

Cantera Montenegro, Enrique

El miedo al judío en la España de la Edad Media

Estudios de Historia de España Vol. XV, 2013

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Cantera Montenegro, Enrique. "El miedo al judío en la España de la Edad Media" [en línea], *Estudios de Historia de España* 15 (2013). Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/miedo-judio-espana-edad-media.pdf> [Fecha de consulta:.....]

EL MIEDO AL JUDÍO EN LA ESPAÑA DE LA EDAD MEDIA*

ENRIQUE CANTERA MONTENEGRO**

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Resumen

En este trabajo se estudia la figura del judío como posible inspirador de miedo para la sociedad hispanocristiana medieval, lo que parece estar en íntima relación con la imagen que de él se conformó a lo largo de la Edad Media en los derechos civil y canónico. Al analizar las distintas causas de temor inducidas por los judíos, se distingue entre los factores que causaban miedo físico, que muy probablemente tenían un componente más popular e irracional, aun cuando con frecuencia pudieran ser temores inducidos desde medios intelectuales, y los factores generadores de miedo espiritual, de naturaleza más intelectual y racional.

Palabras clave

Miedo – judíos – Edad Media – Reinos hispanos – antijudaísmo.

Abstract

This study examines the figure of the Jew as a possible instigator of fear in the medieval Christian Hispanic society; one that is intimately related to the image of the Jew which emanates from Civil and Canon law enacted throughout the Middle Ages. By analysing the various causes of fear induced by the Jews, a distinction will be made between factors causing physical fear, which probably had a more popular and irrational origin, even if these may have been induced from within intellectual circles, and those producing spiritual fears of a more intellectual and rational nature.

*Fecha de recepción del artículo: 15/03/2013. Fecha de aceptación: 28/04/2013.

** Catedrático de Historia Medieval, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Dirección Postal: Facultad de Geografía e Historia, UNED, C/Senda del Rey, 7, (28040), Madrid, España. e-mail: ecantera@geo.uned.es

Key words

Fear – Jews – Middle Ages – Hispanic kingdoms – Anti-Judaism.

Introducción

No es mucha la atención que hasta el momento se ha prestado a analizar la figura del judío como inductor de temores en la sociedad cristiana de la Edad Media. Y qué duda cabe de que, como los demás grupos minoritarios y de excluidos de la sociedad medieval (herejes, vagabundos, truhanes, bandidos, prostitutas), los judíos no causaban únicamente odios, envidias y sospechas, sino también miedo.

El sentimiento de miedo hacia el judío en la Edad Media guarda una estrecha conexión con la imagen que de él se conformó a lo largo de la Alta y la Plena Edad Media en los derechos civil y canónico, y que tiene su manifestación más evidente en las argumentaciones antijudías que se contienen en textos jurídicos, canónicos o doctrinales, así como en las artes plásticas.¹ La imagen del judío en la Edad Media está estrechamente vinculada a la ideología y al lugar que la minoría hebrea ocupaba en la conciencia colectiva cristiana, y fue causa, a su vez, de la profunda antipatía, de la sospecha generalizada y también, por qué no, del indudable temor que hacia los judíos y el judaísmo se extendió en la sociedad cristiana medieval. Extraordinariamente gráficos del senti-

¹ Para profundizar en el conocimiento de este tema puede acudir, entre otros, a los estudios de L. POLIAKOV, *Historia del antisemitismo. De Cristo a los judíos de las cortes*, Barcelona, 1986 (pp. 121-160); J. M^a MONSALVO ANTÓN, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 1985 (pp. 107-134) y “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*, Santiago de Compostela, La Editorial de La Historia, 1994, vol. I, pp. 21-84; y E. CANTERA MONTENEGRO, “La imagen del judío en la España medieval”, en *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 11 (1998), pp. 11-38, y “La imagen del judío como prototipo del mal en la Edad Media”, en M^a P. RÁBADE (Coord.), *Pecar en la Edad Media*. Madrid. Silex, 2008, págs. 297-326.

miento de animosidad, sospecha y temor que, todavía en el siglo XVII, inspiraban los judíos son los epítetos que les dedica el inquisidor Escobar del Corro en su *Tractatus de Puritate et Nobilitate probanda* (1637), para quien los judíos y sus descendientes eran “abyectos, infames, sediciosos, cúpidos, avaros, perniciosos para la comunidad de los hombres, sospechosos de herejía, inquietos, ambiciosos y pérfidos, embusteros y falsos, incrédulos, cogotes pelados, propagadores del mal, egoístas, arrogantes, orgullosos, blasfemos, desobedientes a sus padres, ingratos, sacrílegos, incapaces de amar, violentos, criminales, incontinentes, despiadados, crueles, traidores, lascivos, hinchados de vanidad, devolvedores de mal por bien, supersticiosos, punibles y sediciosos, amigos de la venganza y enemigos de los cristianos”.² En estos calificativos se recogen todos los argumentos que contribuyeron a conformar la imagen peyorativa del judío y, a su vez, explican por sí solos el sentimiento de temor que inspiraba.

Al igual que los grandes argumentos conformadores de la imagen del judío medieval pueden agruparse según sea su carácter propiamente religioso, económico, psicológico o étnico,³ también al analizar las causas del miedo generado por los judíos en la sociedad cristiana cabría distinguir entre factores que causaban un miedo físico y factores que causaban un miedo espiritual. En mi opinión, en tanto que los factores generadores de miedo físico a los judíos tenían, por regla general, un componente más popular y, podría decirse, también irracional, aun cuando con frecuencia pudieran ser temores inducidos desde medios intelectuales, los factores generadores de miedo espiritual serían más intelectuales y racionales.

² H. MECHOULAN, “L’alterité juive dans la pensée espagnole (1550-1650)”, en *Studia Rosenthaliana*, VIII (1974), pág. 35 (citado por E. BENITO RUANO, *De la alteridad en la Historia*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1988, pág. 72).

³ J. CARO BAROJA, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, Madrid, Istmo, 1978 (2ª ed.), 3 vols. (véase vol. I, p. 94).

El miedo físico a los judíos

No cabe ninguna duda de que a lo largo de la Edad Media, el judío inspiraba mucho menos temor físico en la sociedad cristiana que el musulmán, que constituía el enemigo por excelencia del mundo cristiano; no en vano, los reinos hispanocristianos mantuvieron un enfrentamiento más o menos continuado con al-Andalus, y en todo momento a lo largo de la Edad Media se mantuvo vivo el temor a una invasión de pueblos norteafricanos como reacción frente al avance cristiano hacia el sur de la Península. Por el contrario, al no estar sustentado por una fuerza política similar a la que respaldaba, inmediata o mediatamente, a la sociedad islámica, se consideraba que el daño que podían causar los judíos desde un punto de vista físico era mucho más limitado.⁴

Pero si los judíos no eran temidos colectivamente por su capacidad militar, no cabe duda de que también inspiraban temor físico. Un temor físico que en unos casos obedecería al miedo a que pudieran convertirse en un aliado potencial de los musulmanes, con el peligro añadido de que actuarían desde dentro; en palabras de Allan Harris y H. E. Cutler, “los judíos fueron cogidos en medio. En virtud de sus semejanzas con los musulmanes, fueron vistos por los cristianos como aliados de aquéllos, una especie de quinta columna en territorio de la Cristiandad, y agentes de la peligrosa conspiración extranjera del Islam”.⁵ En otras ocasiones, el temor al judío estaría en relación con el ejercicio de ciertas actividades

⁴BENITO RUANO, *op. cit.*, p. 67.

La única entidad política que constituyeron los judíos en época medieval fue la de los jázaros, un pueblo que ocupaba el delta del río Volga, en su desembocadura sobre el mar Caspio, y que se convirtió al judaísmo en el año 780. Es posible que este acontecimiento influyera en un incremento del sentimiento antijudío en Bizancio, claramente perceptible a lo largo del siglo IX, por el temor a que los jázaros pudieran hacer proselitismo religioso entre las tribus eslavas, recientemente convertidas al cristianismo por la iglesia bizantina. El antijudaísmo bizantino era también atizado por la jerarquía eclesiástica iconodula, que acusaba a los iconoclastas de estar influidos por un espíritu *judaizante* (H.H. BEN SASSON, *Historia del Pueblo Judío. 2. La Edad Media*, Madrid. Alianza Editorial, 1988, p. 487).

⁵A. HARRIS and H.E. CUTLER, *The Jews as Ally of the Muslim. Medieval roots of anti-semitism*. Indiana, University of Notre Dame Press, 1985, p. 6 (citado por BENITO RUANO, *op. cit.*, p. 71).

profesionales, como la medicina o la preparación y venta de medicamentos, que ponían la vida de cristianos en sus manos, con los sabotajes y atentados que se sospechaba que podrían tramar para hacer daño a los cristianos y destruir el cristianismo, y con su supuesta propensión a la magia y la brujería.

El miedo a las conjuras de judíos con musulmanes

En el imaginario colectivo de los cristianos hispanos de época medieval, los judíos poseían una naturaleza traidora, señalándose como hito referencial por excelencia para esta acusación su colaboración con los musulmanes invasores de la Península Ibérica.⁶ Es éste un argumento que tiene su primera fundamentación documental, muy probablemente, en la crónica hispano-musulmana conocida como *Ajbar machmu'ah*, que fue compuesta a fines del siglo X o a principios del XI;⁷ esta crónica hace referencia a la participación de tropas judías, al mando de Kaula al-Yehudí, junto a los invasores, y a la constitución de guarniciones judías en algunas ciudades conquistadas, como Granada, Córdoba, Sevilla y Toledo, lo que habría permitido a los musulmanes una mayor libertad de movimientos en su avance hacia el norte de la Península Ibérica.⁸ Entre los mozárabes se conservó viva la memoria de la colaboración de los judíos en la *pérdida de España*, lo que tiene su reflejo en algunas crónicas de época medieval.⁹

⁶ Parecida denuncia fue lanzada también en época medieval contra los judíos franceses, quienes fueron acusados de colaborar con los normandos en los ataques que éstos lanzaron contra las costas atlánticas de Francia en la segunda mitad del siglo IX.

⁷ Su título completo es *Ajbar machmu'ah fi fath al-Andalus*, y fue traducida y anotada por E. LAFUENTE Y ALCÁNTARA en su *Colección de obras árabigas de Historia y Geografía* (t. I), Madrid, Real Academia de la Historia, 1867.

⁸ J. AMADOR DE LOS RÍOS, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. Madrid, 1876, 3 vols. (véase en concreto vol. I, pp. 105-108).

⁹ Por ejemplo, en el *Chronicon Mundi*, de Lucas de Tuy, obra concluida en el año 1236 (ed. de J. Puyol, del texto romanceado, por la Real Academia de la Historia, Madrid, 1926), y en la *Historia Gothica* o *Rerum in Hispania gestarum Chronicon* de Rodrigo Jiménez de Rada, obra concluida en 1243 (hay edición en español, con introducción sobre el autor y su obra, por J. Fernández Valverde, Madrid, 1989).

Todavía en el siglo XV se recordaba la traición de los judíos en algunos textos como la *Sentencia-Estatuto* de Pero Sarmiento (1449)¹⁰ o el *Fortalitium fidei* de fray Alonso de Espina (c^a 1460).¹¹ El argumento de la confabulación de los judíos con los musulmanes se utilizaba también como una prueba manifiesta de la hostilidad que los judíos sentirían hacia los cristianos y el cristianismo. Las semejanzas culturales y lingüísticas entre musulmanes y hebreos avalaban a los ojos de los cristianos la sospecha de una alianza, de forma que los judíos eran considerados como una especie de enemigo infiltrado.

Aunque estos hechos se hubieran producido mucho tiempo antes, su recuerdo permaneció vivo a lo largo de toda la Edad Media, lo que tampoco resulta extraño en un mundo como el medieval en el que las representaciones mentales estaban saturadas de anacronismos. Para el hombre de la Edad Media las imágenes que transmitían el arte y los relatos historiográficos y literarios habían sucedido en el pasado pero seguían existiendo en el momento presente; por lo tanto, el mensaje que se recibía era atemporal.¹² Esta concepción, típicamente medieval, es de una gran relevancia al analizar otras acusaciones lanzadas contra los judíos, como la de deicidio, pues los cristianos de época medieval consideraban que el delito de los judíos seguía vigente en su tiempo; les faltaba, por tanto, la necesaria perspectiva histórica para distinguir entre los judíos que habían conducido a la muerte a Jesucristo y sus contemporáneos.

¹⁰ La *Sentencia-Estatuto* de Pero Sarmiento es analizada minuciosamente por E. BENITO RUANO en sus estudios *Toledo en el siglo XV. Vida política*, Madrid, 1961, pp. 34-81 (el texto se reproduce en las págs. 191-196), y *Los orígenes del problema converso*, Barcelona, El Albir, 1976, pp. 39-92 (el texto se reproduce en las pp. 85-92).

¹¹ Fray Alonso de Espina afirma estar documentado en el *Cronicon Mundi* de Lucas de Tuy y en el *Liber de preconiis Hispaniae* de Juan Gil de Zamora, además de en la *Crónica General*, que el Domingo de Ramos del año 714, aprovechando que el clero, los caballeros y el pueblo se encontraban en la iglesia de Santa Leocadia, situada en el arrabal de Toledo, los judíos cerraron las puertas de la ciudad a los cristianos y las abrieron a los musulmanes, lo que permitió que Tariq se hiciera fácilmente con la ciudad (Libro tercero, consideración séptima, punto tercero).

¹² MONSALVO ANTÓN, *op. cit.*, p. 119.

La sospecha y el temor a un colaboracionismo judío con los musulmanes tuvieron otro repunte, muy probablemente, con ocasión de la caída de Constantinopla en poder de los turcos otomanos, en el año 1453. La toma de Constantinopla fue puesta en relación por algunos judeoconversos hispanos con diversos escritos de contenido escatológico que, supuestamente, la predecían, y fue interpretada como una señal mesiánica que les animaba a dejar la Península Ibérica y a dirigirse hacia Tierra Santa, donde se anunciaba la inminente aparición del Mesías. De este modo, en varios procesos inquisitoriales de fines del siglo XV se hace referencia a judeoconversos que unos decenios antes se habían embarcado con rumbo al Próximo Oriente, o que habían manifestado su deseo de hacerlo, con el fin de retornar allí al judaísmo. Y no menos interés tienen las noticias que a este mismo respecto se contienen en algunas obras de la segunda mitad del siglo XV, como el *Fortalitium fidei*,¹³ obra concluida en torno al año 1460 por el franciscano Alonso de Espina, y en la que se incluyen diversas referencias a judeoconversos hispanos que habrían embarcado con rumbo a Palestina con el fin de abjurar del cristianismo y abrazar nuevamente la religión judía.¹⁴

En 1464 fueron apresados en el puerto de Valencia varios judeoconversos procedentes de Córdoba, que habían embarcado con rumbo al Próximo Oriente. En el proceso inquisitorial que se siguió contra ellos se afirma que habían recibido unas cartas procedentes de Constantinopla en las que se les anunciaba la inminencia del fin de los tiempos y se les animaba a trasladarse a dicha ciudad, donde encontrarían todos los bienes que dejaran en sus lugares de origen, en tanto que si permanecían en sus lugares de residencia lo perderían todo, ya que se anunciaba una gran perdición y derramamiento de sangre. Asimismo se presentaba a los turcos como el Anticristo, que destruía las iglesias cristianas y que, por el contrario,

¹³ Su título completo es *Fortalitium fidei contra Judeos, Sarracenos aliosque christianae fidei inimicos*.

¹⁴ Véase sobre este particular el trabajo de A. MEYUHAS GINIO, "Las aspiraciones mesiánicas de los conversos en la Castilla de mediados del siglo XV", en *El Olivo*, XIII/29-30 (1989), pp. 217-233.

hacía mucho honor a los judíos y a sus sinagogas.¹⁵ La esperanza en que la liberación para los judeoconvertos llegaría de la mano de los turcos, se mantuvo a lo largo de toda la segunda mitad del siglo XV; en este sentido, es muy significativa la frase que se contiene en el proceso inquisitorial promovido en 1489-1490 contra Francisco Valero, judeoconverso vecino de Talavera de la Reina, donde se afirma que los conversos “*esperavan que veniese el turquo, para que destruyese las iglesias e matase los clérigos e frayles e personas eclesiásticas*”.¹⁶

Por todo ello, cabe sospechar que a lo largo de la Edad Media, y hasta los mismos días de la expulsión, existiera un temor, más o menos generalizado entre la población cristiana, a que los judíos pudieran servir de forma secreta los intereses de los musulmanes; es probable que este temor se mantuviera a lo largo de la primera mitad del siglo XVI en relación con los judeoconvertos y los turcos. Porque si los judíos hostigados en el reino visigodo habían favorecido la invasión musulmana en el 711, otro tanto podrían hacer los judíos y los judeoconvertos de fines del siglo XV y de la primera mitad del siglo XVI, ahora hostigados por los concejos y la Inquisición. El 1 de enero de 1483 la Inquisición, contando con el beneplácito del Consejo Real, decretó la expulsión de los judíos que residían en las diócesis de Sevilla, Córdoba, Jaén y Cádiz, que era donde el “problema converso” se manifestaba con particular crudeza, debido al muy elevado número de conversiones que se habían producido a raíz de las persecuciones de 1391, especialmente virulentas en estas tierras.¹⁷ Esta medida, que puede considerarse como un ensayo del decreto de expulsión general de 1492, obedecía principalmente a razones de índole religiosa; con ella se pretendía eliminar cualquier posibilidad de proselitismo religioso de los judíos entre los judeoconvertos, pues se

¹⁵ F. BAER, *Die Juden im Christlichen Spanien. Vol. I. Aragonem und Navarra, Vol. II. Kastilien/Inquisitionakten*, Berlín, 1929-1936 (vol. II, núm. 392).

¹⁶ BAER, *op. cit.*, vol. II, p. 511.

¹⁷ La expulsión de los judíos andaluces ha sido estudiada por H. BEINART en su estudio titulado “La inquisición española y la expulsión de los judíos de Andalucía”, recogido en su libro *Andalucía y sus judíos*, Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1986, págs. 49-81.

dudaba de la fortaleza de la fe cristiana de éstos, debido al oportunismo de su conversión. Sin embargo, y esto es lo que en este momento nos interesa especialmente, Haym Beinart adivina también en la expulsión de los judíos andaluces razones de índole política y militar-estratégica, y más en concreto el deseo de alejar a los judíos de la frontera granadina¹⁸; porque, no en vano, la guerra de Granada se había iniciado unos meses antes, y seguía dudándose de la fidelidad de los judíos, lo que quizá justificaba un deseo de alejamiento de la frontera.¹⁹

Como es sabido, tanto mudéjares como judíos castellanos estaban exentos de participar en las operaciones bélicas de la Guerra de Granada, a cambio de lo cual debían pagar a la hacienda regia un impuesto especial directo conocido como “servicio de los castellanos de oro”; cada judío varón mayor de veinte años, o menor emancipado, debía pagar cada año un castellano de oro, equivalente a 485 maravedíes. Parece fuera de toda duda que la exención a mudéjares y judíos de intervenir militarmente en la guerra granadina obedecía al temor a que pudieran colaborar con el enemigo, lo que si en el caso de los mudéjares tenía su justificación en el hecho de que profesaban una misma religión y poseían una misma cultura, en el caso de los judíos obedecía a que se sospechaba que pudieran actuar de ese modo con el fin de causar daño a los cristianos.

Es posible también que la prohibición de que los judíos fueran poseedores y portadores de armas, común a la legislación de los reinos hispánicos medievales, además de a razones de distinción social, obedeciera también al temor por el uso que pudieran hacer de ellas.

¹⁸ BEINART, *op. cit.*, pp. 56-57.

¹⁹ En los años setenta del siglo XV fue rechazada, incluso, una petición de judeoconversos andaluces para establecerse en Gibraltar, por dudarse de su lealtad. Véase sobre este tema el estudio de D. LAMELAS, *La compra de Gibraltar por los conversos andaluces (1474-1476)*, Madrid, 1976, y las páginas que le dedica B. NETANYAHU, *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, Barcelona, Crítica, 1999, pp. 1016-1020.

El miedo al médico judío

Desde los siglos de la Plenitud medieval, una de las actividades profesionales que atrajo de forma más especial la atención de los judíos hispanos fue la práctica de la medicina, que ejercían no sólo entre sus correligionarios sino también, muy frecuentemente, con los cristianos. Algunos de ellos adquirieron un especial reconocimiento y fama, de forma que con frecuencia reyes y nobles recurrían a sus servicios, y numerosos concejos contrataban a médicos judíos para atender a sus vecinos y moradores, especialmente en tiempos de epidemias.²⁰

Sin embargo en la Baja Edad Media, y al hilo de la creciente animadversión hacia los judíos, se extendió la sospecha de que algunos médicos hebreos se aprovechaban de su privilegiada posición para dar muerte a sus pacientes cristianos, haciendo pasar pócimas mortales por medicamentos. Incluso, en los reinos hispanos se propagó en el siglo XV el rumor de que los médicos judíos, atendiendo a instrucciones superiores, debían dar muerte a uno de cada cinco pacientes cristianos a los que trataban. Asimismo estaba muy extendida la sospecha de que los médicos judíos recibían sus dotes para sanar del diablo, y que recurrían para ello a ritos de brujería condenados por la Iglesia. En su *Fortalitium fidei* (c^a 1460), fray Alonso de Espina cita un largo párrafo del converso Alfonso de Valladolid,²¹ en el que se aducen tres razones por las que no es

²⁰ Es especialmente significativo a este respecto el caso de la ciudad de Vitoria, cuyo concejo acordó el 29 de octubre de 1492 solicitar al licenciado maestre Antonio de Tornay que permaneciera durante un año en la ciudad para ejercer el oficio de físico, a cambio del pago de diez mil maravedíes, debido a “*la nesçesidad en que la çibdad e su tierra e comarcas estaba de físicos por la ida e absençia de los judíos e físicos de la dicha çibdad e de sus comarcas*”. Unos meses más tarde, el 10 de junio de 1493 el concejo vitoriano se quejaba de que había “*escasez de médicos por la ida e absençia de los judíos*” (Archivo Municipal de Vitoria, Libro de Acuerdos, I, fol. 477 y 506 b, respectivamente; J.J. de LANDÁZURI, *Historia civil, eclesiástica, política, legislativa y foral de la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Vitoria*, Bilbao, Ed. La Gran Enciclopedia Vasca, 1973 (reimp.), p. 113).

²¹ Llamado de judío Abner de Burgos, Alfonso de Valladolid (c^a 1270 – c^a 1340) ejerció la medicina y poseyó una sólida formación filosófico-teológica. Convertido al cristianismo hacia el año 1320, justificó su conversión en su obra titulada *Milhamot Adonay*, que tradujo al castellano como *Las batallas de Dios*. Más tarde escribió en hebreo diversas obras apologéticas

aconsejable que un cristiano se ponga en las manos de un médico judío: porque sus conocimientos son demasiado teóricos, porque su audacia está reforzada por su nulo temor de Dios, y porque sienten una gran malevolencia hacia los cristianos. Pese a todo, fray Alonso de Espina reconoce que nobles y clérigos recurrían con frecuencia a médicos judíos.²²

Como señala Julio Caro Baroja, el médico judío es un personaje novelesco, al que se considera pleno de conocimientos y de actividades misteriosas. Porque, además del carácter misterioso del que en cualquier civilización antigua estaba envuelto el médico, en la Edad Media se agregaban otros rasgos que contribuían a hacer aún más enigmática su personalidad.²³ Porque el médico era también en muchos casos aficionado o buen conocedor de la astrología; un buen ejemplo de médico que se interesaba también por la astrología y la astronomía es el salmantino Abraham Zacut (1452– c.1515), una de las figuras más destacadas de la intelectualidad hispanojudía de fines del siglo XV.²⁴

A lo largo de la historia, y en las más diferentes civilizaciones, el desempeño de la medicina por parte de individuos pertenecientes a colectivos minoritarios en el conjunto de la sociedad ha sido visto con re-

del cristianismo dirigidas a los judíos hispanos, entre las que la más sobresaliente es el tratado titulado *Moreh seideq*, del que se conserva una versión en castellano titulada *El mostrador de justicia*; consiste en una obra de polémica, en la que se esfuerza por demostrar la superioridad de la moral cristiana sobre la ética del Talmud (A. SÁENZ-BADILLOS y J. TARGARONA BORRÁS, *Diccionario de autores judíos (Sefarad. Siglos X-XV)*, Córdoba, Ediciones El Al-mendro, 1988, pp. 1-2).

²² *Fortalitium fidei*, Libro tercero, consideración séptima, punto tercero.

²³ CARO BAROJA, *op. cit.*, Madrid, Istmo, 1978 (2ª ed.), 3 vols. (véase vol. II, p. 178).

²⁴ Abraham Zacut fue discípulo de Yisshaq Campanton y de Yisshaq Aboab, con los que se formó en el conocimiento de la tradición judaica, incluyendo la Cábala. Estudió astronomía y astrología, ciencias que más tarde enseñó en el Estudio General de Salamanca. Ejerció como astrónomo al servicio del obispo de Salamanca Gonzalo de Vivero y, más tarde, del maestre de la Orden de Alcántara, Juan de Zúñiga, en Extremadura. Con motivo de la expulsión de los judíos de Castilla, en 1492 pasó a Portugal, estableciéndose en Lisboa como astrónomo y cronista del rey Juan II de Portugal y de su sucesor Manuel I. Al ser expulsados los judíos portugueses en 1497, emigró a Túnez, y más tarde a Italia y a tierras del Imperio Otomano, muriendo en Damasco. Sus obras más sobresalientes son las dedicadas al campo de la historia, la astronomía, la astrología y aún la filología (SÁENZ-BADILLOS y TARGARONA BORRÁS, *op. cit.*, pp. 22-24).

ticencia, por el temor que producía que pudieran actuar deliberadamente contra sus pacientes. Buen ejemplo de ello es el tratado de Ibn Abdún, escrito en la Sevilla de comienzos del siglo XII, en el que textualmente se dice que “*lo mejor sería no permitir a ningún médico judío ni cristiano que se dedicase a curar a los musulmanes, ya que no abrigan buenos sentimientos hacia ningún musulmán, y que curen exclusivamente a los de su confesión, porque a quienes no tienen simpatía por los musulmanes, ¿cómo se les han de confiar sus vidas?*”.²⁵

Y parecidos temores y sospechas debían existir en la sociedad hispanocristiana de la Edad Media, a juzgar por las restricciones que al ejercicio de la medicina por parte de los judíos se contienen en diferentes códigos legislativos, canónicos y laicos, de los siglos XIV y XV. Son, por citar algunos, el canon VIII del concilio de Zamora de 1313,²⁶ el canon XXII del concilio de Valladolid de 1322²⁷ o el canon XII del concilio de Salamanca de 1335.²⁸ Del mismo modo, el Ordenamiento de Valladolid de 1412, conocido habitualmente como Leyes de Ayllón o Pragmática de la reina doña Catalina, prohíbe a los judíos, en su ley segunda, ejercer los oficios de especiero, boticario, cirujano y físico, bajo pena de dos mil maravedíes y de las penas corporales que determinara la justicia regia.²⁹

Las acusaciones genéricas hacia los médicos judíos se materializan en algunos casos concretos, que nos permiten hacernos idea de la delicada situación en la que podían verse envueltos los médicos judíos cuando no conseguían salvar a sus pacientes, o, simplemente, cuando alguien pretendía causarles daño. Este es el caso de don Me’ir Alguadex, una figura muy destacada del judaísmo castellano de fines del siglo XIV y comienzos del siglo XV, que alcanzó el cargo de Rabí Mayor de los ju-

²⁵ E. LÉVI-PROVENÇAL y E. GARCÍA GÓMEZ, *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn Abdun*, Madrid, 1948, p. 173 (núm. 206).

²⁶ *Colección de cánones de la Iglesia española*. Madrid, 1849-1855, vol. V, p. 576.

²⁷ *Colección de cánones de la Iglesia española*. Madrid, 1849-1855, vol. III, p. 501.

²⁸ *Colección de cánones de la Iglesia española*. Madrid, 1849-1855, vol. III, p. 575.

²⁹ AMADOR DE LOS RÍOS, *op. cit.*, Madrid, 1876, 3 vols., vol. II, pp. 618-626; F. SUÁREZ BILBAO, *El fuero judiego en la España cristiana. Las fuentes jurídicas. Siglos V-XV*, Madrid, Dykinson, 2000, pp. 425-430.

díos de Castilla, y que ejerció como médico en la corte castellana desde los tiempos de Juan I, teniendo también a su cargo, muy probablemente, tareas financieras de la corona. Según recoge fray Alonso de Espina en su *Fortalitium fidei* (c^a 1460),³⁰ en 1410 don Me'ir Alguadex fue acusado, junto a otros judíos, de participar en la profanación de una Hostia consagrada en Segovia.³¹ En el proceso promovido por el obispo Juan de Tordesillas, al ser sometido a tormento, Me'ir Alguadex confesó haber participado en dicha profanación y, asimismo, haber causado la muerte del rey Enrique III, envenenándole. Sentenciado a pena de muerte, fue ahorcado, arrastrado por la ciudad y descuartizado. Pese a que diversos autores de los siglos XVI y XVII admiten la veracidad de la acusación contra Alguadex,³² especialistas más recientes la niegan.³³ Del mismo modo, y aunque sin ningún fundamento cierto, algunos autores señalan que maestre Semaya, médico de Enrique IV de Castilla, habría sido acusado de la muerte de fray Alonso de Espina.³⁴ También la reina Leonor de Navarra, casada con el rey Carlos III de Evreux, en un memorial que dirigió en 1390 a su hermano Juan I de Castilla, acusa a un físico judío de la corte de querer envenenarla con unas hierbas, por instigación de algún cortesano.³⁵

³⁰ Libro tercero, consideración décima, décimo milagro, ff. 223 r^o-223 v^o.

³¹ Esta noticia es recogida en el siglo XVI por Yosef HA-KOHÉN en su crónica titulada *El Valle del Llanto (Emeq ha-Bakha). Cónica hebrea del siglo XVI*. Introducción, traducción y notas por Pilar León Tello, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1989, pág. 113, parágrafo 106.

³² D. de COLMENARES, *Historia de la insigne ciudad de Segovia y compendio de las historias de Castilla*, Segovia, 1637 (nueva edición crítica y anotada en Segovia, 1969, vol. I, pp. 557-559).

³³ M. GASPAR Y REMIRO niega esta acusación en su estudio "Los manuscritos rabínicos de la Biblioteca Nacional", en *Boletín de la Real Academia Española*, VI (1919), p. 223.

³⁴ Maestre Semaya Lubel fue Rabí Mayor de los Judíos de Castilla en tiempos de Enrique IV, ejerciendo también como médico de corte (véase J.M. JIMÉNEZ MUÑOZ, *Médicos y cirujanos en "Quitaciones de Corte" (1435-1715)*, Universidad de Valladolid, "Cuadernos Simancas de Investigaciones Históricas", 1977, pp. 14,49,73 y 90. El hecho de que su hijo, Abraham Lubel, ejerciera también como médico de Enrique IV, permite negar la veracidad de la acusación.

³⁵ *Crónica de Juan I*, año 1390, capítulo VIII, en *Biblioteca de Autores Españoles*, vol. LXVIII ("Crónicas de los Reyes de Castilla", II), p. 135.

Como otras muchas acusaciones lanzadas colectivamente contra los judíos, la de los médicos que daban muerte a sus pacientes cristianos trascendió la Edad Media, de forma que en algunos dramas del Siglo de Oro español con tema medieval se hace alusión en su trama a este tipo de acusaciones, lo que demuestra la persistencia en la memoria colectiva a lo largo del tiempo de la sospecha hacia el médico judío. Es, por ejemplo, el caso de *La prudencia en la mujer*, de Tirso de Molina, una obra en la que, bajo la figura del médico Ismael, quien pretende envenenar al rey Fernando IV de Castilla, se recogen todos los tópicos acerca de la maldad de los judíos conformados en época medieval, y que en el siglo XVII se mantenían aún vivos en el imaginario popular.³⁶

En definitiva, la actitud hacia los médicos judíos fue, con toda probabilidad, ambivalente en la sociedad medieval. Si por una parte se confiaba en sus conocimientos y buenas prácticas, por otra es indudable que a muchas personas, especialmente de los sectores más populares, debía causar una profunda incertidumbre poner sus vidas en las manos de médicos judíos, ante el temor de pasar a formar parte de ese porcentaje de pacientes cristianos que, supuestamente, debían ser eliminados por los médicos judíos.

El miedo a los atentados de los judíos contra los cristianos

En estrecha conexión con las acusaciones lanzadas contra los médicos judíos se encuentran aquellas otras que achacan a los hebreos la propagación voluntaria de epidemias y enfermedades, con el fin de dañar y causar la muerte de cristianos. Este tipo de acusaciones se extendió por toda la Europa occidental y central desde los primeros decenios del siglo XIV, alcanzando su cima con ocasión de la propagación de la famosa epidemia de Peste Negra de 1348 y de las sucesivas epidemias que, de forma más o menos cíclica, se sucedieron a lo largo de la segunda mitad

³⁶ *Biblioteca de Autores Españoles*, vol. V, Madrid, Atlas, 1965, págs. 293-294 (acto II, escenas I-III). Véase CARO BAROJA, *op. cit.*, vol. II, p. 180.

del siglo XIV.³⁷ De este modo, en el año 1348 la propagación de la peste fue achacada en muchas localidades europeas a pociones maléficas preparadas por hechiceros judíos con sangre y orina humanas, plantas venenosas, ancas de sapo y cabezas de serpiente, todo ello diluido en un líquido fétido de color negro, y con las que los judíos envenenarían las aguas de ríos, pozos y fuentes. Las acusaciones, muy similares entre unas y otras comarcas europeas, como signo evidente de un origen común, fueron causa de violentas explosiones contra los judíos que, con frecuencia, concluyeron en el asalto de las juderías.³⁸ En el siglo XVI, el cronista hispanojudío Yosef ha-Kohén narra las persecuciones que en el año 1348 sufrieron las comunidades judías de Aragón y Cataluña, así como las de Alemania, al ser acusados los judíos de ser los causantes de la epidemia de peste.³⁹

Los judíos eran plenamente conscientes de lo peligrosas que podían ser estas acusaciones, porque concitaban contra ellos los odios de la población mayoritaria cristiana, por lo que desde muy pronto se esforzaron por desvirtuarlas. Buena muestra de ello la encontramos en el *Shebet Yehudá* (= La vara de Judá), una crónica hispanohebraica del siglo XVI, de la que es autor Shelomo ben Verga.⁴⁰ En varios capítulos de la crónica, Ben Verga se esfuerza por demostrar la falsedad de la acusación lanzada contra los judíos de ser los causantes de la propagación de las epidemias mediante el envenenamiento de las aguas. En concreto, en el capítulo 26 relata la propagación en el año 1400 de una gran epidemia de peste por Alemania, Provenza y Cataluña, de la que fueron acusados los judíos, quienes habrían arrojado a los ríos unos polvos mortales; ante la denun-

³⁷ Véase sobre este particular L. POLIAKOV, *op. cit.*, p. 107-113.

³⁸ Para el caso hispano es especialmente interesante el documentado estudio de A. LÓPEZ DE MENESES, "Una consecuencia de la peste negra en Cataluña: el pogrom de 1348", en *Sefarad*, XIX (1959), págs. 92-133 y 321-365.

³⁹ Yosef HA-KOHÉN, *El Valle del Llanto (Emeq ha-Bakha). Crónica hebrea del siglo XVI*, pp. 100-102.

⁴⁰ Véase sobre este particular E. CANTERA MONTENEGRO, "Negación de la imagen del judío en la intelectualidad hispano-hebrea medieval: El ejemplo del *Shebet Yehudah*", en *Aragón en la Edad Media, XIV-XV. Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros* (Universidad de Zaragoza, 1999), pp. 263-274.

cia presentada contra los judíos, el rey, queriendo desvirtuar la acusación, habría respondido: *“Pero, en las tierras que tienen agua de pozo, ¿qué beben? Así os contesto con vuestras propias palabras pues, según la verdad, es imposible que de eso se haya originado la peste; porque, ¿cuánto veneno deberían arrojar en un río para que no desapareciese en la multitud de sus aguas? Además, que esas aguas, las de los ríos, corren y vienen otras en su lugar; y las que llegan no tienen veneno. Tampoco el envenenado muestra úlcera. Pero además, id ahora y bebed agua de los pozos y veréis si os libráis de la peste o no”*.⁴¹

El temor a ser objeto de envenenamiento por parte de los judíos debió alcanzar en determinados momentos cotas auténticamente obsesivas en la sociedad cristiana medieval, de forma que una actitud o un comportamiento considerado como extraño levantaba inmediatamente la sospecha hacia los judíos. Un buen ejemplo de ello lo encontramos en la localidad provenzal de Manosque,⁴² a comienzos del siglo XIV, con ocasión de la observancia del rito judío de arrojar un trozo de leña al horno donde un cristiano cuece el pan que van a consumir judíos. El origen de esta costumbre se encuentra en la disposición talmúdica que prohíbe a los judíos el consumo de alimentos cocidos por gentiles. Esta prescripción tiene sus orígenes en la Antigüedad tardía, y su finalidad era, probablemente, dificultar las relaciones de convivencia de los judíos con gentiles, en particular en regiones como Persia, en las que había una importante presencia de zoroastrianos. En época medieval, como quiera que la prohibición para los judíos de consumir el pan cocido por cristianos podía ser causa de un problema muy serio y de difícil resolución, por cuanto en muchas localidades los judíos no disponían del derecho de poseer horno propio, por lo que debían llevar a cocer sus masas al horno del rey o del señor, los rabinos determinaron que era admisible para los

⁴¹ Selomoh IBN VERGA, *La Vara de Yehudah (Sefer Sebet Yehudah)*. Introducción, traducción y notas por M^a José Cano, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1991, pp. 122-123.

⁴² Manosque se encuentra situada al nordeste de Aix-en-Provence, en el Departamento de Alpes de Haute Provence.

judíos comer el pan cocido por cristiano siempre que un judío interviniera, siquiera de forma simbólica, en el proceso de cocción, por ejemplo arrojando un leño al fuego. Las referencias documentales al cumplimiento de este ritual de arrojar un leño al horno son bastante frecuentes en *responsa*⁴³ y tratados de rabinos occidentales de los siglos XIII y XIV,⁴⁴ siendo admitido dicho ritual por numerosas autoridades judías de época medieval, como, por ejemplo, Maimónides en su *Mishné Torá*.⁴⁵

Las interpretaciones que los rabinos judíos de época medieval hacen de esta práctica son diversas, como mejor muestra de los diversos posicionamientos que hacia la tradición y la ley rabínica se manifiestan no sólo entre los distintos ámbitos del judaísmo europeo, sino incluso entre rabinos de una misma región, según fueran más o menos afectos a la tradición o a una interpretación racionalista. Así, a comienzos del siglo XIII, en sus *responsa* tituladas *Teshuvot Al-Pi Halom*, el rabino Jacob de Marvège afirmaba que el leño de madera debía ser arrojado al fuego por un judío cuando aún ardían las brasas, ya que el leño debería inflamarse de forma inmediata. Para Yehiel ben Yosef de París⁴⁶ no era necesario que el ritual de arrojar un leño al horno se cumpliera cada día

⁴³ Son las respuestas que a principios de la Edad Media daban los rabinos de las escuelas superiores de Babilonia y Palestina a las preguntas (*She'elot u teshubot*) que les eran formuladas desde los más diversos rincones de la diáspora judía. Posteriormente, esta función de “responder” se extendió a las más reputadas autoridades haláticas del mundo judío, incluida la Diáspora.

⁴⁴ Véase al respecto el documentado trabajo de J. SHATZMILLER, “Droit féodal et législation rabbinique: la cuisson du pain chez les juifs du Moyen Âge”, en *Manger et boire. Actes du Colloque de Nice* (15-17 octobre, 1982). Centre d'Études Médiévales de Nice, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice, 1984, 2 vols. (véase vol. 1. Aliments et Société, pp. 67-74).

⁴⁵ El *Mishné Torá* consiste en un importante código legal redactado por Maimónides en los años setenta del siglo XII. Está formado por catorce libros, en los que se regula de forma minuciosa cómo debe actuar un judío ante muy diversas circunstancias de la vida cotidiana.

⁴⁶ Afamado rabino francés, fallecido alrededor del año 1265, y gran conocedor del *Talmud* y de la *Tosefta*. En la disputa religiosa que se celebró en París en tiempos del rey Luis IX en torno a la licitud del *Talmud*, defendió la posición judía frente al converso Nicolás Donin. En 1260 emigró a Acre con un numeroso grupo de discípulos, ejerciendo como director de una *yeshibá*, o academia para la formación bíblica y talmúdica; Acre, por aquel tiempo bajo dominio cruzado, se convirtió entonces en uno de los más influyentes centros de estudio del judaísmo.

o cada vez que se cocía el pan, sino que era suficiente con hacerlo una vez a la semana; en línea con otros importantes rabinos del momento, Yehiel ben Yosef de París trataba de flexibilizar las exigencias de la Ley, con el fin de hacer más fácil la ya de por sí difícil vida cotidiana de los judíos que residían entre los cristianos. Por las mismas fechas, el también rabino francés Moshé ben Jacob de Coucy consideraba que el ritual de arrojar un leño al horno sólo sería aceptable en las localidades en las que los judíos no poseían un horno propio, en tanto que Yonáh ben Abraham Girondí (c^a 1200-1263)⁴⁷ consideraba válido el ritual del leño para la cocción del pan, pero no para la cocción de otros alimentos, porque el pan era un producto imprescindible en la alimentación cotidiana. Es interesante comprobar cómo Yonáh Girondí se preocupa por la interpretación que de la observancia de este rito podría hacerse por parte de los cristianos, por lo que recomienda a las mujeres judías que al llevar las masas a cocer expliquen a los horneros cristianos su significado; asimismo sugiere que en cada comunidad judía se designara a una persona encargada de cumplir el ritual en representación de toda la comunidad, con el fin no sólo de simplificar el procedimiento sino, principalmente, de institucionalizarlo y de garantizar su cumplimiento. Unas centurias después, el rabino Eliyahu Capsali (1483-1555),⁴⁸ quien residió en Italia y en la isla cretense de Hyraction, señala que el consumo de pan cocido por gentiles está prohibido a los judíos, salvo que un judío

⁴⁷ Destacado representante del círculo cabalístico de Gerona, se formó en Francia con el conocido talmudista Shelomo ben Abraham de Montpellier. Fue halakista, talmudista y moralista, y mantuvo una postura contraria a Maimónides y al racionalismo. Fue uno de los principales impulsores de un movimiento de reforma ético-social que trataba de poner límite a los abusos contra la Ley hebrea por parte de los judíos hispanos. Murió en Toledo, ciudad en la que pasó los últimos años de su vida.

⁴⁸ Su crónica titulada *Seder Eliyahu Zutá* es importante para el conocimiento de la historia de los judíos en el Imperio otomano, así como de la historia de los judíos expulsados de los reinos hispanos en 1492; se estructura en cinco libros, cada uno de ellos referido a distintos países e historias. Los capítulos 40 a 70 del segundo libro, en los que se narran los acontecimientos históricos relativos a Sefarad, cuentan con una excelente edición española a cargo de Y. MORENO KOCH, *El Judaísmo hispano según la crónica hebrea de Rabí Eliyahu Capsali. Traducción y estudio del Séder Eliyahu Zutá (capítulos 40-70)*, Universidad de Granada, 2005.

arrojara un leño de madera al horno durante la cocción; y recuerda cómo en los tiempos en los que realizó estudios en Italia, su maestro Isaac Ashkenazi Segal, frecuentaba los jueves o los viernes de todas las semanas los hornos de los gentiles en los que los judíos cocían su pan, con el fin de arrojar un trozo de madera al horno encendido. Asimismo indica que los rabinos ashkenazíes cumplían minuciosamente este ritual, hasta el punto de que las comunidades hebreas designaban a una persona para que se ocupara de esta tarea, recibiendo a cambio una compensación económica.

Y en este contexto es en el que se produce el incidente que tuvo por escenario la localidad provenzal de Manosque, en el año 1313, y que sirve de ejemplo de algo que, muy probablemente, no fue infrecuente en localidades que contaban con la presencia de una comunidad judía, especialmente en momentos de conflictividad social. El 3 de octubre de 1313 se instruyó un procedimiento contra el judío Haquinus Callot, a quien se acusó de pretender envenenar a los cristianos arrojando objetos emponzoñados a los hornos de la localidad, con el fin de intoxicar el pan que se cocía en ellos; Haquinus fue denunciado por dos vecinos, quienes le habían visto merodear alrededor de varios hornos de la ciudad. El judío fue conducido inmediatamente a presencia del juez, ante quien confesó que, efectivamente, había arrojado unos trozos de madera a los hornos, asegurando que dicha acción era conforme a la tradición judía, y que ningún propósito tenía de envenenar a los cristianos. A la vista de la declaración de Haquinus y del rabino Isaac Cohen de Tulardo, quien también fue convocado ante el tribunal, el acusado quedó libre y se cerró la instrucción que se había abierto contra él. Es muy probable que Haquinus fuera un oficial de la aljama encargado de asegurar que, mediante el cumplimiento del ritual explicado, el pan que se cocía en los hornos propiedad de cristianos era apto para su consumo por los judíos.

En definitiva, el caso que se acaba de analizar es un magnífico testimonio de que a lo largo de la Baja Edad Media la sospecha y el temor hacia los judíos se generalizó en la sociedad cristiana en los más diversos ámbitos de la Europa occidental.

El miedo al judío mago y hechicero

También a lo largo de la Baja Edad Media, y en estrecha conexión con el clima de misterio que envolvía a los judíos a los ojos de sus contemporáneos cristianos, se extendió por toda la Europa occidental y central la creencia de que los judíos recurrían frecuentemente a la magia y a la hechicería con el fin de dañar a los cristianos. La desconfianza que inspiraban los judíos a causa de su hermetismo religioso (“obcecación”, según la acusación de que eran objeto), de unas costumbres particulares que resultaban extrañas a la población mayoritaria cristiana, de una lengua que era absolutamente ininteligible para sus convecinos cristianos, y de un alfabeto extraño y muy alejado del occidental, en el que se adivinaban signos esotéricos, hizo que desde muy pronto se les asociara con la magia y la brujería, a las que, como comenzó a denunciarse cada vez con mayor vehemencia, recurrirían frecuentemente con el fin de dañar a los cristianos y de destruir el cristianismo.

La imagen del judío mago o hechicero aparece reflejada con frecuencia en la literatura europea medieval, principalmente desde el siglo XIII. Con frecuencia se trata de un rabino o de un médico judío que actuaba como inductor de pactos con el demonio, y al que se consideraba autor o colaborador en prácticas mágicas o de brujería; este personaje, rabino o médico judío, y mezcla de mago y envenenador, es una figura bastante extendida en el universo de personajes surgidos del antijudaísmo medieval.⁴⁹ Este es, por ejemplo, el personaje caracterizado por Gonzalo de Berceo en “El milagro de Teófilo”, una narración incluida en *Los milagros de Nuestra Señora*, en la que el judío hace las veces de mediador en el pacto de Teófilo con el diablo.⁵⁰ El judío hechicero está también presente en otros relatos de Berceo contenidos en *Los Milagros*

⁴⁹ Véanse los estudios de L. FASTIN, *La légende de Théophile*, Bruxelles, 1966, y de G. DAHAN, “Salatin, du miracle de Théophile de Rutebeuf”, en *Le Moyen Âge*, LXXXIII (1977), pp. 445-468.

⁵⁰ Gonzalo de BERCEO, *Milagros de Nuestra Señora*. Edición de Michael Gerli, Madrid, Cátedra, col. “Letras Hispánicas”, 1991.

de *Nuestra Señora*, como en los titulados “El niño judío”, “Los judíos de Toledo” o “La deuda pagada”. Todos ellos son temas comunes a la literatura europea medieval, pero que estaban llamados a tener gran fortuna en la literatura castellana, contribuyendo a difundir la imagen del judío mago o hechicero, tanto en medios eruditos como populares.

Desde mediados del siglo XIII comenzaron a extenderse por toda la Europa occidental y central denuncias que achacaban a judíos el robo de Hostias consagradas, y que dieron lugar a numerosas leyendas e historias, casi siempre con una trama muy parecida: un judío, con frecuencia prestamista, roba o compra a un cristiano una Hostia consagrada con el fin de profanarla o de utilizarla en un ritual mágico, concluyendo el relato con un milagro –el milagro consiste, generalmente, en que la Hostia sangra abundantemente, como muestra más evidente de la presencia real de Cristo en la Eucaristía–, con la detención, condena y ejecución del profanador, y con la conversión de su familia al cristianismo. El arte cristiano medieval recoge numerosas representaciones gráficas de estas leyendas, que tienen su expresión en tablas, retablos y miniaturas de códices y manuscritos.⁵¹ El miedo a una incorrecta utilización de los objetos sagrados es común a todas las creencias religiosas, por lo que no debe llamar la atención que la difusión del culto a la Eucaristía, principalmente a partir de la definición del dogma de la transustanciación por parte del IV Concilio de Letrán (1215) fuera unido a crecientes temores por el robo de Hostias consagradas para su profanación, para su empleo en rituales de brujería o, en el mejor de los casos, para su utilización como talismanes.⁵² La sospecha y el temor hacia los judíos como profanadores de la Hostia consagrada se sustentaban, principalmente, en dos tipos de motivaciones: la profunda aversión que sentían hacia los

⁵¹ Es muy interesante sobre este particular el capítulo titulado “Del dogma de la transustanciación al deicidio simbólico: el mito de la profanación de la hostia”, que se incluye en el libro de P. RODRÍGUEZ BARRAL, *La imagen del judío en la España medieval. El conflicto entre cristianismo y judaísmo en las artes visuales góticas*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2009, pp. 171-214.

⁵² R. KIECKHEFER, *La magia en la Edad Media*, Barcelona, Crítica, 1992, pp. 89-90.

cristianos y el cristianismo, y la imagen del judío entregado a prácticas de brujería y hechicería.

Otras historias acusaban a los judíos de invocar al diablo y ofrecerle vidas humanas a cambio de su ayuda. Es este el caso, por ejemplo, de Astrug de Piera, un destacado miembro de la comunidad judía de Barcelona, quien en el año 1371 fue procesado bajo la acusación de conjurar a los demonios y de obtener respuesta de ellos, siendo condenado a abjurar públicamente de sus errores y a pena de cárcel perpetua.⁵³

Otra causa de temor hacia los judíos sería la sospecha de que practicaban crímenes rituales, principalmente con niños cristianos, con ocasión de la Pascua, con el fin de rememorar la Pasión de Cristo y para utilizar la sangre de la víctima para la preparación de las *matzot*.⁵⁴ Junto a la imputación de asesinato y de escarnio a los principios más sagrados de la religión cristiana, la acusación de crimen ritual contiene también, qué duda cabe, una importante carga de carácter mágico, y guarda una estrecha relación con creencias supersticiosas acerca de sacrificios humanos y de la utilización de la sangre, del corazón o del hígado de la víctima en rituales mágicos.⁵⁵ Las acusaciones sobre crímenes rituales se

⁵³ Y. BAER, *Historia de los Judíos en la España Cristiana*, Madrid, Altalena, 1981, 2 vols. (véase vol. I, p. 373).

⁵⁴ Tortas de pan ácimo, sin levadura, que consumen los judíos durante la celebración de la Pascua judía (*Pésah*), por la prohibición de consumir durante los siete días de esta fiesta alimentos fermentados y, en particular, pan con levadura. Las *matzot* constituyen uno de los elementos fundamentales del *séder* o cena ritual de *Pésah*, y simbolizan las tortas que los israelitas prepararon a toda prisa, sin esperar a que fermentara la masa, por la salida apresurada de Egipto, según se narra en el libro del *Éxodo*, XII, 34 y 39, y XIII, 5-10.

⁵⁵ Para profundizar en este tema puede consultarse el estudio, ya clásico, de V. MANZINI, *L'omicidio rituale e i sacrifici umani, con particolari riguardo alle accuse contro gli ebrei*, Torino, 1926. Para el caso español es interesante el estudio de M. DESPINA, "Las acusaciones de crimen ritual en España", en *El Olivo*, 9 (1979), p. 48-70.

Mención especial merece el libro de A. TOAFF, *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*. Bologna, Il Mulino, 2008, un libro que en su primera edición, aparecida un año antes, fue objeto de tal polémica en Italia, y en el mundo judío en general, que llevó al autor, catedrático de Historia Medieval de la Universidad Bar Ilán de Tel Aviv, de acuerdo con la editorial, a retirar el libro y a sacar una nueva edición revisada.

remontan, al menos, a la Antigüedad clásica, y fueron lanzadas a lo largo de la Historia contra muy distintos pueblos, grupos humanos o facciones políticas, con el fin de procurar su desprestigio.

La acusación sobre la práctica de crímenes rituales por parte de los judíos surgió de forma espontánea después del año 1140, probablemente en relación con las pasiones levantadas con ocasión de las Cruzadas.; los primeros casos conocidos corresponden a la localidad inglesa de Norwich (1144) y a las alemanas de Würzburg (1147) y Colonia (1150).⁵⁶ La noticia más antigua sobre una acusación de crimen ritual en España es, posiblemente, la que recayó sobre los judíos de Biel (Zaragoza), quienes fueron acusados de la desaparición de una niña cristiana en el año 1294. Los casos se sucedieron a lo largo de los siglos XIV y XV, y a fines de esta centuria tuvo lugar el más conocido de todos, el del Santo Niño de La Guardia (Toledo), que fue juzgado por el tribunal de la Inquisición de Ávila en 1491; este proceso dio lugar a una importante exacerbación de los ánimos anti-judíos, que pudo influir en alguna medida en la promulgación del edicto de expulsión general del 31 de marzo de 1492.⁵⁷

El arte cristiano medieval ofrece abundantes ejemplos de escenas que representan un crimen ritual protagonizado por judíos, y que son el reflejo plástico de leyendas que se mantenían vivas en la memoria colectiva.⁵⁸ El título XXIV de la Partida Séptima se hace eco de los rumores que corrían acerca de los ritos mágicos y sacrílegos protagonizados por algunos judíos para rememorar la Pasión de Jesús, o para hacer burla o escarnio de ella, “...furtando los niños et poniéndolos en la cruz o haciendo imágenes de cera et crucificándolas quando los niños non pueden haber...”.

⁵⁶ L. POLIAKOV, *op. cit.*, pp. 62-68.

⁵⁷ El proceso del Santo Niño de La Guardia fue estudiado por F. FITA Y COLOMÉ, “La verdad sobre el martirio del Santo Niño de La Guardia, ó sea el proceso y quema (16 de noviembre 1491) del judío Jucé Franco en Ávila”, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 11 (1887), pp. 7-135. Es también interesante el epígrafe que le dedica Y. BAER, *op. cit.* (vol. II, pp. 621-638).

⁵⁸ Véase sobre este particular P. RODRÍGUEZ BARRAL, *Op. cit.*, en concreto el capítulo titulado “La acusación de crimen ritual. El caso del Santo Niño de La Guardia”, pp. 215-233.

La credulidad en relación con los rumores y leyendas relativas a los crímenes rituales de los judíos no ha de llamar la atención si tenemos en cuenta que la crueldad fue uno de los rasgos que contribuyeron a configurar la imagen de los judíos en época medieval. La crueldad de los judíos tenía su expresión manifiesta en representaciones que escenifican relatos histórico-legendarios, como en la que un judío da muerte a su propio hijo –generalmente arrojándolo a un horno encendido– por haberse convertido al cristianismo, por asistir a misa y comulgar, o por cantar loas a la Virgen. Estos relatos, y sus imágenes asociadas, son comunes a toda la Europa occidental y central, y por lo que respecta a los reinos hispanos se incluyen, por ejemplo, en la *Primera Crónica General*, en las *Cantigas de Santa María*, o en el *Fortalitium fidei*. Desde el punto de vista gráfico, es muy representativa la ilustración que se contiene en la cantiga nº 4, en la que se narra la salvación milagrosa, por intercesión de la Virgen María, de un niño judío que había sido arrojado por su padre a un horno encendido por asistir a misa y comulgar; la narración concluye con el castigo y muerte del cruel padre. La conclusión es sencilla: si un padre judío era capaz de dar muerte a su propio hijo por asistir a misa y comulgar, o por cantar a la Virgen, ¿qué no podría hacer con niños cristianos?

No eran tampoco infrecuentes las leyendas, y las consiguientes representaciones gráficas, de judíos crucificando imágenes de cera o azotando crucifijos, como escarnio de la Pasión de Jesús, o profanando imágenes de la Virgen. La cantiga 12 narra el milagro ocurrido en Toledo el día de la fiesta de la Asunción, cuando los judíos se disponían a crucificar una imagen de cera que representaba a Jesucristo; estando los cristianos reunidos en la iglesia para la celebración, oyeron los lamentos de una imagen de la Virgen que denunciaba la profanación que los judíos estaban prestos a cometer:

“E sen aquest’, os judeus federan ua cruz fazer
En aquela imagen querían logo poer.
E por est’ouveron todos de morrer,

E tornou-xe-lles en doo sen solaz” (vv. 31-34).⁵⁹

Teniendo en cuenta las terribles acusaciones que recaían sobre los judíos y su enorme difusión en los más diversos ámbitos geográficos de la Europa occidental y central, no es difícil imaginar el enorme temor que en las fechas inmediatas a la celebración de la Pascua se apoderaría de las gentes de condición más sencilla, más crédulas en general hacia las habladurías acerca de los judíos, por miedo a que sus hijos pequeños pudieran ser raptados y asesinados. Es bien conocido que la legislación general del reino de Castilla y los códigos y ordenanzas municipales de diversas localidades hispanas, atendiendo a lo dispuesto en legislación canónica, obligaban a los judíos a permanecer recluidos en la judería desde el Miércoles de Tinieblas hasta el Sábado de Gloria, y a tener cerradas las puertas y ventanas el día de Viernes Santo.⁶⁰ Es cierto que esta limitación en la libertad de movimientos de los judíos durante la Semana Santa tenía como finalidad principal dejar patente la inferioridad religiosa del judaísmo con relación al cristianismo, servir de recordatorio de que los judíos habían sido los causantes últimos de la muerte de Cristo en la cruz y evitar los más que probables altercados entre cristianos y judíos, a causa de la hipersensibilidad antijudía durante esos días. Pero cabe preguntarse si, junto a estas razones apuntadas, la reclusión de los judíos en la judería no buscaría también evitar el rapto y asesinato ritual de niños cristianos o, hablando con más propiedad, acallar los rumores y las acusaciones que se extenderían en esos días contra los judíos.

⁵⁹ H.S. MARTÍNEZ, *La convivencia en la España del siglo XIII. Perspectivas alfonsíes*. Madrid. Polifemo, 2006, p. 261.

⁶⁰ Se trata de una disposición de origen canónico que aparece recogida en las *Decretales*, de donde fue tomada por las *Partidas* (Partida VII, título XXIV, ley II). Asimismo se contempla esta prohibición para los judíos, por ejemplo, en las ordenanzas de Sevilla de 1252, y se reitera en las disposiciones del concilio de la provincia eclesiástica de Santiago celebrado en Zamora en 1313.

El miedo espiritual a los judíos

Pero, además de temores de carácter físico, los judíos serían también generadores de miedos con un claro componente espiritual. Y muy probablemente, el judío era un enemigo más odiado y temido que el musulmán en el orden espiritual, quizá por poseer con la comunidad cristiana una más larga identidad originaria de principios teológicos e históricos.⁶¹ Está fuera de toda duda que la principal barrera entre cristianos y judíos a lo largo de la Edad Media obedecía a la profesión de una distinta fe religiosa. De este modo, y pese a que no es difícil encontrar en el antijudaísmo medieval rasgos con un evidente componente socioeconómico, la hostilidad hacia los judíos tuvo un fundamento principalmente religioso, que daría lugar a la conformación de un ideario antijudío, que se mantuvo, sin grandes alteraciones, hasta tiempos prácticamente actuales. Para el cristiano de la Edad Media el judío era, ante todo, el “deicida”, el inductor de la muerte de Cristo, que era admitido entre los cristianos únicamente con la esperanza de que un día se convirtiera al cristianismo.

La aversión cristiano-judía de los tiempos medievales tiene unos orígenes remotos, que son consustanciales al proceso de conformación de la doctrina cristiana y al desarrollo de sus primitivas comunidades. Desde el primer momento, el cristianismo se presentó como superador del judaísmo, por lo que se esforzó en subrayar sus diferencias doctrinales, espirituales y de cultura religiosa en general.⁶² El posicionamiento del cristianismo hacia el judaísmo se conformó en los últimos tiempos del Imperio Romano, viéndose influido en buena medida por el antijudaísmo

⁶¹ E. BENITO RUANO, *op. cit.*, pp. 67-68.

⁶² Para el estudio de las conexiones entre cristianismo y judaísmo, así como de las raíces históricas del conflicto medieval entre una y otra religiones, son de particular interés los libros de E. MITRE FERNÁNDEZ, *Judaísmo y Cristianismo. Raíces de un gran conflicto histórico*, Madrid, Istmo, 1980, y de J. PARKER, *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study on the origins of antisemitism*, New York, 1974, y el trabajo de L. CRACCO RUGGINI, “Pagani, ebrei e cristiani: Odio sociologico e odio teologico nel mondo antico”, en *Gli Ebrei nell’Alto Medioevo*, XXVI Settimana di Studi del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo. Spoleto, 1980, pp. 15-101.

de la sociedad pagana greco-latina, que veía con profunda antipatía lo que consideraba carácter sedicioso y orgullo nacionalista exacerbado de los judíos.

Al menos desde comienzos del siglo III, con el *Adversus Iudaeos* (200-201 d.C.) de Tertuliano, se inicia el debate doctrinal entre cristianismo y judaísmo, que se mantendría, sin grandes alteraciones, a lo largo de toda la Edad Media. A través de los escritos de los apologistas cristianos, es fácil observar cómo desde muy pronto en el seno del cristianismo se adquirió conciencia de ser el *pueblo elegido*, el *auténtico Israel*, dejando reducido al judaísmo al papel de mero anticipo del cristianismo. En línea con los primeros apologistas, los Padres de la Iglesia ahondaron el foso doctrinal entre cristianismo y judaísmo, en un decidido propósito por demostrar la superioridad de la religión cristiana sobre la judía; en sus escritos se sientan las bases de la teología cristiana medieval, mediante una exégesis de los textos bíblicos que contradice las posiciones tradicionales judías, y que constituye el fundamento de un antijudaísmo de carácter doctrinal.

No obstante, para San Agustín los judíos tenían una importante razón de ser en la sociedad cristiana, por cuanto constituían un testimonio vivo y permanente de la Pasión de Cristo y, además, porque no sólo habían sido los primeros depositarios de las Sagradas Escrituras, sino también testigos de las promesas mesiánicas cumplidas en Jesucristo.⁶³ Esta toma de postura de San Agustín hacia los judíos constituyó el fundamento de la actitud oficial de la Iglesia para con el judaísmo a lo largo de buena parte de la Edad Media: reprobación del judaísmo desde el punto de vista teológico y doctrinal, pero tolerancia hacia los judíos como personas, lo que tiene su expresión más evidente en la autorización de residencia en territorio cristiano, en la libertad de culto, en la garantía de protección de sus personas y bienes, y en la concesión de diversos privilegios de carácter económico. Pero esta tolerancia hacia la presencia

⁶³ Véase el estudio de B. BLUMENKRANZ, "Augustin et les juifs; Augustin et le judaïsme", en *Recherches Augustiniennes*, 1 (1958), pp. 225-241.

judía en territorio cristiano no hacía olvidar que el objetivo último consistía en la conversión de los judíos al cristianismo, una conversión que, no obstante, debería llegar por la vía de la persuasión y nunca mediante el uso de la fuerza.

Este posicionamiento de la Iglesia hacia los judíos queda ya de manifiesto en los escritos del papa San Gregorio I Magno (590-604), y tiene su mejor expresión en diversos códigos canónicos de época plenomedieval, como en el llamado *Decreto de Graciano*, un compendio de derecho canónico redactado alrededor del año 1140, o en la *Constitutio pro iudaeis*, promulgada por el papa Inocencio III en el año 1199 con el fin de que sirviera como marco general de referencia en la regulación de las relaciones entre cristianos y judíos en los más diversos ámbitos territoriales de la Cristiandad. Pese a la tolerancia que ambos códigos manifiestan hacia los judíos como personas, amparándoles en su libertad de residencia en territorio cristiano y en su libertad de culto, en ellos se proponen también diversas disposiciones de carácter segregacionista, con el fin de propiciar su más rápida conversión al cristianismo, así como para evitar un temido proselitismo religioso entre los cristianos; en esta línea, el III Concilio de Letrán (1179) había decretado la prohibición de que judíos y musulmanes residieran entre cristianos y comieran en su compañía. El temor al proselitismo religioso de los judíos en este momento hay que ponerlo en relación con el creciente temor a la desviación religiosa, que tenía su manifestación más evidente en la herejía, y que fue un importante factor de mentalidad que desde el siglo XII condujo a la Cristiandad a cerrar filas sobre sí misma. No deja de ser altamente significativo que, aunque sin ningún fundamento, a comienzos del siglo XIII los judíos fueran acusados de connivencia con las herejías cristianas que por aquel entonces se extendían con fuerza por el sur de Francia, en particular con el catarismo.⁶⁴ Al margen de las débiles y muy improbables conexiones de carácter doctrinal que pudieran existir entre catarismo y judaísmo y

⁶⁴ Para una profundización en el conocimiento de este tema puede acudir a los estudios de R. MANSELLI, “La polémique contre les juifs dans la polémique antihérétique”, en *Juifs et judaïsme du Languedoc, Cahiers de Fanjeaux*, n° 12, Toulouse, Privat, 1977, pp. 251-267, y

que en tal sentido pudieran sospecharse desde medios eclesiásticos, en mi opinión, la acusación de connivencia de los judíos con los cátaros podría tener su fundamento en el temor a que los hebreos trataran de aprovechar la herejía para socavar los fundamentos del cristianismo.

En el siglo XIII, la legislación canónica insistía en la segregación social de los judíos. El IV Concilio de Letrán (1215) contiene diversos cánones relativos a los judíos, en los que se les obliga al uso de señales identificativas externas y al apartamiento en barrios propios, tratando de generalizar en toda la Cristiandad una situación que hasta ese momento había sido meramente coyuntural o local. En 1234 concluía San Raimundo de Peñafort las *Decretales*, una magna obra en la que, por encargo del papa Gregorio IX, se recopilaba toda la legislación pontificia promulgada hasta entonces; un título completo del libro V, integrado por diecinueve leyes, está dedicado a regular las relaciones de cristianos con judíos y musulmanes. Si en el capítulo noveno se explicitan los derechos de los judíos que vivían entre los cristianos, principalmente que no se les forzara al bautismo y que se respetaran sus festividades, sus sinagogas y sus cementerios, en otros capítulos se insiste en las disposiciones de carácter segregacionista: prohibición de disponer de siervos cristianos y de ejercer oficios y cargos públicos que llevaran aparejada jurisdicción sobre cristianos; obligación de ser portadores de señales distintivas; obligación de permanecer encerrados en sus casas el día de Viernes Santo; prohibición de levantar nuevas sinagogas o de ampliar las ya disponibles.

La legislación canónica influyó de forma decisiva en la legislación civil, de forma que las corrientes jurídicas que emanaban del “ius commune”, con base en un renacido Derecho Romano, insistieron en reclamar el aislamiento más completo de los judíos respecto de los cristianos, con el fin de evitar el temido proselitismo religioso.⁶⁵ A esta época co-

de D. BERGER, “Christian heresy and Jewish polemic in the twelfth and thirteenth centuries”, en *Harvard Theological Review*, 68 (1975), pp. 287-308.

⁶⁵ J. VALDEÓN BARUQUE, “Sociedad y antijudaísmo en la Castilla del siglo XIV”, en *Xudeus e Conversos na História*, vol. 2, pp. 27-46 (en concreto, p. 31).

Estudios de Historia de España, XV (2013), pp. 163-187

rresponden los primeros pasos decididos en el proceso de segregación y de exclusión social de los judíos, que se concretan en el apartamiento espacial (la reducción de los judíos a la judería), en la obligación de ser portadores de señales identificativas externas, en la discriminación en el mercado y en el uso de los baños o en la prohibición de ejercer determinados oficios y cargos públicos. Las *Decretales* inspiraron la legislación de Alfonso X relativa a los judíos, y en concreto el título II del libro IV del *Fuero Real* y el título XXIV de la *Partida VII*, que están dedicados íntegramente a regular las condiciones jurídicas de los judíos del reino de Castilla y que, incluso, superan en rigor, en sistematización y en desarrollo de la materia a las *Decretales*, que fueron su modelo.⁶⁶

Los acontecimientos se precipitaron desde mediados del siglo XIII: en 1248 era condenado el *Talmud* por un tribunal designado por la Universidad de París, bajo la acusación de constituir una fuente de herejía, así como por contener expresiones blasfemas contra Cristo y la Virgen María, contradicciones y necedades, y doctrinas sociales inmorales;⁶⁷ en 1290 el rey Inglés Eduardo I Plantagenet suspendió el permiso de residencia de los judíos en todos sus dominios; a fines del siglo XIII fueron asaltadas alrededor de cuarenta juderías en Alemania y Austria; y en 1306 el rey francés Felipe IV ordenó la expulsión de los judíos que residían en territorios sujetos a la jurisdicción regia.⁶⁸ En España, el filósofo y teólogo franciscano Ramón Llull proclamaba el cristianismo como única religión auténticamente revelada, aconsejaba intensificar la predicación entre los

⁶⁶ R. GONZÁLEZ RUIZ, “La constitución 10ª del concilio de Peñafiel (1302)”, en A. Mª LÓPEZ ÁLVAREZ y R. IZQUIERDO BENITO, *El legado material hispanojudío. VII Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1998, págs. 247-264 (en concreto, p. 261).

⁶⁷ Es interesante para profundizar en el conocimiento de este tema el estudio de G. DAHAN y E. NICOLAS, *Le brûlement du Talmud à Paris, 1242-1244*, París, Cerf, 1999.

⁶⁸ Después de ser acogidos nuevamente en 1315 en los territorios sujetos a la jurisdicción del rey de Francia, fueron expulsados de nuevo en 1321 al no poder hacer frente al pago de una imposición de ciento cincuenta mil libras.

judíos, y proponía ya la conveniencia de expulsar a los que se resistieran a la conversión, por el peligro que suponían para la fe cristiana.⁶⁹

Pese a la indudable influencia de otras diversas motivaciones, como un decidido propósito de reforzar la unidad de la comunidad política y social del reino sustentándola en la unidad religiosa, según proponían las nuevas directrices de la teoría política bajomedieval, en mi opinión, en el propósito de erradicación del judaísmo tenía también un peso significativo el miedo, siempre latente, hacia el proselitismo judío entre los cristianos, así como el temor que desde la segunda mitad del siglo XII se desata hacia la herejía y los herejes, quizá sospechando una confluencia de intereses con los judíos, y que a través de la herejía algunos fundamentos religiosos del judaísmo pudieran terminar contaminando al cristianismo.

Bastante tiempo después, tras los asaltos sufridos por las juderías hispanas en 1391, el dominico valenciano fray Vicente Ferrer, considerando favorable la coyuntura para lograr una conversión masiva de judíos al cristianismo, puso en marcha una intensa campaña de predicación del cristianismo entre los judíos.⁷⁰ Es éste un momento en el que crecía el sentimiento de que la presencia judía dificultaba la plena asimilación de los judeoconvertos, y se avivaba el temor de que el contacto de

⁶⁹ Así, por ejemplo, en su *Llibre del Gentil e dels tres savis* (ed. En *Obres Essentials*, I, Barcelona, 1957), y en su *Liber predicationis contra judeos* (ed. J. M^a Millás Vallicrosa, Madrid, CSIC, 1957).

⁷⁰ Véanse sobre este particular los estudios de J. M^a MILLÁS VALLICROSA, “San Vicente Ferrer y el antisemitismo”, en *Sefarad*, 10 (1950), pp. 182-184, y “En torno a la predicación judaica de San Vicente Ferrer”, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 142 (1958), pp. 189-198; el de F. VENDRELL GALLOSTRA, “La actividad proselitista de San Vicente Ferrer durante el reinado de Fernando I de Aragón”, en *Sefarad*, XIII (1953), pp. 87-104; el de V. BELTRÁN DE HEREDIA, “San Vicente Ferrer, predicador de las sinagogas”, en *Salmanticensis*, 2 (1955), pp. 669-676; el de B. LLORCA, “San Vicente Ferrer y su labor en la conversión de los judíos”, en *Razón y Fe*, 151 (1955), pp. 277-296; y los de P.M. CÁTEDRA, “La predicación castellana de san Vicente Ferrer”, en *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 39 (1983-1984), pp. 235-309, y *Sermones, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412). Estudio biográfico, literario y edición de los textos inéditos*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1994.

los judíos con los cristianos recientemente convertidos desde el judaísmo pudiera hacer flaquear su ánimo y que terminaran retornando al judaísmo. A este temor obedece, muy probablemente, la promulgación el 2 de enero de 1412 por la regente Catalina de Lancaster del *Ordenamiento sobre el encerramiento de los judíos e de los moros*, más conocido como “leyes de Ayllón” o Pragmática de la reina doña Catalina. En el año 1411, en uno de sus frecuentes itinerarios de predicación, llegó a la localidad segoviana de Ayllón fray Vicente Ferrer, con el fin de entrevistarse con los regentes de Castilla Fernando de Trastámara y Catalina de Lancaster, a quienes quería convencer sobre la conveniencia de limitar las relaciones de convivencia entre cristianos y judíos y la libertad de acción de éstos, para que no se malograrán las conversiones de judíos al cristianismo. Aun cuando el dominico valenciano insistía en que la conversión de los judíos al cristianismo debería llegar por la vía de la persuasión, y en ningún caso mediante el recurso a la violencia, consideraba lícito, y aún deseable, que la legislación civil pusiera serias cortapisas en la libertad de acción de los judíos, con el fin de animarles a la conversión y, sobre todo, a fin de evitar que los judeoconvertos convertidos recientemente al cristianismo retornaran a la religión judía. Y éste es el objetivo que guía la promulgación del Ordenamiento de Valladolid de 1412, cuya redacción fue encargada al judeoconverso Pablo de Santa María, obispo de Burgos y Canciller Mayor de Castilla desde la muerte de Pero López de Ayala; fue hecho público el día 2 de enero de 1412 en Valladolid, a donde se había trasladado la corte.⁷¹

La Pragmática está compuesta por un total de veinticuatro disposiciones, la primera de las cuales es la que da título al texto. En ella se or-

⁷¹ El original de la Pragmática se conserva en la sección de Manuscritos de la Biblioteca Nacional, así como en la biblioteca de la Real Academia de la Historia, Bulas, Privilegios, Ordenamientos reales del rey Juan II y otras escrituras, tomo 17, fol. 29, pág. 38. Asimismo, el Ordenamiento se conserva en un manuscrito del siglo XV de la Biblioteca del monasterio de El Escorial, Z.I.6, Fol. 139v-141v, y en el Archivo Municipal de León.

La Pragmática ha sido editada por J. AMADOR DE LOS RÍOS, *op. cit.* Madrid, 1875, vol. II, pp. 965-970 y por F. SUÁREZ BILBAO, *op. cit.*, pp. 425-430.

dena que todos los judíos y moros del reino y sus señoríos residieran en espacios apartados de los cristianos en todas las localidades en las que habitaran, y que esos espacios estuvieran rodeados por una muralla en la que tan sólo se abriera una puerta que pusiera en comunicación el barrio judío con los barrios cristianos. El apartamiento de los judíos y moros debería producirse en el plazo máximo de ocho días desde el momento en el que les fuera señalado el lugar por las autoridades concejiles. El incumplimiento de esta disposición llevaba aparejada para el infractor la pérdida de todos sus bienes y las penas corporales que fueran determinadas por la justicia regia. Otras disposiciones de la Pragmática tienen por objeto impedir o, cuando menos, dificultar las relaciones de convivencia de cristianos con judíos y moros, obligándoles al uso de señales distintivas sobre sus vestidos, prohibiéndoles el ejercicio de diversos oficios y limitando la capacidad de autogobierno de sus aljamas. Sin embargo, y pese a la dureza extrema de las disposiciones contenidas en el texto de la Pragmática, la disposición tercera deja sentado el principio de que la conversión de judíos y moros al cristianismo debería producirse de forma voluntaria, de forma que no podrían ser forzados a ello ni incluso por padres o hermanos. Incorporadas estas disposiciones a una bula (*Etsi Doctoris Gentium*), Benedicto XIII las declaró en 1415 de obediencia general en toda la Cristiandad; no obstante, en el año 1417 el concilio de Constanza deponía a Benedicto XIII y anulaba todas las disposiciones emanadas de su cancillería. Tampoco en el reino de Castilla la Pragmática de doña Catalina fue aplicada de forma estricta, si bien lo más peligroso para los judíos es que desde este momento quedaba al arbitrio de los concejos su grado de aplicación.

Unos decenios después hacía su aparición el *Fortalitium fidei* (c^a 1460), obra ya citada en varias ocasiones y en la que fray Alonso de Espina recopilaba todos los argumentos que desde siglos antes se utilizaban para demostrar la perversidad y peligrosidad de los judíos, a los que presenta como difusores de doctrinas heréticas que podrían transmitir a la sociedad cristiana, y les culpa, además, de que los conversos siguieran aferrados en secreto a las prácticas de la religión judía. Por

todo ello, concluía que la única solución posible era la expulsión. La creciente alarma en torno a que eran muchos los judeoconversos que en secreto seguían cumpliendo con la religión judía motivó la expedición en el año 1462 de la bula *Dum fidei católica* y en 1478 de la bula *Exigit sincerae devotionis*, promulgadas por los papas Pío II y Sixto IV, respectivamente, y que suponen la introducción en Castilla del procedimiento inquisitorial, vigente en Aragón desde hacía dos siglos, con el fin de detectar y castigar el delito de herejía. Por las mismas fechas, en las Cortes de Madrigal de 1476 y en las de Toledo de 1480 se reiteraron por parte de los procuradores de las ciudades y villas las tradicionales denuncias contra los judíos, entre las que figura la que llama la atención sobre el peligro que constituían para la fe de los cristianos, a causa de sus doctrinas y prácticas religiosas, tildadas de heréticas. Quizá por este motivo, las Cortes de Toledo de 1480 acordaron que en el plazo máximo de dos años todos los judíos y mudéjares castellanos habrían de recluirse en barrios apartados, que quedarían cercados por una muralla, con el fin de garantizar la más absoluta separación de cristianos con judíos y mudéjares. La separación de judíos y mudéjares en barrios propios era algo recurrente desde la Pragmática de doña Catalina de 1412; así, en el año 1465, el compromiso entre Enrique IV y los nobles rebeldes aglutinados en torno a la figura del príncipe Alfonso incluía una disposición que exigía el apartamiento de los judíos, de acuerdo con la opinión manifestada por fray Alonso de Oropesa, general de los jerónimos, quien se mostraba convencido de que los judeoconversos únicamente perseverarían en la fe cristiana si se ponía fin a sus constantes relaciones con los judíos.⁷² Pero la novedad que aporta la disposición emanada de las Cortes de Toledo de 1480 es que ahora existía una voluntad decidida de llevarla a la práctica, quizá bajo presión del tribunal de la Inquisición, y que se materializó de forma efectiva en numerosas localidades del reino de Castilla.

⁷² En su *Lumen ad revelationem Gentium plebis tuae Israel*, fray Alonso de Oropesa hace una decidida defensa de los conversos, exhortando al arzobispo Carrillo a que atrajera a los judíos al cristianismo estimulando con honras y distinciones a los convertidos (E. BENITO RUANO, *Los orígenes del problema converso*. Barcelona. El Albir, 1976, p. 76).

Conclusión

En definitiva, y a modo de muy breve conclusión, resulta evidente que a lo largo de la Edad Media, y por muy diferentes razones, los judíos constituían una causa de temor para la sociedad cristiana. Como se indica al comienzo, es muy probable que las motivaciones que podrían ser consideradas como generadoras de un temor físico, es decir de un temor a sufrir un daño corporal o, incluso, la muerte, como el miedo al médico judío, el miedo al judío propagador de epidemias y, sobre todo, el miedo al judío mago o hechicero, tengan un componente más popular e irracional, pese a que la generación y propagación del temor pueda no ser propiamente popular. En este sentido, y pese a las dificultades inherentes al estudio de cualquier sentimiento, que no otra cosa es el miedo, sería interesante indagar hasta qué punto el temor al judío surge de forma espontánea en medios populares o, por el contrario, es algo inducido, con el fin de concitar los odios y las sospechas sobre ellos, o con la intención de utilizarlos como “chivo expiatorio” en determinadas coyunturas.

Junto a estos temores físicos estaría el temor espiritual al judío, es decir el temor a que los judíos pudieran transmitir al cristianismo, principalmente a través de los judeoconvertos, errores doctrinales y teológicos, así como a que actuaran de forma proselitista entre los cristianos, principalmente entre los judeoconvertos. Es éste, qué duda cabe, un miedo mucho más racional y cuyo origen se encontraría, con toda seguridad, en medios eclesiásticos; este temor tendría un papel determinante en el progresivo aislamiento social y espacial de los judíos respecto de los cristianos desde mediados del siglo XII, y conduciría a la expulsión de los judíos de diferentes territorios europeos y, más a la larga, a la promulgación del decreto de expulsión de los judíos españoles en 1492.