían que las veinte colegiaturas se proveyesen con frailes procedentes de San Pablo de Burgos, San Pablo de Córdoba, Cuenca, Palencia, Toro, Zamora, Medina del Campo, Segovia, Ávila, Toledo, así como del reino de Galicia, Extremadura, Andalucía y reino de Granada, y que las cuarenta colegiaturas establecidas en los segundos estatutos reforzaron notablemente la presencia en San Gregorio de Valladolid de frailes procedentes de Galicia y Andalucía (López 1613, 418-419; Díaz Ibáñez, 59), es fácil entender que el establecimiento del estatuto de limpieza en San Gregorio produciría un efecto dominó respecto a los principales conventos de toda la Corona de Castilla, dado que sólo los frailes limpios de sangre procedentes de éstos podrían estudiar en Valladolid. Al mismo tiempo, San Gregorio se convertía así en un foco de irradiación de pretendida pureza cristiano vieja, asociada ahora a pureza doctrinal.

En 1538 para San Pablo de Córdoba, y en 1540 para Santo Tomás de Ávila, nuevos documentos pontificios reforzaron las exigencias frente a los conversos. En el caso del convento abulense, que ya disponía del estatuto de la época de Tomás de Torquemada, Paulo III decretó que los conversos no podrían ser asignados al mismo, pudiendo permanecer allí sólo como huéspedes y no más de un mes (Nieva 2011, 61; Lea, II, 157). En 1542, otra disposición pontificia referida a la Provincia de Aragón excluía “a aquellos que hubiesen tenido *ex patre aut avo vel proavo*”.¹⁷

Como bien concluye Guillermo Nieva, esta serie de estatutos de limpieza de sangre implantados en San Esteban de Salamanca, San Gregorio de Valladolid y San Pablo de Córdoba, excluía a los conversos de la entrada en los colegios de la orden en Castilla (Nieva 2011, 61). Dado que Deza ya lo había implantado en el colegio de Santo Tomás de Sevilla, el panorama se completó con el establecimiento de otro estatuto de limpieza de sangre en el convento de San Pablo de Sevilla, que en 1504 había sido erigido canónicamente como *Studium Generale* y en 1552 Julio III elevaría a universidad de la orden (Huerga 1992, 246). En el caso de este convento principalísimo, Francesco Romeo, maestro general de la orden en 1546-1552, accedió a la petición de unos frailes (a los que la documentación denomina como los más ancianos de San Pablo), dictando un capítulo que excluía a los descendientes notorios de sangre judía. Este capítulo fue aprobado posteriormente por Pío IV en 1561. El estatuto de

¹⁶ Nieva (2011, 61). No obstante, la información de Lea sobre los documentos de Paulo III no coincide e incluso contradice a la que aporta Nieva (Lea, II, 157). Es evidente que en este punto se hace necesaria una revisión de la documentación original, que frecuentemente se ha manejado de forma indirecta.

¹⁷ Nieva (2011, 61), Domínguez Ortiz (68) y Lea (II, 157).

limpieza de sangre comenzó a aplicarse en San Pablo de Sevilla en febrero de 1563, con el objetivo declarado de garantizar el “honor” y “decoro” de la casa, imposibilitando que los conversos fueran asignados al mismo “et si secus a quoquam factum fuerit, totum sit irritum et inane” (Ollero, 307-308; Gil, II, 138). Según declaraciones tomadas en Sevilla en 1599, a raíz de la instauración del estatuto de limpieza en 1563 los frailes de origen converso fueron expulsados de San Pablo y se hubieron de instalar en otro convento dominico de Sevilla, el de Portaceli, situado extramuros. El proceso no estuvo exento de conflictos y tensiones, y denota los odios sociales transmitidos al interior de las comunidades religiosas. La declaración de un fraile de San Pablo, fray Pedro Ponce de León, en 1599, nos cuenta lo que pasó cuando uno de esos frailes considerados conversos, hijo ilegítimo de un rico mercader burgalés de Sevilla (Alonso de Nebreda), entró en el capítulo del convento estando ya aprobado el estatuto de limpieza:

Se ganó un breve de Su Santidad por el cual se mandó que en este convento no fuese recibido ninguno de casta de confesos ni de mala raza otra alguna y que de los moradores que hubiese ya recibidos fuesen excluidos del dicho convento los que tuviesen alguno de los dichos defectos y fuesen enviados a vivir a otros conventos, y así pasó que aviéndose notificado el dicho breve y siendo obedecido por todo el convento y capítulo dél, se juntaron los capitulares a elegir prior porque a la sazón sucedió la vacante por haber acabado de prior el padre maestro [fray Bernardino de] Vique, y algunos de los que se sintieron con el dicho defecto se abstuvieron de no ir al dicho capítulo por no tenerse ya por conventuales del dicho convento, y el dicho fray Bernardino de Nebreda se atrevió a entrar en él y luego como entró hubo ruido y murmuraciones en el capítulo, de lo cual se siguió que avisado el padre maestro Vique de lo que pasaba, entró en la librería que era el lugar donde el capítulo se celebraba y llamó al dicho fray Bernardino de Nebreda y le sacó fuera del capítulo donde se dixo que le avía reñido y afeado mucho su atrevimiento, y nunca más entró a votar y fue uno de los que fueron excluidos del dicho convento y se fue a morar a Portaceli.¹⁸

Este testigo nos informa además de que el breve de Pío IV habría sido ganado a instancia del maestro fray Ambrosio Martel, un dato interesante, pues seguramente se trataría de un individuo procedente de una de las familias más rancias de la nobleza militar medieval sevillana (Sánchez Saus, I, 164-169), especialmente preocupada por mostrar su falta de contacto con conversos. A pesar de todo, y dado que la falta de consenso acerca de esta norma discriminatoria era absoluta, hacia 1572 el Papa revocó el estatuto de San Pablo de Sevilla y, según Domínguez Ortiz, “se necesitaron muchas gestiones para reponerlo en su vigor” (Domínguez Ortiz, 68).

Establecidos los estatutos de limpieza de sangre en los principales conventos y centros de estudios de la orden dominica, las nuevas fundaciones docentes que se fueron creando desde mediados del Quinientos fueron incorporando en sus estatutos dicho requisito. El obispo de Monópoli, en su crónica impresa en 1613, afirma que el estatuto de limpieza de San Gregorio de Valladolid sirvió de modelo para los de otros colegios dominicos, refiriéndose expresamente a la Universidad de Orihuela (fundación del oriolano don Hernando de Loaces, entonces obispo de Lérida y más tarde arzobispo de Valencia), el

¹⁸ Archivo Histórico Nacional, Órdenes Militares, Pruebas de Santiago, expte. 8872. Testificación de fray Pedro Ponce de León, Sevilla, 14-V-1599. Véase más información sobre este asunto en la testificación de don Juan de Castañeda y Cepeda (Sevilla, 5-V-1599), que insiste en el tumulto producido en el capítulo cuando entró fray Bernardino de Nebreda: “entre los que allí estaban hubo muy gran escándalo y alboroto diciendo: «¿A qué entra aquí este confeso?»”.

colegio de Santo Tomás de Alcalá¹⁹, y el de Santo Tomás de Sevilla, fundado por Deza (López 1613, 418). En este último caso la noticia es errónea a todas luces, y en cualquier caso resulta difícil establecer la filiación directa de unos estatutos con otros. Lo que sí es cierto es la adopción de estatutos de limpieza en las nuevas fundaciones. En el caso de la Universidad de Orihuela, vinculada al convento dominico preexistente de Nuestra Señora del Socorro y San José, y erigida con bula de Julio III de 1552, los primeros estatutos no se redactaron hasta 1590 y los segundos datan de 1613, recogiendo efectivamente el requisito de la limpieza de sangre (Martínez Gomis, I, 145-179). En Almagro nació otro Colegio-Universidad dependiente del nuevo convento dominico de Nuestra Señora del Rosario, fundado todo ello a raíz del testamento de 1549 de don Fernando Fernández de Córdoba y Mendoza († 1550, hijo del Conde de Cabra, clauero de la orden de Calatrava y presidente del Consejo de Órdenes); la bula de Julio III para crear allí un colegio y universidad es de 1550, y la provisión real autorizando la fundación del colegio del Rosario de 1552. Los primeros estatutos de este colegio, de 1553, establecieron también la necesidad de presentación de pruebas de limpieza para los veinte colegiales frailes, ejerciendo de nuevo el subsiguiente efecto contagio dado que éstos debían proceder de los conventos de Almagro, Ciudad Real, San Pablo de Córdoba, Escalaceli, de los Mártires, Palma del Río, Écija, San Pablo de Sevilla, Jerez, Granada, Málaga, Ronda, Guadix, Almería, Alcalá de los Gazules, Baena, Doña Mencía, Cabra, Murcia, adonde regresarían tras ocho años de estudio (Peset, 154-155; Vizuete, 79-89).

Así pues, entre las décadas de 1530 y 1560, en una cronología similar a lo sucedido en otras instituciones civiles y eclesiásticas, los estatutos de limpieza se fueron implantando paulatinamente en los colegios y conventos dominicos más importantes, con la pretensión de relegar a los frailes conversos a los espacios secundarios de la orden.

Crédito social frente a caridad cristiana

El análisis del proceso de establecimiento de estatutos de limpieza de sangre en la orden dominica desde finales del siglo XV y durante el siglo XVI, revela que los argumentos esgrimidos en favor de éstos oscilaron entre la pretensión de la defensa del prestigio social de la orden (frente al desdoro que suponía la admisión de descendientes de judíos) y la necesidad de evitar la posibilidad de un contagio doctrinal causado por el contacto de los novicios, frailes y predicadores con otros hermanos conversos en los propios conventos y colegios dominicos.

La preocupación por evitar una mala opinión social sobre la orden causada por la presencia de conversos en la misma fue continua. En el convento de San Pablo de Sevilla, el capítulo dictado por el maestro general Romeo que restringía el acceso a los conversos se refería al modo de vivir “pro decore et honore” de la orden (Ollero, 307). Por su parte, el breve de Clemente VIII de 1600 que confirmaba el estatuto de limpieza de San Esteban de Salamanca, se refería a la norma hecha por el maestro general Juan Fenario, el cual “para mayor honra de aquel convento mandase que en él no se recibiesen los descendientes de judíos” (Cuervo, I, 625). Ello resultaba capital si la orden pretendía conservar su prestigio ante las élites sociales, necesitadas de nobleza y de limpieza de sangre. Y la falta de ésta ocasionaba problemas evidentes a las instituciones, también a las religiosas. De Córdoba, por ejemplo, escribía el jesuita Juan Ramírez en 1572 a San Francisco de Borja avisándole de los inconvenientes que resultaban de no impedir el acceso de los conversos al colegio de la Compañía en la ciudad (fundado en 1553). Según Ramírez, “toda la nobleza de los hijos de los caballeros de Córdoba, que es mucha y muy limpia de sangre”, a pesar de inclinarse a la religión y de apreciar a los jesuitas, entraba en masa en San Pablo de Córdoba:

¹⁹ Fundado en 1529 con unas dimensiones modestas en todos los sentidos, tardó en despegar como institución (García Oro 1992, 247-248). Sus estatutos fueron aceptados por la Provincia dominica de España en el capítulo provincial de 1553 (Hernández Martín 2009, 8).

[...] todos se entran en San Pablo, monasterio de dominicos. Y la razón de esto es porque nuestro colegio está muy infame entre los caballeros, de que no entran en él sino judíos; hablo con su frasis. Y dicen que San Pablo es el monasterio de caballeros. Y está esto tan de cal y canto, que si por desdicha entra alguno acá, hay tan gran sentimiento como si a su linaje echasen algún sambenito. Y sepa Vuestra Paternidad que para Córdoba es terrible esta fama [...] ²⁰

En parte, fue la necesidad imperiosa de preservar la “fama” de la orden la que motivó las medidas restrictivas contenidas en los estatutos de limpieza de sangre adoptados por los conventos y colegios dominicos. Así, la exclusión o limitación del acceso a los cargos directivos; la no aceptación de conversos en los colegios y conventos urbanos principales, donde la exposición pública era continua; el impedir o dificultar hasta el extremo el acceso de los frailes conversos a los centros de estudio de la orden, con las evidentes consecuencias negativas que ello tenía para posibles carreras eclesiásticas; el limitar incluso el tiempo que los frailes de origen converso podían detenerse como “huéspedes” en alguna de esas casas principales (un mes, por ejemplo, en Santo Tomás de Ávila); etc. Al relegar a los dominicos de origen converso a conventos de segunda fila, con un bajo nivel de estudios y cerrándoles o limitándoles todo lo posible el detentar cargos de responsabilidad, se pretendía reducir al mínimo posible la presencia social de aquellos, reduciendo al máximo su visibilidad. Esas medidas permitirían, además, y así se expresaba explícitamente en las disposiciones discriminatorias, evitar la mancha que para la ejemplaridad (entendida en términos de fama y opinión pública) de los predicadores y frailes de los conventos principales podría tener el haber convivido con hermanos de origen converso.

Sin embargo, esas medidas de carácter social estaban también estrechamente vinculadas a las de naturaleza doctrinal, algo especialmente relevante dado el carácter de la orden de los predicadores. Y es en esta conexión donde brotaban los matices de tinte racista presentes en la orden por ósmosis desde la sociedad en la que se movía y de la que se nutría. En efecto, la ausencia de los conversos de los centros de estudio y la falta de contacto en éstos entre hermanos conversos y cristianos viejos, impediría tanto el desarrollo de la pretendida propensión a la herejía de los primeros, como una posible infiltración de naturaleza herética, y más concretamente judaizante, de éstos hacia los segundos. Más aún, dado que con frecuencia los inquisidores se habían hospedado en conventos dominicos, cuando no habían pertenecido ellos mismos a la orden ²¹, y que los frailes colaboraban habitualmente con los inquisidores (como consultores teológicos), se llegó a afirmar que la adopción de un estatuto en un determinado convento, como en San Pablo de Córdoba, evitaría inconvenientes para el ejercicio de tales oficios (Nieva 2011, 62), pensando naturalmente en la cuestión de la opinión pública.

Es esta concreta coyuntura histórica institucional y doctrinal de la orden dominica a mediados del siglo XVI la que nos permite comprender el sentido preciso de la argumentación que fray Domingo de Valtanás desarrolla en su *Apología acerca de los linajes* o *De la discordia de linajes*, inserta en su *Apología sobre ciertas materias morales en que hay opinión*, impresa en Sevilla en 1556-1557 ²². Valtanás (1488-1568), que se declara cristiano viejo (Valtanás, 155) ²³, vive en Sevilla precisamente en la época en la que se está implantando en el convento de San Pablo el estatuto de limpieza de sangre. Su *Apología* representa precisamente un posicionamiento claro en una materia “en que hay opinión”, es decir, que es

²⁰ Astrain (III, 591), Domínguez Ortiz (71-72) y Huerga (46).

²¹ Como había sucedido en 1480, cuando los dominicos Miguel de Morillo, provincial, y Juan de San Martín, prior de San Pablo de Valladolid, fueron nombrados como inquisidores por los Reyes Católicos para Sevilla (Gil, I, 49-50).

²² Pérez García (2006, 321), Huerga y Sáinz Rodríguez (124 y 131).

²³ Álvaro Huerga afirmó en 1973 que Valtanás había estudiado en el Colegio de Santo Tomás de Sevilla (Huerga 1973, 80), algo que también sostiene el cronista Góngora, lo que en principio significaría limpieza de sangre. Sin embargo, tal aspecto de su biografía no está en absoluto claro, como él mismo ya puso de manifiesto años atrás (Huerga / Sáinz Rodríguez, 4-5).

disputable y está siendo disputada por los teólogos por no haberse producido todavía una declaración definitiva por parte de la Iglesia. El texto, aunque algo desordenado, presenta una estructura argumentativa claramente escolástica. Domingo de Valtanás comienza refiriéndose a la posición que él ha mantenido al comentar aquello de San Pablo de “Tened paz entre vosotros, y no haya cismas” (1 Cor 1, 10), planteando la cuestión, igual que hizo un siglo antes Alonso de Cartagena en su *Defensorium Unitatis Christianae*²⁴, en términos eclesiológicos por lo que la discriminación de los cristianos nuevos supone de ruptura de unidad de la Iglesia; así, Valtanás defiende que:

[...] excluir de los beneficios de la Iglesia, que tiene señalados para sus fieles, por sólo descender uno de judíos; y, supuesto que uno es más virtuoso y más docto, no darle el voto, por solo este defecto, para canónigo, o para otro oficio, es acepción de personas, y contra la justicia distributiva. Y, según doctrina de santo Tomás, es obligado a restitución. (Valtanás, 151)

Valtanás, que plantea su posición sobre los mismos términos de la pregunta realizada por Matías de Paz varias décadas atrás, trae la autoridad de Aquino para reforzar el carácter dominico de su opinión: la ascendencia judía no es un motivo aceptable. A continuación, presenta los dos argumentos de sus contrarios, el supuesto carácter de los conversos y la justicia del castigo que deben pagar por el pecado de sus pasados: “hánmelo contradicho, y no dan otra razón sino que los sobredichos son inquietos y amigos de ambición, y que justamente son afligidos por el pecado de deicidio que sus padres cometieron” (Valtanás, 151).

Dada la naturaleza genealógica del segundo argumento, la respuesta de Valtanás adopta una adecuada e inteligente perspectiva histórica: la pugna entre hebreos y gentiles y sus respectivos descendientes sería antigua, tanto que la retrae hasta Jacob y Esaú, y se continúa desde el comienzo de la Iglesia hasta el momento presente. Sin embargo, prosigue Valtanás, tanto en la época apostólica como a lo largo de la historia de la Iglesia, ésta, comenzando por los mismos apóstoles, siempre ha querido resolver tales tensiones entre ambos grupos mediante la conciliación y el mutuo afecto. Además, judíos y gentiles no difieren en el origen (pues todos vienen de Abraham), ni en la culpa de haber dado muerte al Hijo de Dios (“porque gentiles y judíos fueron culpados en la muerte del Redemptor”)²⁵, y tampoco en el ser objeto del “fruto de la redención, pues por todos igualmente padeció el hijo de Dios” (Valtanás, 151-153); por otra parte, el pecado de los padres no implica un castigo espiritual para los hijos.²⁶ Así pues, no sería justo que ningún converso fuese castigado, es decir, excluido del acceso a un beneficio u oficio, por el pecado de tan lejanos antepasados:

Lo que yo siento de esta materia es que, aunque los que descienden de próximo de padres judíos, y los que son hijos o nietos de condenados, sea cosa tolerable excluirlos de los oficios públicos, pero a los que vienen de esta gente de lejos, como de tercera o cuarta generación, no se debían

²⁴ Pregunta Cartagena en el prólogo de su obra: “¿Y qué mayor escisión o alteración de la paz se puede dar que la que restringe la extensión de la Iglesia y quiere diferenciar a los unos de los otros según el lugar de nacimiento de la carne, intentando separar a los que proceden del pueblo israelita y a los que proceden, según la carne, de la gentilidad, cuando por la regeneración del sacramento del bautismo tienen ya el mismo padre Dios, y la misma madre, la santa iglesia, y como procedentes de uno y otro padre son y deben ser llamados hermanos?.” (Verdín-Díaz, 102)

²⁵ Explica Valtanás: “Que si los judíos pecaron, acusándolo injustamente, y persiguiéndolo con sus envidias, los gentiles, que tenían el mando y jurisdicción, inicuaamente lo condenaron a muerte, conociendo no tener culpa” (Valtanás, 152).

²⁶ “Gravísimo fue el pecado de los israelitas; pero no castiga Dios con penas espirituales a los hijos por la culpa de los padres, como lo dice Hieremías [Jer 2, 30; 19, 5; Lam 5, 7]. Y, no obstante el pecado de los judíos, de ellos escogió Dios a san Pedro y a san Juan y a los otros Apóstoles y discípulos, que los más principales fueron judíos” (Valtanás, 156).

excluir de ellos, ni hacer diferencia en nada entre cristianos que descienden de gentiles, y entre los que descienden de judíos. (Valtanás, 152)

Por lo tanto, Valtanás estaría dispuesto a aceptar la exclusión de aquellos que hubiesen estado familiarmente próximos en el tiempo a la herejía o el error de sus pasados, pero esa precaución debería desaparecer a partir de la tercera generación. Es decir, eso significaría que lo que podría haberse aceptado a comienzos del siglo XVI, ya estaría quedando fuera de lugar a mediados del mismo.

Para responder al primer argumento de sus adversarios, el del carácter “inquieto” y “ambicioso” de los conversos, Valtanás recurre de nuevo a la experiencia de los hechos, revelando que él se había ocupado personalmente de la atención espiritual de los conversos, disponiendo incluso para ello de una “facultad muy larga in foro conscientiae del reverendísimo don Alonso Manrique, Inquisidor General”, que le habilitaba a bautizar judíos que todavía no hubiesen recibido el sacramento del bautismo y para perdonar los pecados (entiéndase judaizar) cometidos por conversos (Valtanás, 155-156). Sin dudarle, Domingo de Valtanás defiende la sinceridad religiosa y la calidad del cristianismo de la mayoría de los conversos, recordando su ejemplaridad en tres grupos humanos: primero, el compuesto por los miembros de las principales familias judías convertidas al cristianismo; segundo, los conversos miembros de la propia orden dominica; y tercero, otros ilustres contemporáneos de origen converso, entre los que se contarían algunos sevillanos.

En el primer grupo, Valtanás recuerda a don Pablo de Santa María y su amplia descendencia, entre los que se contarían su propio hijo el obispo Alonso de Cartagena o su nieto el dominico fray Tomás de Guzmán; pero también los dos hermanos Coroneles, hijos de Abraham Seneor²⁷, “ambos doctísimos y grandes servidores de Dios”. Don Pablo de Santa María, antes Salomón Ha-Leví, pieza clave en el proceso masivo de conversiones de judíos comenzado en 1391 y proseguido en el siguiente cuarto de siglo; y Abraham Seneor, el gran convertido de 1492, representaban los dos momentos históricos capitales en la historia de la conversión de los judíos españoles al cristianismo. Del primero recordará Valtanás “sus singulares méritos”, de todos conocidos, y tanto que valieron a su familia durante generaciones el reconocimiento público y el premio por parte de la Monarquía (Cantera Burgos). Y Abraham Seneor, cuya sinceridad y religiosidad alaba Valtanás en un largo ejemplo (Valtanás, 154-155); rab en la corte de los judíos de Castilla y por ello máxima autoridad política de los mismos, el ejemplo dado al pueblo judío por Abraham Seneor al bautizarse el 15 de junio de 1492, en una ceremonia en la que los propios Reyes Católicos fueron sus padrinos (y en la que adoptó el nombre de Fernán Pérez Coronel)²⁸, fue recompensado al otorgarle los monarcas la calidad de un antiguo linaje y una hidalguía perpetuable en sus sucesores. Sus obras de cristiano, tales como la práctica de la caridad y la fundación y dotación de una capilla en el monasterio del Parral de Segovia, que se convertiría en su panteón familiar, avalarían la calidad de su práctica religiosa (Peña, 61).

Es al tratar de la orden dominica donde Valtanás más se detiene a explicitar la calidad de sus miembros de origen converso, reconociendo que él ha sido el responsable directo de que muchos conversos hayan profesado en la misma, siguiendo así la tradición del proceder de ilustres dominicos:

También me arguyen que he traído a la religión muchos de ellos. A esto digo que es verdad, que he favorecido a esta gente [...]. Recibido he yo algunos a la religión, y ninguno ha apostatado, antes todos han sido varones doctos y de buena vida, y de provecho. Y en esto hice lo que santos

²⁷ Valtanás se refiere a Luis Núñez Coronel y a Antonio Coronel, ambos catedráticos en París. La genealogía de los Coronel puede seguirse en Colmenares (III, 122-126).

²⁸ Evidentemente, la versión que dan las fuentes judías acerca del bautismo de Abraham Seneor es muy diferente a la de Valtanás (Baer, 879-880).

varones y muy religiosos de nuestra orden hicieron. Que he conocido en nuestros días muchos de esta generación frailes nuestros, eminentes varones.

Y pésame que ha podido el demonio tanto que, con este color de celo de cristiandad, se ha privado la orden de Santo Domingo de otros muchos tales.

Vi en Salamanca dos religiosos muy siervos de Dios, a los cuales de judíos convirtió el gran varón fray Jerónimo de Ferrara, y les dio el hábito de nuestra orden.

Vino al Capítulo General que nuestra orden celebró en Salamanca, año de mil y quinientos y cincuenta, el provincial de Aragón, persona de letras y gran virtud. El cual, habiendo sido turco y hijo de turcos... (Valtanás, 154)

Con la fuerza de los ejemplos, Valtanás desmiente el supuesto carácter inestable de los conversos:

No podría contar fácilmente los que, allende de los sobredichos, de esta generación han sido muy señalados en bondad de vida y doctrina, así seculares como religiosos de todas órdenes, y clérigos. Algunos ha habido de ellos apóstatas y malos cristianos; pero los menos son éstos. Y no es justo que por el pecado de pocos paguen los muchos que son sin culpa. (Valtanás, 156)

Además, teniendo en cuenta la extensión general que en aquel momento estaba alcanzando la herejía en Alemania, Inglaterra “y otros muchos pueblos de gentiles”, no parece muy adecuado, apunta Valtanás, vincular la naturaleza de los antepasados con la firmeza en la fe de los contemporáneos. En defensa de su opinión, Valtanás intenta sostener que la opinión mayoritaria y de calidad dentro la orden dominica habría sido la que él trataba de defender. Así, desde el cardenal Juan de Torquemada, “que hizo el convento nuestro de San Pablo en Valladolid” (icono de la Observancia dominica, no se olvide) y al que el Concilio de Constanza dio “el renombre de defensor de la fe”, hasta fray Alonso de Burgos, fundador del colegio de San Gregorio en Valladolid, y una larga nómina de maestros dominicos en teología como fray Matías de Paz, fray Alonso de Peñafiel, fray Francisco de Vitoria, fray Jerónimo de Peñafiel, fray Diego de Paz, fray Pedro de Covarrubias, fray Gregorio Pardo, fray Nicolás de Polanco, fray Tomás de Guzmán y fray Alejo, todos ellos, “frailes de Santo Domingo en nuestros tiempos”, no sólo habrían sostenido tal opinión, sino que habrían sido “personas de San Pablo, y semejantes a él, no sólo en el espíritu, sino aun en la carne”. Más aún, Valtanás apunta con el dedo acusador al “primer inquisidor en España”, fray Tomás de Torquemada, que consiguió una bula para impedir la entrada a los conversos como religiosos en su fundación de Santo Tomás de Ávila; después sólo las ingentes presiones recibidas habrían conducido a Deza (“importunando” repite Valtanás) a establecer un estatuto en el colegio sevillano de Santo Tomás: según Valtanás, poniéndose a sí mismo como testigo (“acuérdome [...]”), este Torquemada habría sido el único dominico de relieve en defender tal posición, dado que ni siquiera Deza habría sido en realidad partidario de ello (Valtanás, 157).²⁹

Por último, para desmontar el argumento acerca del supuesto carácter de los conversos, Valtanás remata su larga galería de conversos cristianos ejemplares, doctos y santos, recordando a: fray Hernando de Talavera, “primer arzobispo de Granada y santo varón”, que tanto trabajó por la conversión de los musulmanes granadinos; a Maese Rodrigo de Santaella, fundador del Colegio de Santa María de Jesús de Sevilla; al célebre obispo de Scalas, don Baltasar del Río, que hizo diferentes fundaciones caritativas; y al doctor Rodrigo López, fundador de la Universidad de Baeza (Valtanás, 157-158).

²⁹ “Acuérdome que, importunando al reverendísimo señor fray Diego de Deza pusiese en su colegio prohibición que no pudiese ser colegial en él hombre de esta generación, dijo: Póngase hasta la tercera o cuarta generación. Y fue la importunidad que sobre ello se hizo tanta, que hizo absoluta la prohibición.” (Valtanás, 157)

Ante tal avalancha de cristiandad ejecutada por los descendientes de los judíos, que prueba sobradamente el error diabólico de los defensores de los estatutos de limpieza de sangre, Valtanás exclama:

Nunca menos culpa tuvo esta gente, y nunca tanta pena se les dio como en nuestros tiempos. Si algunos de ellos se hallan ambiciosos e inquietos, muchos más son los que se precian de humildes y de caritativos, y amigos de obras de cristiandad. No es pequeño agravio el que se les hace, notándolos y excluyéndolos de los comercios y oficios de cristianos; pues, por esta excepción, para siempre quedan infames. (Valtanás, 156-157)

Representación social e invención del pasado: escribiendo la historia de la limpieza de sangre de la orden

Tanto la *Apología* de Valtanás de mediados del Quinientos como el *Discurso* de fray Agustín Salucio de 1599 (Domínguez Ortiz; Sicroff; Parello), correspondiente a la coyuntura de fines de siglo y que no trataremos aquí, representan dos intentos infructuosos especialmente famosos por oponerse no simplemente a la discriminación de los estatutos de limpieza contra los conversos, sino por mantener una identidad dominica amiga y próxima a éstos y a su proceso de integración en el seno de la Iglesia. Frente a este tipo de tendencias e iniciativas, la orden dominica en España se esforzó por presumir en su historia oficial de limpieza de sangre. De hecho, cuando fue necesario, se modificó la realidad histórica en ese sentido. Especialmente ilustrativo resulta el caso del colegio de San Gregorio de Valladolid, uno de los principales centros académicos dominicos en España, y de su fundador, el dominico Alonso de Burgos († 1499), obispo de Palencia entre 1485-1499. En efecto, la *Tercera parte de la Historia general de Sancto Domingo y de su orden de predicadores*, escrita por el dominico fray Juan López, obispo de Monópoli, e impresa en 1613, afirma rotundamente que fray Alonso de Burgos “fue natural del valle de Mortera, en las montañas, de noble y limpia sangre”. En el relato de una orden limpia de sangre, era imprescindible un fundador noble y limpio de sangre para San Gregorio, colegio eminente del que había salido una multitud de predicadores, teólogos y cargos de la orden, y que había terminado adoptando un estatuto de limpieza en 1538. Además, y según escribió Monópoli en 1613, precisamente por su carácter exigente, el estatuto de limpieza de sangre de San Gregorio habría servido de modelo nada más ni nada menos que para los reyes Felipe II de España y Juan III de Portugal:

Los estatutos con que este célebre Colegio se gobierna [...] son tan reformados, tan prudentes y tan favorecedores assí del exercicio de las letras como de todo lo que es virtud y religión, y tan rigurosos en no admitir por Colegial ni Regente a alguno que por lo menos no sea de muy limpia sangre sin raza ni mancha de linaje de judío, de moro, ni de castigado por la Inquisición, que la Magestad Cathólica del Rey Phelipe segundo, el prudente y pío, los llevó para el Colegio de San Lorenço el Real del Escorial. También el Rey don Joan el Tercero de Portugal los llevó para su Colegio de Santo Thomás el Real de Coymbra que su magestad fundó desta Orden. Para otros muchos Colegios se han llevado. (López 1613, 417-418)

Lo cierto, sin embargo, es que Alonso de Burgos (ca. 1415-1499) no solo era de familia judeoconversa, sino que procedía de un entorno social burgalés netamente converso, crecido bajo la protección del celeberrimo obispo converso don Pablo de Santa María († 1435), piedra angular de la conversión de los judíos españoles al cristianismo. Hasta sus comienzos en la orden dominica, en el convento de San Pablo de Burgos, estuvieron absolutamente teñidos de esa presencia conversa (Díaz Ibáñez 2016, 43). Frente a los apologetas de los conversos, como Valtanás, que insistían en la cristiandad de tantos conversos, dentro y fuera de la orden dominica, Monópoli trabajó para escribir una historia de

limpieza de sangre dominica que, al ocultar la realidad, servía tanto para justificar los estatutos de limpieza de sangre como para verificar la validez del viejo y manido argumento de los partidarios de éstos acerca de que limpieza de sangre iba asociada a pureza doctrinal. Además, si Monópoli insistió en la calidad y trascendencia de los estatutos de San Gregorio como modelo para otros centros de relieve, especialmente en lo relativo a la limpieza de sangre, lo cierto es que sus primeros estatutos de 1499 se inspiraron directamente en las constituciones de los colegios de Santa Cruz de Valladolid, San Bartolomé de Salamanca y San Clemente de Bolonia (Díaz Ibáñez, 53-54). Más aún, la introducción de un estatuto de limpieza de sangre en 1538 fue una medida que contravino explícitamente la voluntad de su fundador, dado que Alonso de Burgos estableció explícitamente la no discriminación por ese motivo:

[...] E por estirpar e arrancar un horror grande que el diablo, nuestro enemigo antiguo, a puesto y sembrado en los coraçones de algunos deseando e procurando de rasgar la hunidad de la Yglesya y de reçindir e partir la túnica ynconsútile de Ihesu Christo nuestro señor [...] estatuymos e hordenamos que agora e de aquí adelante non sea hecha nin se haga diferencia nin distinción alguna en la admisión e resçeibimiento de los dichos colegiales, mas que todos sean ygualmente resçevidos seyendo de yguales méritos e suficiencia, agora se diga que vienen de la gentilidad, agora vengan del judaysmo, agora desçiendan del linaje de moros o paganos o de otra qualquier gente o nasçión, pues que por el lavacro del baptismo son todos regenerados y hechas nuevas criaturas en Ihesu Christo [...] e porque mejor y más seguramente todo esto sea executado e complido mandamos que cada e quando se ovieren de llamar algunos religiosos para este dicho nuestro colegio de qualquier de las dichas casas e conventos, en el tal llamamiento vaya yncorporada esta dicha nuestra constitución, porque los perlados, priores e conventos de los dichos monesterios mejor sepan lo que han de hazer y non puedan pretender ynorançia desto que asy avemos dispuesto e hordenado. (Díaz Ibáñez, 60-61)

A comienzos del siglo XVII, con el recrudecimiento de las condiciones de los estatutos de limpieza de sangre entre los dominicos³⁰ y la invención de un relato de limpieza adoptado como oficial por la orden, triunfaba en ella un determinado modelo de representación social que reproducía los comportamientos públicos prestigiados de valorización social.

A falta de la necesaria reconstrucción prosopográfica de la población de los conventos dominicos, tanto masculinos como femeninos, parece plausible que se alcanzasen los objetivos de fama social como consecuencia de la limitación extrema de la presencia conversa en la orden gracias a los estatutos de limpieza de sangre. De hecho, las pruebas de limpieza llegaron a realizarse³¹, así como actuaciones concretas contra conversos presentes en la misma. No obstante, dado que los estatutos dominicanos de limpieza no fueron ni universales ni absolutos, se permitió legalmente la pervivencia conversa en los márgenes interiores de la orden. En la época, una grieta legal de esas características abría frecuentemente un enorme abanico de posibilidades de movilidad. Así pues, una valoración histórica definitiva debe quedar todavía pendiente mientras no se estudie con detalle si las dinámicas sociales que permitieron el

³⁰ El colegio de Santo Tomás de Sevilla endureció los requisitos de limpieza en 1599, y el convento sevillano de San Pablo en 1601 cuando también estableció rechazar a los descendientes de indios (Ollero, 307-308; Gil, vol. II, 138-139). También en San Esteban de Salamanca se renovó y reforzó el aparato de discriminación por limpieza de sangre en 1600 (Cuervo 1914, vol. I, 625-630).

³¹ Se conservan expedientes de limpieza de sangre de conventos masculinos tan importantes como San Esteban de Salamanca (Nieva 2011) o San Pablo de Córdoba (Hueriga/Sáinz Rodríguez 1963, 100), y también de conventos femeninos, como en el caso de Salamanca (Torres 1991, 65).

acceso masivo de los conversos a todo tipo de instituciones con estatutos no se reprodujeron también en los conventos y colegios dominicos que disponían de estatutos de limpieza de sangre.

Obras citadas

- Abed Al-Hussein, Falah Hassan. “Estrategias de los mercaderes en matrimonio y herencia.” Eufemio Lorenzo Sanz coord. *Historia de Medina del Campo y su tierra*. Valladolid: Ayuntamiento de Medina del Campo, 1986. II: 173-190.
- Andrés Martín, Melquiades. *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid: BAC, 1994.
- . “Reforma y estudio de la Teología en los dominicos españoles.” *La teología española en el siglo XVI*. Madrid: BAC, 1976. I: 119-139.
- Astrain, Antonio. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. Madrid: Establecimiento Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, 1909. 3 vols.
- Atienza, Ángela. “La apropiación de patronatos conventuales por nobles y oligarcas en la España Moderna.” *Investigaciones históricas: época moderna y contemporánea* 28 (2008): 79-116.
- . *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*. Madrid: Marcial Pons / Universidad de La Rioja, 2008[b].
- Ávila, Juan de. Luis Sala Balust ed. *Avisos y reglas cristianas sobre aquel verso de David: Audi, filia*. Barcelona: Juan Flors editor, 1963.
- Belda Plans, Juan. *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid: BAC, 2000.
- Beltrán de Heredia, Vicente. *Historia de la reforma de la Provincia de España (1450-1550)*. Roma: Istituto Storico Domenicano, 1939.
- . *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*. Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, 1941.
- . “Las bulas de Nicolás V acerca de los conversos de Castilla.” *Sefarad* 21 (1961): 22-47.
- Borges Morán, Pedro. *El envío de misioneros a América durante la época española*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1977.
- Cantera Burgos, Francisco. *Alvar García de Santa María: historia de la judería de Burgos y de sus conversos más egregios*. Madrid: Instituto Arias Montano, 1952.
- Cantera Montenegro, Enrique. “El obispo Lope de Barrientos y la sociedad judeoconversa: su intervención en el debate doctrinal en torno a la *Sentencia-Estatuto* de Pero Sarmiento.” *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval* 10 (1997): 11-29.
- Caro Baroja, Julio. *Los judíos en la España moderna y contemporánea*. Madrid, Istmo, 2005.
- Carrasco Martínez, Adolfo. “Los Mendoza y lo sagrado. Piedad y símbolo religioso en la cultura nobiliaria.” *Cuadernos de historia moderna* 25 (2000): 233-269.
- Carrete Parrondo, Carlos. “Los conversos jerónimos ante el estatuto de limpieza de sangre.” *Helmántica* 26 (1975): 97-116.
- Castañeda Delgado, Paulino y Juan Marchena Fernández. *La jerarquía de la Iglesia en Indias*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.
- Coello de la Rosa, Alexandre. “El Estatuto de Limpieza de Sangre de la Compañía de Jesús (1593) y su influencia en el Perú colonial.” *Archivum Historicum Societatis Iesu* 80 (2011): 45-93.
- Colmenares, Diego de. *Historia de la insigne ciudad de Segovia*. Segovia: Academia de Historia y Arte de San Quirce, 1974. 3 vols.
- Cuervo, Justo. *Historiadores del convento de San Esteban de Salamanca*. Salamanca: Imprenta Católica Salmanticense, 1914-1915. 3 vols.
- Peña Barroso, Efrén de la. “Devoción y religiosidad de un linaje judeoconverso: la familia Coronel.” *Hispania Sacra* 65 (2013): 59-79.

- Díaz Ibáñez, Jorge. “Alonso de Burgos y la fundación y primeros estatutos del colegio de San Gregorio de Valladolid. La regulación de la vida religiosa y académica de los dominicos observantes en la Castilla del siglo XV.” *Cuadernos de Historia del Derecho* 23 (2016): 41-100.
- Díaz Rodríguez, Antonio J. “Purity of Blood and the Curial Market in Iberian Cathedrals.” *eHumanista/Conversos* 4 (2016): 38-63.
- Domínguez Ortiz, Antonio. *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna*. Madrid: CSIC, 1955.
- Esbarroya, Agustín de y Álvaro Huerga ed. *Purificador de la conciencia*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca / Fundación Universitaria Española, 1973.
- Fernández González, Alberto. “El colegio sevillano de Santo Tomás de Aquino: consideraciones sobre su arquitectura y su inserción en la trama urbana.” *Laboratorio de Arte* 25 (2013): 659-674.
- García Oro, José. “Conventualismo y observancia. La Reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI.” Ricardo García-Villoslada ed. *Historia de la Iglesia en España*. Madrid: BAC, 1980. III-1º, 211-349.
- García Oro, José. *La Universidad de Alcalá de Henares en la etapa fundacional (1458-1578)*. Santiago de Compostela, 1992.
- Gil, Juan. *Los conversos y la Inquisición sevillana*. Sevilla: Universidad de Sevilla / Fundación El Monte, 2000-2003. 8 vols.
- Góngora, Diego Ignacio de. *Historia del Colegio Mayor de Santo Tomás de Sevilla*. Sevilla: Imp. de E. Rasco, 1890, 2 vols.
- Graña Cid, María del Mar. “Beatas y comunidad cívica. Algunas claves interpretativas de la espiritualidad femenina urbana bajomedieval (Córdoba, siglos XIV-XV).” *Anuario de estudios medievales* 42 (2012): 697-725.
- Hanke, Lewis. *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Buenos Aires: Sudamericana, 1949.
- Hernández Franco, Juan. *Cultura y limpieza de sangre en la España moderna. Puritate sanguinis*. Murcia: Universidad de Murcia, 1996.
- . “El pecado de los padres: construcción de la identidad conversa en Castilla a partir de los discursos sobre limpieza de sangre.” *Hispania* 64 (2004): 515-542.
- . *Sangre limpia, sangre española. El debate de los estatutos de limpieza (siglos XV-XVII)*. Madrid: Cátedra, 2011.
- Hernández Franco, Juan y Irigoyen López, Antonio. “Construcción y deconstrucción del converso a través de los memoriales de limpieza de sangre durante el reinado de Felipe III.” *Sefarad* 72 (2012): 325-350.
- Hernández Martín, Ramón. *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*. Madrid: BAC, 1995.
- . “Actas de los Capítulos provinciales de la Provincia dominicana de España de los años 1553, 1557, 1559 y 1561.” *Archivo dominicano* 30 (2009): 1-101.
- Huerga, Álvaro. “Estudio preliminar.” In Salucio, Agustín. *Avisos para los predicadores del Santo Evangelio*. Barcelona: Juan Flors, 1959. 1-126.
- . “Estudio preliminar.” In Esbarroya, Agustín de. *Purificador de la conciencia*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca / Fundación Universitaria Española, 1973. 28-191.
- , Álvaro. *Escalaceli*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca / Fundación Universitaria Española, 1981.
- . *Los dominicos en Andalucía*. Sevilla: Guaflex Editorial, 1992.
- Huerga, Álvaro y Pedro Sáinz Rodríguez. “Estudio preliminar.” En Valtanás, Domingo de. *Apología sobre ciertas materias morales en que hay opinión y Apología de la comunión frecuente*. Barcelona: Juan Flors, 1963. 1-131.

- Irigoyen, Antonio. "Religión católica y estatutos de limpieza de sangre. A propósito de un Memorial al Conde-Duque de Olivares." *Sefarad* 70 (2010): 141-170.
- Larrañaga, Miguel y Alejandro Bermúdez *et al.* "Arte e Historia en Santa Cruz la Real de Segovia." *Oppidum* 1 (2005): 143-198.
- Lea, Henry Charles. *Historia de la Inquisición española*. Madrid: Fundación Univesitaria Española, 1983. 3 vols. [La primera edición inglesa data de 1906].
- López, fray Juan, obispo de Monópoli. *Tercera Parte de la Historia General de Sancto Domingo y de su orden de predicadores*. Valladolid: Francisco Fernández de Córdoba, 1613.
- Llamedo González, Juan José. "Juan de Torquemada: apuntes sobre su vida, su obra y su pensamiento." In Torquemada, Juan de. Carlos del Valle Rodríguez ed. *Tratado contra los madianitas e ismaelitas*. Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2002. 87-118.
- Martínez Gomis, Mario. *La Universidad de Orihuela, 1610-1807*. Alicante: Diputación Provincial de Alicante / Caja de Ahorros Provincial de Alicante, 1987. 2 vols.
- Maryks, Robert Aleksander. *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews. Jesuits of Jewish Ancestry and Purity of Blood laws in the Early Society of Jesus*. Leiden / Boston: Brill, 2009.
- Miura Andrades, José María. *Frailles, monjas y conventos. Las órdenes mendicantes y la sociedad sevillana bajomedieval*. Sevilla: Diputación de Sevilla, 1998.
- Molinié, Annie. "Les ordres religieux et la «pureté» de sang dans l'Espagne moderne." Raphaël Carrasco, Annie Molinié y Béatrice Perez dir. *La pureté de sang en Espagne. Du lignage à la «race»*. Paris: PUPS, 2011. 305-313.
- Nieva Ocampo, Guillermo. "«Servir a Dios con quietud». La elaboración de un modelo regular femenino para las dominicas castellanas a mediados del siglo XVI." *Hispania Sacra* 59 (2007): 163-196.
- . "Reformatio in membris: conventualidad y resistencia a la reforma entre los dominicos de Castilla en el siglo XV." *En la España Medieval* 32 (2009): 297-341.
- . "Frailles revoltosos: corrección y disciplinamiento social de los dominicos de Castilla en la primera mitad del siglo XVI." *Hispania. Revista Española de Historia* 71 (2011): 39-64.
- Ollero Pina, José Antonio. "«Sine labe concepta»: conflictos eclesiásticos e ideológicos en la Sevilla de principios del siglo XVII." Carlos A. González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar comps. *Grafiás del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003. 301-335.
- Osuna, Francisco de. José Juan Morcillo Pérez ed. *Primer Abecedario Espiritual*. Madrid: Editorial Cisneros, 2004.
- Parello, Vincent. "Entre honra y deshonor: el *Discurso* de fray Agustín Salucio acerca de los estatutos de limpieza de sangre (1599)." *Criticón* 80 (2000): 139-153.
- Pérez García, Rafael M. *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento*. Madrid: Fundación Univesitaria Española, 2005.
- . *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento*. Gijón: Trea, 2006.
- . "Espirituales, cortes señoriales y linajes nobiliarios. Construcción y desarrollo de climas sacro-espirituales de referencia social en la Andalucía de los siglos XVI y XVII." *Historia y Genealogía* 1 (2011): 133-153.
- . "Judeoconversos y espiritualidad cristiana en la España de los siglos XV y XVI. El proceso formativo." En prensa.
- Peset, Mariano. "Ilustración en Almagro, una universidad de la Orden de Calatrava." *Hispania* 53 (1993): 147-176.

- Prades Vilar, Mario. "Pedro de Ribadeneyra escribe a Claudio Aquaviva. Un episodio de la polémica jesuita sobre los estatutos de pureza de sangre." *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno* 6 (2012): 125-145.
- Pulido Serrano, Juan Ignacio. "Juan de Ávila: su crítica a la limpieza de sangre y su condición conversa." *Sefarad* 73 (2013): 339-369.
- Rábade Obradó, María del Pilar. "La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV." *En la España medieval* 22 (1999): 369-393.
- Ruiz Martín, Felipe. "Demografía eclesiástica." Quintín Aldea Vaquero, Tomás Marín Martínez y José Vives Gatell dirs. *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972. vol. II: 682-733.
- Salucio, Agustín. Álvaro Huerga ed. *Avisos para los predicadores del Santo Evangelio*. Barcelona: Juan Flors editor, 1959.
- Sánchez Saus, Rafael. *Linajes sevillanos medievales*. Sevilla: Ediciones Guadalquivir, 1991, 2 vols.
- Sicroff, Albert A. *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*. Madrid: Taurus, 1985.
- Sigüenza, José de. *Historia de la Orden de San Jerónimo*. Madrid: Bailly Bailliére e Hijos Editores, 1907-1909, 2 vols.
- Soria Mesa, Enrique. *El cambio inmóvil: transformaciones y permanencias de una élite de poder (Córdoba, ss. XVI-XIX)*. Córdoba: Ediciones La Posada, 2000.
- . *La nobleza en la España moderna. Cambio y continuidad*. Madrid: Marcial Pons, 2007.
- . "Los estatutos municipales de limpieza de sangre en la Castilla moderna. Una revisión crítica." *Mediterranea. Ricerche Storiche* 27 (2013): 9-36.
- Torquemada, Juan de. Carlos del Valle Rodríguez ed. *Tratado contra los madianitas e ismaelitas*. Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2002.
- Torres Sánchez, Concha. *La clausura femenina en la Salamanca del siglo XVII. Dominicas y carmelitas descalzas*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991.
- Valtanás, Domingo de. Álvaro Huerga y Pedro Sáinz Rodríguez eds. *Apología sobre ciertas materias morales en que hay opinión y Apología de la comunión frecuente*. Barcelona: Juan Flors, 1963.
- Verdín-Díaz, Guillermo. *Alonso de Cartagena y el Defensorium Unitatis Christianae*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1992.
- Vizueté Mendoza, José Carlos. *La Universidad de Almagro. Historiografía, fuentes documentales y líneas de investigación en Universidades hispánicas: colegios y conventos universitarios en la Edad Moderna (II)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010.
- Walz, Angelus. *I domenicani al Concilio di Trento*. Roma: Herder, 1961.