

EN LOS CONFINES DEL RELATO CRISTIANO: LOS PLIEGUES DEL ANTIJUDAÍSMO EN EL *FORTALITIUM FIDEI* DE ALONSO DE ESPINA (CASTILLA, SIGLO XV)

CONSTANZA CAVALLERO
(CONICET)

Aceptar una ortodoxia es heredar, siempre, contradicciones no resueltas.¹

También yo pensé que una reliquia vale si encuentra su justa colocación en una historia verdadera. Fuera de la historia del Preste Juan, aquellos magos podían ser el engaño de un mercader de alfombras; dentro de la historia verdadera del Preste, se convertían en un testimonio seguro.²

Introducción

La eficacia del cristianismo a lo largo de la Edad Media, de acuerdo con Alain Boureau, dependió en gran medida de su capacidad y aptitud para actualizar una y otra vez, en distintos contextos y circunstancias, su relato fundante: el de la Encarnación de la divinidad. Fue la interpretación y prolongación de la narración de la vida del Dios-Hombre en la Tierra, contenido en las Escrituras, lo que permitió fijar preceptos, dogmas, tradiciones y ritos a lo largo de la historia de la Iglesia militante.³ Propongo interpretar los discursos que serán estudiados en el presente trabajo como parte de este constante proceso creador y recreador del cristianismo (ratificando la ambigüedad de esta frase: el cristianismo es quien crea y, al mismo tiempo, quien es recreado una y otra vez).

Antes de proceder al estudio, cabe señalar dos cuestiones de importancia. En primer lugar, creo necesario tener en cuenta que los aspectos más formales o explícitos del cristianismo contruidos a partir del relato testamentario de la vida de Jesús —el dogma, la doctrina, la liturgia— se alimentan de y van acompañados

1. George ORWELL, “Los escritores y el Leviatán”, en IDEM, *Escritos (1940-1948). Literatura y política*, Barcelona, Octaedro, 2001, p. 155.

2. Umberto ECO, *Baudolino*, Buenos Aires, Lumen, 2002, pp. 114-115.

3. Alain BOUREAU, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Age*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 10.

por un complejo universo de códigos y discursos, no necesariamente canónicos, que vehiculizan, también, aspectos no menores del mensaje cristiano y que pueden ser incluidos dentro de lo que Boureau llama “le grand légendier chrétien”.⁴ En segundo lugar, cabe destacar que el conjunto de relatos forjados a partir de la matriz evangélica logró constituirse en columna vertebral de la ecúmene cristiana no sólo a partir de la construcción de *identidades* y *semejanzas* respecto de la vida y las enseñanzas de Cristo (como sucede en el caso de la hagiografía) sino también por medio de narraciones que se ocuparon de legitimar la delimitación de las fronteras del cristianismo a partir de la definición y exclusión de lo *diferente* (es decir, de la heterodoxia y del “otro-no-cristiano”). Mediante este doble movimiento de identidad/diferencia, el cristianismo pudo convertirse en un sistema de creencias colectivo “producteur de pensées et de structures”.⁵

Propongo estudiar, en el presente trabajo, el uso y la evocación de algunos tramos específicos del relato cristiano sugeridos por un miembro de la orden franciscana, fray Alonso de Espina, en el reino de Castilla en la segunda mitad del siglo XV y de cara a uno de los problemas fundamentales de la época: la cuestión judeoconversa. No es casual que nuestro objeto de estudio sea el discurso de un franciscano, teniendo en cuenta que, desde el siglo XIII en adelante, fueron los miembros de las órdenes mendicantes los encargados de transmitir y desplegar la narración cristiana a partir de aquel relato primigenio y los principales hacedores del legendario cristiano. El fraile de Espina, siguiendo el mandato de su orden, se desempeñó como predicador itinerante y redactó ca. 1460 el *Fortalitium fidei*, una recia defensa de la fe cristiana ante los adversarios de la *ecclesia*: judíos, herejes, sarracenos y demonios.⁶ No obstante, esta obra pasó a la historia, al decir de Roth, como el tratado de polémica antijudía más potente que se ha escrito alguna vez, junto al *Pugio fidei* de Ramón Martí. Publicado a comienzos de la década de 1470 y reimpresso en numerosas ocasiones en los siglos XV y XVI, el *Fortalitium* se convirtió en un verdadero best seller de la época tempranomoderna.⁷

Rica en relatos legendarios y argumentos polémicos en materia religiosa, esta

4. En la Edad Media, *legenda* refería, en principio, a aquello que debía ser leído en el oficio de maitines y, luego, por extensión, a todo texto que evocara la biografía de un santo con fines conmemorativos o litúrgicos (es decir, la leyenda hagiográfica). Alejándose de esta concepción estrecha del término, Boureau plantea una definición amplia de la *legenda* medieval en *ibidem*, pp. 16-18.

5. *Ibid.*, p.10.

6. Utilizo el único manuscrito completo que se conserva del *Fortalitium fidei*, que data de 1464 y es custodiado en el archivo de la catedral de Burgo de Osma (código N°154). Respecto de Alonso de Espina y su obra, cf. Alisa MEYUHAS GINIO, *La Forteresse de la Foi. La vision du monde d'Alonso de Espina, moine espagnol (?-1466)*, Paris, Cerf, 1998 y Benzion NETANYAHU, *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, Barcelona, Crítica, 1999, pp. 739-774.

7. Stuart CLARK, “Brujería e imaginación histórica. Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna”, en María TAUSIET y James AMELANG (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2001, p. 43; MEYUHAS GINIO, *op. cit.*, p. 10; Norman ROTH, *Conversos*,

obra invita a abordar el complejo y polimorfo legendario cristiano medieval en sus propios límites, es decir, en los contornos mismos de la identidad cristiana respecto de la imagen del otro y en el extremo en que el relato cristiano linda con la narración ajena e interacciona con ella, sobre todo, con el relato elaborado por –y, en ocasiones, atribuido a– la plurisecular tradición judía.

La pregunta por la identidad cristiana suele estar cubierta de referencias al judaísmo, obligadas tanto a rastrear el origen mismo de la “secta” a partir de la matriz abrahámica cuanto a analizar la historia de dicha identidad, forjada en todo momento en relación de semejanza y diferencia respecto del judaísmo y del judío, enemigo interno y colindante a la vez. Si bien la lucha antiherética y la rivalidad con el islam son factores igualmente importantes dentro del proceso de construcción identitaria del cristianismo “por oposición” o por “vía negativa”, el presente trabajo hará foco en el antijudaísmo cristiano, es decir, en el rico legendario tardomedieval forjado en torno del judaísmo y en las aristas específicas del relato cristiano que son puestas en juego en la polémica *adversus iudaeos*. El fraile de Espina combatió a herejes, judíos, sarracenos y demonios pero, sin embargo, su obra prioriza ampliamente la guerra de los judíos contra la Iglesia, tanto en densidad como en extensión, y el mayor impacto histórico que alcanzaron sus escritos fue de la mano de su potente discurso antijudío.

El recorte escogido no resulta original: el *Liber Tercius* ha sido la porción mejor estudiada del *Fortalitium*. No obstante, ha sido también, en mi opinión, erróneamente definido como “antisemita” por la gran mayoría de los historiadores y ha sido considerado, además, un simple compendio de las distintas corrientes del antijudaísmo medieval existentes hasta el momento, esto es, como algo poco innovador.⁸ Creo que ambas afirmaciones son inexactas y que su revisión permi-

Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain, Madison, University of Wisconsin Press, 1995, p. 270.

8. Véase Doris MORENO MARTÍNEZ, *La invención de la Inquisición*, Madrid, Marcial Pons, 2004, p. 195; Henry KAMEN, *La Inquisición española. Una revisión histórica*, Barcelona, Crítica, 2004, p. 39; Julio VALDEÓN BARUQUE, “Los judíos en la España medieval: de la aceptación al rechazo”, en Yolanda MORENO KOCH y Ricardo IZQUIERDO BENITO (coord.), *Del pasado judío en los reinos medievales hispánicos: afinidad y distanciamiento*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2005, p. 23; María del Pilar RÁBADE OBRADÓ, “Judeoconvertos y monarquía: un problema de opinión pública”, en José M. NIETO SORIA (dir.), *La monarquía como conflicto en la Corona castellano-leonesa (c.1230-1504)*, Madrid, Sílex, 2006, p. 336; Ángel GÓMEZ MORENO, “Judíos y conversos en la prosa castellana medieval”, en Iacob HASSÁN y Ricardo IZQUIERDO BENITO, *Judíos en la literatura española*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2001, p. 70; José María MONSALVO ANTÓN, “Los mitos cristianos sobre las «crueldades judías» y su huella en el antisemitismo medieval”, en Ernesto GARCÍA FERNÁNDEZ (coord.), *Exclusión, racismo y xenofobia en Europa y América*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2002, pp. 13-87 (en especial, pp. 74, 14, 83) y “Algunas consideraciones sobre el ideario antijudío contenido en el *Liber III* del *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina”, *Aragón en la Edad Media*, 14-15/2 (1999), 1061; MEYUHAS GINIO, *op. cit.*, p. 228; Manuel SÁNCHEZ, “La represión de la disidencia ideo-

tirá repensar el uso y la evocación del relato cristiano en la Baja Edad Media y comprender los modos de actualización de la identidad cristiana en la Castilla del siglo XV, en una centuria en que los contornos de dicha identidad son particularmente fluctuantes. El objetivo será, pues, resituarse el discurso antijudío de Espina dentro del movimiento ya descrito de interpretación, transmisión y actualización del relato fundamental del cristianismo, cuyas recreaciones, aun con matices y variaciones, continúan formando parte del devenir histórico del cristianismo.

Antijudaísmo y “cristianismo fractal”

Ioan Couliano resalta el carácter *sistémico* de toda religión compleja –por caso, el cristianismo– y afirma que aquello que se pone en juego en determinado momento de la historia no es una religión en su totalidad sino solamente “algunos restos incompletos” de ella. Para pensar la religión y la historia desde esta perspectiva, Couliano recurre a la teoría geométrica del fractal y afirma que, a imagen de éste, una religión es, en principio, un sistema infinitamente complejo y, luego, la parte específica de ese sistema que es escogida en determinado momento de su historia: de este modo –continúa– sólo una parte infinitesimal del “fractal” está presente en cualquier momento preciso que podamos llamar “ahora”.⁹ Así pues, siguiendo a Couliano, toda religión, al igual que un fractal, puede ser definida como un sistema que comprende todas sus posibles ramificaciones y que abarca las múltiples posibilidades que puedan derivarse de su estructura elemental aunque sólo algunas de ellas existan históricamente. Desde esta visión, toda religión posee en sus premisas o elementos fundantes ciertos puntos ambiguos o incompletos que habilitan posibles ramificaciones (que, incluso, podrían ser predichas analíticamente). Estas últimas, según Couliano, forman parte constitutiva del fractal y, aunque su expresión histórica se dé en diferentes épocas y espacios, todas ellas conviven sincrónicamente en el sistema religioso idealmente concebido.¹⁰ A partir de esta comparación, el autor logra referir la complejidad de los sistemas religiosos e incluir en ellos sus indefinidas manifestaciones (cada “aho-

lógica en el discurso religioso medieval”, en Santiago CARRILLO *et al.*, *Disidentes, heterodoxos y marginados en la historia*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1998, p. 102; Evelyne KENIG, *Historia de los judíos españoles hasta 1492*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 145; Janet JACOBS LIEBMAN, *Hidden Heritage: The Legacy of the Crypto Jews*, Berkeley, University of California Press, 2002, pp. 24-25 y Michel JONIN, “Entre imperativo universalista y defensa de la singularidad comunitaria: la emergencia del racismo teológico en un tratado proconverso del siglo XVI”, en Pere JOAN i TOUS y Heike NOTTEBAUM, *El olivo y la espada: estudios sobre el antisemitismo en España (siglos XVI-XX)*, Tübingen, Niemeyer, 2003, pp. 107-124 (en particular, p. 122).

9. Ioan P. COULIANO, “Introduction”, en Mircea ELIADE y Ioan P. COULIANO, *Diccionario de las religiones*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 21.

10. *Ibid.*, p. 22.

ra” de la religión), sin que ninguna de estas posibilidades históricas comprenda el sistema en su totalidad, siempre excedente y –lo que es tal vez más significativo– *sin que ninguna escape de él*.

En mi opinión, la imagen del fractal resulta útil para comprender la dimensión antijudía de la sociedad cristiana tardomedieval como parte del sistema complejo del cristianismo. Se demostrará que el antijudaísmo hispano del siglo XV, enarbolado por Espina, aun con sus diatribas y sus libelos de sangre, comparte una propiedad fundamental de todo fragmento de un fractal: la iteración constante de un mismo patrón de base a partir del principio de “autosimilaridad”, es decir, de la similitud (no necesariamente identidad) de la parte dada respecto de los datos iniciales del sistema. El antijudaísmo tardomedieval, más radical que el antijudaísmo del primer milenio y que el testamentario, puede ser considerado una ramificación del “fractal cristiano” y, como tal, se mantiene dentro del sistema, puesto que se presenta como una recreación, en dimensiones y circunstancias diversas, de la figura inicial y fundante del cristianismo: el relato del “acontecimiento sin fin”.

Si avanzamos por este camino, primero habría que dar por sentado que el antijudaísmo forma parte, tal vez como esbozo germinal, de la identidad cristiana misma. En este sentido, abundan los trabajos, no carentes de discusiones, que examinan los rasgos antijudíos presentes en los textos neotestamentarios.¹¹ Asimismo, existen elementos propios del cristianismo que permiten medir la importancia del antijudaísmo en la conformación de la cristiandad. Considero que dos de ellos son medulares, uno heredado de la matriz judía, otro creado por la religión cristocéntrica: el carácter monoteísta del cristianismo y su pretensión de universalidad.

Respecto del primer punto, lo que resulta crucial, como indica Assmann, no es tanto la creencia en un solo y único Dios sino que el monoteísmo implica una distinción entre lo verdadero y lo falso: “between the true god and false gods, true doctrine and false doctrine, knowledge and ignorance, belief and unbelief” (Espina, inmerso en la tradición cristiana, reflejará en su argumentación esta distinción).¹² Al igual que el resto de las llamadas “religiones del libro”, el cristianismo construye, a partir de dicha distinción, un concepto de verdad intran-

11. Véase, por ejemplo, William FARMER (ed.), *Anti-Judaism and the Gospels*, Harrisburg, Trinity Press International, 1999; Simon LÉGASSE *et al.*, *Le Nouveau Testament est-il anti-juif?*, París, Cerf, 1999; Sean FREYNE, “Vilifying the Other and Defining the Self: Matthew’s and John’s Anti-Jewish Polemic in Focus”, en Jacob NEUSNER y Ernest FRERICHs (eds.), *To see Ourselves as Others See Us. Christians, Jews, “Others” in Late Antiquity*, Chico, Scholars Press, 1985, pp. 117-143; Douglas HARE, “The Rejection of the Jews in the Synoptic Gospels and Acts”, en Alan DAVIES (ed.), *Antisemitism and the Foundations of Christianity*, Nueva York-Sydney-Toronto, Paulist Press, 1979, pp. 27-47.

12. Jan ASSMANN, *The price of monotheism*, Stanford, Stanford University Press, 2010, pp. 2-23. Espina se refiere a esta distinción crucial en el *Liber I, consideratio* III, *art.* 1, f. 15r.

sigiente, heredado del judaísmo, que no puede ceder ante “otras verdades” sino tan sólo deslegitimarlas como tales.¹³ La unicidad religiosa pronto se traduce en desprecio, rechazo, superación o negación de cualquier otra creencia religiosa, considerada falsa u obsoleta.

En el caso del cristianismo, unicidad y veracidad se unen indefectiblemente a la figura de Cristo (“Yo soy... la verdad”, *Juan* 14, 6). Para los cristianos (como Espina deja claro), la verdad no halla fundamento definitivo en sí misma, ni en la Ley Mosaica, sino que se adhiere a ese “Yo” evangélico.¹⁴ El hecho de que los judíos no reconocieran a Jesús como el Mesías inviste al cristianismo, desde sus orígenes, de una identidad propia frente al judaísmo (expresada, en gran medida, en el tópico Iglesia versus Sinagoga, muy presente en la literatura y en la iconografía cristianas y, también, en el *Fortalitium*).¹⁵ La nueva religión, aun presentándose como heredera y punto culminante de la Antigua Alianza, implicaba una ruptura respecto de la escatología judía y un desafío al corazón del judaísmo en razón del carácter antinómico (y por lo tanto “herético”) propio de cualquier mesianismo: como dijo el apóstol a los cristianos de Roma, Cristo supuso el fin de la ley (*Romanos* 10, 4).¹⁶ Los cristianos se erigieron como los nuevos depositarios exclusivos de la verdad superadora de la Ley. Esta idea de veracidad exclusivista, heredada del judaísmo, resultó escandalosa sobre todo a los judíos, por paradójico que parezca. Mientras que los paganos veían el intento de monopolizar la verdad como un desatinado fanatismo, para judíos y cristianos la verdad era sólo una, excluyente.¹⁷ El *Fortalitium fidei* refleja estas ideas con claridad.¹⁸

En segundo lugar, la pretensión de universalidad del cristianismo fue tan necesaria para la superación del judaísmo como para dar forma a la religión naciente. La instancia mesiánica implicaba, inevitablemente, la apertura de un nuevo *kairos* caracterizado por la *universalidad* del mensaje divino: “Cristo es el fin de la ley”, decía Pablo de Tarso, “para que *todo el que cree* reciba la justicia” (*Romanos*, 10,

13. ASSMANN, *op. cit.*, p. 34.

14. Cf. Reyes MATE y José ZAMORA (eds.), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Barcelona, Anthropos, 2006, p. 18; Jacob TAUBES, *Messianesimo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, Milán, Garzanti Libri, 2001, p. 388. Espina afirma, hablando de Jesús: “Et sic magister veritatis, et proprius loquar si dico magister qui est ipsa veritas” (*Liber I, consideratio III, art. 1, f. 16r.*)

15. Cf. Bernhard BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, París, Mouton & Co, 1963, pp. 222-225 y *Le juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, París, Études Augustiniennes, 1966, p. 50 y ss., 105 y ss. Ver *Fortalitium fidei, Liber I, consideratio III, art. 5, f. 18r.*

16. Cf. Gabino URÍBARRI, “Erik Peterson: teología y escatología”, en Erik PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999, p. 20.

17. Agnes HELLER, *La resurrección del Jesús judío*, Barcelona, Herder, 2007, p. 28.

18. Cf. *Fortalitium fidei, Liber I, consideratio III, f. 31r.*

4). Según Poliakov, el apóstol de los paganos tomó una decisión crucial al eximir a los prosélitos del cristianismo de las normas de la Antigua Ley (en particular, la circuncisión)¹⁹. Al afirmar que ya no había judío ni griego, esclavo ni libre, varón ni mujer sino que todos eran uno en Cristo (Gálatas, 3, 28), anunció –como interpreta Badiou– un nuevo modo de comprender la universalidad que implicaba una ruptura respecto del judaísmo. Reconocido por muchos como el “auténtico fundador del cristianismo”, Pablo concibió la universalidad a partir de la adhesión a una idea: Jesús resucitó.²⁰ Según explica Reyes Mate, la universalidad envuelta en la teología paulina no sería entonces una adición de identidades (lo judío más lo griego y romano), ni la pertenencia a una esencia común (la humanidad) sino “consecuencia de un acontecimiento singular que afecta al todo: la presencia del Mesías Jesús que hace de todo hombre heredero de la promesa”.²¹ A partir de la venida de Cristo, acontecimiento singular universalmente predicable a *todos* los individuos, la identidad comenzó a ser definida, en términos “religiosos” y la unidad, a ser pensada sobre la base de un *credo* común, sin reparar en rasgos étnicos ni lingüístico-culturales.²²

En síntesis, en lo que respecta al vínculo con el judaísmo, el cristianismo habilitó su exclusión, por su monoteísmo, y su superación/inclusión, por su universalismo. El nuevo *credo* impuso un modo de concebir el monoteísmo que rompía *per se* con los principios del judaísmo: éste era una “cultura de la diferencia”. Los judíos se consideraban guardianes de una verdad que concernía a todos pero que había sido confiada sólo a ellos, como a una suerte de vanguardia. La Ley judía auspiciaba de frontera entre el “pueblo elegido” y el resto de los hombres. El cristianismo, en cambio, derribó esa frontera y pretendió borrar toda distinción entre pueblos.²³ Por este motivo, mientras que el judaísmo era una religión de autoaislamiento (como expresará el *Fortalitium*) que no necesitaba recurrir a la violencia ni a la persecución de quienes profesaban otras creencias, la teología cristiana se

19. Léon POLIAKOV, *The History of Anti-Semitism.*, vol. 1: *From the time of Christ to the Court Jews*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2003 p. 19; HELLER, *op. cit.*, pp. 22-23.

20. Cf. Alain BADIOU, *Saint Paul. The Foundation of Universalism*, Palo Alto, Stanford University Press, 2003, p. 109. Véase también MATE y ZAMORA (eds.), *op. cit.*, pp. 7-8; Slavoj ŽIŽEK, *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2007, p. 153 y ss. y HELLER, *op. cit.*, pp. 7, 32-33 y 37.

21. MATE y ZAMORA (eds.), *op. cit.*, p. 8. Cf. Gálatas 3, 23-29.

22. Guy STROUMSA, “Interiorizzazione e intolleranza nel cristianesimo antico”, en IDEM, *La formazione dell'identità cristiana*, Brescia, Morcelliana, 1999, pp. 134-135. Espina diferencia entre la ley evangélica, “universalis et communis omnibus gentibus”, “sine aliqua limitatione”, y la ley de Moisés, “particularis, data iudeis”, “data particulari et limitato populo, scilicet, descendentibus ab Abraham per Ysaac” (*Liber I, consideratio III*, f. 31r). Respecto de la importancia del creer como definición identitaria véase f. 38r.

23. ASSMANN, *op. cit.*, p. 17.

sumergió en el exclusivismo avasallador del universalismo monoteísta:²⁴ cargó desde sus inicios (al igual que, luego, el islam) con el imperativo de expandir la “fe verdadera” por toda la Tierra: “Only in this form does monotheism’s inherent potential for exclusion explode into violence”.²⁵

A partir de lo dicho, considero oportuna la inclusión del antijudaísmo dentro de la figura inicial del “fractal cristiano”. No obstante, es indudable que el par monoteísmo/universalismo, incluso con su implicancia exclusivista/expansiva a cuestas, abre paso a una ambigüedad notable respecto del tratamiento del “otro”. Esta ambigüedad, contenida en el texto evangélico (en las cartas paulinas, como indica Stow),²⁶ dará lugar a múltiples ramificaciones del fractal, que permitirán que el cristianismo boye, desde sus comienzos, entre el amor evangélico y la intolerancia, la persuasión y la agresividad, la teología belicosa y la apología de la paz.²⁷ Si bien la venida de Cristo funcionó como motor de inclusión y unidad, el credo cristiano sembró, a la vez, el germen del rechazo del considerado infiel, convirtiendo la dialéctica entre inclusión y exclusión en una constante de la historia de la *christianitas*.²⁸ Lo determinante –y original– de esta dialéctica en el mundo cristiano es que el criterio sobre el cual se cimientan dichas estrategias de signo opuesto es, por vez primera, el *credo*.

Respecto de los judíos en particular, la dialéctica mencionada se expresó de modo aún más agudo: el universalismo cristiano no podía llegar a ser tal sin la incorporación final del pueblo judío. Éste resistía insistentemente la conversión pese a que el acontecimiento fundador del cristianismo se cimentaba en promesas veterotestamentarias, es decir, hundía sus raíces en la tradición judaica y, a su remolque, obtenía de ella legitimidad en un mundo poco afecto a la novedad y la improvisación (no casualmente Espina se detendrá a enumerar en detalle doce sentidos en los cuales el Nazareno consuma a la perfección los anuncios y las promesas escriturarias respecto del Mesías).²⁹ Al mismo tiempo, el rechazo del Mesías por parte de los judíos (la traición de Judas, la muerte de Cristo) era parte fundamental de la historia de la salvación. La tradición cristiana debía, entonces, resituar a los judíos en la historia de la humanidad: éstos sobrevivirían, luego de

24. Véase *ibidem*, pp. 20-21. Cfr. *Liber III, consideratio IV*, f. 59v.

25. *Ibidem*, p. 18.

26. Véase Kenneth STOW, *Popes, Church, and Jews in the Middle Ages. Confrontation and Response*, Aldershot, Ashgate Variorum, 2007, p. 1. Kenneth Stow encuentra en los capítulos 9 a 11 de Romanos un alegato en favor de la tolerancia de cara a los judíos y en los capítulos cuarto y quinto de *Gálatas*, así como en I *Corintios* 10, una advertencia respecto del peligro que representaban los judíos para los cristianos y la Nueva Ley.

27. Véase Mariateresa FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *Cristianos en armas. De san Agustín al papa Wojtyła*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2007, pp. 15-20 y *passim*.

28. STROUMSA, “Interiorizzazione e intolleranza”, pp. 134-135.

29. Cf. *Liber I, consideratio III, art. 6.*, ff. 24v.-38r.

la Encarnación, Pasión y Resurrección del Mesías, para dar testimonio negativo de la existencia de Cristo.³⁰ La universalidad era imposible sin los judíos pero el cristianismo aun podía ser pensado como el “todo” si se convertía a lo excluido “en el resto desde el que el todo debe ser reconstruido”.³¹ La exégesis cristiana reinterpretó entonces la Biblia judía, comprendiéndola como un texto simbólico que pregonaba las verdades cristianas (como es posible deducir de las diversas “prefiguraciones” que enumerará Espina), como una ley “llena” de figuras pero “vacía” de *res*.³² Dicha exégesis concilió, asimismo, los hoy milenarios tópicos antijudíos (la ceguera, el deicidio, la perfidia, la obstinación) con la presencia secular de los judíos al interior de las sociedades cristianas: les otorgó, para ello, el papel de testimonios vivos de su pasado fundacional, continuamente actualizado. El autor paradigmático al respecto ha sido, sin duda, Agustín de Hipona.³³

Ahora bien, pese a lo argumentado respecto del sitio que ocupa el antijudaísmo en el seno del cristianismo, cabe hacer mención a dos grandes líneas de investigación histórica respecto del temprano antijudaísmo cristiano señaladas por Guy Stroumsa. Una síntesis ajustada entre ambos abordajes resultará provechosa para corregir los excesos del enfoque escogido. En primer lugar, Stroumsa alude a la corriente historiográfica que parte de la premisa de que la oposición a los judíos no es un elemento inherente a la doctrina cristiana sino que se acopló a esta última en algún momento particular de la historia de las sociedades cristianas; en segundo término, el autor menciona la corriente opuesta, que afirma que el antijudaísmo es parte constitutiva del discurso cristiano.³⁴ Mientras que la primera postura hace hincapié en el estudio de conflictos sociales específicos que permiten explicar la detonación del antijudaísmo cristiano en determinado momento de la historia, la segunda interpreta el antijudaísmo como una necesidad interna del cristianismo para autoconstruir su identidad y no tanto como reflejo de una confrontación activa entre ambas comunidades religiosas.³⁵ Ambos abor-

30. HELLER, *op. cit.*, p. 30.

31. MATE y ZAMORA (eds.), *op. cit.*, p. 8.

32. Cf. las distintas prefiguraciones en *Liber I, consideratio III*, ff. 20v.-24v. Véase también f. 19r.

33. Cf. Paula FREDRIKSEN, *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism*, New Haven, Yale University Press, 2010; DEL VALLE RODRÍGUEZ, *op. cit.*, pp. 29-30; STOW, *op. cit.*, p. 4; Gonzalo ÁLVAREZ CHILLIDA, *El antisemitismo en España. La imagen del judío (1812-2002)*, Madrid, Marcial Pons, 2002, p. 30; Jeremy COHEN, “«Slay the not»: Augustine and the Jews in Modern Scholarship”, *Medieval Encounters*, 4 (1998), 78-92; Bernhard BLUMENKRANZ, “Augustin et les juifs, Augustin et le judaïsme”, *Recherches augustiniennes* 1 (1958), 225-241. Véase *Romanos* 11, 1-2, 11-15, 25-26.

34. Guy STROUMSA, “From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?”, en Ora LIMOR y Guy STROUMSA, *Contra Iudaeos: ancient and medieval polemics between Christians and Jews*, Tübingen, Mohr, 1996, p. 3 y ss.

35. Como adalid de la primera corriente cabe nombrar a Marcel SIMON y su clásico libro *Verus*

dajes, en sus expresiones “puras” son, en cierta medida, incorrectos:³⁶ el primero ignora el potencial del discurso teológico cristiano para moldear la percepción del “otro” y el segundo yerra en desdeñar sus circunstancias históricas y mutables. Así pues, al abordar la oposición al judaísmo como parte del proceso de autoafirmación y construcción identitaria del cristianismo, será menester considerar, al mismo tiempo, el carácter dinámico y complejo de dicha identidad y del relato que constantemente la proclama y actualiza o, retornando a la imagen del fractal, que permite que se despliegue como ramificación lo que otrora era germen o posibilidad. La consideración del antijudaísmo como un elemento inherente al cristianismo no puede hacernos perder de vista que nos hallamos ante un fenómeno complejo, polifacético, histórico y cambiante. En este sentido, si (siguiendo a Ruether) se piensa el antijudaísmo como contracara del cristianismo, es posible afirmar que, así como hubo –y aún hay– diversas “versiones” del cristianismo cuya manifestación estuvo/está históricamente determinada, hubo y hay también, junto con ellas, diversas expresiones históricas del antijudaísmo cristiano.³⁷ Es necesario abandonar la idea de que hubo un antijudaísmo “original” (inherente al “verdadero” cristianismo) y otras versiones “deformadas” de él o que directamente hayan constituido un fenómeno cualitativamente distinto que merezca una denominación *etic* por parte de los historiadores (como, por ejemplo, la noción de “antisemitismo”).³⁸ En mi opinión, incluso las versiones más radicales del antijudaísmo histórico premoderno de las sociedades cristianas están incluidas dentro del universo de significados del cristianismo, aun aquellas expresiones que legitimaron persecuciones y matanzas, expulsiones y discriminaciones.

Ahora bien, ¿por qué “antijudaísmo” y “antisemitismo” no pueden ser con-

Israel: Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425), París, 1948. Dentro de la segunda corriente, aparece como una autora de gran influencia Rosemary RUETHER con su libro *Faith and fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, Nueva York, 1974. Una postura similar a la de Ruether es sostenida por Gerhald LADNER (“Aspects of Patristic Anti-Judaism”, *Viator* 2 (1971), 355-363 y “Retrospect” en Stephen WILSON (ed.), *Anti-Judaism in Early Christianity*, Vol. II: *Separation and Polemic*, Waterloo, Wilfried Laurier University Press, 1986, pp. 164-174. La obra de Ruether ha sido criticada por diversos motivos (véase John GAGER, *The Origins of Antisemitism: Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 24 y ss.) pero, en la década del 90, su postura fue recuperada en Miriam TAYLOR, *Anti-Judaism and Early Christian Identity: a Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden, Brill, 1994.

36. STROUMSA, “From Anti-Judaism”, p. 15.

37. Cf. Mayke DE JONG, “La religión”, en Rosamond MCKITTERICK (ed.), *La Alta Edad Media. Europa 400-1000*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 141-142.

38. El término *antisemitismus* fue acuñado por Wilhelm Marr en 1878. Cf. Gil ANIDJAR, “Anti-Semitism”, en William DARITY (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 2nd ed., Detroit, Macmillan Reference, 2008, vol. 1, pp. 141-143 y “Anti-Semitism”, en John HARTWELL MOORE (ed.), *Encyclopedia of Race and Racism*, Detroit, Macmillan Reference, 2008, vol. 1, pp. 108-110.

siderados sinónimos? ¿Dónde es posible hallar la línea divisoria, en términos conceptuales, entre uno y otro? Algunos estudiosos han usado ambos términos como intercambiables, aunque conscientes, generalmente, del error o simplificación envueltos en dicha utilización.³⁹ No obstante, la mayoría de los historiadores preocupados por dilucidar las vetas principales de la historia del vínculo entre cristianos y judíos parten de la distinción conceptual entre “antijudaísmo” y “antisemitismo”, aunque sin consensuar un criterio unívoco que permita definir uno y otro.⁴⁰ No voy a explayarme aquí, por cuestiones de espacio, acerca de las diversas formas de comprender dicho binomio conceptual pero sí sobre aquella que considero más operativa para la labor del historiador del Medioevo y la temprana Modernidad si se busca comprender el antijudaísmo cristiano en sus propios términos, sin relegar su innegable historicidad. Me refiero a la definición restrictiva de “antisemitismo”, que vincula este último término con el contexto histórico específico en que fue acuñado (es decir, con la era nacionalista/imperialista y con el racismo posilustrado) y que interpreta el “antijudaísmo” como un fenómeno de distinta naturaleza, forjado sobre el solar de la religión. Esta distinción permite poner en primer plano cuánto difieren uno y otro en sus respectivas concepciones del judaísmo y, sobre todo, en los presupuestos ideológicos y los trasfondos históricos que subyacen en uno y otro caso. Es la definición de la dupla antijudaísmo/antisemitismo que se encuentra en la principal obra de Hannah Arendt y que sintetiza del siguiente modo Álvarez Chillida: el primer término “sería el propio de la judeofobia medieval y tradicional”, y se centraría “en una definición básicamente religiosa del judío y del judaísmo”; el antisemitismo, por el contrario, vería en el judío “una realidad biológica y racial, no religiosa, una condición no superable mediante la conversión”.⁴¹ Esta distinción conceptual entre ambos términos aparece explicitada, como indica Funkenstein, a comienzos del siglo XX en la decimoprimera edición de la *Encyclopedia Britannica* (1911): allí se refuta la idea de que el antisemitismo sea un *revival* del odio medieval hacia al judío. Por el contrario, el antisemitismo es considerado “exclusively a question of European politics, and its origin is to be found, not in the long struggle between Europe and Asia, or between the church and the

39. Cf. Samuel SANDMEL, *Anti-Semitism in the New Testament?*, Filadelfia, Fortress, 1978, p. XXI.

40. Ver distintas definiciones del par conceptual en cuestión en Gavin LANGMUIR, *Definition of Antisemitism*, Berkeley-Los Ángeles-Oxford, University of California Press, 1990, pp. 297 y 328; RUETHER, *op. cit.*, p. 116; MONSALVO ANTÓN, “Los mitos cristianos”, pp. 13-14 y 22; David ENGEL, “The Concept of Antisemitism in the Historical Scholarship of Amos Funkenstein”, *Jewish Social Studies*, 6/1 (1999), pp. 111-129 (en particular, p. 113).

41. ÁLVAREZ CHILLIDA, *op. cit.*, p. 22.

Synagogue [...] but in the social conditions resulting from the emancipation of the Jews in the middle of the 19th century”.⁴²

El antijudaísmo cristiano de fray Alonso de Espina

Alonso de Espina, uno de los más radicales propugnadores del antijudaísmo en el ocaso de la Edad Media, ha sido usualmente considerado *el* “antisemita” por antonomasia del siglo XV castellano. Paralelamente, fue recuperado una y otra vez como ícono y portavoz de la facción que exigía la discriminación –y proponía incluso la expulsión, por vez primera en Castilla– de los judíos. El *Fortalitium fidei* es el más importante, completo y difundido tratado antijudío de la época en la cristiandad latina (según Beinart, es “un «Catecismo del odio al judío»”).⁴³ Ahora bien, sin poner en duda la radicalidad de su arrollador discurso *adversus iudeos*, se intentará exponer a continuación cuán arraigado se hallaba este último en el universo de sentido forjado por el cristianismo, cuyo relato era perpetuado y amoldado en cada siglo de su devenir. Un análisis detallado del *Fortalitium* permitirá situar el antijudaísmo de Espina dentro de un *continuum* que engullía las distintas innovaciones que sufría el vínculo judeocristiano y las reinsertaba dentro del marco del gran relato del cristianismo, impidiendo que llegasen por ellas mismas a rajarse el techo del tradicional antijudaísmo doctrinal. Como veremos, pese a que Espina da cuenta de discriminaciones y expulsiones sufridas por los judíos, incita medidas semejantes en Castilla e “importa” los libelos de sangre en dicho reino. Al mismo tiempo, no encuentra verdaderas contradicciones entre el célebre paradigma agustiniano de la *cohabitatio* judeocristiana y el mandato cristiano de caridad y relativa tolerancia de los judíos, por un lado, y los arranques más agudos de antijudaísmo que motearon la Europa cristiana posgregoriana, por el otro. Aún más, los tradicionales y más antiguos ejes de la controversia entre judíos y cristianos son retomados y tratados en detalle en el *Fortalitium* y resultan claves para comprender los avatares de la guerra de los judíos contra la “fortaleza de la fe”, tal como la entiende Espina en pleno siglo XV.

En pocas palabras, sostengo aquí que el antijudaísmo tradicional rige como una *marche de basse* los nuevos bemoles de la polémica *contra iudeos* que enarbola el fraile castellano. En esta línea, el estudio del libro tercero del *Fortalitium* , categórica expresión del más atroz antijudaísmo cristiano, permitirá, por un lado, abonar la afirmación de Álvarez Chillida según la cual “hasta el siglo XVIII, en

42. Cf. “Anti-Semitism”, en *Encyclopedia Britannica* , 11ª ed., 1911, t. 2, p. 134.

43. Cf. Ha im BEINART, *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición* , Barcelona, Riopiedras, 1983, p. 20; MONSALVO ANTÓN, “Algunas consideraciones”, p. 1061.

España y en Europa, el odio a los judíos se forjó en los moldes de la religión”⁴⁴ y, por el otro, afirmar que las versiones más audaces del antijudaísmo cristiano eran sin duda atávicas y seguían siendo vistas por sus propios arquitectos como compatibles con (y estrechamente dependientes de) el antijudaísmo cristiano primigenio. Las oscilaciones eran entendidas, pues, como parte de un devenir histórico providencial y cristiano.

En este último punto me distancio de la postura expresada por Monsalvo Antón, para quien el *Fortalitium* contiene antinomias insalvables que lo convierten en “un acopio acrítico de referencias”, en “una obra de aluvión”, “que probablemente carecía del potencial intelectual para contener un discurso unitario y congruente”. En su opinión, el *Liber Tercius* es un compendio de argumentos heterogéneos de diversa procedencia que “formaban subconjuntos” y que, si bien “tenían por separado una lógica intrínseca”, Espina “careció del talento teórico para armonizar todos estos discursos en un sistema de pensamiento coherente”. Monsalvo Antón, partiendo de dicha premisa, analiza por separado los diversos “discursos autónomos” albergados en la obra de Espina, cada uno de los cuales, en su opinión, contenía “mensajes intrínsecos con una carga antijudía específica”.⁴⁵ El historiador salmantino es pionero en matizar la postura de generaciones de historiadores que consideraron el *Fortalitium* como un agresivo y duro alegato antisemita *in toto*. No obstante, lo hace desde un abordaje diseccionado del discurso de Espina. Si bien su perspectiva resulta clarificadora en ciertos sentidos, no brinda una interpretación cabal del discurso antijudío del fraile de Espina ni favorece una aproximación que logre descifrar, además del significado mismo de lo escrito, lo que el autor *hacía* al decir lo dicho, al escribir lo escrito o, en otras palabras, lo que implicaba el uso de determinadas palabras y lenguajes en ese contexto histórico particular.⁴⁶ Desde este enfoque, los diversos estratos del discurso antijudío que identifica Monsalvo Antón pueden ser pensados en conjunto, no como un *puzzle* irresoluto sino en su fusión, como fruto de las ramificaciones sucesivas de una compleja figura fractal original, según la metáfora de Couliano. Forjado prácticamente como una *summa* del antijudaísmo, el *Fortalitium* (sobre todo el libro tercero) funde –en mi opinión– los diversos horizontes semánticos de la tradición antijudía cristiana. Los porta consigo a la vez que, conjugándolos, forma algo nuevo.

Si bien es innegable que el antijudaísmo cristiano experimentó cambios notables desde la Reforma gregoriana en adelante, tanto en el registro discursivo cuan-

44. ÁLVAREZ CHILLIDA, *op. cit.*, p. 29.

45. MONSALVO ANTÓN, “Algunas consideraciones”, pp. 1062-1063.

46. Quentin SKINNER, *Lenguaje, política e historia*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2007, pp. 153, 159.

to en la esfera de la *praxis*,⁴⁷ varios elementos del *Fortalitium fidei* que sintetizaré a continuación revelan, a mi entender, la plena pertenencia del discurso antijudío del fraile de Espina al “fractal” del cristianismo (pese a haber sido considerado, como hemos dicho, “el repertorio más completo de fantasías antisemitas” y sus ideas descritas como “claramente racistas en carácter y propósito”).⁴⁸ Asimismo, la íntima conjunción de dichos elementos permitirá (a) vislumbrar una verdadera fusión de napas u horizontes semánticos en el discurso de Espina, más que una superposición acrítica de códigos desagregados y (b) entrever las preocupaciones específicas de este predicador y teólogo de mediados del Cuatrocientos, negando que el *Fortalitium* (y el discurso *adversus iudaeos* castellano del siglo XV en general) adolezca de falta de originalidad.

Los *topoi* tradicionales de la polémica *adversus iudaeos*

En primer término, es preciso analizar las principales polémicas judeocristianas que presenta Espina en los libros primero y tercero, que giran en torno de las verdades elementales de la fe cristiana: el fraile se dedica a explicar en detalle y extensión, oponiéndose a una batería de argumentos atribuidos a los judíos, que Jesús es el Mesías esperado, que es Dios y hombre, que la ley mosaica caducó con la venida de Cristo, que Dios es uno y trino, que la Resurrección de Jesús redimió los pecados del hombre, que la Eucaristía es cuerpo y sangre real de Cristo (discusión típicamente tardomedieval), etc. Controversias semejantes, de orden dogmático, fueron el meollo del temprano antijudaísmo cristiano y seguían siéndolo, también, quince siglos más tarde. Pese a que Monsalvo Antón incluye este tipo de disquisiciones dentro del código que denomina “vieja polémica teológica”, considerado autónomo, lo cierto es que el franciscano, al abordar dichas polémicas, conjuga la herencia altomedieval con herramientas teóricas y argumentos forjados en la Edad Media tardía: es decir, no sólo defiende la doctrina cristiana mediante pruebas escriturarias y demostraciones patrísticas sino también se sirve de aportes de tiempos escolásticos: recurre hábilmente al “*grand légendier chrétien*” ampliado en la Baja Edad Media, blande argumentos racionalistas que intentaban ratificar los dogmas cristianos mediante el uso de la razón (*sola ratione*) y pretende probar los puntos claves de la fe cristiana señalando que, incluso, estaban implícitamente aceptados en la literatura judía posbíblica.⁴⁹ Asimismo,

47. Véase Dominique IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam (1000-1150)*, París, Flammarion, pp. 11-12, 21, 26, 29-30, 300-304, 319-323.

48. MONSALVO ANTÓN, “Los mitos cristianos cristianos”, pp. 74, 14 y 83; KAMEN, *op. cit.*, p. 39.

49. En numerosas ocasiones, Espina apela a la literatura rabínica para fortalecer la argumentación.

resulta interesante comprobar que, en muchos de los argumentos esgrimidos por Espina, se cuelan razonamientos y cuestiones que, pese a su longevidad, resultaban de suma relevancia en la época contemporánea al fraile, donde el problema judío y judeoconverso era crucial. Veremos incluso que, lejos de reducirse estos debates doctrinales exclusivamente a rebatir el judaísmo o a vapulear a los judíos implicados en el deicidio, incluían también referencias directas a los judíos contemporáneos a Espina, claves para comprender —desde la visión del fraile— sus actitudes, sus dramas y sus actuales y perennes castigos.⁵⁰

Un punto central de esta discusión entre judíos y cristianos que atravesó siglos y milenios (y que, naturalmente, ocupa un lugar destacado en la obra de Espina) gira en torno de la identificación de Jesús con el Mesías esperado.⁵¹ Tomemos este eje del debate como ejemplo de lo que recién se ha dicho. Parte del *Liber I* (*consideratio* III, artículo sexto, punto cuarto) está consagrada a resolver la cuestión, mostrando cómo Jesús cumple plenamente las profecías mesiánicas, mediante la mención de doce “tesoros” (*thesauri*), es decir, doce sentidos en los cuales el Nazareno consuma a la perfección las promesas escriturarias respecto del Mesías. Lo notable es que, dentro del marco de esta antigua discusión, Espina alude a cuestiones que repercutían indudablemente en su propia actualidad: el problema de la conversión y de la eficacia del bautismo,⁵² lo “horrible” y “fétido” de seguir observando los preceptos judíos una vez anunciada la ley de Cristo,⁵³ la ley evangélica como reguladora no sólo de actos y palabras sino también del interior del hombre, sin que nada quedara impune,⁵⁴ la enseñanza (condicionada) de la tolerancia por parte de Cristo,⁵⁵ *et caetera*.

En los *thesauri* aparece también el castigo eterno de los judíos —es decir, vigente aun en tiempos de Espina— como prueba medular del carácter mesiánico de Jesús. En el “tesoro” decimosegundo, en particular, el franciscano discurre acerca de la “pena persequentium Messiam in presenti et in futuro, quam penam

Véase un ejemplo en el *Liber III*, *consideratio* IV, punto 6. En cuanto a la apelación a la razón, cf. *Liber I*, *consideratio* III, f. 34r. y, respecto del uso del rico legendario cristiano cf., a modo de ejemplo, f. 28v.

50. En lo que atañe a la identificación de los judíos como responsables de la muerte de Cristo en el *Fortalitium*, cf., a modo de ejemplo, *Liber I*, *consideratio* III, art. 1, f. 14v. y art. 6, f. 29v.

51. Véase Steven MCMICHAEL, *Was Jesus of Nazareth the Messiah? Alphonso de Espina's argument against the Jews based on his commentary on the Book of Isaiah in the Fortalitium fidei* (c.1464), St. Louis, MO., Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1992. El autor estudia los aportes de Espina a la cuestión y focaliza la atención, sobre todo, en el uso que hace el fraile de ciertos pasajes de *Isaías* con el objeto de probar que Jesús es el Mesías.

52. Cf. *Liber I*, *consideratio* III, ff. 34v. y 31r. y 32v.-33r.

53. *Liber I*, *consideratio* III, f. 34r.

54. *Liber I*, *consideratio* III, art. 6, ff. 32r. y v.

55. *Ibid.*, f. 36r.

Scriptura sacram prenunciavit et specificè determinavit”, basándose en *Amós* 2, 6.⁵⁶ Formula entonces la siguiente pregunta: ¿cómo es que todo Israel fue condenado a cautiverio por la venta de Jesús cuando no fue el pueblo entero quien lo hizo sino un hombre particular, Judas Iscariote? El fraile responde que Israel brindó consentimiento y ayuda en dicha venta y que, por ende, incurrió en el mismo delito que Judas, como si lo hubiese cometido. El castigo fue impuesto, entonces, a todos los judíos hasta el fin de los tiempos, porque cometieron –según Espina– el mayor y más grave de todos los pecados: no sólo la venta del Justo sino también el deicidio. La “pena occidentium Christum” incluyó la exclusión de los judíos del pueblo de Cristo, la destrucción de su ciudad y su templo en tiempos de Tito y la desolación y devastación hasta el fin del mundo. Este tercer castigo, según Espina, se patentizaba en su tiempo presente (“in hoc anno Domini MCCCCLX”): si alguien dudara de él, evidentemente los más de catorce siglos de desolación transcurridos desde entonces bastarían como prueba. Los judíos coetáneos a Espina, aún “cautivos”, eran prueba del castigo y éste era prueba del “grave pecado”. La continuación ininterrumpida del cautiverio sufrido por los judíos, junto con el hecho de que no había perdón para ellos y de que la sentencia divina recaía sobre *todo* el pueblo de Israel, eran testimonios fundamentales de la verdad central del cristianismo: que Jesús era Dios y Mesías.⁵⁷

El merecimiento de este castigo por parte de los judíos aparece justificado a partir del texto bíblico y, también, Espina intercala argumentos de base no escrituraria para demostrar el carácter probatorio del eterno castigo judío respecto de las verdades de la fe y la justicia de que tal castigo trascienda generaciones. Así, mostrando su talante de predicador, el fraile se sirve de códigos y discursos no canónicos para lograr el efecto argumentativo-persuasivo esperado. Un ejemplo claro es la incorporación, en discurso directo, de una carta supuestamente escrita por Poncio Pilatos y dirigida a Tiberio, en la que se informaba al Senado romano lo ocurrido con Jesús de Nazareth. Espina incluye la epístola en el primer *thesaurus* destinado a probar que Jesús es el Mesías. En el comienzo mismo del texto, aparece la condena explícita a la descendencia de los judíos (es decir, no sólo de quienes cometieron el delito sino también de las generaciones siguientes) y luego se hace énfasis en la culpabilidad exclusiva de los judíos en el deicidio, exonerando a los gentiles.⁵⁸

La problemática mesiánica reaparece, luego, en las *considerationes* cuarta y quinta del *Liber* III, donde Espina defiende la identificación de Jesús con el Mesías a partir de pruebas vetero y neotestamentarias, respectivamente. En la *consideratio* cuarta, diecisiete puntos –de un total de veinticuatro– abordan

56. *Ibid.*, f. 37v.

57. *Ibid.*, f. 38r.

58. *Ibid.*, f. 28v.

la problemática del carácter mesiánico de Jesús: del sexto al vigésimosegundo, en orden consecutivo.⁵⁹ Entre dichos argumentos, Espina sostiene, por ejemplo que, interpretando “la hija de Edom” como el pueblo romano y “la hija de Sión” como el pueblo judío que habría de ser liberado con la llegada del Mesías (siguiendo Lamentaciones 4, 21-22), los judíos ansiaban, aún en el siglo XV, la pronta destrucción de la cristiandad al tiempo que esperaban la inminente llegada del Mesías (sobre todo entonces, cuando apenas habían transcurrido unos años de la caída de Constantinopla en manos de los turcos y ésta había sido identificada con la “hija de Edom”).⁶⁰ Así pues, este *topos* tradicional de la polémica judeocristiana da lugar en el *Fortalitium* a un inciso sobre las esperanzas mesiánicas de los judíos de mediados del siglo XV: según el fraile, los judíos de su época, enneguados, se esforzaban por brindar un cálculo exacto de la llegada del Mesías y lo esperaban con profunda esperanza desde 1453 (predijeron incluso –dice– que el Mesías llegaría en 1458).⁶¹

Espina acusa también a los judíos coetáneos a él de rezar cada día por la destrucción de la Iglesia de Dios con la esperanza de la venida mesiánica.⁶² A causa de estos errores, tanto los judíos del siglo primero como los de la decimoquinta centuria se habían encontrado y aún se encontraban en perpetuo castigo y cautiverio: “...iudei sunt illi de Edom qui fuerunt conversi et ipsi qui mali sunt et peccatores simul cum eis receperunt punicionem perpetuam in qua nunc sunt et erunt usque ad finem, et quod christiani sunt filii Syon et boni iudei qui conversi sunt ad Christum in quibus completa fuit iniquitas, id est, in quibus iam cessavit peccatum et captivitas et in perpetuum erunt liberi”.⁶³

La importancia que adquiere el castigo eterno (y actual, para Espina) de los judíos como prueba medular de las verdades centrales de la fe cristiana aparece aquí nuevamente de forma patente. Dicho castigo perpetuo resulta fundamental porque es prueba *per se* no sólo de la naturaleza mesiánica de Jesús sino también de su divinidad, negada por los judíos. En el argumento vigésimosegundo de la *consideratio* cuarta, Espina afirma, siguiendo esta vez no las Escrituras sino a Flavio Josefo, que Israel fue destruida como castigo por la muerte injusta de Cristo y de Santiago el apóstol. Su razonamiento probatorio es el siguiente: si Jesús no fuese Dios, los judíos habrían matado justamente a ambos, es decir, de acuerdo

59. Cf. Liber III, *consideratio* IV, ff. 57r.-71r. Véase también MCMICHAEL, *Was Jesus of Nazareth*, p. 87 y ss., 114 y ss. y 159 y ss.

60. *Ibid.*, ff. 66v.-67r.

61. *Ibid.*, f. 66v.

62. “...istud argumentum est inter cetera in quo magis firmanatur iudei spectantes continue destructionem imperii romani, quo facto dicunt statim Messiam venire, et ideo cothidie orant pro destructione romani imperii et presertim pro destructione Ecclesia Christi et discipulorum eius” (*ibid.*, f. 66r.).

63. *Ibid.*, f. 67r. Agrega luego: “publica est eorum captivitas et servitus in toto mundo”.

con la ley.⁶⁴ Así pues, el duro castigo recibido por los judíos se tornaba prueba, en sí mismo, de que el delito cometido era el más grave posible (el deicidio) y, a la vez, testimonio de la verdad crucial del cristianismo. Sólo por este motivo el castigo que recaía sobre el pueblo hebreo se prolongaba, como dice expresamente Espina, hasta sus propios tiempos y continuaba definiendo el estatus de los judíos a mediados del siglo XV: “per peccatum commissum contra Christum iudei incurrerint maiorem penam in ultima captivitate que iam duravit MCCCCLX annis”.⁶⁵

Para concluir este apartado, cabe decir que todas las disputas doctrinales que plantea Espina –las aquí mencionadas como ejemplo y otras tantas más– estaban “ganadas” de antemano (los judíos se oponían a la fortaleza de la fe, según el fraile, “ac si cecus in campum exiret ut pugnet cum vidente” e intentaban expugnarla “ac si musca volatu suarum alarum interetur obfuscare claritatem solis”).⁶⁶ Por lo tanto, es dable pensar que, si Espina dedica tantos folios al tratamiento de cuestiones como las antedichas, no era tanto para refutar el decir de judíos reales (que no eran los destinatarios esperados del *Fortalitium*), cuanto para reforzar ciertas posturas o creencias puestas en cuestión entre los cristianos de la época y para legitimar/vigorizar la situación de subordinación en que vivían los judíos de sus tiempos. Mientras que, para Monsalvo Antón, en la polémica doctrinal del *Fortalitium*, “las posiciones cristianas iban tan sólo contra el judaísmo bíblico”, desde mi punto de vista, Espina las extendía al judaísmo posbíblico y a los judíos contemporáneos a él, prolongando dichas cuestiones hasta el presente del decir.⁶⁷ Así pues, la “vieja polémica” de la que habla el citado autor seguía siendo una polémica viva, no en sí misma (puesto que la parte judía estaba anquilosada a la fuerza, condenada de antemano) sino porque, para Espina, aún daba forma a su realidad presente.

L'événement sans fin

En segundo lugar, resulta imperioso demostrar, a fin de anclar el discurso de Espina dentro del “fractal cristiano”, la continua evocación y actualización del relato fundamental del cristianismo en dicho discurso, incluso en sus aspectos más extremos o punzantes. Hemos dicho, siguiendo a Boureau, que la eficacia del cristianismo en el período medieval dependió en gran medida de su capacidad de vivificar, en distintos contextos y circunstancias, el relato de la vida y ense-

64. “...si Christus non fuisset Deus, iudei non peccassent occidendo ipsum et beatum Iacobum” (f. 68r.).

65. *Ibid.*

66. *Liber III*, f. 55v.; *consideratio VI*, f. 79v.

67. MONSALVO ANTÓN, “Algunas consideraciones”, pp. 1064-1065.

ñanzas de Jesucristo narradas en las Escrituras.⁶⁸ Pese a este reconocimiento de la enorme importancia del factor (re)creativo inherente al cristianismo, Boureau afirma que, a fines del siglo XII, emergen ciertas fabulaciones respecto de los judíos que permiten, en su opinión, hablar de un nuevo fenómeno, ajeno al universo de significación cristiano: el antisemitismo.⁶⁹ Según Boureau, las violencias populares antijudías de la Alta Edad Media (e incluso las matanzas de 1096) eran “ciegas y mudas” y no estaban apoyadas por discurso ni garante alguno, puesto que el discurso antijudío del primer milenio carecía de fuerza material y de “mitificación unificadora”.⁷⁰ Por este motivo, se habría producido un giro radical, en el marco del siglo XIII, con la aparición de una producción legendaria novedosa que expresó un odio “antisemita” inédito apoyado en historias totalmente extrañas a la tradición evangélica cristiana. Al preguntarse respecto de la etiología de este punto de inflexión que provocó nuevos relatos *adversus Iudaeos*, afirma que los hechos usualmente referidos por los historiadores (las explosiones de violencia popular en el marco de las Cruzadas, la cuestión de la usura, etc.), si bien son innegablemente verdaderos, carecen de fuerza causativa al respecto. El odio “antisemita”, según el autor, se acurruca en los huecos de las mentalidades que él mismo alimenta a través de rumores y fábulas sin autor conocido, vehiculizados por la escurridiza oralidad;⁷¹ por este motivo, dicho odio —dice— sólo puede ser desentrañado escarbando en su propio universo discursivo, emancipado de la tradición cristiana. Este universo hallaría expresión en una producción legendaria abundante y anónima que se expandió entonces fuertemente por medio de la predicación y que no comprometía a la Iglesia porque no dependía ni de la teología ni de la liturgia. El autor se detiene, en particular, en un relato específico de la

68. BOUREAU, *L'événement sans fin*, p. 10.

69. *Ibid.*, pp. 209-210.

70. Las violencias antijudías previas al año 1100 no parecen ser “mudas” ni proceder de la mera agresividad, como indica Boureau. Varios relatos permiten afirmar lo dicho: por ejemplo, una supuesta conspiración anticristiana concertada entre los judíos hispanos y sus correligionarios de ultramar sirvió como legitimación de las medidas antijudías impulsadas por Égica a fines del siglo VII (BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, p. 132; José ORLANDIS y Domingo RAMOS-LISSÓN, *Historia de los concilios de la Hispania romana y visigoda*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1986, pp. 498 y 502-503). Luego, un ejemplo tal vez más claro es la hagiografía titulada *Passio Mantii*, también de la época visigoda (véase Raúl GONZÁLEZ SALINERO, “Los sueños como revelación y corrección de la maldad judaica en la Antigüedad tardía”, en Ramón TEJA (coord.), *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana*, Aguilar del Campo, Fundación Santa María la Real, Centro de Estudios del Románico, 2002, pp. 95-113 (en especial, pp. 10 y 106-107); Pilar RIESCO CHUECA (ed.), *Pasionario hispánico*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 326-329; José María FERNÁNDEZ CATÓN, *San Mancio. Culto, leyenda y reliquias: ensayo de crítica hagiográfica*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1983, p. 165 y ss.). Ver más ejemplos en GONZÁLEZ SALINERO, “Un antecedente”, p. 61; CHAZAN, *Medieval Stereotypes*, pp. 16-17; BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens*, p. 134 y ss. y 227.

71. BOUREAU, *L'événement sans fin*, p. 217.

Legenda aurea de Jacobo de la Vorágine (ca. 1265) dedicado a narrar la vida de Judas y en otro relativo a la figura de Gregorio Magno, ambos vinculados a la problemática del incesto.⁷²

Ahora bien, Boureau sostuvo también que fue justamente el relleno de los huecos existentes dentro del relato evangélico y la adecuación de este último a cada período particular de la historia, por medio de la riqueza del legendario cristiano, lo que llenó de vitalidad y eficacia al cristianismo medieval. Desde el siglo XII en adelante, la cristiandad aspiró con especial ímpetu a extender el relato religioso y a completar las lagunas de los textos sagrados (en aquellos tiempos fueron redescubiertos los evangelios apócrifos y aparecieron nuevas leyendas sobre numerosos personajes escriturarios). Asimismo, como hemos dicho, el mismo Boureau sostuvo que el cristianismo no sólo se nutrió de relatos de cariz formal —el dogma, la doctrina, la liturgia— sino también de otros discursos, no necesariamente canónicos pero sí forjados, impulsados, permitidos e incluso recomendados por autoridades eclesiásticas que deseaban expandir el mensaje cristiano. La idea misma de *legenda* (“lo que debe ser leído”) deja entrever el origen y el fin cristiano de estos relatos: aun incorporando (o, más bien, fagocitando) elementos “paganos” o “populares” en sus líneas, estos relatos se forjaban con objeto de brindar un mensaje edificante, fácilmente aprehensible, que debía ser interpretado en clave religiosa, a través del prisma cristiano. Respecto de la *Legenda aurea* en particular —compilación de vidas de santos reunidas por un sacerdote (dominico y profesor en teología, arzobispo de Génova), libro favorito en la Edad Media, con innumerables copias y clara finalidad pedagógica y edificante, orientado a brindar modelos de vida a imitar, caminos de santidad y fidelidad—, la mencionada “carencia de estatuto oficial” o la ausencia de “garantía” de la que habla Boureau resultan relativas. Los relatos que Boureau reconoce como actas de fundación del “antisemitismo” y como narraciones ajenas a la tradición cristiana son, en mi opinión, formas, como tantas otras, de actualizar, desplegar y aplicar el relato evangélico y el mensaje cristiano, cortándolos a la medida de cada coyuntura histórica. Asimismo, el despliegue de leyendas en torno al judaísmo se da en el contexto en el cual se intensifica también, en la alta teología, la polémica entre ambas religiones, dando lugar a nuevos argumentos y cuando se comienzan a debatir los alcances del paradigma agustiniano de la *cohabitatio*. En este sentido, los nuevos discursos que Boureau considera fundadores de un fenómeno inédito (el antisemitismo) serían más bien parte integrante del universo legendario propiamente cristiano.

En función de lo dicho hasta aquí, pretendo mostrar cómo el *Fortalitium* es prueba patente de que los tópicos antijudíos más radicales (en especial aquellos tardíos, que menos raíces parecían tener en el texto evangélico) son puestos en

72. *Ibid.*, pp. 211, 218-221 y 229.

juego de modo tal que resultaban útiles para rememorar el “acontecimiento sin fin” y para interpretar y moldear el presente en clave, pese a todo, cristiana. El registro de las “crueldades judías” adquiere particular relevancia en este sentido, puesto que aparece por vez primera en Castilla nada menos que en la pluma de Espina y porque implicaba, al decir de Monsalvo Antón, la criminalización social de los judíos.⁷³ El análisis de las “crueldades” catalogadas en el *Fortalitium* (*Liber* III, *consideratio* VII) permite deducir, a mi entender, (a) que también este registro, más violento, tenía como referencia ineludible el relato del “acontecimiento sin fin”, (b) que tal registro no es en absoluto un universo discursivo autónomo, libre del peso de la tradición cristiana y, finalmente, (c) que, en el marco del *Fortalitium*, él estaba orientado no tanto a penalizar o criminalizar concretamente a los judíos (aunque, sin duda, serviría luego para eso) cuanto a restablecer el sitio que, según la tradición cristiana (o, mejor dicho, según una ramificación “fractal” de ella), les cabía a los judíos en el seno de la cristiandad.

En primer lugar, resulta necesario decir que, para Espina, las crueldades judías, más feroces que muchos de los mayores crímenes cometidos en la historia, fueron en primer y principal lugar, contra Cristo, su Mesías y su Dios.⁷⁴ Fue cruel —dice— entregar a un inocente para que le dieran muerte, más aún tratándose de su propio rey; fue cruel condenar sin piedad a un ser humillado y en estado de indefensión; fue cruel golpearlo por anunciar la verdad; cruel pagar con tantos y tan grandes males los bienes que recibieron de Él.⁷⁵ Luego, en segundo lugar, Espina sostiene que los judíos fueron crueles con ellos mismos y con sus hijos y descendientes al asumir el pecado de la Cruz, esclavizándose de modo perpetuo. Cuando Pilatos expresó públicamente que no hallaba motivos para condenar a Jesús, “iudei miseri, quia tantum desiderabant mortem eius, publice se obligaverunt quod culpa et pena mortis eius esset super eos et super filios suos, clamantes: sanguis eius super nos et super filios nostros, Math.27; in quo manifeste ostenditur perversitas impietatis et crudelitatis eorum, qui nec sibi timent nec filiis, unde dicunt et super filios nostros; ex quo patet quod penam et culpam sibi imprecantur et sue posteritati.”⁷⁶

Recién después de lo dicho el fraile de Espina expone diecisiete *crudelitates* de los judíos contra los cristianos, de quienes son “perpetui servi diversis in mundi partibus”, marcando una continuidad entre aquella primera crueldad cometida por esta “generatio prava” contra Jesús y contra sí misma y las crueldades que cometerían luego, aun en tiempos de Espina: “postquam se ipsam [...] crudeliter dampnavit, versa in rabiem contra christianos”. Entre estas acciones que —según

73. Cf. *Liber* III, *consideratio* X, ff. 107v.-108r.

74. *Liber* III, *consideratio* VII, f. 88v.

75. *Ibid.*

76. *Ibid.*, f. 89r.

el fraile— los judíos llevaban a cabo siempre que podían, son recogidas diecisiete, ocurridas desde el momento en que fueron dispersados por el orbe tras cometer el pecado de asesinar a Cristo “usque in presens tempus”.⁷⁷

Los diversos hechos relatados, según dice Espina, llegaron a su conocimiento a través de escritos veraces o en boca de personas confiables, de quienes notifica en muchos casos su nombre, apellido, rango y reputación en pos de brindar un elevado estatuto de verdad a la información recibida.⁷⁸ Es de notar que la primera de las crueldades mencionadas no está situada en el período tardomedieval sino en la Hispania visigoda: en Toledo, año 714. Los judíos que vivían allí habrían entregado la ciudad a los sarracenos el día de Domingo de Ramos, abriéndoles las puertas a los invasores mientras los cristianos celebraban la fiesta religiosa.⁷⁹

Otro elemento para señalar es que, en varios de los crímenes apuntados por Espina, aparece un uso explícito del simbolismo de la crucifixión de Cristo y el deseo también explícito de mancillar la fe cristiana: me refiero, sobre todo, a los casos de muerte ritual, suerte de “recreaciones” de la Pasión. Por ejemplo, en la segunda de las diecisiete crueldades, extraída del *Speculum historiale*, escribe el fraile que, hacia 1183, Felipe de Francia expulsó a los judíos del reino porque se decía entonces que aquellos mataban ocultamente a un cristiano en Semana Santa “in obprobrium christiane religionis”. Luego, en la tercera crueldad, nuevamente situada en Francia y en el mismo período, se dice que los judíos asesinaron a un cristiano “antiquo odio commoti”, habiéndole atado antes las manos por la espalda y colocado una corona de espinas sobre la frente.⁸⁰

La quinta *crudelitas*, ubicada en Pforzheim, relata un milagro ocurrido en 1261 (Espina lo toma del *Bonum universale de apibus* de Tomás de Cantimpré): las heridas del cadáver de una niña asesinada por judíos a punzadas emanaban sangre ante la presencia de los autores del delito. Refiere entonces Espina la supuesta costumbre judía de derramar sangre cristiana todos los años (echando a suertes qué provincia, ciudad o villa debía encargarse cada vez de cometer el crimen); este bulo surge como relato recién en la Baja Edad Media pero, no obstante, aparece explicado, a inmediata continuación, a partir del texto evangélico y la correspondiente interpretación agustiniana:

Constat quidem ex sancto evangelio quod Pilato lavante manus et dicente mundus: ego sum a sanguine iusti huius; iudei impiissimi clamaverunt: sanguis eius super nos, et cetera. Super quo beatus Augustinus, in sermone quodam qui incipit “In cruce munere”, dicit: videtur quod ex maledictione parentum currat adhuc in filios vena facinoris per maculam san-

77. *Ibid.*

78. Véase, a modo de ejemplo: *Liber III, consideratio VII*, f. 91r.

79. *Ibid.*, f. 89v.

80. *Ibid.*

*guinis, ut per hanc fluidam importune prolex impia inexplabiliter crucietur, quousque se ream sanguinis Christi recognoscat penitens et sanetur.*⁸¹

Tomás de Cantimpré –y, luego, Espina– brinda a continuación otra posible explicación de esta extravagante costumbre judía que alude, nuevamente, al “acontecimiento sin fin”: un converso del judaísmo habría dado noticia a los cristianos de la existencia de un profeta judío que habría enseñado a sus correligionarios que el único modo del que disponían para poder remediar el vergonzoso crimen cometido, por el cual aún eran atormentados, era con sangre cristiana. Según el relato, los judíos, “*ceci semper [...] et impij*”, entendieron mal las palabras del sabio judío y, en vez de beber del cáliz de la sangre redentora de Jesús (que sí los curaría), creyeron que debían derramar cada año la sangre de algún cristiano para hallar sanación.

En estos y en otros casos, la continuidad de este tipo de crímenes con la primera y principal crueldad mencionada, la cometida contra Jesús, aparece enfatizada por Espina mediante giros discursivos, elementos simbólicos e, incluso, a través del recurso al texto evangélico a fin de dotar de base bíblica ciertas acusaciones inéditas que tenían por objeto a los judíos.

Algunas crueldades mencionadas por Espina (de la décima en adelante) no sólo recuperan, como las antedichas, “*l'événement sans fin*”, sino también aluden de un modo u otro a situaciones contemporáneas al fraile: ya sea a hechos ocurridos en suelo castellano, ya sea comportamientos que afectaban directamente la vida en el reino. Estas *crudelitates* permiten señalar en qué sentido el fraile pretende actualizar aquel acontecimiento eterno que fundó el cristianismo y hacerlo incidir concretamente, al evocarlo, sobre su presente inmediato.⁸²

En opinión de Monsalvo Antón, el registro discursivo de las *crudelitates* implicaba cierta “concesión dolorosa a un verdadero «terrorismo cultural», que a la postre redundará décadas después en acusaciones judiciales concretas”.⁸³ Sin negar lo dicho por el salmantino (de hecho, el discurso de Espina resulta ineludible para comprender procesos posteriores, como el del Santo Niño), propongo analizar qué pretende hacer Espina al decir lo que dice en esta *consideratio* e intentar comprender estas *crudelitates* en relación con el resto de su discurso.⁸⁴

En primer lugar, resulta sumamente llamativo el contraste que señala Espina entre la acción de las autoridades seculares ante los crímenes mencionados en los

81. *Ibid.*, f. 90r.

82. *Ibid.*, ff. 91v-93r.

83. MONSALVO ANTÓN, “Algunas consideraciones”, pp. 1078-1079.

84. Sobre el caso mencionado véase Stephen HALICZER, “The Jew As Witch: Displaced Aggression and the Myth of the Santo Niño de La Guardia”, en Mary PERRY y Anne CRUZ (eds.), *Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, Berkeley, University of California Press, 1991, pp. 146-156.

reinos transpirenaicos, por un lado, y en el caso de Castilla, por el otro.⁸⁵ En la *crudelitas* segunda, por ejemplo, Espina cuenta —citando a Vicente de Beauvais— que el rey Felipe de Francia, “zelo Dei flamatus”, ordenó que los judíos de todo el reino fueran detenidos. Éstos fueron expoliados de sus bienes porque, contra lo establecido por Dios y por la Iglesia, tenían en sus casas siervos cristianos (que judaizaban), gravaban con usuras a los cristianos, vilipendiaban objetos sagrados, etc. Luego de conocer sus crímenes, “Domino revelante”, el rey expulsó a los judíos (excepto a quienes se convirtieron a la fe de Cristo) y algunos de ellos, según el autor, lograron que barones y prelados de la Iglesia, seducidos por regalos y promesas (*donis et promissis*), intentaran convencer al rey de que revocara la medida, ofreciéndole incluso una cuantiosa suma de dinero. Espina señala a continuación la firmeza del rey, quien no se doblegó ante los ruegos y los sobornos: “Sed rex nec precibus nec promissionibus rerum temporalium emoliri potuit”.⁸⁶ En la tercera y cuarta *crudelitates*, nuevamente presenta Espina al rey de Francia, Felipe, como juez que imparte justicia diligentemente ante la maldad de los judíos.⁸⁷ Asimismo, al referir crímenes ocurridos en el Sacro Imperio, el franciscano también apunta la dureza con que los judíos fueron castigados en dicha región, como resulta patente en las crueldades sexta y séptima.⁸⁸

Ante políticas de este tipo, la situación en Castilla descrita por Espina emerge como un evidente contrapunto: tras mencionar la undécima crueldad (la de un niño a quien le habrían arrancado el corazón), el fraile señala que el señor del lugar investigó el hecho, descubrió a los judíos culpables y apresó a uno de ellos, quien confesó, “tormentis expositus”, su culpabilidad. No obstante, antes de que éste fuera ajusticiado, los judíos obtuvieron del rey una carta en la que ordenaba al caballero del lugar frenar la causa y dejarla en manos de la justicia real, al menos hasta que se indagara con mayor profundidad en el caso. Espina, al saber del asunto, predicó en Valladolid y expuso e hizo público todo lo que sabía del hecho. Dice:

Quod verbum publicatum non modicum displicuit iudeis ibidem presentibus ac etiam pluribus aliis de genere suo illis faventibus, propter quod sic factum est, quod iudeus ille ductus fuit ad predictam villam vallisoletanam,

85. Notoriamente, el único caso de profanación eucarística y asesinato de un cristiano en manos de judíos (nada menos que el rey) en que las autoridades castellanas parecen haber impartido justicia aparece relatado no entre las crueldades (*consideratio* VII) sino entre los milagros (*consideratio* X). Véase ff. 107v. y 108r.

86. *Ibid.*, f. 89v.

87. *Ibid.*, ff. 89v.- 90r.

88. *Ibid.*, f. 90r.

*procurantibus aliquibus de genere, qui pro tunc magnam partem in cancellaria regis habebat, ut colore iusticie ipsum liberarent.*⁸⁹

Así pues, entrometiéndose aquí con claridad la “cuestión conversa”, Espina afirma que algunos de su mismo linaje (*gens*) —es decir, conversos— consiguieron que el judío fuera liberado “ut colore iusticie”. El fraile asegura haber leído una carta escrita por el señor del lugar en la que éste certificaba que el crimen había ocurrido según lo dicho y de qué modo el rey había detenido la implementación de justicia con su carta. Finalmente, Espina concluye que el dinero y los favores, así como el odio y el amor, corrompen a los jueces y, dado que dos de los tres magistrados que atendían la causa “erant de genere illo”, demoraron demasiado tiempo el tratamiento de la cuestión y dieron tantos rodeos que, finalmente, no se impartió justicia: “nichil usque nunc in execucione iusticie factum est”.⁹⁰

Al relatar la *crudelitas* número doce, nuevamente Espina denuncia que no se hizo justicia en Castilla ante el crimen por mera negligencia. Luego, en la decimoprimer “crueldad”, al hablar de los judíos que practicaban criminalmente la medicina, sostiene Espina que éstos gozaban del favor de los señores temporales y de los prelados eclesiásticos, que éstos los apoyaban, aceptaban sus servicios e incluso los alababan.⁹¹ En la *crudelitas* decimocuarta, el fraile alerta (sobre todo, a reyes y magnates) sobre el grave peligro de relacionarse con los judíos: “O quam periculosa est conversacio iudeorum christianis omnibus, specialiter magnatibus et regibus!”.⁹² En opinión del franciscano, la relación con los judíos resultaba especialmente peligrosa cuando los implicados eran los más poderosos del reino. De hecho, afirma:

*Non ergo possum approbare conversacionem christianorum cum iudeis, specialiter magnatum, prelatorum et regum, cum tot mala exempla et pericula non solum corporum sed etiam animarum et rei publice legamus et expiamur.*⁹³

En la última *crudelitas*, el fraile medita una vez más sobre el mal accionar de los gobernantes en lo tocante a la usura: “reges autem et principes usure huiusmodi favorem dantes et non prohibentes sunt in grandi periculo animarum”,⁹⁴ luego, la referida comparación entre los modos de proceder en Castilla y fuera del reino

89. *Ibid.*, f. 91r.

90. *Ibid.*, f. 91v.

91. *Ibid.*

92. *Ibid.*, f. 92r.

93. *Ibid.* experiamur edd.

94. *Ibid.*, f. 93v.

reaparece en la *consideratio* novena, en el apartado en que Espina refiere la expulsión de los judíos del reino de Francia.⁹⁵

Dicho esto, creo posible concluir que, más que buscar la incriminación penal de judíos concretos, las *crudelitates* judías del *Fortalitium* apuntan a dejar en claro la continuidad existente entre la animadversión de los judíos del siglo I y la de los judíos castellanos del XV, a recordar la justicia del castigo merecido por los judíos desde el deicidio hasta el fin de los tiempos (la servidumbre) y, sobre todo, a *denunciar* —a la luz de lo dicho— en qué sentido gran parte de la sociedad castellana, sobre todo los más poderosos del reino, tenía una relación inconveniente con los judíos, era permisiva con sus “crueldades” y no impartía la merecida justicia, confiaba demasiado en ellos, recibía su consejo, etc. En este sentido, Espina pretende intervenir en su realidad desde el más extremo y radical antijudaísmo cristiano.

La perspectiva de conversión

Otra cuestión clave para definir el discurso antijudio de Espina como plenamente cristiano y, al mismo tiempo, reconocer la originalidad de dicho discurso es el abordaje del problema de la conversión que presenta nuestro autor. De acuerdo con Funkenstein, “antisemitismo” implica la atribución de un *character indelebilis* al judío que no puede ser modificado por el bautismo ni por cosa alguna. En opinión del mismo especialista, en el marco del antijudaísmo cristiano siempre quedaba abierta la posibilidad de una conversión real del judío, al menos en términos teológicos: “Whatever its driving forces anti-Semitism seems to be worlds apart from Christian anti-Jewish attitudes”.⁹⁶ El discurso de Alonso de Espina, como veremos, es muestra de que efectivamente la conversión es siempre una posibilidad (y una realidad en ciertos casos), incluso en el más radical de los “antijudaísmos” cristianos. Ya en el *Liber primus*, al comparar ambas *leges*, la mosaica y la cristiana, el fraile sostiene que la excelencia de la fe de Cristo se demuestra a partir de la bondad divina, “que non deest toto corde querentibus salutem”.⁹⁷

*Multi enim diligentissime querentes salutem ad hanc legem conversi
sunt et quanto ferventiores facti sunt in querendo tanto in hac lege amplius*

95. *Liber III, consideratio IX*, f. 105r.

96. Amos FUNKENSTEIN, “Theological Interpretations”, p. 291 y “Changes in Christian Anti-Jewish Polemics in the Twelfth Century”, en *Perceptions of Jewish History*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1993, p. 172 y ss.

97. *Liber I, consideratio III, art. 6*, f. 34v.

*sunt confirmati, subitoque in ea penitentes de malicia in bonitatem mutati sunt.*⁹⁸

Luego, el fraile dice claramente que de cutiano se experimentaba que muchos se habían convertido del judaísmo a la fe de Cristo, incluso hombres ricos y poderosos que habían estado dispuestos a abandonar sus lujos y comodidades para abrazar la vida evangélica. Quienes buscaban con fervor la salvación –señala– hallaban la bondad y la piedad divinas. Más adelante, dirá el fraile que los judíos que enmendaran sus pecados, creyeran lo que antes no habían creído y limpiaran su alma de toda culpa serían perdonados y librados del cautiverio.⁹⁹

Ahora bien, en el *Liber III, consideratio VII*, la conversión aparece condicionada de la siguiente manera: citando a Tomás de Aquino, Espina afirma –después de narrar nada menos que un crimen ritual– que si alguien que se convertía a la fe de Cristo la asumía como era debido (“sumpserit ut debuerit”) sería sanado de inmediato de aquella maldición paterna (“ab illa maledictione paterna”). Agrega luego a las palabras del Aquinate que, a partir de lo dicho, resulta patente “quod iudei qui non fecte sed vere accedunt ad baptismum statim sanantur ab illo fluxu sanguinis quem paciuntur”.¹⁰⁰ He aquí una condición esencial para la “sanación” en el transcurso del siglo XV: bautizarse “non fecte sed vere”.

Este último problema, la conversión insincera de los judíos, resultaba cardinal en la época de Espina. Al respecto, el franciscano analiza, entre otras cosas, si debían o no ser recibidos quienes deseaban convertirse a la fe, siendo que “multi eorum fuerunt et sunt ita mali quod multa dampna faciunt in ecclesia Dei”.¹⁰¹ Responde que sí: una vez efectuado un examen diligente del modo en que éstos adherían a la fe de Cristo, los convertidos del judaísmo no debían ser repelidos del seno de la Iglesia, aun cuando muchos de ellos se bautizaran sólo en pos de obtener un beneficio temporal. En ocasiones –dice el fraile– una obra efectuada en principio sin intención puede ser luego realizada intencionalmente. Indica incluso que, aunque persistieran en el error y en la perfidia judaica, existía la posibilidad de que sus hijos o descendientes sí abrazaran sinceramente la fe.¹⁰² En el punto siguiente, el tercero, Alonso de Espina detalla el prodecimiento a seguir con quienes aspiraban a la conversión: en primer lugar, había que pensarlo muy bien antes de admitirlos, dado que muchos neófitos no eran verdaderos cristianos.¹⁰³ Luego, de acuerdo con lo estipulado por la Iglesia, debían recibir catecismos.

98. *Ibid.*

99. *Liber I, consideratio III, art. 6, f. 38r.*

100. *Liber III, consideratio VIII, f. 90r.*

101. *Liber III, consideratio XII, f. 113v.*

102. *Ibid.*, f. 114r.

103. *Ibid.*

mo durante ocho meses y, tras ello, se evaluaría su ingreso: “si pura fide venire noscuntur, tunc demum baptismi gratiam mereantur”.¹⁰⁴

Por otra parte, la conversión como posibilidad concreta para los judíos, en el discurso de Espina, se torna patente al estudiar el modo en que éste construye el vínculo entre padres e hijos y la noción de transmisibilidad de los pecados y las penas de los primeros a los segundos.¹⁰⁵ Al respecto, Espina señala que “frequenter enim leguntur homines sancti ex parentibus nequissimis procreati et econverso ex sanctis nequissimi”.¹⁰⁶ Refiere, sí, a la transmisión del pecado de padres a hijos, de modo natural, como norma de la humanidad pero sólo en sentido genérico (es decir, en lo que atañe al pecado original).¹⁰⁷ En cuanto a la transmisión del pecado y la pena de los judíos en particular, ya hemos señalando la perdurabilidad de su condena, generación tras generación hasta el fin de los tiempos. Este castigo asumido por el deicidio podía culminar, no obstante, en el plano individual, en el bautismo de alguno de ellos o, en el caso de las falsas conversiones, en la adhesión verdadera a la fe de los descendientes de los conversos. En efecto, el fraile se pregunta si los hijos de quienes, una vez convertidos, apostataren de la fe cristiana debían ser privados o no de sus bienes y responde a ello con claridad: “*scriptum est: filius non portabit iniquitatem patris et pater non portabit iniquitatem filii*”.¹⁰⁸

Lejos de concebir la condición, costumbres y características de los judíos como atributos biológicos e inmutables, el fraile afirma que ellos proseguían con las actitudes y los hábitos de sus padres por imitación, tradición, educación, amor filial, acatamiento de la enseñanza familiar, codicia de riquezas y bienes temporales, etc.¹⁰⁹ En la *consideratio* VI, afirma nuestro autor citando a Juan Converso que, aunque había quienes, *inter eos*, podían comprender las verdades espirituales de la fe cristiana, éstos no podían convencer al resto de tales verdades “propter malam consuetudinem et rebellionem in qua a puericia sunt nutriti”.¹¹⁰ Al reflexionar, luego, en la *consideratio* última del libro tercero, acerca de las razones por las cuales los judíos no se convertían al cristianismo, el franciscano menciona como un motivo de peso el sentimiento de amor *inordinatus* de los hebreos hacia

104. *Ibid.*

105. Sobre esta cuestión, véase Alejandro MORIN, “Los castigos hereditarios en el corpus alfonsino y la ficción de unidad personal padres/hijos”, *Bulletin du centre d’études médiévales d’Auxerre, Hors série*, 2 (2008) y, del mismo autor, *Pecado y delito en la Edad Media. Estudio de una relación a partir de la obra jurídica de Alfonso el Sabio*, Córdoba, Ordia Prima, 2009, pp. 223-326.

106. *Liber I, consideratio V*, f. 41v.

107. *Liber III, consideratio VI*, f. 81r.

108. *Ibid.*, *consideratio XI*, f. 109v.

109. Véase *Liber III, consideratio I*, f. 56r.

110. *Liber III, consideratio VI*, f. 82v.

sus padres, mujeres e hijos: un judío que solía conversar con él, por ejemplo, no se animaba a convertir porque “habebat patrem qui eum tenerrime diligebat, cogitans quod cum sciret pro tristitia moreretur”.¹¹¹

Asimismo, señala Espina la ambición de riqueza generada por la usura como otro freno, en ocasiones, a la conversión (“cum hec sit pinguis quedam acquisitio divitiarum sine labore”) y, también, refiere la gran inclinación de los judíos a respetar y cumplir lo instituido por el Talmud, en cuyas normas, costumbres y ritos se habían formado desde pequeños.¹¹² A partir de una transcripción de las palabras de Nicolás de Lira, Espina incorpora un pasaje basado en dos ejemplos extraídos de Jeremías 13, 23 que, a mi entender, resulta de suma claridad para negar cualquier tipo de racismo o antisemitismo en el pensamiento del fraile:

*Primum exemplum est de nigredine ethiopis, unde dicitur in textu: Si potest ethiops pellem suam mutare, quasi dicat non potest mutare nigredinem suam; secundum exemplum est de pardo, qui non potest mutare varietates pellis sue, unde dicitur: aut pardus varietates suas? quia utrunque predictorum est a natura. Sic est de iudeis, quod non possunt reverti ad bonum propter consuetudinem ad malum, quia consuetudo est quedam natura ut dicit philosophus in libro de memoria et remiscencia. Sciendum tamen quod hec similitudo non tenet simpliciter sed tantum secundum quid. Illa enim natura que est causa nigredinis ethiopis in nullo subiacet imperio rationis et ideo ethiops non potest illam immutare quantumcunque conetur ad hoc; sed habitus ex consuetudine peccandi generatus et per modum nature inclinans ad malum causatur ex inclinatione appetitus sensitivi, qui natus est obedire rationi. Et ideo per conatum liberi arbitrii ad oppositum potest reverti ad bonum, tamen cum difficultate propter habitum inclinantem ad oppositum. Et hoc dicitur impossibile secundum quid, prout 5 Metaphisice: uno modo dicitur impossibile quod vix potest fieri aut cum difficultate.*¹¹³

La posibilidad de conversión aparece aquí como cierta y, a la vez, sumamente poco probable. Espina, en repetidas ocasiones, deja abierta dicha posibilidad pero, no obstante, hace hincapié en lo difícil que resulta hacer a un lado aquello que se aprendió desde niño y oponerse a la propia voluntad: era necesaria, dice, “magna virtus cordis” para que el hombre pudiera apartarse de todo aquello en que fue nutrido y, sobre todo, la gracia de Dios, que daba la fuerza para desdeñar los goces temporales con el objetivo de alcanzar la salvación del alma.¹¹⁴

Esta es una particularidad del discurso de Espina que resulta crucial para com-

111. *Ibid.*, *consideratio* XII, f. 113v.

112. *Ibid.*

113. *Ibid.*

114. *Ibid.*

prender su modo de pensamiento y su visión de la sociedad, que contrasta claramente con el ímpetu misionero y la confianza en la predicación de los siglos previos —que se extendió incluso hasta Vicente Ferrer— para atraer sinceramente a los no cristianos a la fe evangélica.¹¹⁵ Medio siglo después de las célebres predicaciones de aquel eclesiástico valenciano, fray Alonso mostraría serios reparos hacia la probabilidad de que los judíos se convirtieran sinceramente. La eventual adhesión al cristianismo por parte de éstos dependía, en sumo grado, de la divinidad.

Es por esta visión de las cosas que las conversiones de judíos referidas en el *Fortalitium fidei* son prácticamente en su totalidad fruto de milagros, como resulta patente en la *consideratio* décima del libro tercero. En él, una sucesión de prodigios (milagros eucarísticos, imágenes sangrantes o visiones sobrenaturales) da lugar a sinceras pero minoritarias conversiones.¹¹⁶ Menciono sólo un ejemplo. El noveno milagro detalla un hecho supuestamente ocurrido en la ciudad de Segovia: allí, una mujer injustamente acusada de adulterio es arrojada por su marido desde lo alto de un peñasco. En ese momento crítico, la mujer se encomienda a la Virgen y promete convertirse al cristianismo en caso de ser salvada. Enseguida, la mujer es atrapada, en plena caída, por la Virgen y depositada ilesa en lo profundo del valle. Por propia voluntad se bautiza y toma el nombre de Marisaltos.¹¹⁷

Todos los episodios de conversión sincera narrados por Espina aparecen, en cada ocasión, presididos por algún tipo de intervención divina. El propio Alfonso Converso, a quien tanto cita Espina, dice haberse convertido a raíz de un milagro ocurrido en 1295.¹¹⁸ También refiere el fraile castellano la milagrosa conversión de Juan Converso, a quien se le apareció en sueños san Ambrosio de Milán para quitar toda duda de su corazón en lo tocante al milagro eucarístico y, luego, la imagen de la Virgen María, con el Niño en brazos, trayendo luz en medio de la oscuridad.¹¹⁹

La *consideratio* décima está destinada a mostrar que, pese a los prodigios y a ñas maravillas que lograban convertir a alguno o algunos pocos, los judíos continuaban en su “obstinata malicia”.¹²⁰ Ante milagros evidentes a ojos de Espina,

115. Cf. Pedro CÁTEDRA GARCÍA, *Sermón sociedad y literatura en la Edad Media*, Madrid, Junta de Castilla y León, 1994, pp. 342-343.

116. *Liber III, consideratio X*, f. 106r. y ss.

117. *Ibid.*, f. 107r. Respecto de la narración de este milagro en el *Fortalitium fidei* véase Cándida FERRERO HERNÁNDEZ y Raúl PLATAS, “La réécriture de miracles de la vierge dans le *Fortalitium fidei* comme construction d’un discours anti-converse”, en Béatrice BAKHOUCHE *et alii* (eds.), *Dynamiques de conversion: modèles et résistances. Approches interdisciplinaires*, Turnhout, Brepols, 2012, pp. 163-178.

118. *Ibid.*, f. 107v.

119. *Liber III, consideratio VI*, f. 88r.

120. *Ibid.*, f. 106r.; f. 107v.

aquellos no se convertían sino todo lo contrario. Es el caso del último milagro de la *consideratio* décima, que resulta muy sugerente porque está situado también en Segovia, en 1415. Un grupo de judíos —cuenta Espina— robó y profanó la Forma Sagrada, sumergiéndola en agua hirviendo; ésta, no obstante, se elevaba una y otra vez ante sus ojos. Una vez recuperada por los cristianos, esta misma hostia consagrada fue consumida por un inocente niño, que murió a los pocos días. Al llevarse a cabo las indagaciones pertinentes, se descubrió que un judío llamado Mayr, médico del fallecido padre del rey, Enrique III, estaba implicado en el delito. Es más, éste confesó bajo tortura que también había hecho morir al difunto monarca. Ahora bien, los judíos de la ciudad, en vez de convertirse al cristianismo luego del milagro acontecido, intentaron acabar con la vida del obispo (sobornando a su criado para que lo envenenara), puesto que aquél pretendía seguir indagando acerca de otros crímenes perpetrados por los judíos.¹²¹

Resulta evidente, en pocas palabras, que Espina no miraba con ojos animosos la probabilidad de conversión de los judíos. Como bien sostiene Meyuhas Ginio, nuestro autor era consciente “de la frustration, de l’échec, de l’impuissance, finalement, de la polémique interconfessionnelle comme moyen de conversion des Juifs”.¹²² El aparente diálogo interreligioso que permea el *Fortalitium*, como hemos dicho, esconde un diálogo al interior del cristianismo.

Tolerancia e intolerancia, *cohabitatio* y expulsión

Espina, apoyándose en las normas del derecho, recordaba en la *consideratio* XI que los infieles o judíos no debían ser compelidos a aceptar la fe.¹²³ No obstante, en otros *loci* de su obra parece estar de acuerdo con las persecuciones y con el uso (“parcial”) de la fuerza para atraer a los no creyentes a la religión verdadera. Por ejemplo, entre las medicinas dispuestas por la Iglesia para que los no cristianos se convirtieran eventualmente a la fe, Espina señala que un camino posible era “per aliqualem parcialem persecucionem”.¹²⁴ Luego, describe las violencias antijudías de fines del siglo XIV como claras vejaciones pero, a la vez, señala el beneplácito divino con el que contaron.¹²⁵ Asimismo, al narrar la expulsión de los judíos de la Hispania visigoda, sostiene que Sisebuto instó a los judíos a convertirse contra su voluntad siguiendo las palabras del apóstol en *Filipenses* 1, 18: “Sive per occasionem sive per veritatem Christus annuncietur et in hoc gaudio sed

121. *Ibid.*, ff. 107v.-108r.

122. MEYUHAS GINIO, *op. cit.*, p. 16.

123. *Liber* III, *consideratio* XI, f. 108v.

124. *Ibid.*, *consideratio* II, f. 56v.

125. *Ibid.*, f. 110r.

et gaudebo”.¹²⁶ Finalmente, en la *consideratio* XII, nuevamente se plantea Espina “utrum iudei sint compellendi ad recipiendum baptismum”. En este caso, llamativamente, la respuesta difiere de la antes dada: el fraile transcribe la opinión del Doctor Sutil, opuesta a la de Aquino y, retomando al primero, concluye “quod omnes deberent compelli ad fidem, quia mellius est compelli ad bene agendum quam male agere impugne sicut ipsi agunt”.¹²⁷

En mi opinión, resulta factible pensar la ambigüedad respecto del uso de la coacción en el *Fortalitium fidei* a partir de: a) el modo en que se define, como vimos, lo coactivo y lo no coactivo en el derecho tardomedieval, recurriendo a un criterio cuantitativo (es decir, a la diferencia entre coacción “absoluta” y “parcial” o “condicional”), b) la subordinación de los hechos juzgados como negativos, en cualquier caso, al designio providencial, y c) la búsqueda de un supuesto “mal menor” –por parte, sobre todo, de quienes llevaban las riendas de la sociedad cristiana– en una situación de aparente “excepción” o “desvío”.

Este último punto resulta crucial, a mi entender, porque es, entre los antedichos, el que estaba en discusión en la Castilla de mediados del siglo XV: si había o no algún “desvío” que debiera ser corregido, si había o no “impunidad”, cuál sería en todo caso el “mal menor”. Espina argüirá a favor de la existencia de una suerte de “descarrio” de la sociedad cristiana en lo que respecta a su vínculo con los judíos y es justamente el modo en que va construyendo la argumentación lo que le permitirá señalar como aconsejables, dada la situación, medidas como la expulsión de los judíos o la necesidad de pesquisar la veracidad de la conversión de los neófitos. Veremos que, si bien la *praxis* represiva y expulsiva que propone el fraile es inédita en Castilla y radicalmente antijudía y anticonversa, los discursos a los que apela para validar su proyecto, de cariz político, nunca se alejan del relato cristiano.

Demostraré lo dicho en dos secciones. En primer lugar, analizaré cómo el mandato de “tolerancia” aparece limitado en el discurso cristiano (o, al menos, en esta ramificación del “fractal”) al cumplimiento de ciertas condiciones y, luego, cómo, a ojos de Espina, esas condiciones no estaban dadas en Castilla a mediados del siglo XV.¹²⁸ Esto permitirá comprender la aparente incompatibilidad entre la

126. *Liber* III, *consideratio* IX, f. 105v.

127. *Ibid.*, f. 114r.

128. El uso del término “tolerancia” para el estudio de la Edad Media ha resultado problemático. Meyuhas Ginio se opuso a la tradicional postura de Américo Castro al afirmar en la Edad Media, no hubo tolerancia ni convivencia, sino “coexistencia de grupos étnicos y religiosos diferentes, unos junto a otros, en grados diferentes y cambiantes de amistad y empatía, por un lado, de rechazo social y de persecución, por el otro” (Alisa MEYUHAS GINIO, “¿Convivencia o coexistencia? Acotaciones al pensamiento de Américo Castro”, en Carlos CARRETE PARRONDO y Alisa MEYUHAS GINIO (eds.), *Creencias y culturas. Cristianos, judíos y musulmanes en la España medieval*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca-Universidad de Tel-Aviv, 1998, pp. 149 y 157). Asimismo, según Pérez (y otros tantos historiadores), “la España medieval [...] nunca

presencia, en el *Fortalitium*, del paradigma de la tolerancia o *cohabitatio* judeo-cristiana y el visto bueno que da el fraile a las expulsiones de judíos ocurridas en otros reinos, a las que presenta como ejemplares y dignas de imitación (inversamente, reprueba de manera explícita al rey que habilitó su regreso en tiempos de los visigodos).¹²⁹ El modo en que se articulan estos postulados en el *Fortalitium*, en mi opinión, más que aludir a una falta de “coherencia ideológica de la obra”,¹³⁰ expresan la plasticidad de la que gozaba el discurso antijudío cristiano, en virtud de la ambigüedad constitutiva a la que ya hemos aludido, que dejaba considerables resquicios de decisión o maniobra (sin olvidar que había una suerte de “sustrato común” que no se ponía en discusión: los judíos eran –o debían ser– *servi christianorum*; los herejes identificados como tales no podían ser tolerados).

Respecto del primer punto, hay que señalar que, en la *consideratio* decimoprimera del *Liber* III, Espina analiza abiertamente por qué, pese a todos los crímenes cometidos por los judíos, se admitía su presencia en el seno de la *societas christiana* y no se los mataba cuando ciertamente parecía preferible hacerlo y “expulsarlos del mundo” (“deberent omnes occidi et expelli de mundo”).¹³¹ Espina responde alegando cinco razones: en primer lugar, para observar el mandamiento de la caridad (Mateo 5, 44); en segundo término, porque su presencia confirmaba la fe, puesto que, portando sus Escrituras, como *capsarii*, atestiguaban las verdades del cristianismo; luego, para que su castigo pusiera de manifiesto la justicia divina y recordara la pena que les cupo a los judíos desde que asumieron el pecado de la Cruz y así nadie se olvidase de lo ocurrido; en cuarto lugar, en un punto similar al anterior, sostiene que se les permitía vivir entre cristianos porque eran

practicó la tolerancia” (Joseph PÉREZ, *Historia de España*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 98). Esta postura no carece de opositores, como resulta palpable en István BEJCZY, “Tolerantia. A Medieval Concept”, *Journal of the History of Ideas*, 58/3 (1997), 365-384. Sin duda, las diversas opiniones y abordajes existentes al respecto, sumados a los problemas de definición y terminología (puesto que el concepto de tolerancia es equivoco, como señala Francisco TOMÁS Y VALIENTE, *A orillas del Estado*, Madrid, Taurus, 1996, pp. 229-250), generaron entre los historiadores una notable reticencia a utilizar el término “tolerancia” o “convivencia” para el periodo medieval (véase, por ejemplo, Henry KAMEN, “Toleration and Dissent in Sixteenth-Century Spain: The Alternative Tradition”, *Sixteenth Century Journal*, 19/1 (1988), pp. 4 y 6). Con todo, lo que resulta interesante es notar que la coexistencia (la “tolerancia”, aun frágil y limitada, aun aceptada por necesidad) implicó una originalidad ibérica que tuvo consecuencias no menores (véase Henry KAMEN, “Estrategias de tolerancia e intolerancia en la Europa moderna”, en José ESCUDERO (ed.), *Intolerancia e Inquisición*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2005, pp. 21-27). El uso de “tolerancia” se admite aquí en tanto envuelve, al menos en su acepción medieval, la idea de asimetría, de poder desigual, lo que la sitúa en los antípodas de la idea moderna de “libertad religiosa” (cf. PÉREZ ZAGORÍN, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton, Princeton University Press, 2003, p. 6).

129. *Ibid.*, ff. 105v-106r; f. 112r.

130. MONSALVO ANTÓN, “Algunas consideraciones”, p. 1083.

131. *Liber* III, *consideratio* XI, f. 108r. y v.

una viva rememoración del sufrimiento de Jesús y para no darles el beneficio del olvido (“beneficium oblivioni”); por último, porque debía cumplirse la profecía de que los judíos (o, mejor dicho, “algunos del pueblo judío”) se convertirían al final de los tiempos, gracias a la predicación de Elías y Enoch.¹³²

En este sentido, la recuperación de la *cohabitatio* judeocristiana en el texto de Espina coincide con la postura agustiniana, según ésta es entendida por Stow: “What interested Augustine was the role Jews played as witnesses to the fate of wrong-doers [...] What he saw Jews as witnessing most of all was their slavery”; sobrevivían, como Caín, para que su pecado no se olvidara y su castigo se consumara.¹³³ En otras palabras, la Iglesia *toleraba* –en sentido medieval– a los judíos en razón, sobre todo, de la importancia que aún tenía su castigo a efectos conmemorativos y probatorios. Su función de fósil del pasado y su perpetuo estado de servidumbre eran considerados pedagógicos, correctivos, rememorativos, resultados de un orden providencial y convicentes a efectos argumentativos.

La articulación entre estos principios de amor y tolerancia y, por otra parte, la mirada complaciente hacia las migraciones forzadas de judíos se apoya en el hecho de que, como sostiene Funkenstein, la doctrina agustiniana era una doctrina de tolerancia “condicional”, apoyada sobre la cláusula, imprescindible, de que los judíos y el judaísmo permanecieran siempre iguales a sí mismos. Debían ser percibidos como una suerte de anacronismo histórico, como un pueblo-fósil,¹³⁴ debían permanecer fieles a su Ley, sumisos a su castigo y adheridos a las Escrituras (pese a que, en opinión de los cristianos, su lectura fuese en exceso literal y su “ceguera” incomprensible). De este modo, los judíos continuarían atestiguando, involuntariamente, la fe cristiana que sus libros auguraban.

Esta noción de “tolerancia condicional” del mal asoma en el *Fortalitium* como problema en sí mismo, incluso, en algunos pasajes de la polémica judeocristiana. En la *consideratio* quinta, Espina sostiene que, según los judíos, Jesús destruyó la ley de la justicia al decir “non resistere malo sed si quis percuserit te in dexteram maxillam, prebe ei et alteram”, en vez de mantener el veterotestamentario “occulum pro oculo”.¹³⁵ El fraile alega que el concepto de justicia seguía vigente en la ley de Cristo pero que, en ocasiones, era bueno –e incluso necesario– no ofrecer resistencia al mal, como sucedía cuando tal resistencia podía originar un mal mayor. Si tolerar el mal no implicaba un bien ulterior u originaba un escándalo o un mal mayor (como cuando –ejemplo clave– “los malos” aprovechaban

132. *Ibid*, f. 108v.

133. STOW, *op. cit.*, pp. 3-4.

134. Cf. Amos FUNKENSTEIN, “Changes in Christian Anti-Jewish Polemics”, p. 177.

135. *Liber III, consideratio V*, f. 76r.

la oportunidad para injuriar a “los buenos”) se tornaba un deber y una necesidad impartir justicia.¹³⁶

Ahora bien, los diversos requisitos, matices o cláusulas de condicionalidad para la tolerancia (o no resistencia al mal) eran, según Espina, violados por los judíos y por los cristianos mismos en muchas ocasiones y, por este motivo, podía justificarse –por ejemplo– que se tomaran medidas represivas o se prescindiera en determinado momento de la tan mentada *cohabitatio* judeocristiana. Desde este lugar el fraile relata con trasparente anuencia diversas expulsiones de judíos ocurridas en la historia.¹³⁷ En casos semejantes, la emigración forzosa de los judíos encontraba incluso apoyatura, según Espina, en las Sagradas Escrituras: “David prophetavit suam penam dicens: «expelle eos quoniam irritaverunt te domine»”.¹³⁸

Dicho esto, puntualicemos los modos en que, según Espina, los judíos quebrantaban las normas a las que debían ajustarse y transgredían el lugar que les cabía por mandato divino en la *societas christiana* en general y en el reino castellano en particular. Primeramente, la postura condenatoria ante el talmudismo que expresa el *Fortalitium* es un elemento que se impone con fuerza en este sentido. En virtud de la creciente racionalización de la teología cristiana y de la mayor familiaridad de los teólogos con la literatura rabínica, el judaísmo se revistió, desde el siglo XII y a ojos cristianos, de características realmente novedosas.¹³⁹ Dichos procesos intelectuales, internos al cristianismo, condujeron a una intensificación de la polémica entre ambas religiones a tal punto que emergieron argumentos tendientes a socavar el principio de relativa tolerancia que había regido hasta entonces la actitud predominante de los cristianos hacia los judíos (en opinión de Cohen, la condena del Talmud significó “a radical shift from the Augustinian position”).¹⁴⁰ Las voces de personajes como Anselmo de Canterbury, Pedro Alfonso, Abelardo, Pedro el Venerable, Vicente de Beauvais, Ramón Martí o Alain de Lille son muestra del nuevo tono que fue adquiriendo la polémica interreligiosa. Los

136. *Ibid.*, f. 76r y v.

137. Cf. *Liber III, consideratio IX*, ff. 102r.-106r.

138. *Liber III, consideratio IX*, f. 102r.

139. Los primeros ataques a la literatura judía del exilio vinieron de la mano del *Dialogus contra iudaeos* de Pedro Alfonso (c. 1110) y del *Tractatus adversus Judaeorum inveteratam duritiam* de Pedro el Venerable (c. 1144) y culminaron en la condena del Talmud decretada por Gregorio IX en 1239. Véase, al respecto, BOUREAU, *op. cit.*, pp. 240-241; IOGNA-PRAT, *op. cit.*, p. 300 y ss.; Alfredo BALLESTÍN SERRANO, *El “Dialogus contra iudaeos” de Pedro Alfonso. Traducción y notas críticas: su inserción en la tradición polémica judeo-cristiana*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2002; Jaime CONTRERAS, “Entre tradición y autoridad: La «invención» de la herejía, *Vivir el Siglo de Oro: poder, cultura, e historia en la época moderna. Estudios en homenaje al profesor Ángel Rodríguez Sánchez*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2003, p. 133; John TOLAN, *Petrus Alfonsi and his Medieval Readers*, Gainesville, University Press of Florida, 1993.

140. FUNKENSTEIN, “Changes in Christian Anti-Jewish Polemics”, p. 172 y ss.; COHEN, *op. cit.*, p. 242.

argumentos y razonamientos de estos y de otros pensadores vigorizaron la actividad misionera y proselitista. La consideración de la tradición talmúdica como una perversión herética del judaísmo veterotestamentario vino a romper con la imagen del judío-fósil que había reinado anteriormente en el Occidente cristiano. Dado que los judíos no respetaban su sitio en la *societas christiana* (es decir, no eran fieles a su Ley y, por lo tanto, ya no atestiguaban, involuntariamente, la verdad augurada en ella), su cercanía podía dejar de ser vista como conveniente y emergía una justificación posible para la violencia antijudía, el confinamiento, la expulsión o la eliminación de los judíos de los confines de la *ecclesia*.¹⁴¹

Por otra parte, el antitalmudismo no sólo estaba orientado a marcar en qué sentido el Talmud se apartaba de la ley antigua sino a enfatizar cuántas y cuán grandes fábulas e invenciones contenía desde la perspectiva, por supuesto, de los cristianos de la época. Espina señala que el Talmud ofrecía “multe vanitates et abominationes et hereses non solum contra legem evangelicam sed etiam contra essenciam divinam et contra legem scripture ac contra legem nature”.¹⁴² Boureau señala de manera perspicaz que lo que fastidiaba enormemente de la abundante literatura posbíblica de los judíos era, en gran medida, su poderosa capacidad de relatar lo divino, la fuerza pujante de su exégesis narrativa, que parecía amenazar el relato cristiano (justamente cuando la Iglesia invertía grandes esfuerzos en extenderlo y totalizar en él la realidad entera).¹⁴³ De hecho, como dice el autor, el Talmud era considerado un libro diabólico y maldito, un verdadero sacrilegio a ojos cristianos. Redactado por hombres, pretendía rivalizar con la Biblia misma e incluso superarla materialmente, en cantidad de volúmenes, como Espina mismo remarca: “cuius textus excedit in volumine totam sacram scripturam quasi in decies, tamen exceptis glosis antiquis et modernis quas fecerunt super ipsum”.¹⁴⁴

El discurso del fraile se alinea con la tradición antitalmúdica que se fue construyendo desde la Baja Edad Media. Afirma, en el *Liber I*, que los judíos cambiaron la palabra de Dios (“mutaverunt verba Dei”) y que se condenaron a sí mismos, en sus propios libros, como *falsi et mendaces*.¹⁴⁵ Luego, en el *Liber III*, Espina refiere cómo los judíos se daban ridículamente un origen soez en el Talmud. Ciertos textos rabínicos, según el fraile, describían las relaciones carnales de Adán, previas a la creación de Eva, con animales, por un lado, y con la mítica figura de Lilith, por el otro. Fruto de la primera unión mencionada habrían sido generados hombres monstruosos, por lo cual –deduce Espina– los judíos serían medio hermanos de tales engendros y tendrían a cerdas o asnas como madrastras.

141. Cf. IOGNA-PRAT, *op. cit.*, pp. 304, 319.

142. *Liber I, consideratio III*, ff. 24v.-25r.

143. Cf. BOUREAU, *op. cit.*, p. 231.

144. *Ibid.*, pp. 234 y 238; *Liber III, consideratio VIII*, f. 101r.

145. *Liber I, consideratio III*, f. 37r.

Luego, de la unión entre Adán y Lilith habrían nacido los demonios, motivo por el cual éstos también serían, de acuerdo con la enseñanza talmúdica, hermanos de padre de los judíos. Espina cita luego otra tradición rabínica según la cual la serpiente que tentó a Eva se habría unido carnalmente a ella, dando nacimiento a la estirpe judía. De esta sierpe engañosa, convertida entonces en *vitricus iudeorum*, el pueblo hebraico –dice Espina– habría heredado ciertos hábitos y características, *morem serpenicum* y *similitudinem serpentis*, propias de su vil progenitor.¹⁴⁶

Espina nuevamente señalará errores del Talmud al enumerar lo que él llama “fatuitates”.¹⁴⁷ “estupideces” del texto talmúdico contra a) la caridad; b) la ley natural; c) la perfección de Dios; d) la *lex antiqua* y los profetas; luego, e) menciona cosas manifiestamente imposibles que defendía el Talmud y, finalmente f), la vana esperanza que fomentaba el Talmud respecto de la venida del Mesías (es decir, las discrepancias que generaba entre los judíos mismos, la multiplicidad de veces en que erraron sus cálculos respecto de la llegada de tal Mesías y cuán crédulos llegaban a ser, en ocasiones, por esperarlo absurdamente).

Espina sostiene que la literatura judía posbíblica se oponía a la ley natural, a la sensatez y a la antigua ley, colmada de *vanitates*.¹⁴⁸ A partir de una cita de Jerónimo de Santa Fe, dice que existían “plura alia turpissima que in eorum Talmuth continentur” indignas de ser contadas y otras tantas “mendacissima et fatuissima innumera” que eludió para no llenar su libro de fábulas.¹⁴⁹ Los errores talmúdicos “contra legem mosaycam et contra prophetas” eran particularmente delicados porque, en opinión del fraile, implicaban un abandono de su propia ley, ya por reemplazo, ya por incumplimiento.¹⁵⁰ “Tot errores, tot mendacia, tot turpissima et fatuissima” contiene el Talmud que los judíos lo aceptaban como su doctrina “et aliam legem datam a Deo Moysi verbo”.¹⁵¹ La ley antigua (el Pentateuco y los profetas) era “otra ley”, distinta de aquella puesta por escrito –dice Espina– cuatro siglos más tarde de la pasión de Cristo.¹⁵²

En segundo lugar, es necesario subrayar la multiplicidad de “sectas” judías de las que habla Espina y cómo éste describe a los judíos como apóstatas de su propia religión, más allá del recién analizado antitalmudismo, para marcar otro modo en que se veía amenazada la cláusula fundamental de la “tolerancia condicional” (a saber, que los judíos y el judaísmo no sufrieran una modificación de peso en el curso de la historia). En la *consideratio* tercera del *Liber* III, se discurre “de

146. *Liber* III, *consideratio* II, f. 56v. Véase *Salmos* 58 (57), 5 y 140 (139), 4 y *Juan* 8, 44.

147. *Liber* III, *consideratio* VIII, ff. 94r.-102r.

148. *Ibid.*, f. 101r.

149. *Ibid.*

150. *Liber* III, *consideratio* VIII, f. 99v.

151. *Ibid.*, f. 101r.

152. *Ibid.*

iudeorum diversitate in sua fide et credencia”.¹⁵³ Conforme a Alfonso Converso, el fraile señala que los judíos se diferencian entre sí por cuestiones de fe: algunos de ellos son rabinos y fariseos, “qui credunt Talmuth”; otros son caraitas, “qui solummodo credunt Bibliam”; otros son los saduceos, “qui non credunt animas post mortem manere”; otros, sin nombre específico, que “credunt quod anime manent post mortem sed non credunt penam vel remunerationem in alio mundo”. Asimismo, estaban los judíos que habitaron Samaria y se convirtieron al judaísmo “metu leonum”. El fraile continúa enumerando diversas “sectas” y sus distintas creencias, incompatibles unas con otras, y afirma que, incluso, algunos judíos amalgamaban varias creencias, profesando opiniones “compositas ex predictis”. Finalmente, tras mencionar dichas contradicciones y divergencias en el credo de los judíos, Espina concluye que éstos estaban desviados del camino de la verdad (“devii a via veritatis”) y que, desde que rechazaron a Cristo, pululaban de una fe a otra como ovejas sin pastor. Más que entender el judaísmo como una religión que, por su esencia, era más flexible en la *doxa* y más rígida en la *praxis* y el ritual, desde su perspectiva cristiana, Alonso de Espina no podía sino concebir la pluralidad de creencias a partir del criterio del “desvío”.

En tercer lugar, según nuestro autor, los judíos quebrantaban constantemente la legislación antijudía y, lo más grave en su opinión, es que lo hacían en gran medida de forma impune. La *consideratio* decimoprimerá del *Liber* III contiene un cúmulo de medidas que regían la vida de los judíos en tierras cristianas. Espina enumera, en principio, todo aquello que sí se les permitía a los judíos “ex iure canonico et civil” (practicar sus ritos, reparar sus templos siempre que no los acrecentaran, vivir sin ser injuriados, celebrar sus fiestas religiosas, vender sus posesiones, etc.).¹⁵⁴ A inmediata continuación, enumera minuciosamente todas las prohibiciones que, también *ex iure*, recaían sobre ellos (no podían manifestar insolencia alguna contra los cristianos, no podían acusar ni atestiguar en contra de un cristiano, tenían prohibido merodear en público con vestimentas lujosas ciertos días del calendario cristiano, debían mantener las puertas y ventanas cerradas en Viernes Santo, tenían terminantemente prohibido poseer esclavos cristianos, se los castigaba gravemente si circuncidaban a cristianos, no podían tener oficios públicos, “ne occasionem habeant seviendi”, no podían unirse a una mujer cristiana sin antes convertirse, etc.).¹⁵⁵ Luego, apunta ordenadamente todas aquellas cosas que los cristianos no tenían permitido hacer con o para los judíos: comer, cohabitar, contratarlos como médicos, unirse a ellos *carnaliter*, etc. Indica luego, refiriéndose particularmente a los cristianos neófitos (“iudei conversi ad fidem”), que éstos no debían tener ningún tipo de relación con los “otros judíos” (“alii

153. *Liber* III, *consideratio* III, f. 57r.

154. *Ibid.*, *consideratio* XI, f. 108v.

155. *Ibid.*, ff. 108v.-109r.

iudeis”) para que no sean corrompidos y que los hijos e hijas de judíos que se convirtieran a la fe debían ser apartados de cualquier vínculo con sus padres, “ne eorum involvantur erroribus”.¹⁵⁶ También recaían sobre los judíos otras obligaciones: como hemos visto, si se habían convertido a la fe cristiana y regresaban al judaísmo, no sólo debían ser fuertemente castigados sino que además estaban obligados a regresar a la fe de Cristo, igualmente estaban compelidos a pagar el diezmo de las tierras que habitaban, a vestir atuendos diferenciales, a restituir el dinero ganado por medio de la usura, etcétera.¹⁵⁷

Tras referir estos preceptos de la ley canónica y civil (deficientemente aplicada en Castilla, como Espina mismo aclara), el fraile se dedica a exponer en detalle los principios que regían la vida de los judíos en tierra castellana “ex regia ordinatione”.¹⁵⁸ Repasa sintéticamente los hitos de la historia del vínculo entre judíos y cristianos en Castilla remontándose, en primer lugar, a Enrique II de Trastámara, quien “multas cedas seu stragas in iudeos fecit”. Ya como rey, Enrique fijó en Cortes que los judíos se vistieran con atuendos distintivos, norma que —como otras que mencionaremos luego— dictaba el derecho canónico pero no había sido implementada en la Península. Luego, Juan I estableció que los judíos no tuvieran jurisdicción sobre su propio pueblo en cuestiones criminales e “instituit quod iudei nulla haberent officia publica” y, durante el reinado de Enrique III, ocurrieron los violentos sucesos de 1391 que, como señala Espina, tantas conversiones acarrearón. Al llegar el reinado de Juan II o, mejor dicho, al período de regencia de Catalina de Lancaster, “in cuius tempore [...] multa fuerunt instituta contra iudaycam impietatem”, Espina sí se ocupa de transcribir, punto por punto, las ordenanzas dispuestas por la regente en 1412 (conocidas luego como leyes de Ayllón) “quia digna sunt pro memoria iudeorum insolenciis comprimendis”.¹⁵⁹ Los diversos artículos del ordenamiento componían un aparato legal antijudío mucho más opresivo y segregatorio que la legislación canónica y civil antes citada. Entre muchas otras cosas, se obligaba a judíos y sarracenos a vivir “segregati a christianis”, en lugares específicos de la ciudad rodeados por un muro, se les vedaba la posibilidad de mudarse y se les prohibía el ejercicio de numerosos oficios, incluso la venta de cualquier tipo de víveres y el transporte de mercancías.

Tras referir los diversos engranajes legales creados para legislar la vida de los judíos en el seno del cristianismo, el franciscano de Espina, en un apartado de cardinal importancia (artículo *octavus et ultimus* de la consideración en cuestión, la XI), se pronuncia respecto del “status iudeorum pro nunc in regno isto

156. *Ibid.*, f. 109r. y v.

157. *Ibid.*, ff. 109v.-110r.

158. *Ibid.*, ff. 110r.-113r.

159. *Ibid.*, f. 110r.

Castelle”.¹⁶⁰ Allí dice con total claridad y explicitud que, pese a todo lo estatuido, nada o muy poco de todo de todo ello cumplían los judíos (“nichil vel modicum de omnibus supradictis observant iudei”). Es más, afirma que esta situación –lamentable a sus ojos– se debía a los pecados, sobre todo, de prelados, príncipes y señores (“precipue prelatorum et principum aliorumque dominorum”), que tenían trato con los judíos, aceptaban sus favores y, ciegos, hacían oídos sordos a las prédicas y a las quejas de los pobres y de otros muchos. Afirma Alonso de Espina:

*Quia ex nimia conversatione eorum et frequenti munerum acceptione iam venerunt in profundum malorum, ut insensibiles facti ad voces predicatorum et clamores gemencium, non solum pauperum sed etiam plurimum aliorum. In oppositum, facti ceci, retorquentes iudicia sua favores ad libitum consequuntur; ex quibus plurima mala oriuntur in populo, precipue in fide et moribus, cum multi christiani facti sunt iudei, vel melius dicant erant occulti iudei et facti sunt publici, alii sunt saraceni facti, alii vero utuntur circumcisione, alii ceremonias alias iudaycas observant impugne.*¹⁶¹

Difícilmente podría ser más manifiesto este embate al modo de proceder de príncipes y prelados. Poco después recalcitrará en la crítica cuando, comparando el trato recibido por judíos en tierras cristianas y musulmanas, diga que los príncipes cristianos protegían a los judíos por codicia de bienes temporales y que por ese motivo le permitían, incluso, esclavizar y expoliar mediante la usura a los cristianos.¹⁶² Según Espina, estos modos de proceder generaban muchos males en el pueblo en cuestiones de fe y de costumbres. Como es palmario en el pasaje antes citado, incluso el grave problema de la apostasía judaizante (que ni siquiera lo presenta como criptojudaismo sino como una práctica impune y pública del judaísmo), aparece como corolario de la mencionada actitud de los poderosos.

Espina hace hincapié en lo que –en su opinión– era la raíz de tantos males: el trato excesivo con los infieles. “Predicta mala et plurima alia cogito oriri ex nimia conversatione et favore infidelium in malis contra sacrorum canonum sanctiones, non attendentes pericula que ex predictis oriuntur”.¹⁶³ En defensa de su postura, el fraile cita una epístola del papa Inocencio III, en la que se afirmaba que los judíos vivían en perpetua esclavitud en razón de sus culpas pero que, pese a ello, la piedad cristiana permitía e incitaba a cohabitar con ellos. No obstante, dicha carta aclara que esta actitud misericordiosa de los cristianos no implicaba permitir que los huéspedes, los mismos judíos, devolvieran con ingratitud la caridad del anfitrión:

160. *Ibid.*, f. 112r.

161. *Ibid.*

162. *Ibid.*, f. 112v.

163. *Ibid.*, f. 112r.

*Ingrati tamen nobis esse non debent, ut reddant christianis pro gratia contumeliam et de familiaritate contemptum, qui tamquam misericorditer in nostram familiaritatem admissi nobis illam retributionem impendunt, quam iuxta vulgare proverbium “mus in pera, serpens in signu et ignis in gremio”, suis consueverunt hospitibus exhibere.*¹⁶⁴

Los castellanos, en vez de mitigar estos excesos —que, según el fraile, eran costumbre entre los judíos—, dejaban que en su reino fuesen sumamente ingratos (*ingratissimi*), más que en ningún otro sitio, y que en vez de siervos fuesen “tamquam domini”. La comparación, ya aludida, entre los reinos de Francia e Inglaterra, por un lado, y Castilla por el otro, se torna explícita en este caso: lo que sucede “in isto regno, [...] alibi minime fit, presertim in Francia et Anglia”.¹⁶⁵ Incluso en los territorios musulmanes —dice Espina— sólo se permitía a los judíos vivir allí “extremis conticionibus” y se procedía contra ellos cruelmente si osaban atentar contra la ley de Mahoma. En Castilla, en cambio, los judíos cometían “horribilia” y ni los prelados ni los príncipes ni ninguno de aquellos a los que les competía punir sus crímenes hacían lo propio; por el contrario, se dejaban sobornar y los defendían cuando eran denunciados. Asimismo, en vez de instarlos a permanecer en servidumbre como era requerido, se les permitía vivir a costa de los cristianos: los judíos, dice Espina “non laborant terram nec eam defendunt, sed maliciis et astuciis suis labores christianorum devorant et eorum sunt bonorum heredes”.¹⁶⁶

En conclusión: para Espina, los judíos, en vez de actuar como siervos, de acuerdo con el castigo que les cabía, eran ricos y vivían lujosamente con todos los privilegios que deseaban e, incluso, algunos de ellos se inmiscuían en asuntos de gobierno y tenían a los cristianos bajo su yugo (“aliqui ipsorum nimis valent cum regibus et ea que ad reges pertinent pertractant, et talibus se immiscent quod habent sub iugo et dominio christianos”). Por otro lado, ellos tenían influencia en la corte y contaban con gente poderosa dispuesta a defenderlos (“semper etiam in domo regia est unus magnus miles, vel plures, qui eorum est advocatus et defensor a quocunque acusante”). Además, en vez de ser castigados, se les permitía cometer los crímenes más atroces (como ser las diversas *crudelitates* mencionadas o la apostasía y herejía judaizante) y todos estos delitos quedaban “sine pena”.¹⁶⁷ En vez de habitar confinados, sin contacto alguno con los cristianos, aislados en su ceguera, enceguecían a los cristianos (“cecos efficiunt christianos”). Esta vida que llevaban los judíos era un error y todo había sucedido, a ojos de Espina,

164. *Ibid.*, ff. 112 r. y v.

165. *Ibid.*, f. 112v.

166. *Ibid.*

167. *Liber III, consideratio XI*, f. 102v.

“propter peccata principum istius regni vel subiectorum suorum, qui eos adiuvant in hac vita”.¹⁶⁸

Por si el mensaje político contenido en su discurso no quedaba aun lo suficientemente claro, Espina culmina el apartado afirmando –en primera persona– lo siguiente:

*Sencio et de hoc testimonium perhibeo quod sumus pontifex et reges ceterique principes christiani deberent adhibere remedium in predictis cum effectu, cum imperatores et alii domini antiquitus non permiserunt eos vivere inter nos nisi ut de morte Christi Ihesu illata mundo testimonium perhiberent, quos in captivitatem eos detulit sempiternam [...] Quare videtur quod non est intencionis legis prophetice istius sic eos vivere absolute, nam tanta libertas eis incentivum prebet rebellandi et est causa quare a regno nunquam plaga discedat.*¹⁶⁹

Este pasaje no sólo deja claro el deseo del franciscano de intervenir concretamente en su realidad sino también expresa cómo pone en juego en su discurso la noción de “tolerancia condicional” y cuánta unidad es posible hallar en los diversos registros del *Liber III* del *Fortalitium*: el “desvío” que habilitaría, en todo caso, la expulsión de los judíos o medidas políticas semejantes se apoya sobre un supuesto “camino correcto” que no era sino el castigo sempiterno de los judíos, que no hallaba fundamento sino en “l’événement sans fin”.

Historia y escatología

Un último punto para tener en cuenta a la hora de intentar describir el cariz radical y cristiano, a la vez, del antijudaísmo de Espina es el estrecho vínculo que construye en su discurso entre los judíos y el Apocalipsis.¹⁷⁰ De acuerdo con el relato del fraile, en los últimos tiempos, fortalecido por el poder del demonio, el Anticristo se dirigirá a las montañas del Cáucaso y allí se reunirá con la reina de los amazonas, guardiana de “los hijos de Israel”. Éstos, es decir, las diez tribus perdidas de Israel, formarán las huestes del Anticristo y avanzarán junto a él hacia Jerusalén, congregando en el camino a los judíos dispersos por el mundo.

168. *Ibid.*, f. 102v.

169. *Ibid.*, ff. 102v.-103r.

170. Sobre la cuestión apocalíptica en el *Fortalitium*, cf. Steven MCMICHAEL, “The End of the World, Antichrist, and the Final Conversion of the Jews in the *Fortalitium Fidei* of Friar Alonso de Espina (d. 1464)”, *Medieval Encounters*, 12/2 (2006), 224-273. Para una visión general del tema ver Guillermo FATÁS, *El fin del mundo. Apocalipsis y milenio*, Madrid, Marcial Pons, 2001; André VAUCHEZ (dir.), *L’attente des temps nouveaux. Eschatologie et millénarismes et visions du futur du Moyen Age au XXe siècle*, Turnhout, Brepols, 2002.

Según el fraile, el pueblo hebreo será fácilmente engañado por el Anticristo: éste simulará ser el Mesías y —tras circuncidarse a sí mismo— logrará pronto que los judíos adhieran a él, “*tanquam verum messiam suum*”, “*tanquam rex et dominus*”.¹⁷¹ Como ya hemos dicho, el mismo Espina afirma que los judíos esperaban al Mesías con particular ansiedad a mediados del siglo XV, por lo cual fácilmente —en su opinión— seguirían al Anticristo cuando éste llegase, creyéndolo el ansiado enviado divino. No obstante, más tarde se pecarían del engaño por obra de Dios (de sus enviados, Elías y Enoc) y se convertirían a la fe de Cristo. De acuerdo con el relato de Espina, por lo tanto, los judíos —o, mejor dicho, aquellos judíos que vivieran en el fin de los tiempos— abrazarían verdaderamente la fe cristiana *no antes* del tiempo apocalíptico, “*only by an act of divine intervention*”.¹⁷² Como hemos visto, Espina ligaba las conversiones verdaderas al cristianismo con algún tipo de intervención milagrosa por parte de la divinidad. El modo en que el fraile entiende el fin de los tiempos es una prueba más de esta postura.

Ahora bien, no sólo retoma el franciscano, en la *consideratio* decimosegunda del *Liber Tercius*, el vínculo Anticristo/judíos y la célebre tradición evangélica de la conversión de los hebreos al final de los tiempos sino que también cree, al parecer, que este último estaba muy próximo en su época. Tras mencionar diversos síntomas (nueve en total) que anunciarían la consumación del tiempo (“*tocius mundi generalis perturbacio*”, “*scisma Ecclesie crudelissimum*”, “*multiplicacio viciorum*”, “*dubitacio in fide*”, etc.), Espina afirma:

*Videat et contempletur diligens lector si forte mundum in presenti inveniatur aliquibus de predictis signis vulneratum et recurat devotissime ad fortissimum defensorem Ihesum Christum Dominum nostrum [...] cuius singulari presidio fides christianorum inviolabilis sine fine perseveret.*¹⁷³

El fin de los tiempos vendrá acompañado de graves y diversos vicios y errores y, además, como indica nuestro autor en el *Liber quintus*, el diablo sería “soltado” en el fin de los tiempos (de acuerdo con las palabras de Juan en Apocalipsis 20, 7) y ejercería todo su poder: “*Et quia tunc resumet violentam potestatem et exiet per affluentem malignitatem ut mittat populos in errorem, ideo tunc dicitur solvi*”.¹⁷⁴ Y no casualmente el pueblo hebreo es el que aparece particularmente ligado a los demonios en el *Fortalitium fidei*: Espina no se guarda de afirmar que el pueblo “*supra quam dyabolus maiorem potestatem habet [...] est gens iudeorum*”.¹⁷⁵

171. *Liber III, consideratio XII*, f. 115r.

172. MCMICHAEL, “The End of the World”, pp. 263-264.

173. *Ibid.*, f. 116r. y v.

174. *Liber V, consideratio VII*, f. 180v.

175. *Liber V, consideratio V*, f. 178v.

A partir de lo dicho, es posible sostener que las percepciones de Espina recién mencionadas y su modo de comprender la escatología cristiana permiten historizar, sin escapar de los confines de la filosofía (o teología) de la historia propia del cristianismo, el aumento del supuesto peligro judío que describe el fraile: tal peligro aparece vinculado estrechamente a la venida inminente del Anticristo (puesto que, según el autor, “the Jews were clearly shown to be linked with Antichrist”) y, también, a la “manumisión” del demonio propia del fin de los tiempos.¹⁷⁶

Conclusiones

Creo acertado deducir, a partir de lo expuesto hasta aquí, cuatro conclusiones fundamentales, que sintetizaré brevemente a continuación, a modo de epílogo. En primer lugar, resulta lícito afirmar que el radical y beligerante discurso *adversus Iudaeos* de Alonso de Espina pertenece indudablemente al universo cultural cristiano y no es sino una ramificación posible del complejo “fractal” del cristianismo, siguiendo la metáfora de Couliano. Hemos visto cómo incluso los relatos antijudíos que hallaban menos asidero en la tradición cristiana resultaban útiles para extender y hacer patente, de manera cruda, el “crimen deicida”, crimen que –según Espina– repercutía o debía repercutir sobre la situación de los judíos contemporáneos a él. Al reeditar el crimen de los judíos (divulgando, por caso, historias de asesinato de inocentes y ultraje de hostias consagradas), el fraile dotaba de mayor impacto al propósito de su discurso: provocar un cambio de actitud en los cristianos en general y en las autoridades de la *societas christiana* en particular, recordando qué función les cupo y aún cabía a los judíos desde la Pasión de Jesús. En este sentido, es necesario concluir que difícilmente el discurso antijudío de Alonso de Espina pueda ser considerado “antisemita” de manera justificada, ya que evoca y recrea continuamente el relato fundamental del cristianismo. De hecho, aun los tópicos más novedosos del discurso antijudío de la Baja Edad Media (como ejemplo paradigmático, todo aquello incluido dentro de las “crueldades judías”) continuaban teniendo como referencia ineludible el relato fundante del cristianismo y, como meta, el despliegue y actualización del “acontecimiento sin fin”. Por otra parte, hemos visto también que las polémicas judeocristianas que presenta Espina aún boyaban en torno de las verdades elementales de la fe cristiana (es decir, las mismas que fueron el meollo del temprano antijudaísmo cristiano); que el fraile de Espina, lejos de presentar una discriminación de base racial, dejaba abierta la posibilidad de una conversión real del judío al cristianismo (aunque fuera improbable) y que su antijudaísmo radical se veía permeado

176. MCMICHAEL, “The End of the World”, pp. 263-264.

por el estrecho vínculo construido entre los judíos y el Apocalipsis, propio de la filosofía de la historia y de la escatología cristianas.

Ligada a esta primera conclusión, otra afirmación subsidiaria parece imponerse: la ruptura que suele ser ubicada, como mojón infranqueable, en algún momento de la Baja Edad Media y que partiría en dos la historia del antijudaísmo –dando lugar a un nuevo fenómeno que poseería raíces, tramas y fundamentos inéditos y ajenos (en mayor o en menor medida) al cristianismo–, bien puede ser entendida como un cambio de grado –y no de naturaleza– que experimenta el antijudaísmo *cristiano*. Los argumentos vertebrales de la tradicional polémica *adversus iudeos* siguen funcionando como cimiento y sobre ellos se acumulan las renovadas y más insidiosas manifestaciones del antijudaísmo, propias de determinadas ramificaciones del “fractal” cristiano. De este modo, las diversas expresiones del antijudaísmo cristiano adaptan la polémica judeocristiana –siempre presente, más o menos latente– a los tiempos corrientes, según el caso: las historias relativas a la ceguera y terquedad judías en los momentos clave de definición dogmática, los relatos ligados al proselitismo judío en tiempos visigóticos (cuando se pretendía instalar la unidad del reino en la fe), los rumores de conspiración judeomusulmana en el contexto de las cruzadas, las acusaciones de profanación de hostias tras la definición del dogma de la transubstanciación (tan difícil de asir fuera de los ámbitos de reflexión teológica), las más sañudas argumentaciones antitalmúdicas en momentos en que se buscaba el máximo despliegue del discurso cristiano, de modo que éste fagocitara o subordinase a cualquier otro relato, las historias que ligaban al judío con el incesto en tiempos en que las autoridades cristianas dilataban la consanguineidad en exceso y controlaban los vínculos matrimoniales, las acusaciones de envenenamiento de pozos en el siglo de las pestes, etc.¹⁷⁷ La *perfidia iudeorum* de raigambre cristiana se expresó de diversos modos a lo largo de la historia. En la Baja Edad Media, cuando la *Christianitas* se convirtió en una estructura de carácter social y temporal que impregnaba la totalidad de los vínculos comunitarios y dejaba cada vez menos espacio a los judíos para vivir en su seno, surgen sin duda discursos y prácticas de un nivel impensado en otros períodos de la historia de la cristiandad.¹⁷⁸ Estas formas de antijudaísmo van de la mano de un cristianismo que se halla, él mismo, en efervescencia, dispuesto a expandirse, a impregnar y comprometer al laicado, a dilatarse en el espacio y en el tiempo, en amplitud y en intensidad arrolladora. El judaísmo, espejo perenne

177. Véase Raúl GONZÁLEZ SALINERO, “Los judíos y la gran propiedad en la *Hispania* tar-doantigua: el reflejo de una realidad en la *Passio Mantii*”, *Gerión*, 16 (1998); RIESCO CHUECA, *op. cit.*, pp. 326-329; FERNÁNDEZ CATÓN, *op. cit.*, p. 165 y ss.; BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens*, p. 132 y ss.; ORLANDIS y RAMOS-LISSÓN, *op. cit.*, pp. 498 y 502-503 y el canon 8 del Concilio de Toledo XVII; CHAZAN, *op. cit.*, pp. 16-17; BOUREAU, *L'événement sans fin*, pp. 220-221 y 229.

178. Cf. IOGNA-PRAT, *op. cit.*, pp. 317 y 363.

del cristianismo, no sólo fue el mejor *sparring* para fortalecer la musculatura filosófica de este último sino también su sociología, su antropología, sus principios morales y la trabazón ideológico-cultural *in toto* de la *societas christiana*.

En segundo lugar, considero que el análisis holístico del discurso antijudío de Alonso de Espina permite concluir que las distintas *considerationes* planteadas en el *Fortalitium fidei* acerca de la cuestión hebrea no son porciones inconexas de un todo conformado por la mera sucesión de folios sino engranajes de una vasta argumentación coherente, congruente en sus propios términos. Las aparentes contradicciones del discurso antijudío de Alonso de Espina (sobre todo la articulación –y no simplemente yuxtaposición– del paradigma de relativa tolerancia del pueblo hebreo con su propuesta de expulsión de los judíos de los reinos hispanos) son salvadas por el fraile, como hemos visto, apelando a circunstancias excepcionales: impunidad en la comisión de diversas “crueldades”, “desvío” del correcto estado de cosas, proximidad de los tiempos apocalípticos, etc. En todo caso, si podrían ser pensadas como discordantes las posibilidades “fágicas” y “émicas”, de signo divergente y, como hemos dicho, tal vez complementario, ofrecidas por el complejo “fractal” del cristianismo.¹⁷⁹

Una enseñanza que Aristóteles habría dado a Alejandro Magno, contenida en *De secretis secretorum*, transcrita por Espina como broche final de la *consideratio* séptima del *Liber III* (es decir, del catálogo de *crudelitates*), expresa claramente dicha discordancia. Aristóteles, según el relato, dijo a su discípulo que nunca confiara en ningún hombre que no creyera en su ley. Ejemplificó la máxima con una historia por demás sugestiva:¹⁸⁰ la de un mago oriental y un judío que decidieron emprender juntos un viaje. El primero iba en mula y llevaba con él todo lo que necesitaba para la travesía; el segundo iba a pie y no llevaba carga alguna. Mientras andaban, el mago preguntó al judío acerca de su religión. Éste respondió que creía y adoraba a un único Dios, de quien esperaba recompensa para él y para todos aquellos que compartían con él su ley y su credo. Agregó: “*crudelitas mea est quod qui discrepat mecum in fide mea licitum est mihi tollere sanguinem suum, pecuniam suam et accidens suum, et uxorem, parentes et genitores; insuper maledictum est mihi si servo ei fidem vel iuvo ipsum vel si facio ei misericordiam vel parco ei*”. Luego, el judío pidió al mago que él también expusiera su fe y crueldad. El mago sostuvo que él quería el bien no sólo para sí y los suyos sino también para toda creatura de Dios: “*credo equitatem et misericordiam servandam cuilibet viventi et nulla iniuria placet. Videtur etiam mihi quod quando aliquid mali accidit alicui viventi, quod illud malum me contingat et me conturbet. Affecto eciam prosperitatem, sanitatem et incolupnitatem et feli-*

179. Respecto de la noción de “antropofagia” y de “antropoemia” (del griego *εμεω*, “vomitar”), acuñadas por Lévi-Strauss, véase Zygmunt BAUMAN, *Ética posmoderna*, Madrid-México-Buenos Aires, Siglo XXI, 2005 (1993), pp. 183-184.

180. *Liber III, consideratio VII*, f. 93v.-94r.

citatem accidere omnibus hominibus universaliter”. El judío, entonces, lo instigó a cumplir lo que ordenaba su ley, a que confirmara con los hechos la fe que profesaba, diciéndole: “ego sum de filiis tui generis et tu vides me ambulare pedes, fatigatum, famelicum et tu es eques, saturatus et quietus”. Al oír esas palabras, el mago bajó de su mula, dio de comer y beber al judío y dejó que éste montara al animal. Ahora bien, hecho esto, el judío ajustó las riendas y huyó, abandonando al mago. Al verlo escapar, el mago comenzó a gritar, rogando misericordia: que lo esperara, que no lo abandonara en el desierto, donde podía morir de hambre o devorado por los leones. El judío rebatió: “Nonne indicavi legem meam et eius conditionem? Et ego volo similiter confirmare ipsam”. El mago pronto lo perdió de vista y, desesperado, recordó la perfección de su ley, oró a Dios y le pidió que confirmara ante el judío todas las alabanzas que había dicho de Él. Siguió caminando y poco más adelante encontró al judío caído en el suelo y malherido. La mula se había alejado pero, al reconocer a su dueño, regresó a él en busca de alimento; el mago se subió a ella para seguir camino. Agonizante, el judío rogó al mago que se apiadara de él y nuevamente lo instó a cumplir su ley. El mago puso reparos, diciéndole al hebrero que él había pecado gravemente quitándole sus pertenencias y abandonándolo en el desierto. Respondió entonces el judío: “noli me reprehendere de re preterita, quia ostendi tibi quod hec est lex mea et fides mea in quibus nutritus sum et inveni parentes meos et senes antiquos in hac lege perseverantes”. El mago tuvo misericordia del judío y lo llevó con él hasta el lugar de destino, donde lo dejó a cuidado de su gente. Pocos días después el judío murió. Cuando las obras del mago llegaron a oídos del rey de aquel lugar, “[rex] vocare eum fecit et constituit eum baiulum suum, propter pia opera et pietatem et bonitatem legis sue”.¹⁸¹

Tras este relato, dice Espina: “Ecce periculum conversationis iudeorum et declaratione condicionis eorum crudelissima [sic]”. Si bien el fraile resalta estas dos cuestiones de la historia, lo peligroso de relacionarse con los judíos y cuán cruel es la condición de éstos, lo cierto es que dicha enseñanza atribuida a Aristóteles es harto más compleja y encierra una paradoja reveladora: la adhesión y el cumplimiento de la fe del mago envolvía necesariamente las muestras de caridad hacia el judío y, *post hoc*, la también necesaria (y previamente advertida) traición de este último. Antes de las exhortaciones del judío a respetar la ley, el mago no recuerda hacerlo, no la cumple *motu proprio*; asimismo, antes de la traición del judío, no se confirma ni se pone de manifiesto la bondad de la religión del mago, que *también* invita a apiadarse del judío luego de su pecado. El relato transcrito por Espina parece asumir esto último como un valor, elogiando la piedad *in extremis*, e incluso comprender, en cierto sentido, los motivos del accionar del judío. No obstante, el fraile no deja de extraer como conclusión, en vez de una

181. *Liber III, consideratio VII*, ff. 93v.-94r.

invitación a la misericordia, la necesidad de cuidarse de los judíos, de evitar el trato con ellos una vez puesta de manifiesta su crudelísima condición. Esta historia envuelve una aporía interna al cristianismo (presente, como hemos dicho, en el origen del “fractal”) que parece dejar abierta una doble opción (ramificaciones posibles). Espina indudablemente opta por el cristianismo de la intolerancia, por la vía belicosa y rígida de lidiar con el otro no cristiano.

En tercer lugar, se demostró que esta suerte de *summa* del antijudaísmo que constituye el *Fortalitium* (sobre todo el *Liber III*) no sólo acopia los diversos horizontes semánticos de la tradición antijudía cristiana sino que, además, conjugándolos, acarrea consigo diagnósticos e intervenciones novedosos, referidos sin duda a la coyuntura histórica en que vivía el fraile. Éste se esfuerza por demostrar el exceso de hospitalidad hacia los judíos por parte de muchos de sus correligionarios, en particular, los más poderosos. No podríamos afirmar, por lo tanto, que pretende justificar *a posteriori* acciones violentas contra los judíos ni tampoco dotar de excusas contundentes a autoridades ya predisuestas a castigar, reducir e incluso expulsar a los judíos de la Península *in ictu oculi*. Tampoco busca excitar auditorios cristianos aprestados de antemano a creer historias semejantes. Más bien, el ala antijudía radical adquirió fuerza tardíamente como tal en el reino de Castilla y tuvo que luchar con una prolongada experiencia de coexistencia e intercambio judeocristiano, relativamente estables, que recién se vieron alterados definitivamente en el siglo XV (sobre todo, desde 1449) con la emergencia de la “cuestión convers”.¹⁸² La radicalidad del discurso del fraile puede ser explicada, en gran medida, haciendo hincapié en la verdadera polémica en la que nuestro autor se veía envuelto: no tanto la controversia judeocristiana (siendo que la voz judía aparece sojuzgada, anquilosada) cuanto un fuerte debate al interior del cristianismo. Como indica Gager, refiriéndose a otro tiempo y lugar pero igualmente válido para el siglo XV castellano, “the real debate was never between Christians and Jews but among Christians. Eventually the anti-Jewish side won”.¹⁸³

En cuarto y último lugar, el estudio del discurso *contra iudaeos* de Alonso de Espina permite certificar el uso activo del “gran legendario cristiano” en la profunda polémica *inter* e *intra* religiosa blandida en el *Fortalitium*. No sólo la *fuentes* garantizaba o daba valor de verdad a determinado discurso (sea lo “revelado”, lo “autorizado” o lo “autenticado”, en términos de Alain Boureau) sino también el *uso* que adquiría dicho discurso o, parafraseando a Umberto Eco, la justa colocación que hallaba en una historia verdadera: dentro del gran relato del “acontecimiento sin fin”, libelos de sangre, historias milagrosas, epístolas de dudosa

182. Véase Eloy BENITO RUANO, *Los orígenes del problema converso*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2001; ROTH, *op. cit.*, p. 88 y ss.; NETANYAHU, *op. cit.*, pp. 317-647.

183. GAGER, *op. cit.*, p. 269.

autenticidad “se convertían en un testimonio seguro”.¹⁸⁴ Como bien ha indicado Boureau, el judaísmo y el cristianismo no rivalizaron sólo en terreno dogmático sino también en el campo legendario. No sólo midieron fuerzas en relación con los contenidos de los libros sagrados sino también respecto de sus silencios. Aquellos relatos que zurcían las lagunas escriturarias con historias no necesariamente ciertas pero consideradas probables y, sobre todo, significativas dentro de un universo simbólico determinado, no eran elementos ajenos a la plurisecular polémica judeocristiana sino una de sus expresiones.¹⁸⁵ Mucho menos, podríamos agregar, quedaban excluidos de la polémica aquellos relatos que zurcían las distancias entre el cristianismo (y el antijudaísmo) evangélico y el cristianismo (y el antijudaísmo) contemporáneo al momento del decir, de relatar. Todos estos discursos resultaban útiles para consumir la comprensión cabal de las Escrituras: como sostuvo Hans-Georg Gadamer, la hermenéutica teológica, la exégesis, no sólo requería de la *subtilitas intelligendi* (la comprensión) y la *subtilitas explicandi* (la interpretación) sino también de la *subtilitas applicandi* (la aplicación al “ahora” del exegeta).¹⁸⁶ Este último elemento del proceso hermenéutico es el que resulta cardinal para desentrañar el modo en que Espina describe la cristiandad de su época y pretende intervenir en ella: al decir de Gadamer, “el texto de un mensaje religioso no desea ser comprendido como un mero documento histórico sino de manera que pueda ejercer su efecto redentor”, por lo cual “debe ser comprendido en cada momento y en cada situación de una manera nueva y distinta. Comprender es siempre también aplicar”.¹⁸⁷

La plena pertenencia del discurso antijudío del fraile de Espina al “fractal” del cristianismo (pese a haber sido considerado un hito del antisemitismo), la fusión coherente de napas semánticas en el discurso del fraile (negando que sea una superposición acrítica de códigos desagregados), la fuerza política de su discurso *adversus Iudaeos* (que en absoluto adolece de falta de originalidad) y, por último, la amalgama activa del dogma y la doctrina con el amplio universo de códigos y registros pertenecientes a “*le grand légendier chrétien*” en el voluminoso *Fortalitium fidei* son diversas formas, todas ellas, de comprender el intento ingente del predicador popular castellano por poner en juego la hermenéutica teológica, en particular la *subtilitas applicandi*, en su tiempo y lugar, en la segunda mitad del siglo XV castellano.

184. BOUREAU, *La papisa Juana. La mujer que fue papa*, Madrid, Edaf, 1999, pp. 158-159.

185. BOUREAU, *L'événement sans fin*, p. 244.

186. Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1988 (1965), p. 378.

187. GADAMER, *op. cit.*, p. 380.