ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL IDEARIO ANTIJUDÍO CONTENIDO EN EL *LIBER* III DEL *FORTALITIUM FIDEI* DE ALONSO DE ESPINA

J. Mª. Monsalvo Antón

Al igual que Pedro Alfonso en el XII, Ramón Martí en el XIII y Alfonso de Valladolid en el XIV, Alonso de Espina podría considerarse como el principal autor antijudío de la península ibérica durante el XV. Su libro *Fortalitium Fidei,* escrito en el reinado de Enrique IV[1], constituye una obra cumbre en la historia del antisemitismo. Por otra parte, la personalidad del autor tiene interés por sí misma[2], pero aquí nos interesa exclusivamente el libro y concretamente el *Liber III,* el que dedica expresamente a atacar a los judíos, una pieza de un conjunto más vasto. En conjunto la obra pretendía desenmascarar a los enemigos de la fe, bajo el símil típicamente medieval de la Iglesia presentada como «fortaleza» asediada. Tras una primera parte en que pasaba revista a algunas creencias

1.- Utilizaré en las páginas que siguen el ejemplar incunable de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca (sign. BUS, I, 297): *Fortalitium fidei contra iudaeos, sarracenos, aliosque christianae fidei inimicos,* Nuremberg, 1494. Sobre la fecha de redacción *cfr.* nota 5.

2.- Al margen de sus supuestos orígenes conversos, objeto de controversias historiográficas, aunque hoy desmentidos, la biografía y actividad pública de Alonso de Espina se vinculan estrechamente a acontecimientos e influencias muy importantes en el destino final de las relaciones entre judíos y cristianos en Castilla: influjo en ambientes cortesanos como confesor de Enrique IV, representante y portavoz de los franciscanos castellanos en numerosas delegaciones y gestiones político-religiosas; importancia en el caldeamiento de la opinión pública —especialmente como predicador y agitador de masas, aparte de escritor— y diseño, quizá creador primero, del plan que culminó en la instauración de la Inquisición, institución clave que, de la mano de Torquemada y otros agentes, fue el vehículo que acabó tomando la decisión de expulsar a los judíos y ejercer un severo control ideológico de los conversos. Lógicamente, de todos estos aspectos no nos podemos ocupar en estas páginas. Remitimos a los análisis y bibliografía contenidos, entre otros, en la obra de B. NETANYAHU, *Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain,* Nueva York, 1995, pp. 814 y ss. Interesan también las páginas que dedican a la figura Y. BAER, *Historia de los judíos en la España Cristiana,* Madrid, 1981 y H. BEINART, *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición,* Barcelona, Riopiedras, 1983.

y dogmas del cristianismo (Libro I), Alonso de Espina estructuró su *Fortalitium* en otros cuatro libros relativos a los peligros para la Fe: contra la herejía (Libro II), contra los judíos (Libro III), contra los musulmanes (Libro IV) y contra los demonios (Libro V). El Libro III, y en parte el II, son los que interesan específicamente para conocer los postulados del autor acerca de los judíos.

Los historiadores de la Iglesia y del antijudaísmo, de los que no damos cuenta aquí por razones de espacio, han venido considerando tradicionalmente el *Fortalitium Fidei* como un alegato antijudío, o antisemita, caracterizado por su gran dureza, agresividad y radicalismo. Se tiende a ver en la obra una inexorable sintonía con lo que representaba personalmente su autor, al que con razón se le suele encuadrar entre los sectores más «duros», «radicales» y «agresivos» de la Castilla de la segunda mitad del siglo XV[3]. Sin embargo, si estas etiquetas pueden quizá aplicarse al autor en sí, no creo que sean operativas para valorar la obra misma, pues ésta incluye desde las más rabiosas invectivas contra los judíos hasta las más razonadas apelaciones al debate teológico entre confesiones diferentes. En ese sentido, no se deberían entender sólo como contradicciones ideológicas algunas antinomias apreciables en la obra: por ejemplo, la idea de disuadir pacíficamente con argumentos a los judíos y la aparentemente contraria, asimismo presente en la obra, de ejercer sobre ellos una fuerte presión coercitiva; o la noción de la «necesaria» presencia judía en la sociedad cristiana —aunque fuera como testimonio perenne del Deicidio y del consiguiente y merecido «cautiverio» judío— y a la vez el mensaje de la expulsión[4]. Podrían ponerse más ejemplos. Unos y otros argumentos aparecen en el Libro III del *Fortalitium* de tal modo que las palabras de Espina, si se hace abstracción de lo que deseaba personalmente el autor, podrían avalar incluso, en pasajes sacados de contexto, al teólogo tolerante y dialogante, además de reconfortar por supuesto al más furibundo antisemita. Al estudioso actual podrían parecerle ideas contradictorias. Pero si se tiene en cuenta el método de elaboración del libro de Espina, que lo consideramos un acopio acrítico de referencias, no destacará tanto la supuesta dureza o especial radicalismo del *Liber III* dentro de las tradiciones medievales antijudías, ni tampoco el que sea contradictorio, aunque uno y otro aspecto se daban, sino el carácter de una obra que probablemente carecía del potencial intelectual para contener un discurso unitario y congruente. Como otras obras medievales, el *Fortalitium* de Espina debería encuadrarse en el característico discurso anfibológico de los teólogos medievales y verse más bien como una suma

3.- *Cfr. infra* notas 60-62.
4.- *Cfr. infra* notas 27 y 56.

de argumentos heterogéneos, como una obra de aluvión, un compendio sistemático de argumentos antijudíos de muy diversa procedencia.

Pero la cuestión clave es que estos argumentos, lejos de servir a una yuxtaposición aleatoria de temas misceláneos, formaban subconjuntos —o piezas de un «puzzle», diríamos hoy— que sí tenían por separado una lógica intrínseca, en definitiva que hermenéuticamente se remitían a unos cuantos patrones expresivos o registros discursivos pre-determinados. Tal codificación había ido cristalizando en el Occidente europeo a lo largo de los siglos. A la altura de 1460[5] Alonso de Espina pudo organizar estos materiales, conservados como resistentes fósiles ideológicos. Pero podría decirse que Espina, que dispuso de muchísimas referencias anteriores[6], careció del talento teórico para armonizar todos estos discursos en un sistema de pensamiento coherente, o simplemente no quiso intentarlo. Al darse una estructura en el libro en la que el autor fue apilando las distintas piezas, ocurre que los distintos discursos antijudíos, que ahora apuntaremos —vieja polémica, antijudaísmo antitalmúdico, acervo legal, didactismo popular...— se mantuvieron inalterados en su naturaleza primigenia. De manera que tales discursos desde el punto de vista hipotextual contenían mensajes intrínsecos con una carga antijudía específica, —aunque no coincidentes exactamente con el esquema explícito expositivo del libro—. Y es en ese nivel, digamos, pero dentro de cada discurso autónomo, como puede apreciarse sintéticamente en el esquema que adjuntamos al final, en el que evaluar la posible dureza o agresividad del ideario antijudío, pero como algo derivado y propio de cada código de referencia.

El *Fortalitium*, concretamente su Libro III, vendría así a ser sobre todo, por encima de las posiciones personales de su autor, una suma de códigos de referencia, cada uno con su propia lógica, con su específico mensaje. En las páginas que siguen intentaremos ordenar esas piezas del puzzle. Esta disección creo que evita distorsionantes generalizaciones sobre la obra y remite el análisis no ya al voluntarismo intencional de su autor, sino a los códigos estandarizados de una tradición obviamente

5.- Esa es la fecha que suele darse del *Fortalitium*. Lo más probable es que por entonces estuviese ya prácticamente terminado el libro. Sin embargo, el intervalo completo de su redacción, hasta que ésta fue técnicamente definitiva, se extendería desde 1457-1464, según B. NETANYAHU, *Origins*, p. 816. El *Fortalitium* circuló en algunos manuscritos hasta que la imprenta le dio una enorme popularidad a finales del XV.

6.- Estas bases previas ya habían sido apuntadas por M. ESPOSITO, «Notes sur le «Fortalicium Fidei» d'Alphonse de Spina», *Revue d' Histoire Ecclesiastique*, 1948, 43, pp. 514-537. Leyendo el *Fortalitium* se aprecian una multitud de fuentes. Una parte de las referencias se citan explícitamente, aunque sería preciso hacer una edición crítica para conocer en detalle todos los textos empleados, citados o no expresamente. *Vid.* Anexo I, sobre las fuentes medievales cristianas citadas expresamente por el autor. Prácticamente creo que, aunque se sirvió de todas las posibles —muchas desde luego sin mencionar la procedencia— las líneas principales de la argumentación las obtuvo de los autores hispánicos, buena parte de ellos conversos —Juan y Alfonso de Valladolid, Pablo de Santa María, Jerónimo de Santa Fe...—, eficaces y entusiastas polemistas antijudíos.

impersonal, consistente en unos cuantos sistemas referenciales medievales que contenían mensajes implícitos. Perspectiva ésta de análisis que por otra parte se compadece mejor con la historia cultural y de las ideas que puede hacerse en la actualidad.

1. Curiosamente, una buena parte de los contenidos del Libro III se inscriben en lo que podríamos considerar el más antiguo y clásico de estos códigos, el de la «vieja polémica antijudía», que no era precisamente la más agresiva del antijudaísmo medieval. Desde los primeros tiempos de la Iglesia, el cristianismo había debatido doctrinalmente con el judaísmo, del que por otra parte se había servido en la exégesis bíblica, con la *hebraica veritas*. Pero esto no impedía que desde los Padres de la Iglesia a los autores clásicos de la época escolástica, cualquier teólogo hubiera tenido necesariamente que afirmar las propias verdades del cristianismo refutando las doctrinas mosaicas, sobre las que aquél se presentaba como una superación. Desde este punto de vista, el judaísmo había sido el necesario *sparring* del discurso teológico cristiano. El género literario característico de este registro había sido el *adversus judaeos*, mediante las formas de *tractatus* o *dialogus*, en este caso un supuesto debate doctrinal entre ambas confesiones. Hasta los siglos XII-XIII era casi la única faceta de la polémica antijudía. San Agustín, San Isidoro, P. Damián, G. Crispin, Pedro el Venerable, Pedro Abelardo, Alain de Lille, o los grandes teólogos escolásticos del XIII, como el propio Santo Tomás, habían escrito célebres tratados o *dialogi* antijudíos, al igual que autores peninsulares como Pedro Alfonso o San Martino de León. Siguieron existiendo en los siglos siguientes, siempre bajo las mismas coordenadas y con pocas novedades[7]. En este debate tradicional, las posiciones cristianas iban tan sólo contra el judaísmo bíblico, mediante la exégesis y el recurso a las autoridades de la teología medieval. Como ya hemos señalado en otro lugar[8] estos mensajes circulaban a través de una vía de difusión del ideario antijudío con un formato culturalista y complejo, abstracto, frío y profesional. No se pretendía tomar medidas contra los judíos, tan sólo mostrar sus «errores». Era el antijudaísmo «de siempre», académico diríamos, de los teólogos, ávidos por demostrar que el judaísmo era una religión caduca, retrógada, superada. Espina recogió y utilizó toda esta tradición, a la que unió las aportaciones de otros autores

7.- Pueden consultarse los excelentes trabajos de B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les juifs et le judaisme*, Paris, 1963, ID., «Anti-Jewish Polemics and Legislation in the Middle Ages: Literary Fiction or Reality», *Journal of Jewish Studies*, 15, 1964, pp. 125-140, A. FUNKENSTEIN, «Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages», *Viator*, 2, 1971, 373-382, G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, Paris, 1990, R. CHAZAN, R., *Medieval stereotypes and Modern Antisemitism*, Berkeley. Univ. of California Press, y J. COHEN, *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Antijudaism*, Ithaca y London, 1982.

8.- *Vid.* nuestro trabajo «Mentalidad antijudía en la Castilla medieval. Cultura clerical y cultura popular en la gestación y difusión de un ideario medieval», en C. Barros (ed.), *Xudeus e Conversos na Historia.I. Mentalidades e cultura. II. Sociedad e Inquisición* (Cong. Intern., Ribadavia, oct. 1991), Santiago, 1994, I, pp. 21-84, esp. págs.37- 39.

posteriores a los citados, como Nicolás de Lyra, o los hispánicos Ramón Martí, Bernardo Oliver, Arnau de Vilanova, Alfonso de Valladolid, Pablo de Santa María, Jerónimo de Santa Fe, entre otros. Estos autores de los siglos XIII-XV habían incorporado ya otros registros discursivos, que el propio Espina utilizó, pero buena parte de su tratamiento de la cuestión judía hundía sus anclajes intelectuales en la vieja polémica. En cierto modo, Espina puede considerarse un hábil compilador de argumentos antijudíos a partir de la exégesis, la tradición teológica y la filosofía.

Estructuró Espina su argumentación, en este terreno de las razones religiosas, en una ordenada enumeración de argumentos, con sus razonamientos correspondientes, divididos en tres partes en sus consideraciones IV, V y VI del Libro III de su *Fortalitium*. Primero quiso desmontar uno por uno los argumentos judíos contra el cristianismo sacados del Antiguo Testamento[9]. Luego refutaba sistemáticamente, en buen tono escolástico, las objeciones judías a los contenidos de la Ley Nueva[10]. Finalmente, Espina se dedicaba a refutar, en una parte algo más creativa, las objeciones judías basadas en las imposibilidades lógicas y naturales que ellos encontraban en las creencias cristianas[11].

Los argumentos antijudíos que aparecen en estos pasajes, o en otros de la obra guiados por este mismo registro[12] eran los tradicionales: *caecitas*,

9.- En efecto, los judíos argüían que la ley mosaica era duradera, que no podía ser abolida, incluida la circuncisión, o el sábado; que Jesucristo no era el verdadero Mesías, porque en su venida no se cumplieron las profecías escritas en relación con el momento, el lugar y las circunstancias y señales significativos; que tampoco podía ser el Mesías porque *iudei non sunt liberati a captiuitate nec ad patria reducti*, porque no se restauró el Templo ni se congregaron los judíos en Jerusalén, ni hubo signos astrales y celestes como estaba escrito; que no podía haber más de un Dios como pretendían los cristianos; o que éstos eran idólatras. A cada uno de estos argumentos iba respondiendo Espina, recopilando para ello testimonios de autoridades de la Iglesia, citas bíblicas del Antiguo y Nuevo Testamento y utilizando argumentos filosóficos. En realidad, su empeño era una lucha contra el sentido literal que, en todas estas cuestiones, postulaban los judíos. Pero una lucha planteada como una guerra, un combate. Y como tal llamaba a esta sección *De bello iudaeorum per argumenta sumpta ex lege mosaica*, ALONSO DE ESPINA, *Fortalitium fidei*, Lib. III [a partir de ahora *FF, Lib. III], Cons. IV*, fols. 80b-108a, en 24 argumentos.

10.- Las objeciones judías, ordenadas en 24 argumentos, cuestionaban los evangelios y sus, a juicio de los judíos, contradicciones flagrantes, con respecto a la noción de Dios y los preceptos mosaicos: Cristo no podía ser el verdadero Mesías porque salió de vientre de mujer; los cristianos eran inmundos por comer carne de cerdo; en la genealogía de Jesús no había antecedentes santos y legítimos para que él fuera el Mesías; Jesús había sido pecador, había sentido hambre y otras tentaciones en el desierto, comportándose allí como un hombre; no cumplía el sábado; se contradecía, así como las parábolas; Jesús había orado a Dios, luego no podía serlo él; no descendió del cielo, sino de una mujer,etc. Contra todos estos argumentos, a modo *de bello iudaeorum per argumenta sumpta ex lege evangelica*, iba contestando Espina apoyándose en las Escrituras, la teología y la filosofía, *FF, Lib. III, Cons. V*, fols. 108a-124b.

11.- Imposibilidad lógica de que Dios pudiera encarnarse en cuerpo de mujer; de que no saliera el cuerpo de Cristo de semilla de hombre; sobre la incapacidad de redención del pecado original; imposibilidad de que Jesús fuera Dios cuando nació en un sitio determinado y concreto o porque habría privado de la divinidad al mundo durante los meses de la gestación de María; imposibilidad de que estuviera presente en el sacramento eucarístico. Contra este tipo de objeciones arremetía Espina con la misma técnica de las consideraciones anteriores, en otros 24 argumentos que conforman *De bello iudaeorum per argumenta sumpta ex natura, FF, Lib. III, Cons. VI*, fols. 124b-141a.

12.- *FF, Lib. III, Cons. I, II* y *III del Liber III.*

«ceguedad» de los judíos, o incapacidad para ver la auténtica fe; «obstinación» por seguir aferrados a su credo; «perfidia», entre otros clásicos argumentos que deterioraban la imagen del judío, pero sobre todo circunscritos al lenguaje retórico de los supuestos errores doctrinales judíos —de los judíos bíblicos— más que directamente derivados —aunque también, y Espina insistía en que así era— de sus dobleces caracteriológicas. En su debate contra las doctrinas de los judíos Alonso de Espina se extendía en la justificación de las creencias cristianas y los dogmas de la Iglesia[13]. Esto le resultaba fácil a Espina: por su vasta cultura bíblica y teológica, que podía citar cuando le convenía; por la propia candidez e inmovilismo de muchos argumentos de los judíos; porque el fundamento escolástico de sus razonamientos y las diferencias aristotélico-tomistas entre cuerpo y alma, espíritu y forma, le permitían sortear el escepticismo judío ante las creencias cristianas e imponer un sentido alegórico y anagógico de las Escrituras de difícil refutación filosófica; y porque, si era preciso, cuando ninguna explicación lógica o filosófica podía invocar en su ayuda, se remitía al inapelable efecto del milagro sagrado[14], una de esas fantasías teológicas tan oportunamente sustentadas por las candorosas creencias en ese maravilloso mundo de fantasmas invisibles y potencias celestes sobrenaturales en que tanto confían los creyentes[15].

13.- El bautismo (fols. 113a-115a), la Trinidad (fols. 102b-105a, 120a-122b, 129a-129b), la Encarnación y virginidad de María (fols. 123b-127a), el valor de la Redención (fols. 127a-128a), y en general otros temas mariológicos y, especialmente, cristológicos. Sus argumentos en teología sacramental eran también estimables, y destaca, desarrollándolo en 15 argumentos, la defensa de la Eucaristía (fols. 130a-141) en un concienzudo esfuerzo por explicar el simbolismo espiritual y sacramental de la comunión *sub specie* para combatir una idea y hasta burla judía sobre la Eucaristía; ésta, a juzgar por como la presenta Espina, más o menos era asimilada por ellos a un absurdo rito teofágico cristiano, que es por otra como muchos no creyentes y paganos han visto a lo largo de la historia esta práctica sacramental.

14.- Por poner un solo ejemplo en relación con el escepticismo judío acerca de por qué el milagro de la transubstanciación en la Eucaristía no se veía, aludía a innumerables pruebas de que esto era posible, que hallaba en fuentes tanto judías como cristianas, citando también la ley natural, mencionado el símil de la voz, que existe aunque no se ve, y concluía refiriéndose a los judíos: *Item isti iudei incidunt in errorem illorum qui nihil credunt nisi quod vident* (fol. 132b). Este tipo de habilidades dialécticas o sofismas y el jugar con la ventaja de que los judíos se hallaban muy apegados al texto literal bíblico daba alas intelectuales a Alonso de Espina en su argumentación, aparentando salir siempre airoso en su combate de razonamientos contra el judaísmo.

15.- Y de ahí astutas y sutiles argumentaciones, *Vid.* notas 34, 35. Otro ejemplo más lo constituye el argumento en defensa de la Trinidad. Para Espina sería como la esencia del sol, que no es una sino triple, pues tiene sustancia, esplendor y calor: *Sol qui cum sit in se unicus in essentia distinguitur tamen in corpus splendorem et calorem quem producit, FF, Lib. III, Cons. IV,* fol. 105a. Es el mismo argumento utilizado en otras fuentes, como un tratado del siglo XIV, ed. Por J. M.ª. MILLAS VALLICROSA, «Un tratado anónimo de polémica contra los judíos», *Sefarad,* 13, 1953, pp. 3-34. Fuera de la península, el símil del sol relacionado con la Trinidad fue usado por autores como Pedro de Blois (*Contra perfidiam Iudeorum,* PL, 207, col. 834) y Alain de Lille (*De fide catholica...Contra iudeos,* PL, 210, col. 407). En realidad, hay que reconocer que el dogma trinitario es siempre uno de los más difíciles de explicar y se ha de recurrir a símiles o sofismas de diverso tipo, como hace Alonso de Espina: *Et sicut in Deo est una essentia et tres distincte persone sine augmento aliquo essentie vel diuinitatis sic est in Mesia unum suppositum et tres substantie distincte: deitas, animal racionalis e corpus humanum; et ista tria faciunt unum mesiam, FF, Lib. III, Cons. VI,* fol. 129b. La habilidad dialécti-

2. Más agresivo era otro de los registros que aparecen en el libro. Desde 1240, con la célebre Disputa de París, el judaísmo había sido atacado por los autores eclesiásticos no ya sólo a partir de las fuentes bíblicas, sino del judaísmo rabínico. Se podría englobar como «antitalmudismo» toda la propaganda contra el judaísmo post-bíblico, que sólo empezó a conocerse en Occidente en plena madurez de la Escolástica. Escritores dominicos, como el mismo Santo Tomás en su *Summa contra Gentiles,* muy especialmente Ramón Martí en su *Pugio Fidei* —escrito hacia 1278-1280—, y quizá sobre todo el franciscano Nicolás de Lyra[16], a diferencia de las viejas polémicas, ahora ya en la línea de la mencionada disputa de París —donde el *Talmud* fue públicamente quemado—, condenaron esa tradición judía postbíblica. También la Disputa de Barcelona de 1263 habría sido pieza importante de esta construcción antijudía[17]. Obsesionada desde el siglo XIII por la unidad de la fe, la Iglesia occidental diseñó un nuevo tratamiento para los judíos según el cual no tenían cabida en una sociedad cristiana unificada por la fe. Se preconizaban medidas legales contra ellos, pseudocontroversias públicas, campañas de predicaciones, etc. No eran los judíos retóricos de la Biblia, sino los judíos medievales, los herederos de la diáspora, las víctimas. El antitalmudismo como línea argumental tenía el propósito de mostrar a los judíos reales como perversos anticristianos, fanáticos portadores de raras e inmorales creencias y seguidores de una fe que se apartaba de la misma ley mosaica, al fin y al cabo tronco seminal del cristianismo, y por ello tradición cuando menos respetable. El antitalmudismo puede considerarse como la «nueva polémica» antijudía[18] y su mayor peligrosidad radicaba en el mensaje de que los judíos profesaban una religión extraña y

ca dentro de este mundo de sutilezas lo muestra Espina a propósito también de la defensa de la encarnacion virginal de María, al utilizar la metáfora ya conocida en la teología medieval de que la divina concepción fue originada del mismo modo a como la luz del sol atraviesa el vidrio de una ventana, sin romperlo, *FF, Lib. III, Cons.* VI, fol.126b.

16.- A caballo entre los siglos XIII y XIV, el franciscano normando Nicolás de Lyra, con su *Postilla litteralis super Biblia* y su *Postilla moralis,* comentarios sobre la Biblia, reinterpretaba los textos sagrados con hondo calado antijudío. En las cuestiones de su *Quodlibetum,* en que comentaba diversos aspectos doctrinales, Nicolás de Lyra arremetía ya contra el judaísmo postbíblico, que conocía muy bien, de forma rotunda. Y lo mismo su tratado. *Responsio ad quemdam Iudeum,* escrito hacia 1334. La obra estaba muy emparentada con el *Pugio fidei* de Ramón Martí, obra en que se inspiró el normando, Sobre Nicolás de Lyra y su importancia en la polémica antijudía protagonizada por los frailes, vid. B. BLUMENKRANZ, «Anti-Jewish Polemics...», pp. 135-140; y J. COHEN, *The Friars and the jews,* pp. 174-195. Acerca de los paralelismos textuales entre el *Quodlibetum* y el *Pugio fidei, Ibid,* pp. 265-266. En cuanto a sus antecedentes, con respecto a las posibles relaciones entre las obras de Martí y la *Summa contra gentiles, vid.* A. HUERGA, «Hipótesis sobre la génesis de la *Summa contra gentiles* y del *Pugio fidei*», *Angelicum,* 51, 1974, pp. 533-557. Véase L. ROBLES, «En torno a una vieja polémica: el Pugio fidei y Tomás de Aquino», en *Revista Española de Teología,* 34, 1974, pp. 321-350; 35, 1975, pp. 21-41.

17.- *Vid.* CHAZAN,R., *Barcelona and Beyond. The Disputation of 1263 and Its Aftermath,* Los Angeles, Berkeley, Univ. of. California Press, 1992.

18.- *Vid.* en especial el libro de J. Cohen citado en nota 7.

hostil al cristianismo, merecedora de ser erradicada. Aunque coexistió desde el XIII con la tradicional, la que se limitaba a presentar el judaísmo como religión retrógrada, esta nueva línea antijudía imprimió una mayor dureza al achacarse desde entonces a los judíos odio y animosidad anticristianos. En el reinado de Alfonso XI en Castilla el célebre autor del *Mostrador de Justicia*, el converso Alfonso de Valladolid —antes Abner de Burgos— fue en su obra *Libro de las Guerras de Dios —Liber Bellorum Dei*— quien más propagó esta línea de ataque. Insinuó que los judíos decían blasfemias, insultos y oraciones anticristianas, como la *birkat haminim*, que en realidad iba contra algunas sectas antiguas judeocristianas[19]. La línea fue retomada por el también converso Jerónimo de Santa Fe, tan decisivo por otra parte en la Disputa de Tortosa de 1413-1414, que condenó el *Talmud*. Al igual que en sus escritos, sacó de contexto y manipuló textos rabínicos para hacerse eco de supuestas expresiones anticristianas, alteró el sentido de algunos *aggadot*, leyendas e historias didáctico-literarias del *Talmud* —que no eran prescripciones sino tradiciones folklóricas— para hacerlas pasar como agresiones anticristianas. El judaísmo rabínico, para Jerónimo, contenía graves blasfemias y doctrinas hostiles hacia Cristo y los cristianos; el *Talmud*, del que daba a entender que había sustituido en importancia al Pentateuco o *Torá* en las preferencias de los judíos, encarnaba el Anticristo[20].

Alonso de Espina, sin originalidad alguna, recogía en su *Fortalitium* los mensajes de este registro antitalmúdico. Alonso de Espina consideraba el *Talmud* un libro lleno de maldiciones y odio contra los cristianos, que calumniaba a Jesús y a la Virgen. Por eso incluyó estos mensajes como una de las *crudelitates* judías[21]. Para Espina no se trataba de simples errores doctrinales derivados de la *Torá*, sino de conceptos extraños y perversos, producto bien de la maldad judía bien de la estupidez o *stultitia* de los judíos, o

19.- Vid. los trabajos de C. SÁINZ DE LA MAZA, «Aristóteles, Alejandro y la polémica antijudaica en el siglo XIV», *El Olivo*, 1986, pp. 145-154, «Alfonso de Valladolid y los caraítas: sobre el aprovechamiento de los textos históricos en la literatura antijudía del siglo XIV», *El Olivo*, 14, 31, 1990, pp. 15-32, «El converso y judío Alfonso de Valladolid y su libro Libro del Zelo de Dios», en *Las Tres Culturas en la Corona de Castilla y los sefardíes*, Valladolid, 1990, pp. 71-85. Asimismo, Y. BAER, *Historia de los judíos*, p. 279. Por otra parte, C. DEL VALLE, «El Libro de las Batallas de Dios, de Abner de Burgos», en C. DEL VALLE (ed.), *Polémica judeocristiana. Estudios*, Madrid, Aben Ezra Ediciones, 1992, pp. 75-119. No es de extrañar que Alfonso XI la prohibiera (cfr. nota 21) o que en las cortes de Soria de 1380 se pusiera el Talmud bajo sospecha, ya que, se pensaba, los escritos de este libro «que mandan que digan de cada día la oración de los erejes que se dize de pie, en que maldizen a los christianos e a los clérigos e a los finados», *Cortes*, Soria 1380, II, tít. 1, p. 311.

20.- M. ORFALI, (ed. y estudio), *El tratado «De iudaicis erroribus ex Talmut» de Jerónimo de Santa Fe*, Madrid, CSIC, 1987, pp.177-178.

21.- La carta de Alfonso XI de 25 de febrero de 1336 contra las oraciones judías del *Talmud* en que supuestamente se propiciaba la destrucción de la Iglesia y los cristianos es incluida por Alonso de Espina en su libro *FF, Lib. III, Cons. VII*, fols. 148b-149a. Dedicaba estas páginas a contar como los judíos, en tanto seguidores del *Talmud*, oraban para causar la destrucción de los cristianos.

de iudeorum fatuitatibus que duramente ridiculizaba y condenaba. Este era el tono de la VIII *consideratio* del Libro III. El objeto de la crítica eran las normas penales y otros aspectos del derecho hebraico, su supuesta (in)moralidad en materia conyugal, las creencias astrológicas, las costumbres, ceremonias y ritos, que se apartaban, según él, de la ley mosaica, así como la exhibición de una escatología talmúdica absurda que no se correspondía con la vieja ley tampoco, y también las falsas profecías y milagros, para concluir con la ridiculización y condena del mesianismo judío, desde los cálculos judíos sobre edades proféticas hasta los testimonios concretos sobre movimientos mesiánicos. Alonso de Espina, desde una recia posición que hoy consideraríamos «integrista» o «excluyente», anatemizaba así este tipo de judaísmo, no ya sólo como credo religioso sino como cultura o visión del mundo profundamente diferente y perversa[22]. Además inculcaba la idea de que para los judíos el *Talmud* era más importante que la propia *Torá*[23]. En otra *consideratio*, aprovechaba las disputas doctrinales internas de los judíos, manipuladas convenientemente, para presentarlos como conflictivos, sectarios y volubles en creencias *sicut oves sine pastore*, reforzando así la imagen de alteridad religiosa incluso frente a la propia ley mosaica[24]. Finalmente, Espina sacaba partido del registro antitalmúdico al responsabilizarlo directamente de la dificultad para la eficacia de la conversión[25].

3. Otro plano discursivo del *Fortalitium* remitía a tradiciones específicas perfectamente codificadas. Espina incluía en su libro una exposición de argumentos tendentes a dotar al antijudaísmo de una legitimidad histórica que convenía a sus propósitos. Recurría al registro de una memoria pseudohistórica y legendaria en la que a lo largo de los tiempos aparecían los judíos como pueblo perseguido legalmente, y concretamente expulsa-

22.- La conveniencia de desconfiar de los judíos era el mensaje. Espina recoge por ejemplo la tradición folklórica del sabio caminante que es traicionado por un judío —el cuento del judío que con engaños se lleva la mula de aquél imprescindible para el camino—, no sin antes mostrar el hebreo en un tosco pseudodebate religioso lo egoísta y oportunista de su credo. Espina sacaba la moraleja de la desconfianza religiosa hacia el otro, a partir del aforismo «*nunquam speres in homine qui non credit legem tuam*», *FF,Lib. III, Cons. VII*, fols. 150-151a.

23.- *FF, Lib. III, Cons. VIII*, en que a través de 6 apartados arremetía contra las creencias, costumbres y vida judía, fols. 151a-163b. Trasmitía la impresión de que el *Talmud* era fundamental para los judíos: dice que se alejaba de la Biblia, tras haber sido escrito 400 años después, y resaltaba el hecho de que era diez veces más voluminoso que la Biblia. Llega a sugerir que quienes negaban algo de lo contenido en el *Talmud* podían ser castigados con la muerte, *Ibid.*, fol. 162b.

24.- Sobre todo a raíz de las disputas —sociales y doctrinales— entre fariseos, saduceos, caraítas, que desestabilizaron las comunidades judías antiguas y medievales. Espina alude a las diversas creencias judías en *FF, Lib. III,Cons. III*, fols. 79b-80a.

25.- En la última consideración del Libro III se pregunta por qué los judíos no se convertían al cristianismo: aparte del amor a sus mujeres y parientes, o condicionamientos de este tipo, y aparte de sus erróneas interpretaciones de las Escrituras, que señala Alonso de Espina, las otras dos causas que encuentra tenían que ver con la existencia del *Talmud*: por las falsas esperanzas redentoras y mesiánicas que contenía y por ser responsable del apego judío a opiniones, costumbres, creencias y prácticas contenidas en él, a las que se habían habituado durante toda su vida y que, como «la negritud de la piel de los etíopes» —típico símil muy conocido entre los teólogos medievales— no eran fácilmente sustituibles, *FF, Lib. III, Cons. XII*, fols. 180a-181a.

do de algunos reinos. Los motivos de las expulsiones importan en este registro tanto o más que las expulsiones mismas. Es casi imposible no relacionar los anhelos personales de Espina, que triunfarían a la postre en 1492, con la notación de las expulsiones «históricas» que introducía en la *consideratio* IX, en la que recurría a relatos de historiadores antiguos, cronistas, o mitos y leyendas que habrían justificado —algún caso de profanación de hostias o leyendas anticonversas[26]— las medidas de erradicación física tomadas por las autoridades contra los judíos a lo largo de la historia[27]. Una variante de esta memoria pseudohistórica —«histórico» es, para un teólogo medieval, lo acaecido desde el Génesis en adelante— se encuentra en la escueta *consideratio* II, en la que se recurría a una serie de leyendas y mitos parabíblicos con los que se pretendía mostrar la alteridad de origen de toda la estirpe judía[28]. Pero además, ya al margen de la Historia Sagrada, en la manipulación de pasados más cercanos de la historia hispánica, Espina esgrimía leyendas pseudohistóricas tendentes a ilustrar las calamidades que había provocado la presencia judía[29].

26.- La profanación de hostias habría justificado que la monarquía francesa decidiera expulsar a los judíos de todo el reino y definitivamente —con anterioridad había habido una expulsión parcial del Dominio Real en 1189— ya en la época de Felipe IV. En concreto esta última y definitiva expulsión, realizada en1306, vino poco después del milagro de las hostias profanadas en París en 1290: una mujer, dice esta historia, había entregado una hostia consagrada a un usurero judío; según la versión de Espina (hay variantes de este famoso Miracle des Billetes, llamado así por el lugar exacto donde supuestamente acaeció), de la hostia, arrojada al agua hirviente, emergió el cuerpo de un niño: *corpus domini nostri Ihesu Christi in medium bulientes aque iuactauit. Stetit confestim speciosus forma per filiis hominem puer per ambulans super aquas bulientes, FF, Lib. III, Cons IX,* fols. 167b-168a. Se citan también otros sucesos, como algunas ofensas hechas por judíos a caballeros franceses en el Camino de Santiago, concretamente en la villa riojana de Grañón, *Ibid.*, 168b. En cuanto a las leyendas anticonversas como presunta justificación de expulsiones, *cfr. infra* nota 58.

27.- Alonso de Espina dedicaba una parte a relatar cuatro expulsiones precedentes: la de la Antigüedad, para cuya descripción se apoyaba en fuentes clásicas, citando a Josefo; la de Francia, de principios del XIV (*cfr.* nota anterior); la de Inglaterra, de 1290 (*cfr.* notas 50, 58); y finalmente —y de forma significativa— la de Hispania, esto es, la de Sisebuto. De modo que Espina, aunque no lo planteara expresamente, debaja deslizarse un mensaje sutil sobre otra posible expulsión definitiva en los reinos hispánicos congruente con la tradición, *FF, Lib. III, Cons. IX,* fols. 164a-170a; concretamente la expulsión de Sisebuto en el siglo VII, *Ibid.*, fols. 169 b-170a.

28.- Espina defendía estas ideas a partir de burdos argumentos que insistían en que los judíos no eran verdaderas criaturas hijas de Dios, que tenían antepasados que desde Adán se habían mezclado con bestias de los que salieron seres afines a los judíos, que eran seres monstruosos e infrahumanos, que eran criaturas del diablo. Era una imagen degradada la que ofrecía Espina de la estirpe judía originaria, situada en un remoto y nebuloso tiempo veterotestamentario, *FF. Cons. II,* fols. 79a-79b.

29.- La caída del reino visigodo a manos de los musulmanes en 714 se achacaba a la traición de los judíos hispánicos, tal como recogía el relato de Lucas de Tuy, FF, Lib. III, Cons. VII, fols. 142b. Por otra parte, la derrota y muerte de Pedro I en Montiel habría sido un castigo por la cercanía del rey a los judíos, en especial al tesorero Samuel Leví, *Ibid.*, fol, 147b. Incluso Espina aludía a la leyenda de Alfonso VIII y la judía de Toledo para añadir gravedad a la acusación de irresponsable enajenación concupiscente del rey. El rey había vivido, dice, con una concubina judía durante cinco años, *in quibus sic fuit alienatus maleficiis illius iudee que nullus poterat habere audientiam cum eo. E regnum destruebatur nisi milites succurrisent.* El mensaje es claro: los pueblos y sus gobernantes se destruyen por el contacto con judíos, *Ibid.*, fol. 148a.

4. Propósitos afines de legitimación habría que señalar en relación con otro registro empleado por Espina, no en ya un tono pseudohistórico y legendario sino bajo el pragmático enfoque de las tradiciones legales. En efecto, Espina recopila en una de sus considerationes una buena parte de la legislación civil y canónica medieval acerca de los judíos, en concreto en relación con Castilla, incluyendo entre otros el ordenamiento regio de 1412, que era uno de los más completos y que contenía casi toda la gama de medidas antijudías, desde la discriminación profesional y administrativa hasta la segregación espacial de los judíos[30]. Las prescripciones de ese ordenamiento legal, así como, por supuesto, la legislación antijudía que recopilaba Espina, no se correspondían con una voluntad de aplicación estricta. Sobre todo se pretendía recoger un acervo legal legitimador, pero no que entraran en vigor tales o cuales medidas concretas, que además eran en sí contradictorias por proceder de momentos y fuentes legales diferentes. Como ya hemos señalado en otro lugar la legislagión antijudía se movía en un terreno intermedio entre las aspiraciones o motivaciones reales, que eran muy diferentes entre sí, y el ideario como tal, más uniforme y estandarizado. La legislación, sometida en sí misma a una gradación según las fuentes —no era lo mismo una disposición conciliar que una medida de cortes[31]—, venía así a ser ese ámbito pragmático de lo posible, intermedio entre las motivaciones inconfesables o inconscientes del odio y los argumentos explícitos de un ideario estereotipado, algo así como una condensación realista entre los deseos o móviles más profundos y las justificaciones ideológicas pertinentes, inaplicables como tales. Obviamente en un tratado doctrinal como el *Fortalitium*, ajeno a la toma de decisiones, este aspecto de la «legislación» antijudía contemplada no como norma de derecho positivo sino como cultura jurídica o como ideario, era el fundamental. Al igual que el registro anterior de la memoria pseudohistórica, la recopilación legal en el *Fortalitium* sobre todo pretendía remarcar uno de los troncos doctrinarios del ideario antijudío más característicos: la idea de inferioridad de los judíos, —inferioridad jurídica sin ir más lejos—, la idea de exclusión del cuerpo social, la idea de su segregación, si vivían entre los cristianos, o bien la sugerencia de su erradicación.

Lejos, pues, de las típicas especulaciones teológicas antes citadas, estos dos registros últimos, que narraban bien desgracias del pasado e históricas expulsiones judías de otras latitudes y épocas, o bien la recopilación de leyes antijudías de diversa índole, ya fuera mediante crónicas o leyen-

30.- *FF, Lib. III, Cons. XI*, fols. 173a-180a.

31.- *Vid.* al respecto nuestro trabajo «Cortes de Castilla y León y minorías», en *Las Cortes de Castilla y León en la Edad Media* (Actas Congreso Historia de las Cortes, Burgos, 1986), Valladolid, 1988, II, pp.145-191.

das o bien mediante normas jurídicas, que eran los formatos respectivos de estos dos registros de la memoria pseudohistórica y de la memoria legal, acentuaban así el mensaje ideológico de marginación y exclusión de los judíos.

5. Otro de los registros de la obra de Espina se corresponde con la difusión de milagros, *exempla* o breves narraciones con una función moralizante y que representan una de las más elaboradas vías de difusión del ideario antijudío, uno de los mejores cauces de trasvase de la cultura de élite a la popular[32]. Los relatos de milagros están presentes también en la obra de Alonso de Espina, asociados a la *obstinata malitia* de los judíos. Era en este autor una vía para difundir tópicos antijudíos tanto o más que para invocar el anhelo sincero en la conversión judía, aunque se aludía a ésta en el contexto de los relatos. Por supuesto, el mensaje de los milagros literarios siempre era el mismo, hacer propaganda del cristianismo moviendo los resortes de la creencia en la intervención de lo sobrenatural y lo maravilloso. Los milagros narrados, bastante escuetamente por cierto, en el *Fortalitium Fidei* eran once[33]. Los primeros los situaba en la etapa final del mundo antiguo o en Bizancio: la desaparición del agua en que iba a ser bautizado un judío falsamente convertido; la aparición del Diablo a los judíos en forma de Moisés de modo que, con la promesa de llevarlos a la tierra de promisión a través de las aguas del mar, hizo perecer a muchos, mientras otros se convirtieron; tres milagros de crucifijos profanados que sangraban y temas afines; el milagro del niño judío introducido por su padre en un horno del que salió ileso; o el del judío que fue liberado de los demonios al hacer el signo de la cruz. Y otros supuestamente acaecidos en Castilla: en tiempos de Fernando III la aparición milagrosa en un lugar rocoso cerca de Toledo de un libro trilingüe en el que se profetizaba la venida del Mesías, la vida de Cristo y el propio hallazgo del libro en la época exacta en que fue encontrado; el milagro, en Segovia, de la mujer judía falsamente acusada de adulterio por su marido y arrojada a un precipicio del que salió ilesa por la intervención de la Virgen, milagro ya contenido en una de las Cantigas[34]; el célebre

32.- Sobre esta vía de difusión del ideario antiudío nos remitimos a lo dicho en «Mentalidad antijudía en la Castilla medieval...», págs. 40- 47.

33.- Los relatos de milagros en *FF, Lib. III, Cons. X,* fols. 171a-173.

34.- La Cantiga 107 en que la virgen salvaba de una muerte segura a una judía que fue despeñada por un precipio, empujada por los judíos, *Cantigas de Santa María* (ed. De W. Mettmann), Madrid, 1986, nº 107, II, pp. 27-30. Un excelente estudio iconográfico de esta miniatura que ilustra esta cantiga en J. FRADEJAS LEBRERO, «La Cantiga CVII o de Mari Saltos», *Fragmentos*, nº 2, 1984, pp. 20-32. Hay en otras fuentes medievales referencias a milagros relacionados con la curación y la salud, con el mensje de que la fe cristiana protege frente a los males,un mensaje que podía tener una lectura antijudía. Así, en el *Especulo de Legos*, colección de *exempla* del siglo XV inspirado en fuentes europeas como el *Speculum Laicorum*, se relata el caso, situado en tiempos remotos, de un judío paralítico que sanó al bautizarse, siguiéndole otros muchos judíos y paganos; utilizo la edición de J.M.ª. Mohedano, *El Espéculo de Legos. Texto inédito del siglo XV,* Madrid, CSIC, 1951. El milagro citado es el nº 74, p.50. Curaciones y salvamentos milagrosos se pueden rastrear también en *Las Cantigas.* La Cantiga 89 narra como una judía que estaba de parto, hallándose en peligro de muerte, logró salvarse al recurrir a la Vigen María, *Cantigas*, nº 89, I, pp. 278-281.

milagro de las cruces impresas de 1295[35]; y el de las hostias profanadas en la sinagoga de Segovia a principios del reinado de Juan II[36].

Por supuesto estos milagros tenían una aplicación específica de animar a los judíos a la conversión. Pero lo importante es señalar la identidad del registro cultural empleado, indicador tanto del didactismo catequizante de la Iglesia como de la popularidad de las creencias mágico-religiosas entre las gentes sencillas. Por ejemplo, el milagro de las cruces impresas está en relación con la manipulación deliberada de ciertas creencias en el mesianismo judío[37]. Pero, más allá de ello, representaba un tema estándar de la cultura popular cristiano-medieval, fácil presa de la propaganda católica sobre señales celestes, presagios y transformaciones mágicas que supuestamente simbolizaban la intervención divina. Los cristianos entendían muy bien todo esto, porque también ellos se dejaron arrastrar —por ejemplo algunas ramas del franciscanismo— por doctrinas apocalípticas y proféticas[38]. Relatos como el anterior, que se difundían tanto entre cristianos como entre judíos, suponían una expresión místico-popular de gran carga irracional entre las masas. Pero se trataba simplemente de una leyenda que de vez en cuando alguien se encargaba de desempolvar y relatar como hecho verídico y, no pocas veces, con finalidad propagandística cristiana[39]. Otro tema estándar dentro de los pro-

35.- Salomón ibn Adret y Abner de Burgos habían recogido un supusto milagro que reprodujo Espina: se había anunciado que un determinado día del año 1295, que coincidía con cálculos proféticos de los judíos, podría verse la señal en el cielo de la redención de los judíos, un sonido de cuerno gigante que simbolizaba el mesías; ubicado en Ávila, pero como sitaución general, los judíos se prepararo para ese día y, vestidos con ropas blancas, acudieron a la llamada del mesías; sin embargo, sus vestidos se llenaron de cruces milagrosamente. El supuesto prodigio hizo ver a los judíos que Cristo era el verdadero mesías y muchos se convirtieron. *FF, Lib. III, Cons. X,* fols. 171b-172b.

36.- Cfr. nota 47.

37.- *Vid.* al respecto C. CARRETE PARRONDO, «Mesianismo e Inquisición en las juderías de Castilla la Nueva», *Helmantica*, 31, 1980, pp.251-256; del mismo autor «Movimientos mesiánicos en las juderías de Castilla», en *Las Tres Culturas en la Corona de Castilla,* pp. 65-69; A. Meyuhas GINIO, «Las aspiraciones mesiánicas de los conversos en la Castilla de mediados del siglo XV», *El Olivo,* 13, 29-30, 1989, pp. 217-233.

38.- Y. Baer, *Historia de los judíos,* p. 214. *Vid.* la obra de N. COHN, *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, 1981.

39.- Hubo, por ejemplo, una especie de contagio de estas creencias en cruces caídas del cielo y adheridas a los vestidos de los judíos durante la época de las predicaciones de Vicente Ferrer y su campaña de conversiones. Así, entre los judíos de Guadalajara. O en Salamanca, cuando muchos vieron cruces en las ropas judías durante las predicaciones que el santo realizó en esta ciudad en 1411. *Vid.* Y. BAER, *Die Juden im Cristlichen Spanien. II. Kastilien/Inquisitionsakten*, Gregg. Int. Pb. Ld., England, 1970 (reed. de la edición de Berlin, 1936), II, doc. nº 282, p.277; M. F. GARCÍA CASAR, *El pasado judío de Salamanca,* Salamanca, 1987,p.105. *vid.* sobre la actividad de San Vicente como predicador P.M.ª. CATEDRA, «La predicación castellana de San Vicente Ferrer», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 39, 1983-84, pp. 235-309, y M. A. SÁNCHEZ, «Predicación y antisemitismo: el caso de Vicente Ferrer», en *La proyección histórica de España en sus tres culturas.* (Medina del Campo, 16-18 abril, 1991),Valladolid, Junta, 1993, III, pp. 195-203. Por supuesto, no era un tema castellano, sino un tema estándar del occidente medieval contenido en varias leyendas y *exempla* medievales. La consulta de los repertorios de cuentos y *exempla* es obligada para comprobar cómo los dife-

digios y milagros, el de las hostias profanadas por judíos de las que brotaba sangre o surgía un cuerpo en forma humana, tomadas de la tradición de milagros literarios, están estrechamente relacionadas con la propaganda eclesiástica sobre la Eucaristía[40]. En definitiva, este registro de

rentes temas antijudíos, aunque en escaso número en relación con la inmensidad de *motifs*, aparecen en los más diversos lugares. *Vid.* los repertorios de D.S. THOMPSON, *Motif-Index of Folk Literature. A classification of narrative elements in folk, ballads, myths, fables, medieval romances, exemples, fabliaux, jests books and local legends*, Helsinki, 1932-1936, 6 vols (ed. revisada Copenhague, 1955-1958); A. AARNE-S.THOMPSON, *The Types of the Folktale. A classification and bibliography*, Helsinki, 1964 (2.ª ed. revisada); F.C. TUBACH, *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki, 1969; J.E. KELLER, *Motif-Index of Medieval Spanish Exempla*, Knoxville, Tennessee, 1949. *Vid.* también R. E. MARSAN, *Itineraire espagnol du conte médiéval (VIII-XV siècles)*, Paris, 1974. Así por ejemplo, *La Leyenda Dorada*, de finales del siglo XIII, cuenta un prodigio de este tipo, situándolo en los años siguientes a la destrucción del Templo. Según el relato, los judíos habían pretendido reconstruir Jerusalén. Al acercarse un día al lugar donde estuvo emplazado, encontraron el suelo lleno de cruces de escarcha. Se asustaron, pero al día siguiente volvieron y «sus ropas se cuajaban de pequeñas cruces de color de sangre». Al tercer día volvieron, pero surgió del suelo un vapor denso y abrasador que los aniquiló, *La Leyenda Dorada*, (ed. Alianza), cap. LXVII, p. 287. En otro relato de esta misma obra, el de la decapitación de San Juan Bautista, se menciona otro prodigio de esta misma tradición: en tiempos del extraño emperador Juliano el Apóstata, que mandó reconstruir el Templo de los judíos, se observó una señal de la cruz brillando en el cielo y las ropas de los judíos quedaron estampadas de crucecitas negras, *La Leyenda Dorada*, cap. CXXV, p. 552. Era un tema bien conocido en Europa, F. C. TUBACH, *Index exemplorum*, nº 2774. Al margen de este *motif* concreto, otras historias ridiculizaban las creencias en falsos Mesías, sobre todo en la tradición folklórica centroeuropea, *Motif-Index*, J 2336; AARNE-THOMPSON, *The Types of the Folktale*, nº 1855 A, p. 507; F. C. TUBACH, *Index exemplorum*, nº 2807.

40.- El tema tenía una conexión directa con la estrategia de la Iglesia en la propagación activa del culto eucarístico. En Letrán IV, 1215, la doctrina católica de la transubstanciación de las especies eucarísticas fue declarada dogma, pero gozaba de poca comprensión por parte del pueblo, que o no entendía la obtusa doctrina, o la interpretaba mal, en un sentido mágico-supersticioso, y en todo caso no se sentía motivado hacia el seguimiento de estas prácticas sacramentales o motivos de culto que la Iglesia quería robustecer. No es inoportuno sugerir que la aparición de la acusación de profanación de hostias surge en plena campaña eclesiástica, a mediados del siglo XIII. No en vano, entre las secuelas concretas de los citados casos más conocidos —el caso de París de 1290 o el de Bruselas de 1370, entre otros—, cuya memoria y evocación en los púlpitos luego circulaba por todas partes, estaba la difusión de la festividad del Corpus Christi, dedicación de iglesias a tal culto o esplendorosas celebraciones de esta fiesta, que justamente desde 1264 la Iglesia impuso como algo esencial en el calendario litúrgico. En este sentido la gravedad que para la Iglesia tenía la profanación era máxima. El hecho de que de la hostia supuestamente profanada brotara milagrosamente sangre o una efigie viviente sugería que tenía un poder sobrenatural, pero sobre todo hay que tener en cuenta que para el cristianismo la hostia consagrada no sólo era un símbolo de Cristo, un mero instrumento ritual y litúrgico, sino que era la presencia real de Cristo, por la doctrina de la transubstanciación, con lo cual era un crimen contra la divinidad, un auténtico deicidio. Puede que el pueblo lo interpretara más como simple prodigio, pero en todo caso la tensión dramática que se producía con estas acusaciones era altísima. La relación de las acusaciones antijudías con el culto eucarístico presenta incluso una curiosa situación en el plano de la propagación de este tema estándar. En el arte, que era un indudable vehículo de vulgarización cultural, se relaciona con el motivo iconográfico del cordero místico herido por la lanza o flecha lanzada por una sinagoga representada como una mujer; brotaba entonces la sangre que la Iglesia recogía en un cáliz; *vid.* sobre estas y otras representaciones artísticas del judío B. BLUMENKRANZ, *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, Paris, 1966. Por otra parte, al margen de la relación directa con el tema eucarístico, la acusación de profanaciones servía para evocar en una continua actualización el tema de la Pasión y, consiguientemente, la constante renovación de la convicción de que los judíos seguían deseando la muerte de Jesús. Todo ello permitía revivir todos los tópicos sobre las perversas intenciones de los judíos.

milagros contenía sus propios temas específicos, tenía sus propias reglas literarias, sus propias convenciones formales y sus propios propósitos encubiertos. Como en los demas casos, Espina se limitó a trasmitir estos mensajes codificados. Eso sí, mientras no traspasaran el umbral de la leyenda y la fantasía, y aunque fueran narrados como milagros que ocurrieron realmente, su verosimilitud o peligrosidad —expuesta en el *Fortalitium* mismo o divulgada en predicaciones, por ejemplo— chocaría con el umbral del sentido de la realidad que la gente de entonces debió aplicar a los relatos de milagros remotos.

6. Ahora bien, en otro de los registros empleados por Espina, de contenidos aparentemente semejantes, este umbral sí se traspasó. Como el anterior, alcanzaba plenamente la mentalidad popular, pero se diferenciaba de él en que narraba historias antijudías como si fuesen hechos reales. Este registro puede rastrarse sobre todo en la *consideratio* VII, de las *crudelitates* de los judíos. Los temas antijudíos indican claramente el tono: el mismo Deicidio, que seguía constituyendo un estigma para los judíos, asociado a imágenes físicas y psicológicas de crueldad[41]; referencias —que concretamente situaba en la Zamora en su tiempo— a judíos usureros que llevaban hasta un 600% de intereses[42] y que evocaban el mito de la insaciable avaricia judía; historias sobre complots judíos, con la imagen de que los judíos conspiraban para causar la destrucción de los cristianos, utilizando para ello la magia negra, como cuando Espina narra la historia del corazón del cerdo, que ubica en Francia[43] y que se relaciona con una

41.- *FF, Lib. III, Cons. VII*, fol. 141b.

42.- Así lo dice al tratar la 17.ª de las «crueldades» de los judíos contra los cristianos, *In usuris in quibus expoliant christianos*, concretamente situándola en Zamora: *Repertum est quendam iudeum in Samorensi ciuitate per decem milibus, sexaginta milia recepisse de usuris. Retinent enim usurarios contractus de generatione in generationibus in tantum ut non solum rustici agricultores sed etiam plures scutiferi et milites ab eis quasi captiui tenentur non tamen contractibus sed iuramentis astricti non nascitur rustico pullus vel edulus quin statim sit prentatus iudeo feneratori* (usureros), *FF, Lib. III, Cons. VII*, fol. 150a. Es significativo que la acusación más concreta y grave de la usura judía se encuentre incluida en esta *Consideratio VII*, que es sin duda la más dura, puesto que es la que contiene más elementos característicos del registro que llamamos «relatos criminalizantes», en comparación con otras secciones del Libro III.

43.- Esta historia ilustra la acusación de que los judíos hacían maleficios contra los cristianos. Un judío convence a un verdugo para que le entregue el corazón de un hombre cristiano condenado a muerte, con pretextos médicos. Persuadido por su esposa de que no debía hacer lo que le pedía el judío, en lugar de esto lo que le entrega es el corazón de un cerdo, cayendo el judío en el engaño. El judío entierra el corazón en el campo. Hecho el maleficio a través de la magia negra, innumerables cerdos acudieron allí atraídos por la extraña fuerza de la magia, enloquecieron y se devoraron entre sí. Se trasmitía la idea de que la intención judía era hacer lo propio con los cristianos, propiciando su destrucción, *FF, Lib. III, Cons. VII*, fol. 143b, 4.ª crueldad de los judíos contra los cristianos, situada en Francia. No hay que olvidar que se había extendido la imagen del judío como diabólico hechicero. Por ejemplo, Jerónimo de Santa Fe, en la línea argumental de ataques al *Talmud* que se puso en marcha desde la Disputa de París de 1240, en su tratado *De iudaicis erroribus ex Talmut* había defendido que la tradición rabínica contenía ritos de magia y hechicería, *vocationes diabolorum, vid.* M. Orfali, *El tratado «De iudaicis erroribus», (de Jerónimo de Santa Fe)*, p. 89.

imagen diabólica del judío; o la mención a sacrílegos ritos que sugerían el estereotipo del judío —el judío usurero por antonomasia— como un ser repugnante ligado a la fecalidad[44]; o las referencias a profanaciones de hostias, contadas como hechos verídicos y en espacios conocidos, como una que sitúa en Segovia[45], y que conecta además el tema con el tópico —el equivalente hispano del de los emponzoñadores de pozos y fuentes[46]— de los judíos envenenadores[47], que por supuesto de forma más genérica está también en otras partes del libro[48]; o la profanación de espacios sagrados, o simplemente agresiones a cristianos, como las de Tábara[49]; finalmente, quizá

44.- Siguiendo los relatos de Vicente de Beauvais Espina daba por bueno que los judíos arrojaban y guardaban objetos sacros *in profundam foveam ubi ventrem purgare solebant FF, Lib. III, Cons. VII,* fol. 143a.

45.- Menciona además que se lo contó un tal *magister* Martín de Córdoba, de la orden de San Agustín, al que se lo contó un tal fray Juan de Canalejas, dominico, *FF, Lib. III, Cons. X,* fol. 173a.

46.- *FF, Lib. III, Cons. VII,* fol. 144b. Espina da como generalizado para Alemania, según las crónicas imperiales y pontificias, dice, *quod iudeii intoxicassent omnes fontes et puteos ut occiderent omnes christianos dicte prouincie* (de Alemania).

47.- Lo cuenta en la *cons. X* y consigue relacionar el caso con la acusación de que don Mayr, el médico de Enrique III, fue el causante de su muerte en 1406. En la segunda década del siglo XV los dominicos de Segovia acusaron al médico de Enrique III don Mayr de haber sido responsable de la muerte del rey siendo muerto por ello. Alonso de Espina contribuirá a relacionar este hecho con una acusación de profanación de hostias por los judíos segovianos en aquellos años de principios del siglo: algunos judíos —dice— arrojaron en la sinagoga mayor de la ciudad una hostia a una olla de agua hirviendo. Cuando esto ocurrió, el cuerpo de Cristo se elevó por lo alto, sucediendo el milagro. Luego se hizo justicia por este sacrilegio y fueron muertos los judíos. La sinagoga fue convertida en Iglesia del Corpus Christi. Es significativo que en 1472 Alonso de Espina, que fue superior de los franciscanos segovianos, instalara junto a dicha iglesia a las clarisas, muy ligadas a la orden religiosa de Espina. Las monjas se encargarían de difundir estas leyendas. El relato del *Fortalitium Fidei* sobre el milagro de la hostia profanada en Segovia no es muy explícito, pero contiene algunas referencias interesantes. Tras el supuesto milagro —ocurrido hacia 1417 se dice—, según le contaron a Espina, los judíos, en secreto, llevaron en un paño el cuerpo que emergió de la hostia profanada a la iglesia de Santa Cruz de Segovia. Por su parte, la hostia profanada causaría la muerte al niño que inocentemente la tomó. El prior dio a conocer poco después los hechos ocurridos. Y fue a consecuencia de esa acusación por lo que se hizo una pesquisa gracias a la que se supo el caso anterior de don Mayr, el médico presuntamente asesino de Enrique III, quien también habría estado implicado en la profanación de la hostia junto con otros correligionarios suyos. Tal como había ocurrido en Europa ante milagros semejantes, los judíos fueron castigados, la sinagoga fue convertida en iglesia y quedó como recuerdo una referencia de culto piadoso para los cristianos en el lugar de los hechos, *Declarauit quod ipse (don Mayr) occiderat regem Heinricum. Propter que ipse et alii fuerunt per ciuitatem arrastrati et finaliter membratim divisi. Synagoga vero ubi accidit facta fuit ecclesiam et vocata Corpus Christi, ubi omni anno tota ciuitas in memoriam supradicti miraculi in die Corpis Christi cum solemni processione conuenit, FF, Lib. III, Cons. X,* fol. 172b-173a.

48.- *FF, Lib. III, Cons. VII,* 13.ª crueldad, fols. 146b-147b: los médicos judíos experimentaban venenos en cuerpos ajenos y preparaban deliberadamente alimentos nocivos.

49.- En la villa zamorana de Tábara, según cuenta, que esta *in territorio Ludouici de Almança (sic),* aparte de que la localidad fue objeto también de un supuesto crimen (cfr. nota 52), los judíos fabricaban una especie de bolitas de hierro con púas o pinchos, *aculeos ferreos, qui lingua nostra «abroios» nominant,* que clavaban en las puertas. Los judíos arrojaban estos «abrojos» a las calles cuando pasaban los cristianos, por ejemplo en momentos como el de la procesión del silencio de Semana Santa. Otro de los supuestos delitos que en esa villa habrían cometido los judíos habría sido el de incendiar casas de cristianos, *FF, Lib. III, Cons. VII,* fols. 145b-146. Como consecuenica de todos estos crímenes y agresiones, los judíos fueron perseguidos por los

las acusaciones más graves, las que se referían a asesinatos de cristianos por judíos, por simple maldad[50] o sobre todo como «crímenes rituales», que situaba Espina en Europa[51], o directamente en la Castilla de su época,

habitantes y algunos incluso muertos. La villa había adquirido fama y el propio rey había dado permiso, dice Espina, para que se pudiese matar a qualquier judío que se encontrase en su territorio, *Ibid.* Sobra decir que esta supuesta «licencia para matar», comotambién el supuesto motivo, carecían de fundamento alguno. Lo que sí era cierto era la fama que tuvo Tábara en aquellos tiempos como villa antijudía célebre. En el famoso Cancionero de Antón de Montoro, converso, escrito unos años después de la obra de Espina, Montoro recurre a la réplica poética que le da otro personaje —un tal comendador Román— para señalar en tono burlesco la amenaza que en esa villa se escondía para los conversos: dirigiéndose a Antón de Montoro, el imaginario interlocutor le aconsejaba: «pues que soys buen alfayate/ que hagáys a vuestra pixa/ capirote./ Porque si bien lo miráys, / aunque estéys acristianado,/ yo me creo/ que si a Távara passáis/ vos serés apedreado/ por hebreo», Antón de Montoro, *Cancionero* (ed. M.Ciceri, J. Rodríguez Puértolas), Salamanca, Universidad, 1991, poema LXIXb, p. 193.

50.- El tema —un *motif* estándar de la tradición folklórica— era el del niño cantor asesinado por judío, que Espina situaba como hecho verídico en Lincoln: era el milagro del niño que cantaba maravillosamente por aldeas, plazas y mercados, hijo de madre viuda y pobre, que fue supuestamente asesinado por un judío, pero que milagrosamente fue vuelto a la vida. Al enterarse de ello, el rey inglés habría ordenado la expulsión de los judíos de Inglaterra, *FF, Lib. III, Cons. IX,* fols. 168b-169a.

51.- Alonso de Espina recoge en su libro algunos casos muy famosos, según él, de crímenes judíos acaecidos en Europa: crímenes rituales en Semana Santa en 1183 y otras crueldades semejantes en Francia, todo ello según el *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais, del siglo XIII *FF, Lib. III, Cons. VII,* fol. 143a. Narra también Espina otra crueldad, la 5.ª de su relación, acaecida en una ciudad alemana en 1261, según la cual una niña de 7 años fue torturada y utilizada su sangre por los judíos; tras matarla, fue arrojada al fondo del agua. Todo formaría parte de la supuesta costumbre de los judíos alemanes para matar cristianos periódicamente, *Ibid., Lib. III, Cons. VII,* fol. 144a: *Quod omni anno in qualibet provintia sortes mittunt que ciuitas vel oppidum christianum sanguine aliis ciuitatibus tradat*, dice Espina. Lo cual ya es un índice de la difusión de estos bulos. Parece que el mito criminalizante se podía hacer conectar con alguna antigua idea agustiniana sobre el simbolismo de la cruz. Pero afirmaba además Espina, que en esto seguía los relatos de Cantimpré, del siglo XIII, que los judíos creían necesitar la sangre de un cristiano, ya que no podían tener la de Cristo, que sería la que tendría verdadero poder taumatúrgico: *nullo modo vos posse ab illo quo punimini verecundissimo cruciatu sanari nisi solo sanguine christiano quod verbum ceci semper iudei e impii capientes induxerunt (...) et addidit male autem intellexerunt verbum sanguinem intelligentes christiani cuiuslibet, Ibid.*, fol. 144a. Ya en los relatos relativos al asunto del crimen ritual de William de Norwich —primer crimen ritual conocido supuestamente acaecido en 1144— aparece este motivo de la conspiración de los judíos que cada año se reunían para decidir el lugar donde cometerían al año siguiente una muerte ritual y quienes de ellos se encargarían de tal crimen, G.I. LANGMUIR, «Thomas of Monmouth: Detector of Ritual Murder», *Speculum*, 59, 1984, pp. 820-846, p. 834, incluido también en su *Toward a Definition of Antisemitism,* Berkeley, 1990, pp.209-236. Otro caso, que cuenta espina en su 7.ª crueldad,es el de tres niños cristianos asesinados en Viena en 1420, por mediación de una mujer. Según el relato, a consecuencia de ello 300 judíos fueron quemados y la mujer también fue castigada, *FF, Lib. III, Cons. VII,* fol. 144b. Espina cuenta otras crueldades —8.ª y 9.ª— que en 1456 le contó, estando en Valladolid, un joven judío llamado Manuel que luego se bautizó, una acaecida —no está muy claro— en Pavía o en Ancona y la otra en Savona. El testimonio se presenta como verídico: *narrauit mihi duo crudelissima. Unum quod audiuit a parentibus suis iudeis et a pluribus aliis iudeis et aliud quod propiis oculis viderat*. En el crimen de Pavía le habrían cortado la cabeza a un niño cristiano antes de sacarle el corazón. Gracias a un perro que cogió la cabeza cortada de la mesa, y al que se pudo seguir su rastro, el crimen fue averiguado. Como se sabe, es un viejo *motif* folklórico que Espina, o su supuesto informante, daba como caso verídico. La segunda historia era más espeluznante. En ella, varios judíos se juntaron en secreto. Cogieron un niño pequeñito y lo pusieron desnudo en una vasija. Se describe una escena terrorífica a continuación: el primer judío sujeta el brazo derecho, el segundo el izquierdo, un tercero le sujetaba la cabeza manteniéndola elevada, de modo que

presentándose él mismo prácticamente como testigo vivo de los supuestos crímenes[52].

No hace falta insistir en la gravedad de estas imputaciones, que prácticamente suponían pasar de la satanización literaria y legendaria a la incriminación penal, de la demonización ideológica a la criminalización, o pre-criminalización, concreta. Subrayemos simplemente dos ideas expuestas ya en otro lugar[53]: que los temas fueron extraídos de una larga tradición literaria y folklórica muy conectada con los gustos truculentos y de mensajes simplistas del antisemitismo popular —aunque a partir de mitos fabricados por la Iglesia—; y que se contaban como hechos reales

estos tres judíos «*tenebant eum in forma crucifixi extensum*». Un cuarto judío hizo la definitiva operación criminal: puso en su boca estopas para taparla; le clavó luego púas o pinchos largos de hierro —«abrojos»— *infra stomachus e latera infantis* para sacar su corazón, como así hizo; la sangre que salió del cuerpo del niño fue recogida en un vaso; el niño muerto fue arrojado por las letrinas de la casa. A continuación empieza una segunda parte del ritual, que Espina va narrando en un morboso tono horripilante y truculento. Los judíos, sigue diciendo, mezclaron unos trocitos pequeños de frutas y frutos secos con la sangre del niño muerto. Así se lo comieron. El testigo recuerda que él también comió de ese preparado. *Ecce narraui vobis fideliter sicut vidi e quo manducaui de sanguine predicti infantis christiani*. Esto se lo contó a Espina en Valladolid el tal Manuel. Luego se bautizó. La crueldad de esta fantasía antisemita del género «gore» —como diríamos hoy— habría ocurrido hacia 1452, cuatro años antes de la conversión de Manuel, ese horrendo aliado imaginario de la calenturienta mente calumniadora de Alonso de Espina. Se narra esta historia en *FF, Lib. III, Cons. VII*, fols. 145a-145b. Como indicamos en un trabajo anterior, la gravedad extrínseca de los hechos se debía también a que Espina afirmaba que se trataba de un hecho totalmente real y que además se había hecho célebre, *de quo est fama publica in tota Italia*, vid. nuestro «Mentalidad antijudía...», nota 124 de ese trabajo y texto de referencia.

52.- Cuenta que estando en 1454 en Valladolid para predicar 22 sermones, ocurrió quizá cerca de Tábara, en tierras del tal Luis «de Almança» —otras veces se habla de Diego de Almança...No hay mucha precisión en el relato— que dos judíos habían capturado a un niño y le habían matado en el campo. Le habrían sacado el corazón para comerlo. Pero sepultaron su cuerpo demasiado superficialmente, de modo que unos perros lo descubrieron, *FF, Lib. III, Cons. VII*, fol. 146a-146b. La historia de los perros que descubren accidentalmente cadáveres no es más que un cliché de los relatos negros antisemitas y, de hecho, un socorrido tema folklórico (vid. nota anterior). La descripción que hace Espina de lo que ocurrió —que es pura ficción— después es realmente preocupante, tanto o más que el relato del crimen en sí, porque transmitía la alarma social a la opinión pública, demostrándose también con ello la habilidad del franciscano para cruzar varios temas antisemitas y orientarlos hacia sus propósitos de propiciar la represión: dice Espina que tras ser descubierto el crimen y decidido el señor del lugar a hacer justicia en sus tierras, no pudo hacerlo, ya que los judíos apelaron al rey; los acusados, cuenta, no fueron condenados, siendo sobreseído el caso por los jueces de la Chancillería regia, algunos de los cuales eran *de genere illo*, como los acusados, o sea, conversos, *Ibid*. De modo que veladamente en esta historia Espina exponía su crítica a los cargos cortesanos ocupados por conversos y de alguna forma venía a denunciar la ineficacia de la justicia ordinaria en este tipo de delitos. Espina, probablemente, fue uno de los que más contribuyó a fraguar los planes concretos para la creación de la Inquisición. Estos relatos le servían estupendamente para sus propósitos.Cuenta además Espina también otro caso situado en Toro en 1457 en que dos niños de 7 años fueron escogidos por 2 judíos como víctimas de un crimen ritual. La fechoría se habría intentado repetir en Zamora, con un niño, con resultado de intento frustrado, ya que, una vez secuestrado el niño, había gritado y acudieron para rescatarlo los cristianos. En realidad, es un relato más prosaico del tema del puericantor asesinado (cfr. nota 50), desprovisto de adornos literarios. El obispo salmantino, dice Espina, habría sido quien se lo contó, *FF, Lib. III, Cons. VII*, fol. 146b.

53.- Me remito al trabajo «Mentalidad antijudía...», esp. págs.49- 51.

y probados, no como fantasías, lo que podemos sin duda considerar como una especie de concesión dolosa a un verdadero «terrorismo cultural», que a la postre redundará décadas después en acusaciones judiciales concretas —Santo Niño de la Guarda, 1491—, en la misma coartada para la expulsión de los judíos y en la sistemática acción inquisitorial. Espina ha podido ser el gozne de este terrible engranaje represor.

7. Si el citado era sin duda el más grave, y quizás el más sugestivo de cara a la manipulación de masas[54], quizá fuese otro de los registros empleados por Espina, el último de los que distinguimos aquí, el que más le obsesionó. Atacando a los judíos públicos, que es a lo que dedicaba el libro III, Espina pretendía encarar lo que para él era el verdadero enemigo, los «judíos secretos», esto es, los conversos, los nuevos bautizados. Partía Espina de la premisa de que no había conversos sinceros y la misma lógica argumental que aparecerá en el Edicto[55] de expulsión —el Edicto dice que los contactos con sus antiguos correligionarios, los judíos, eran la causa de que los conversos siguieran en sus creencias y costumbres, dañando la fe católica— constituía treinta años antes el principal postulado de Espina. Para atacar a los conversos, Espina pensó que debió desacreditar a los judíos. De ahí el libro III del *Fortalitium*. Sin embargo, la animadversión contra los conversos, en el plano ideológico y no sólo, constituye un registro en sí mismo, un registro relativo a la política religiosa. Se trataba de evocar las soluciones que las autoridades habían dado al problema religioso, o podrían dar. Era un registro también ideológico, puesto que el *Fortalitium* no era un texto legal, aunque sacara a colación leyes. En este registro «ideológico», Espina evocaba posiciones aparentemente contradictorias[56], pero que simplemente eran resultado de

54.- No debe olvidarse que Espina fue un célebre predicador popular.

55.- *Vid.* al respecto el trabajo de M. KRIEGEL, «La prise d'une décision: l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492», *Revue Historique*, 260, 1978, pp. 49-90; asimismo J. PÉREZ, *Historia de una tragedia. La expulsión de los judíos de España*, Barcelona, Crítica, 1993.

56.- Buena parte de las primeras consideraciones del Liber III, de índole doctrinal (*Cons. IV, V, VI*), o la evocación de milagros «convincentes» de la *consideratio X*, así como algunos argumentos de la *consideratio XII*, donde Espina apuntaba algunos caminos (*FF, Lib. III, Cons.. XII*, fols. 181a-182b) para propiciar la conversión judía al cristianismo mediante persuasión o convencimiento —proponiendo una especie de catecumenado de ocho meses— sugerían una política religiosa basada en la conversión voluntaria, pacífica y válida por persuasión. La misión de la Iglesia sería covencer a los judíos de las verdades del Cristianismo por la doctrina, los milagros y los buenos ejemplos. Que esta doctrina de la pacífica persuasión formaba parte del bagaje cultural medieval lo demuestra, por ejemplo, el hecho de que un escritor castellano del XIV como don Juan Manuel, al que se considera muy tolerante hacia ellos, utilizara estos clichés al referirse a los judíos; éstos, decía, debían ser convencidos «por sçiencia et por rrazón (...) otrosí pueden vençer a los judíos mostrándoles por su ley que por los dichos de los sus prophetas que en todas las cosas que en su ley fueron dichos (...) que todo fue dicho et se cumplió por Ihesu Christo», don JUAN MANUEL, *Libro de los estados*, (ed. R.B. Tate y I.R. Macpherson), Oxford, Clarendon Press, 1974, pp.216-217. En otros pasajes el infante defiende la eficacia de las «escrituras» y las razones o «buenos exemplos». Había por tanto una tradición arraigada en Castilla. Ahora bien, podemos pensar que Espina, como recopilador, incluía estos argumentos a beneficio de inventario, dado que por el Libro II se

apilar ideas y tradiciones sobre la política religiosa del pasado. Este último registro en el fondo se apoyaba en la represión de creencias, donde lo esencial no era tanto el problema de la lucha contra el infiel ni el criptojudaísmo —vestigios de religión judaica en los nuevos cristianos— sino una lógica descarnadamente antiherética, con lo que esto implicaba. Esta era la piedra angular de todo el *Fortalitium*. El problema converso, así lo hemos señalado en alguna ocasión, no era tanto una guerra doctrinal entre religiones diferentes, era un problema de salvaguarda de la ortodoxia, supuestamente subvertida desde dentro[57]. En otras latitudes las autoridades eclesiásticas y civiles se encontraron con otras herejías formalizadas —Wycliff, husismo...—. En los reinos hispánicos la lucha contra la herejía en el siglo XV, que era una especie de necesario alimento totalitario de la Iglesia y el Estado de la época, no pudo ser protagonizada más que por la persecución contra los conversos. Era lo que resultaba más cercano, pero funcionalmemnte tenía una lógica equivalente.

Descubrir y demostrar que eran falsos cristianos, que eran herejes, así como su adecuada represión —el *Fortalitium* es la primera obra que proponía la creación de la Inquisición moderna—, se convirtió en el fundamento del libro II del *Fortalitium*, del que nos ocuparemos en otro momento. En cambio, el libro III, dedicado a desenmascarar los errores y crímenes judíos, no se centra en esta lógica y por eso este último de los registros, tan importante en el pensamiento de Espina, no aparece en este

desprende que no creía en la conversión sincera. Como teólogo profesional debía expresar estas ideas. Pero en el *Fortalitium* aparecen otras formas de solucionar el «problema» religioso mediante la coerción: la presión legal sobre los judíos que se incluye en la *consideratio XI*, que en sí misma contenía medidas legales contradictorias entre sí, por ser una recopilación, como se indicó antes. O cuando se evoca la erradicación del judaísmo aludiendo a expulsiones de reinos cristianos precedentes en la *Cons. IX*. Pero esta idea de expulsión de los judíos era contradictoria con la vieja tesis teológica de que los judíos debían permanecer entre los cristianos como testimonio del crimen deicida, aunque eso sí, en una situación de «servidumbre» o «cautividad» y diáspora perennes. Espina incluía esta vieja argumentación agustiniana: mientras *mundus durauerit existentibus in eo iudeis et filiis eorum semper erunt captiui ubicumque sint et ira dei erit super eos*, negándoseles además el perdón. Continúa Espina: *...christianos, quorum sunt perpetui serui diuersis in mundi partibus (...)propter peccaus occisionis Christi sui per orbem in captiuitatem sunt dispersi, FF, Lib. III, Cons. VII*, fols. 142a-142b. Pero es significativo que si durante siglos la idea de cautividad judía como testimonio se relacionaba con la permanencia entre los cristianos —para que éstos evidenciaran además su superioridad doctrinal y moral—, la misma noción, en un típico giro anfibológico del discurso teológico, pudo llegar a servir para justificar una nueva versión de la diáspora, no ya como metáfora de la «servidumbre» y sometimiento perennes de los judíos, como diría la vieja polémica, sino como expresión real de una voluntad concreta de expulsión legal por parte de las monarquías medievales.

57.- Sobre la «lógica antiherética» característica que animaba la acción inquisitorial, en concreto como baluarte frente la impugnación escéptica de las creencias cristianas dominantes, frente a la crítica popular a la Iglesia y frente al temor hacia la política religiosa de la monarquía, más que como un simple problema de «criptojudaísmo» latente, ya nos pronunciamos hace tiempo al descubrir un nido de herejía conversa en tierras sorianas, «Herejía conversa y contestación religiosa a fines de la Edad Media. Las denuncias a la Inquisición en el Obispado de Osma», *Studia Historica. Historia Medieval*, II, 2, 1984, pp. 109-139.

último libro más que parcialmente, siempre con una relevancia secundaria respecto a los anteriores. Aun así, sí puede decirse que es este último registro el que anima algunos de los pasajes del libro III. Por ejemplo, los ya mencionados argumentos sobre presión legal o sobre expulsiones de judíos de reinos y épocas anteriores. Pero también se utilizaba el libro III para desacreditar a los conversos. Se difundieron expresamente algunas historias anticonversas, destinadas a crear alarma social contra el grupo y contra los judíos[58]. La *consideratio* última del Libro III destaca por sugerir una política religiosa represiva hacia los conversos, acusados de ser judíos secretos, judaizantes[59]. Sin entrar en las peculiaridades de la cuestión conversa, hay que dejar constancia aquí del traspaso neto del ideario antijudío a los nuevos bautizados mediante la oportuna aplicación intelectual del marco estándar de la lógica antiherética. Un traspaso que, a diferencia del consenso que se aprecia en el uso de los tópicos antijudíos, fue objeto de una polémica muy aguda en la segunda mitad del XV, entre pro y anticonversos. Los primeros defendieron su integración en la socie-

58.- Alonso de Espina relata como una de las causas —la otra fue el supuesto asesinato de un niño por los judíos, *cfr.* nota 50— de la expulsión de los judíos de Inglaterra en 1290 una absurda leyenda, que dice haber recogido *in cronicis anglorum antiquis*: el rey de Inglaterra, ante los padecimientos de su pueblo por pestes y hambres, había hecho bautizar a los judíos. Las calamidades persistían. Se atribuyeron a los conversos, que judaizaban y que habían acumulado los cargos públicos desde los que sometían a los cristianos, *ut veri christiani quasi captiui viderentur eorum.* Al rey se le ocurrió una ingeniosa manera de acabar con el mal. Colocó dos tiendas o pabellones en la orilla del mar a cierta distancia entre sí. En la primera puso la *Torá* judía. En la otra la *Cruz*. Simulando impartir recta justicia desde su trono, situado en medio de los dos pabellones, convocó a los conversos para que escogiesen de verdad la religión que desearan, ya que lo aceptaría de buen grado. Todos los conversos con sus familias fueron entrando confiados en la tienda de la *Torá*. Según entraban eran degollados y lanzados al mar. Así se acabaron los problemas y el reino quedó purgado, dice Espina, *FF, Lib. III, Cons. IX*, fol. 169b. Era claro que a Espina lo que le interesaba no era el caso inglés, sino el caso hispánico del siglo XV. El mensaje es claro: vean los hispanos si la plaga crece y decidan como debe ser el reino purgado. Es un mensaje subliminal durísimo de represión anticonversa, en la línea de los precedentes intelectuales de las monstruosidades inquisitoriales de las que Espina fue paladín.

59.- *FF, Lib. III, Cons. XII*, fols. 180a-184a. A los convertidos las considera *oculti iudei*, a los que a veces se identifica con los *publici iudei*, que seguían siéndolo oficialmente. Aquéllos seguían practicamente sus ceremonias, ritos, costumbres, tenían contacto con los judíos,etc. Se refiere a ello en la *cons. XII*, fols. 178b-179, 182b, donde denuncia las custumbres de los judaizantes y emplea estas expresiones de indudable carga anticonversa.

60.- Son célebres, por ejemplo, las posiciones —muy diferentes de las de su sobrino Tomás de Torquemada, el célebre Inquisidor General—, defendidas por Juan de Torquemada en su *Tractatus contra Madianitas et ismaelitas*, a mediados del siglo, donde se mostraba partidario de la aceptación sin problemas de los nuevos bautizados. O Alonso de Cartagena, obispo de Burgos, de origen converso, que también en su *Defensorium Unitatis Christianae*, escrito a mediados del siglo igualmente, mantenía tesis proconversas. O Fernán Díaz de Toledo, del Consejo Real y de antecedentes judíos, en su *Instrucción del Relator.* O Lope de Barrientos, obispo de Cuenca, que lanzaba sus iras contra los que querían desprestigiar a los convertidos en su obra *Contra algunos zizañadores de los convertidos del pueblo de Israel*. O Alonso de Oropesa, prior general de los Jerónimos, orden refugio de muchos conversos, que en su *Lumen ad revelationem gentium* defendía la causa conversa. Todas estas obras, escritas en las décadas de los años 50 y 60, habían surgido como reacción contra la revuelta anticonversa de Toledo de 1449. Véase E. BENITO RUANO, *Los orígenes del problema converso*, Barcelona, 1976; A. Mackay, «Popular Movements and Pogroms in Fifteenth Century Castile» Barcelona,

dad[60] y supieron hallar justificaciones teológicas[61]. Los segundos siguieron atribuyendo a los nuevos bautizados los mismos viejos fantasmas que veían en los judíos[62].

Con esta tensión de fondo, y aparte del problema religioso y de la cuestión del criptojudaísmo, desde 1449, momento de la primera gran revuelta anticonversa en Castilla —pero ya con fuertes precedentes intelectuales de «estatutos de limpieza de sangre» desde principios del XV—, se pusieron a prueba en la polémica dos facetas subsidiarias que únicamente me limitaré a apuntar. La primera afectaba a la doctrina jurídico-política: si los descendientes de judíos debían ser objeto o no de discriminación pública. La segunda afectaba a la doctrina teológico-sacramental: si el bautismo purificaba definitivamente y borraba el pasado judaico o, por el contrario, era impotente para ello y no bastaba para acreditar la condición de cristiano fiable. En esta pugna doctrinal y metafísica entre el peso de la herencia y el peso del sacramento, entre la Sangre y la Fe, hay posiblemente un interesante tema de pensamiento y mentalidades tardomedievales y posiblemente modernas. No lo he de desarrollar aquí, pero sin duda tiene en el transfondo hermenéutico de las polémicas sobre la

1976; *Past & Present*, 55, 1972, pp.33-67 y A. ALCALÁ (ed.), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, Ámbito, 1995. Las referencias de las obras citadas: El *Tractatus* de Juan de Torquemada, ed. por N. López Martínez y V. Proaño Gil, Burgos, 1957; para el *Defensorium* de Alonso de Cartagena, vid. G.Verdín-Díaz, *Alonso de Cartagena y el Defensorium Unitatis Chrisianae*, Oviedo, Univ.,1992.; la obra de Lope de Barrientos, en el libro del padre L.G.A.Getino, *Vida y obras de Fr. Lope de Barrientos*, Salamanca, 1927, pp.181-204; de la obra de A. de Oropesa *vid.*de la edición de L. A. Díaz y Díaz, ed. Univ. Pontificia de Salamanca, Madrid, 1979.

61.- Lo expresaba bien Alonso de Oropesa, que creía en la eficacia del bautismo, de modo que los ex-judíos, «una vez que hayan ingresado a nuestra fe y a la Santa Iglesia de los fieles, tenemos que considerarlos con la misma gracia y amor que a los demás fieles», *Luz para conocimiento de los gentiles*, cap.XXVI, p.323. Había bajo su posición una profunda tesis sobre teología y sobre el papel de la Iglesia: ya no era el problema judío en sí lo que preocupaba teológicamente; era la misma unidad del cristianismo y la Iglesia. De esto trataba, como la de Alonso de Cartagena, la obra de Oropesa, partiendo del postulado cristológico de la obra redentora de Cristo, en su liberadora Pasión, para traer la igualdad de los creyentes, y su concreción sacramental en la vigencia unánime del bautismo. Todo lo cual se traducía en su idea de unidad de la Iglesia, desde el momento en que Cristo lo habría querido así, « Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gálatas, 3, 28), a que Oropesa se remite (*Luz para conocimiento*, cap. XXXIX, p.498). Los que siembran la división no aceptando a los convertidos «introducen en la Iglesia semejante cisma», Ibid., cap. LI, p. 748.

62.- Desde Pedro Sarmiento o Marcos García de Mora, artífices de la revuelta toledana de 1449, hasta Tomás de Torquemada, cuyas tesis represivas anticonversas se impondrán ya en la época de los Reyes Católicos, pasando, claro está, por Alonso de Espina, o por las obras demagógicas del reinado de los Reyes Católicos *Censura et Confutatio libri Talmud* y, aunque es más bien una burda invectiva burlesca, el *Libro del alborayque*. La *Sentencia-Estatuto* de Pedro Sarmiento y el *Memorial* del bachiler Marcos García de Mora, surgidos al calor de la revuelta, ed. en E. Benito Ruano, *Los orígenes del problema converso*, pp. 85-92, 103-132; *Censura et confutatio* ed. por I. Loeb, en *Revue des Etudes juives*, XVIII, 1889; el *Libro del alborayque*, en N. López Martínez, *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempos de Isabel la Católica*, Burgos, 1954, pp. 391-404.

limpieza de sangre en los reinos hispánicos una de las vías de conocimiento más fértiles. Descifrar este transfondo de pensamiento[63] supone analizar a fondo no el libro III del *Fortalitium*, sino el II, el que Espina escribió para desprestigiar a los conversos y legitimar la persecución inquisitorial de la que el franciscano fue pionero. Esperemos que un oportuno acercamiento al Libro II, que esperamos acometer en otro momento, complete así lo dicho en estas páginas..

En definitiva, los contenidos antijudíos del Libro III del *Fortalitium Fidei* nos parece que pueden ser interpretados partiendo de la idea de que su autor utilizó registros discursivos diferentes, cada uno de los cuales presentaba unos rasgos previamente codificados en la tradición antijudía medieval: la *vieja polémica teológica*; la *nueva polémica antitalmúdica*; la *memoria pseudohistórica y legendaria*; la *memoria legal antijudía*; los *prodigios y milagros*; los *relatos criminalizantes*; finalmente, la *política religiosa* estrechamente ligada a la *obsesión antiherética*. Cada uno de estos registros implicaba un lenguaje específico, unos argumentos, una dureza y unos temas genuinos, así como también unos posibles receptores característicos, que oscilaban entre la más académica discusión teológica hasta el más burdo cliché criminal propio del visceral y fantasioso antisemitismo popular. Como tantas otras obras medievales, la de Espina, concretamete el Libro III, no hacía sino recoger, deliberadamente o no, variadas líneas culturales e ideológicas antijudías, cada una con sus propias reglas, con su propia lógica y congruencia. A nuestro entender, debe resaltarse esta pluralidad de códigos implícitos y mensajes autónomos, a partir de una hipotextualidad específica, por encima de una posible unitariedad o coherencia ideológica de la obra.

63.- El miedo al «contagio», en principio algo religioso —que las creencias judías supervivientes contaminaran al cristianismo— daba cabida en la mentalidad medieval a una lectura casi «sociobiológica» del fenómeno; *vid.* nuestra reflexión al respecto en «Mentalidad antijudía...», p. 64 (nota 39 de ese artículo y texto de referencia).

ANEXO I. AUTORES CITADOS[1] EN *FORTALITIUM FIDEI, LIBER* III[2]

ANTIGUOS Y VARIOS

Historia Troyana, 141a.

Aristóteles (diversas obras), 103b, 104, 126a, 126b, 130a, 130b, 134b, 136b, (*De secretis secretorum ad Alexandrum*), 150a.

Platón, 193b.

Valerius Maximus, 141a.

Josefo, historiador, 90a, 166a, 166b, 167a, 183a.

Séneca, 163b.

AUTORES CRISTIANOS EUROPEOS

Dionisio (*De Angelica Hierarchia; De Divinis Nominibus*), 104b, 126b.

Eusebio de Cesarea (*Ecclesiastica Hystoria*), 113b, 167a.

San Ambrosio, 140b, 141a, 183b.

San Agustín (*Sermones/contra iudaeos; Confesiones; De Civitate Dei*), 103b, 105a, 111b, 144a, 180b, 183a, 184a, 184b.

Gregorio Magno (*Dialogus*), 132b, 170a, 170b, 171.

Beda, 182b.

Juan Damasceno (*Sententiae*), 82b, 107a, 113b.

Hugo de San Víctor (*De Sacramentis*), 139b.

Pedro Comestor, 182b.

San Bernardo, (*ad Eugenium*), 78b; (*Evangelio eterno*), 86b, 87; (*De restitutionibus*), 150a.

Juan de Salisbury (*Policraticus*), 164a.

Alanus de Insulis (=Alain de Lille, *Quadripartito libro...*), 83a, 83b, 89a, 126b.

Flores Sanctorum?, 171a.

Cesáreo de Heisterbach, 163b.

Inocencio III, 179a.

Vicente de Beauvais (=Vicentius, *Speculum Historiale*), 143a, 168b.

Tomás de Cantimpré (=Patriarcha, *Bonum universale de apibus*), 144a.

San Buenaventura, 112b.

Santo Tomás de Aquino (*Summa contra gentiles*), 105a, 125b, 127a, 131a, 132a, 132b, 133b, 134a, 136b, 137b, 138a, 181b.

Richardus (*IIII Distinctione*), 137b, 138a.

Duns Escoto (*Quaestiones*), 105a, 133a, 175b, 181b, 182a.

1.- Nombre del autor y, a veces, obra concreta. Se especifica la página o fol. (a y b, recto y vuelto) del ejemplar incunable utilizado (Nuremberg, 1494, BUS, I, nº 297).

2.- FF, fols. 77-185. No se incluyen fuentes bíblicas ni referencias a fuentes rabínicas.

Francisco de Maronis, 104a, 133a, 183a.

Nicolás de Lyra, 108a, 111a, 112b, 113a, 113b, 124b, 134b, 181a, 184a.

Johanes de Podio (=Jean de Puy, *Hystoriarum Collectario*), 167a.

AUTORES HISPÁNICOS

San Isidoro (*Super Pentateuchum; Ethymologiae*), 104b, 182b.

Pedro Alfonso, converso, (*Dialogus*), 90a, 90b, 95a, 100a, 100b, 102a, 111a, 111b, 126b, 152a, 180b.

Lucas de Tuy (*Cronica*), 142b.

Juan Gil de Zamora (*Archivum?* o *Archanus?*), 142b, 170a.

Cronica Hispaniae (o «Historias *Hispaniae*» o «*General Historia Hispaniae*», Alfonso X?), 142b, 170a, 175b.

Ramón Martí (*Pugione= Pugio Fidei*), 81a, 86a, 184a.

Arnaldo de Vilanova (*Tractatus de fine seculi*), 184b.

Bernardo Oliver (*Tractatus contra caecitate iudeorum*), 77a, 101a, 102b.

Juan de Valladolid, converso (*De Concordia Legum*), 86a, 87a, 118a, 129a, 130a, 130b, 131a, 131b, 132a, 137a, 140a, 140b, 149a, 172a, 180b.

Alfonso de Valladolid, converso (antes Abner de Burgos, *De Bellorum Dei*, «*Proeliorum*»), 79b, 87b, 97b, 127b, 128b, 147a, 148b, 149a, 171b, 172a, 172b.

Jerónimo de Santa Fe, converso (*Tractatus ex dictis Thalmut*, «que compuso por orden de Benedicto XIII»), 112a, 112b, 113a, 117b, 148a, 149a, 180b.

Pablo de Santa María, converso («Paulus Burgensis», obispo de Burgos, «*Dialogus*»= *Dialogus contra Judaeos*), 91b, 129b, 130a, 131a, 131b, 132a, 137a, 140a, 140b, 149a, 172a, 180b.

ANEXO II. FORTALITIUM FIDEI, LIBER III (ESQUEMA IDEOLÓGICO)

Epígrafes del Libro III	Registros preponderantes	Principales argumentos y temas
Cons. I De iudaeorum caecitate fols. 77a-78b	*Vieja polémica teológica// Antitalmudismo*	«Ceguedad» de los judíos / Dureza e incapacidad para comprender la verdadera fe.
Cons. II. De iudaeorum parentela ex Talmuth doctrina fols. 79-79b	*Memoria pseudohistórica*	Estirpe bíblica extraña e infrahumana/ Judíos, Hijos del Diablo
Cons. III. De iudaeorum diversitate in sua fide e credentia fols 79b-80a	*Antitalmudismo*	Sectarismo, faccionalismo religioso de los judíos
Cons. IV. De bello iudaeorum per argumenta sumpta ex lege mosaica (contiene 24 *argumenta*) fols. 80a-108a	*Vieja polémica teológica*	Debate sobre creencias y dogmas / La ley judaica antigua ha sido abolida, superada por el cristianismo
Cons. V. De bello iudaeorum per argumenta sumpta ex lege evangelica (24 *argumenta*) fols. 108a-124b	*Vieja polémica teológica*	Debates sobre creencias, misterios y dogmas / Superioridad del Cristianismo y valor del Bautismo, Encarnación, Trinidad.
Cons. VI. De bello iudaeorum per argumenta sumpta ex natura (24 *argumenta*) fols. 124b-141a	*Vieja polémica teológica*	Debates sobre creencias y dogmas / Resurrección, Redención / Eucaristía y valor de los sacramentos / Escatología cristiana
Cons. VII. De crudelitatibus iudaeorum ***1°) De crudelitate iudaeorum erga christianum messiam suum.*** ***2°) De crudelitate iudaeorum erga se ipsos.*** ***3°) De crudelitate iudaeorum erga christianos.*** (contiene 17 *crudelitates famose*) fols. 141a-151a	*Relatos criminalizantes// Prodigios y milagros*	Deicidio / Traición / Pueblo Maldito, «cautivo» y disperso/ Magia Negra / Asesinatos de niños cristianos, Crímenes rituales / Profanaciones de hostias Usureros

Epígrafes del Libro III	Registros preponderantes	Principales argumentos y temas
Cons. VIII. De iudaeorum fatuitatibus (contiene 6 *pasos*) fols. 151a-163b	*Antitalmudismo*	Alteridad religiosa / Inmoralidad y brutalidad de costumbres / Odio y animadversión hacia los cristianos /
Cons. IX. De iudaeorum expulsionibus (contiene 4 *expulsiones*) fols. 164a-170a	*Memoria pseudohistórica y legendaria// Política religiosa lógica antiherética*	Asesinatos de niños cristianos / Profanaciones de hostias / Obstinación religiosa de los judíos / Identidad entre judíos y conversos / Necesidad de expulsión
Cons. X. De iudaeorum mirabilum e sua obstinata malitia (contiene 11 *mirabilia*) fols. 170a-173a	*Prodigios y milagros// Relatos criminalizantes*	Falso profetismo y mesianismo judíos / Profanaciones / Milagros que demuestran la victoria sobrenatural y provindencial del Cristianismo sobre el Judaísmo.
Cons. XI. De iudaeorum obligatione ex iure canonico et civili ac ordinatione regia (contiene 8 *articulos*) el 7° incluye 24 ordenamientos fols. 173-180a	*Memoria legal antijudía// Política religiosa*	Inferioridad, subordinación y discriminación de los judíos en el plano jurídico.
Cons. XII. De iudaeorum conversione in fine seculi (contiene 8 *puntos*) fols 180a-185b	*Vieja polémica teológica// Antitalmudismo// Política religiosa antiherética*	Talmud, obstáculo para la conversión Conversos judaizantes / Necesidad de represión de los judíos / Valor del profetismo misionero cristiano