

Discursos antijudíos y cuestión conversa: del frente cultural al frente emocional en la Castilla del siglo XV

José M^a. Monsalvo
(Universidad de Salamanca)

El siglo XV se caracterizó en los reinos hispánicos, y en concreto en la corona de Castilla, por una confluencia original entre judíos, cristianos viejos y conversos. Las interacciones generadas hacen apasionante el estudio de las relaciones entre estos grupos desde el punto de vista de la historia social, de la historia cultural y de las mentalidades.

No obstante, la cantidad de trabajos que, de una u otra forma, abordan estas cuestiones es ingente. Incluso si nos fijamos específicamente en las actitudes hacia judíos y conversos, los temas y referencias bibliográficas son muy numerosos¹. Lejos de pretender añadir ahora una aportación empírica más, intentaremos en estas breves páginas hacer un ejercicio de reflexión o interpretación sirviéndonos de trabajos anteriores nuestros y de otros colegas, pero con una propuesta o hipótesis de partida concreta: el giro del discurso desde lo cultural a lo emocional. No resultará sorprendente que pueda asociarse el odio contra los judíos a esta categoría².

1. Antisemitismo “emocional”

Hemos ido encontrando estas y otras formas de prejuicio y acciones contra los judíos en varios trabajos. Contando con ese bagaje³, nos permitimos trazar ahora una modesta sintomatología aportando una mínima categorización. Podríamos hablar, en efecto, de un cuadro característico de antisemitismo emocional que habría aparecido en distintos momentos y circunstancias en la Edad Media diferenciado de otras formas de antijudaísmo. ¿Qué ingredientes tendría?

El primero sería el de unos contenidos intrínsecamente acerbos y maliciosos, más propensos que otros a provocar odios viscerales. El perfil del “otro religioso”, es decir, la diferencia confesional de los judíos -diferencias doctrinales frente a los cristianos- no ha solido ser la línea argumental más dura, salvo cuando tal alteridad religiosa se ha visto trufada con antitalmudismo. En esta sí había alteridad antropológica de los judíos -a partir del judaísmo rabínico más que del bíblico- y podían haber más fácilmente derivaciones inquietantes, tanto supuestas evidencias de la inferioridad humana de los judíos -rasgos degradantes- como prácticas extrañas y ocultas -magia negra, por ejemplo-, que estigmatizaban al judío como “inferior excluido”, otro de los grandes troncos del ideario antijudío. Los estereotipos de opresores y de explotadores -el judío “usurero” por antonomasia- fueron también graves, porque eran susceptibles de ser utilizados para soliviantar al pueblo. Y, por supuesto, también

¹ Hay recopilaciones que lo demuestran. Entre otras recientes, pueden verse las de Perea Rodríguez (2008), Montes Romero-Camacho (2008) o Álvarez Palenzuela (2015).

² Como ha indicado Raul Hilberg, en el propio ideario nacionalsocialista -lógicamente aplicado a su propio tiempo y realidades-, se distinguía entre un antisemitismo de tipo “emocional”, o *gefühlsmässigen*, y otro basado en la razón, *vernunft*.

³ Uno de los capítulos del estudio del conflicto social antisemita en Castilla llevaba ya por título en 1985 “la solución final, preparada legal y emocionalmente”, refiriéndose al período 1391-1419, Monsalvo (1985). Otro trabajo publicado unos años después se centraba en la interrelación entre cultura sabia y cultura popular a propósito del antijudaísmo medieval, destacando en especial el fuerte componente que de cara a la “emotividad de las masas” tuvieron ciertos canales de transmisión de mensajes -predicaciones, relatos supuestamente verídicos de crímenes judíos...-, Idem (1994). A una de las líneas argumentales más de mayor carga emocional, la de las “crueldades” supuestamente cometidas por judíos, dedicamos un extenso trabajo unos años después, Idem (2002). Hicimos también un recorrido por los idearios del antijudaísmo del Occidente europeo desde la Alta Edad Media al siglo XIII, incidiendo en los cambios de discurso y la transformación de los judíos desde su condición de “enemigos imaginarios” a la de “enemigos funcionales”, idem (2012). Hemos abordado también algunas de estas cuestiones a propósito del gran coloso del antisemitismo del siglo XV, Alonso de Espina, Idem (1999, 2013).

fueron argumentos cargados de emocionalidad todos los relacionados con supuestos crímenes, conspiraciones, profanaciones judías y otros de esta índole, que reflejan que los judíos eran la “personificación del mal”⁴.

Al margen de ciertas temáticas más incisivas que otras, un segundo ingrediente del antisemitismo emocional, a la cualidad de los mensajes antijudíos, por tanto, a su formato cultural. No era lo mismo que un mismo argumento contra los judíos consistiera en una leyenda remota que en un testimonio supuestamente real.

Un tercer ingrediente era un alto grado de compatibilidad con la cultura y la religiosidad populares. Esta tiende a ser emotiva, sentimental, simplificadora y directa. El empleo de *exempla*, de historias hagiográficas, la inserción de los argumentos antijudíos en prácticas devocionales, etc., captaba fácilmente la atención de la gente sencilla. Esta era sensible a un milagro o a una historia de una vejación contra la fe católica durante una procesión, por ejemplo. También la crítica fácil al poder, un envoltorio frecuente de las acusaciones antisemitas, enlazaba fluidamente con la cultura popular.

Otro cuarto ingrediente se refiere también al formato cultural, en concreto a los canales de comunicación y opinión pública. Así, frente al antijudaísmo frío, académico e intelectual de los exégetas cristianos - en *tractati*, ficticios “debates” o *dialogi* o las obras del género *adversos iudaei*-, el antisemitismo emocional explotó frecuentemente la difusión de mensajes crudos y sencillos, se sirvió de bulos y rumores, de libelos orquestados lanzados a la opinión pública. Y cuando recurrió a debates, estos fueron reales, celebrados bajo coerción y con condiciones leoninas para la parte judía. Sin olvidar tampoco otro registro de la opinión pública, la sátira, la invectiva o la literatura de protesta o subversiva, por los peculiares efectos de empatía que provocaba en ciertas audiencias, populares o críticas.

Un quinto componente fueron las acciones prácticas de hostilidad y las violencias. Por supuesto, estas tenían diversa etiología, morfología y calado. Pero el componente de la violencia, prescindiendo de esas condiciones que lo definen como conflicto, formaría parte además del cuadro general del antisemitismo emocional. ¿Por qué? Porque generaba un fuerte impacto irradiador y fabricaba una memoria social estimulante de rutinas e incluso automatismos legitimadores de otras futuras violencias.

Aunque sólo se encuentra en determinados ámbitos y circunstancias -la Castilla del siglo XV fue uno de ellos- cabe mencionar también como parte del cuadro general un sexto ingrediente, la identificación antisemita entre judíos y conversos. Este módulo discursivo está unido a mensajes de alta carga emocional, como conspiración, raza, herejía.

Un cuadro como el descrito de antisemitismo emocional, cuyas expresiones podían darse total o parcialmente -no siempre percibimos el cuadro completo- tiene una historia en la Edad Media. Nos interesa ahora el siglo XV. Pero no podemos olvidar totalmente los precedentes.

2. Antecedentes europeos y primeras actuaciones contra los judíos de Castilla (siglo XIV-comienzos del siglo XV)

Hasta el siglo XII el antijudaísmo fue genuinamente cultural o intelectual. Aparte del choque traumático de las matanzas de la cruzada popular en 1096, el cambio decisivo tuvo lugar en Europa en el siglo XII. Se dio entonces el salto de los judíos como enemigos imaginarios a enemigos funcionales⁵. Quizá el punto de inflexión fue la primera acusación de crimen ritual ocurrida en Norwich en 1150 sobre un supuesto asesinato acaecido en 1144. De los diez componentes del discurso que encerró ese proceso, a nuestro juicio, más de la mitad encajarían

⁴ Sobre estos troncos temáticos del ideario antijudío, Monsalvo (1994).

⁵ Hay muchos aspectos, tales como nuevos estereotipos -judío asociado al poder, usura, supuestos crímenes- estudiados por especialistas -Chazan, Langmuir...-, que fraguaron en ese siglo. Consideramos que fue entonces “cuando el antijudaísmo dejó de ser un asunto de teólogos para convertirse en un ideario social emotivo”, Monsalvo (2002, p. 20, 30). Sobre este cambio de discursos en el siglo XII, Idem (2012, p. 173-192).

perfectamente en el cuadro antes definido de antisemitismo emocional⁶. En el siglo XIII, a los supuestos crímenes y los otros estereotipos forjados en el siglo anterior -usurero, inferior excluido- se añadieron otras líneas antisemitas capaces de manipular los sentimientos: profanaciones de hostias, obsesión por el Talmud, nuevos estallidos de cruzada popular, ofensiva del Papado por la segregación física de los judíos, hostigamiento de las órdenes mendicantes y campañas de predicación. En ese siglo estaba ya establecido el mecanismo automático de las violencias antijudías y los discursos emocionales en Europa occidental⁷.

Por razones que no podemos detallar ahora, Castilla -en cierto modo, toda la Península Ibérica- se apartaba entonces de esta evolución. Aunque sí hubo literatura y prejuicios antijudíos en los siglos XII y XIII, lo cierto es que en este reino apenas habían entrado los temas más duros del antijudaísmo y, en las pocas ocasiones en que lo habían hecho, estaban desprovistos de los formatos culturales y canales de difusión característicos del antijudaísmo emocional⁸. En líneas generales, en Castilla no hubo violencias, la legislación antijudía fue realista y la lucha ideológica no recurrió a lo emocional⁹.

Durante la guerra civil castellana y los primeros tiempos de los Trastámara hubo ataques a los judíos y cierto descrédito de la política supuestamente filojudía de Pedro I. Pero en cierto modo fue un “espejismo” y, de hecho, la historiografía actual atribuye a las tropas francesas trastamaristas -ataques en 1355, 1360 y 1366¹⁰- y a la anarquía propia de la guerra tales desórdenes. No obstante, el período 1350-1375 puede considerarse la antesala del gran antisemitismo popular que estaba en ciernes¹¹.

Sin duda los años 1375-1391 fueron una “escalada hacia un clímax”, que culminó con las célebres violencias de ese último año. El epicentro fue Sevilla y el instigador principal el arcediano Ferrán Martínez, que movió la población contra la minoría¹². El pogromo se extendió a otros sitios de los reinos hispánicos¹³. Varios miles de muertos y el inicio de la conversión masiva de los judíos convierten el pogromo en 1391 en un hito del antisemitismo medieval.

⁶ Estos diez componentes eran: atribución automática del crimen a los judíos; la víctima era un niño; correspondencia con la nueva teología intencional del deicidio; ritos de magia negra; mito del complot judío; presencia de conversos; formato de libelo con visos de verosimilitud; lenidad de las autoridades; justificación de la violencia antisemita reactiva; funcionalidad devocional y hagiográfica; *vid.* detalles -y referencias bibliográficas- en Monsalvo (2002, p.31-37; Idem, 2012, p. 185-186). Hay un reciente estudio sobre este caso, Rose (2015). El episodio de Norwich fue sólo la primera de una larga lista de acusaciones sobre supuestos crímenes judíos.

⁷ Monsalvo (2012, p. 192-207, sobre el siglo XIII).

⁸ *Ibid.*, pp. 207-221

⁹ *Ibid.*, p. 222-223). Monsalvo (1988; idem 1985, p. 207-225). Lo más inquietante era quizá la difusión de la obra de algunos conversos como Abner de Burgos, o sea, Alonso de Valladolid. Carlos Sáinz de la Maza y otros estudiosos se han ocupado de él. Desde su conversión en 1295 hasta su muerte en 1346 buscó con sus obras - *Mostrador de justicia* y el *Libro de las Batallas de Dios*- promover la conversión al cristianismo de sus antiguos correligionarios.

¹⁰ Los ataques a la judería de Toledo en 1355, *Crónica de Pedro I*, p. 462-463; para otros ataques en esta guerra a los judíos, Valdeón (1968).

¹¹ Para ese período 1350-1375, Monsalvo (1985, p. 227-243); Valdeón (1968); asimismo, Suárez (1980, p.195-200).

¹² *Crónica de Enrique III*, BAE, cap. V, p.167; *Ibid.*, cap. XX, p. 177. La versión anónima de la crónica introduce algunas variantes, *Crónica anónima de Enrique III*, ed. M. García, cap.7, p. 54-57; cap. 9 p.60-62; cap. 21, p.101-102. Ofrece esta versión algunos datos -como el del capítulo 7, sobre los ataques en Sevilla, que no están en la edición de la BAE- y alguna información más sobre la propagación fuera de Sevilla.

¹³ El pogromo que estalló en Sevilla el 6 de junio se extendió a otras partes en breve tiempo: en días o semanas las matanzas se extendieron a otras localidades del valle del Guadalquivir y llegaron también a Ciudad Real, Huete, Cuenca y Toledo, en esta última ciudad a finales de junio. A la corona de Aragón llegaron en julio y agosto: a Valencia el 9 de julio, a Ciudad de Mallorca el 2 de agosto, a Barcelona del 5 a 8, a Gerona el 10 y a Lérida el 13 de agosto. No se conoce el número de muertos. A propósito de Sevilla, Diego Ortiz de Zúñiga dio en sus *Anales* la cifra de cuatro mil muertos sólo para Sevilla. Dijo que esto lo “refieren muchos memoriales”, decía, “aunque parece excesivo”, añadía este historiador hispalense. Sobre ese pogromo de 1391, *vid.* Baer (1981, II, p. 383-411),

Tras las matanzas de 1391, hubo casi dos décadas -reinado de Enrique III y la minoría de Juan II- en las que la obsesión de las autoridades se volcó en la conversión. Las campañas contra los judíos y una legislación muy dura se volcaron con este propósito: algunos nuevos convertidos ayudaron, como Jerónimo de Santa Fe¹⁴ o Pablo de Santa María; se organizaron debates públicos, como la Disputa de Tortosa, con impacto peninsular y celebrada entre 1413 y 1414¹⁵; severas medidas de Cortes en 1405¹⁶; un ordenamiento de 1412 de los regentes de Juan II -“leyes de Ayllón”-; una bula del Papa Luna en 1415¹⁷; y una frenética actividad como predicador de Vicente Ferrer, que hizo una intensa campaña por las ciudades castellanas en 1411-1412¹⁸.

En esta etapa 1391-1419 cabe hablar de un cambio importante en relación con nuestro tema. No afectaba aún a los conversos, pero sí a los judíos. La campaña de Ferrán Martínez que precedió al pogromo de 1391 pone de manifiesto que se plasmaron ya varios registros del antisemitismo emocional¹⁹. Sus predicaciones habían comenzado hacia 1378: “*andades pedricando contra ellos cosas malas é deshonestas...*”; lanzaba bulos, como propagar que el rey perdonaría a quienes atacasen a los judíos: “*amenasándoles é disiendo que vos que sabedes de Nos é de la Reyna que qualquier christiano. que matare é firiere mal á judíos, que nos plasería de ello é que nos lo perdonaremos en nuestra. justiçia...*”, cuando precisamente los reyes siempre eran los grandes protectores de los judíos –“*sabiendo que los judíos son de nuestra cámara*”, decía el primer albalá regio-; es claro que se promovía el odio y las agresiones de la gente: “*an rreçelo que se aborreçerán las gentes contra ellos... de que pueden recreçer alborotos contra los dichos judíos*”, según los albalaes regios; quería el arcediano derribar veintitrés sinagogas de Sevilla; se vanagloriaba de que, durante Semana Santa -incidiendo así en este aspecto emotivo de la religiosidad popular- impidió por la fuerza que los judíos vejaran la procesión: “*non fasían synon pasar por entre medias del cuerpo de Dios, fasta que yo mandé que a palos e a piedras los destorbasen que non pasassen con sus bestias por entre medias del cuerpo de Dios*”; en alguna carta del arcediano al clero de Santa Olalla en 1390, amenazando con excomunión, se comprueba que había ya iniciado por su cuenta la destrucción de sinagogas de la diócesis. Teniendo en cuenta estos discursos y actuaciones se entiende perfectamente el clima que desembocó en el pogromo de 1391, es decir, un ambiente que se ajustaba al patrón de antisemitismo emocional.

Por lo que respecta a Vicente Ferrer y su campaña de predicaciones en Castilla durante 1411-1412, no buscaba la violencia contra los judíos ni su conversión forzosa. Pero preconizaba hacer visible la inferioridad judía a través de la segregación social y en barrios propios; parece que el santo inspiró las leyes de 1412 en este sentido. Aunque estas medidas no tuvieron continuidad, el plan de segregación espacial de los judíos y la obligación de llevar marcas distintivas destilaba odio y alteridad patente. Además, entre los recursos emocionales utilizados por el valenciano en sus predicaciones era importante el tono de coerción e intimidación: obligaba a los judíos a ir a los sermones y cuidaba la puesta en escena, que era tenebrosa y efectista, sirviéndose de figurantes, de una retórica sensible y de metáforas comprensibles para

Wolff (1971), Suarez (1980, p. 201-218), Monsalvo (1985, p. 265-266). Asimismo, Montes Romero-Camacho (1984), Mitre (1994), Amran (2009, p. 59-65).

¹⁴ Orfali (1987, ed. y estudio).

¹⁵ Pacios López (1957), Baer (1981, pp. 443-492).

¹⁶ Monsalvo (1985, p. 158-167, 265-276).

¹⁷ El ordenamiento de 1412 y la bula de 1415 publicados por Amador de los Ríos (1875, II, ap. doc. pp.618-626 y 627-653).

¹⁸ Cátedra (1983-1984, 1997) Sánchez Sánchez (1993), Monsalvo (1994, p. 52-53, 81-82), Vidal Doval (2010), Losada (2013).

¹⁹ Amador de los Ríos publicó varios albalaes regios prohibiendo sus actuaciones -de 1378, 1382, 1383-, alguna disposición del obispo de Sevilla -1389- y algunas respuestas del arcediano -1388, 1390-, Amador de los Ríos (vol. II, ap. XI, XIII, XVII).

la gente sencilla. Por lo que sabemos de la actuación del dominico, encontró un gran seguimiento entre las masas, consiguiendo audiencias de seis a ocho mil oyentes y favoreciendo conversiones masivas o muy numerosas²⁰.

3. Cuestión conversa y frente cultural en la Castilla de mediados del siglo XV: la inflexión de 1449.

Todas estas expresiones de antisemitismo emocional habían afectado a los judíos, pero no a los conversos. La etapa 1419-1449 fue de ausencia de turbulencias contra los judíos y de aumento -al principio latente- de las tensiones provocadas por el auge de los conversos²¹. Sin entrar en los motivos de fondo que provocaron la animadversión hacia esta minoría -acceso sin restricciones de los nuevos cristianos a los oficios públicos, entrada en las carreras eclesiásticas, roces entre diversos componentes de las elites urbanas...²²-, lo cierto es que a mediados del siglo XV en algunas ciudades la antipatía social hacia ellos empezó a precipitarse.

La revuelta en Toledo en enero de 1449 fue un hito en las relaciones entre cristianos viejos y nuevos. Además de la revuelta, nos interesa el debate que provocó. Ante la exigencia de un impuesto extraordinario requerido a Toledo por el rey Juan II y su privado Álvaro de Luna, cuya recaudación corría a cargo del converso Alonso Cota, se produjo una rebelión en la que se atacaron casas de judíos y conversos, con varias víctimas y saqueos. La revuelta fue alentada por Pedro Sarmiento, repostero mayor, que tenía la tenencia del alcázar: “*gran rebelión de Pedro Sarmiento*”, la denomina la *Crónica de Juan II*. Sarmiento contó con el apoyo de otro cabecilla, el bachiller Marcos García de Mora, aunque indirectamente se dio la aquiescencia de algunos poderosos de la ciudad, como los Ayala de Toledo. El movimiento²³ en realidad aunaba varias líneas de conflicto: insurrección popular antifiscal, rebelión política contra Álvaro de Luna -instigada por sus enemigos, entre ellos parte de la nobleza-, ataque antisemita propiamente dicho y lucha de bandos urbanos. La revuelta en sí vehiculaba varias piezas del antijudaísmo emocional: difusión de bulos y rumores contra el recaudador Cota y contra su protector Álvaro de Luna, que pretenderían aprovecharse personalmente del dinero recaudado; llamamientos cargados de emotividad que apelaban a la movilización del pueblo, ya que “*los del dicho común con muy gran bollicio y escándalo hicieron repicar una campana muy grande...*” de la catedral²⁴; violencias explícitas, con quema y saqueo de la casa de Cota y otros, además de que en los muchos meses en que Sarmiento y sus aliados controlaron la ciudad -hasta el otoño-, hubo persecución de los conversos, fueron muertos algunos de estos, otros desterrados y alguno de sus líderes, como Juan de Ciudad, “*después de muerto fue colgado por los pies en la forca pública de la plaza de Çocodover*”, según la crónica de Luna²⁵, una evidencia del tipo de muerte ritual que emplearon los anticonversos.

Aparte de este registro crudo e intrínsecamente emocional de los hechos, resaltamos ahora que en la historia de las ideas antisemitas la revuelta de 1449 fue pionera. Lo fue por la introducción de nuevos argumentos y líneas temáticas. Sarmiento y los suyos quisieron justificar sus acciones y los fines que buscaban -excluir a los conversos de los oficios públicos- generando un discurso y unas acusaciones a la altura de sus despropósitos. Fabricaron un “enemigo” peligroso. Es un mecanismo de transferencia de culpabilidad que ya se había dado

²⁰ Cf. títulos citados dos notas antes.

²¹ Benito Ruano (2001). Referencias a este período, además de este libro, en Monsalvo (1985, p. 277-296), Baer, (II, p. 503-529), Suárez (1980, p.233-245), Netanyahu (1999, p. 193-226, 238-265), Amrán (2009, p. 59-65).

²² Marquéz Villanueva (2006, p.137-174), Valdeón (2000), Rábade Obrado (1992, 2006, 2010), Amrán (2003), Nirenberg (2003).

²³ La mejor descripción en *Crónica del Halconero*, p. 511-512, 518-526, 531-532; *Crónica de Juan II*, BAE, p. 661-662, 664-665, 667-668; *Crónica de Álvaro de Luna*, p. 233-244; Palencia, *Gesta*, p. 7; *Memorias de don Enrique IV* (colección diplomática), doc. 16, pp. 26-38.

²⁴ *Crónica de Juan II*, BAE, p. 662; “*accensi animi popularium*”, Palencia, *Gesta*, p. 7.

²⁵ *Crónica de don Álvaro de Luna*, p. 244.

en Europa en relación con los judíos²⁶ y que ahora los violentos de Toledo de 1449 replicaban para justificar su hostigamiento a los conversos: los conversos “*judaizaban*” y, por eso, porque eran judíos, debían estar sometidos a las viejas leyes regias que les excluían de los oficios. La acusación era forzada, impostada y deliberadamente exagerada²⁷. No sabemos cuál era el fondo de las creencias conversas²⁸, pero lo que es seguro es que no eran un gran problema social ni en Toledo ni en Castilla.

En aquella época la Iglesia protegía a los conversos. El concilio de Basilea en 1434 había propugnado evitar los contactos entre judíos y conversos, pero había garantizado que estos *neophiti* gozaran de los mismos derechos que los demás cristianos²⁹. Se supone que alguna presión cristiana contra los conversos podría existir en algunos sitios³⁰, pero lo cierto es que el Papado mantenía una clara política de unidad de los cristianos.

Los argumentos que nacieron con la revuelta toledana, anti y proconversos³¹, conforman una muy interesante polémica, cuya secuencia se puede reconstruir. La ofensiva contra los conversos se iniciaba con *Suplicación y requerimiento*, un escrito de Pedro Sarmiento y sus partidarios toledanos dirigido al rey en mayo de 1449, cuando este pretendía recuperar la ciudad a los rebeldes. El 5 de junio Sarmiento y los suyos hacían aprobar en el concejo la llamada *Sentencia-Estatuto*, texto antisemita fundamental. Circularía también un memorando del bachiller Marcos García de Mora, “Marquillos”, inspirador con Sarmiento de la *Sentencia-Estatuto* y autor de otro texto -antes llamado “memorial”-, *Apelación y suplicación* que escribió poco antes de morir ejecutado en diciembre de 1449³². Por otra parte, aunque de datación incierta, se supone que es de 1449-comienzos de 1450 la obra satírica anticonversa *Carta de privilegio de Juan II a un hidalgo*³³.

²⁶ A propósito de los primeros libelos sobre crímenes rituales, en el siglo XII, acuñamos la expresión de “violencia como represalia exculpatoria”, cuando los cristianos atacaban a los judíos y justificaban sus actos -a veces, a posteriori- achacándoles un crimen horrible que tranquilizase sus conciencias, Monsalvo (2002, p. 40, 70, 86).

²⁷ Parece haberse percatado de ello, tiempo después, Alonso de Palencia, que en su *Gesta Hispaniense* señalaba: “*sub pretextu extirpandarum superstitionum a neophytis praelatarum; et inde accensi animi popularium dissoluuntur ad praedam*”, uniendo la excusa de la apostasía con la incitación al saqueo -*praeda*- perpetrado por el pueblo, Palencia, *Gesta*, p. 7. La *Crónica de Juan II* señalaba que mientras Sarmiento controló la ciudad utilizó torturas para obtener confesiones forzadas: “y con los grandes tormentos que les dieron [a algunos ciudadanos] hicieronles decir lo que nunca por pensamiento ni por obra pensaron”, *Crónica de Juan II*, BAE, p. 664.

²⁸ Cf. nota anterior. Se sabe que los conversos toledanos estaban integrados en la sociedad, pero se les odiaba por su éxito social. Por ejemplo, prácticamente la mitad de los treinta escribanos públicos de la ciudad eran conversos, Izquierdo Benito (2003, p. 166-167, 173-179). El judaísmo secreto no había causado aún alarma social, aunque la sospecha existiría (cf. nota siguiente). Por fuentes hebreas, que estudio en su día Netanyahu, se sabe que si bien las conversiones de 1391 hicieron que para los judíos los convertidos al cristianismo fueran “cristianos a la fuerza”, o *anusim*, al cabo de dos o tres generaciones, como ocurriría ya a mediados del siglo XV, sus antiguos correligionarios les consideraban ya más bien “apóstatas”, *meshumadim* y por ello despreciados por los propios judíos, Netanyahu (1994, p. 72, 174-178). La cuestión, no obstante, es controvertida. Además de ese estudio de Netanyahu, vid. Orfali (1982) y Amrán (2003, p. 105-112).

²⁹ En concreto en la sesión 19ª, de septiembre -V, *Decretum de Iudaeis et neophytis* y VI, *De his qui volunt ad fidem converti*- se estableció equiparación con los demás cristianos: “*statuimus ut ciuitatum et locorum in quibus sacro baptismate regenerantur priuilegis, libertatibus et immunitatibus gaudeant que dumtaxat natiuitatis et originis aliis sequuntur*”, si bien establecía que los convertidos no podrían celebrar ritos festivos o funerarios, “*sabbata aliasque solemnitates*” con los antiguos correligionarios, al tiempo que encargaba a la Inquisición papal la labor de *inquisitio*, averiguar si se daban estas prácticas: “*...inquirere spectat ac etiam per alios quoscumque, diocesanis seu inquisitoribus haereticæ pravitatis deferantur*”, *Sacrorum conciliorum*, vol. 29, p. 98-100.

³⁰ Los conversos de Aragón se habían quejado de que en algunas ciudades de esa corona se les quería apartar de los oficios, Netanyahu (1999, p. 250-253), González Rolán, Saquero (2012, p.LXIX-LXXI).

³¹ Sobre la revuelta y la polémica, entre otros, Round (1966), Benito Ruano (2001), Monsalvo (1985, p. 298-302), Netanyahu (1999, p. 266-598), Izquierdo Benito (2003), González Rolán, Saquero (2012, pp. XVII-CII), Amrán, (2002b; 2003, pp. 47-77, idem, 2008; idem, 2014, pp. 15-29), Vidal Doval (2013, pp. 1-65).

³² González Rolán, Saquero (2012, p.LXXXVIII-XCIII).

³³ *Ibid.*, p. XCIII. Sobre esta obra, además, Amrán (2002b) y Carpenter (2012).

Estos escritos anticonversos³⁴ formaban el flanco radical de lo que denominamos en su día un “frente cultural”. Este en su conjunto era aún fundamentalmente intelectual. Era antijudío, como toda la apologética del momento, pero en el caso de estos autores señalados era hostil además a los conversos³⁵. Sarmiento y Marquillos no eran muy sabios, pero sí de un ideario muy temerario, con rasgos que enlazan con el cuadro emocional que venimos identificando: además de la violencia que promovían, utilizaban la vía de manifiestos y proclamas, como la *Suplicación* de Sarmiento al rey o la propia *Sentencia-Estatuto*. Se aludía a una *pesquisa*, quizá extraída en interrogatorios bajo coacción³⁶. ¿Qué otras novedades aportaban en el plano del discurso la *Sentencia-Estatuto* de Pedro Sarmiento y la *Apelación* de García de Mora de 1449? No eran pocas y serían luego repetidas o amplificadas por los anticonversos radicales: la traslación a los conversos del estereotipo del judío poderoso y explotador³⁷, al señalar que acaparaban oficios, como las escribanías, y oprimían desde ellos al pueblo sencillo; como pertenecientes al “*linage de los judíos*”, los conversos eran “*judíos bautizados*”³⁸; eran “*sospechosos en la fe*”, malos cristianos, guardaban en secreto las costumbres judías y mantenían sus viejas creencias -“*judaizando*”: trabajaban en domingo, llevaban lámparas a la sinagoga, decían en secreto oraciones judías...³⁹- y la *Sentencia* decía que esto se sabía por *pesquisa*, “*la mayor parte de los dichos conversos no sentir bien de la sancta fe católica, la qual dicha pesquisa avemos aquí por inclusa*”; los conversos debían quedar excluidos de los oficios y de cualquier posición que les diera poder sobre los cristianos *lindos*; su inhabilitación total estaba avalada, decían, por antiguas leyes y privilegios, remitiéndose a la legislación segregacionista que había existido contra los judíos⁴⁰.

La carga ideológica de estos escritos era demoledora. Quedaba cercenado el proceso de asimilación de la minoría conversa, se anulaba el valor de la gracia del bautismo y se establecía el principio de limpieza de sangre. Nacería con ello una especie de mentalidad de castas y la marginación no se apoyaría en criterios únicamente religiosos sino también “raciales”⁴¹.

Frente a estos escritos hostiles, la reacción proconversa no se hizo esperar. Por encargo regio, el jurista Alonso Díaz de Montalvo compuso en verano un tratado a favor de los conversos. En la misma línea un sermón fue pronunciado en Valladolid el 28 de agosto -*sermo in die beati Augustini*- por un teólogo de prestigio, cuya identidad no se conoce. Gran obra proconversa fue la de Alonso de Cartagena, *Defensorium unitatis cristianae*, iniciada en el ecuador de 1449 pero terminada en 1450. En 24 de septiembre de 1449 el papa Nicolás V dictaba tres bulas, encabezadas por la célebre *Humani generis inimicus*, en que condenaba la rebelión toledana y excomulgaba a Sarmiento. En la curia romana funcionó la presión regia y de hombres como el cardenal Juan de Torquemada, otro pro-converso, que además entre 1449 y 1450 escribió un importante tratado, *Tractatus contra madianitas et ismaelitas*. En otoño de 1449 estaba lista la *Instrucción del Relator*, del secretario regio y miembro del Consejo Fernán Díaz de Toledo, redactado por iniciativa regia y que se envió a otro gran protector de conversos, el obispo y

³⁴ Editados, entre otros, en González Rolán, Saquero (2012) p. 1-12 (*Suplicación...*), p.20-31 (*Sentencia-Estatuto*), p. 82-91 (*Carta de privilegio a un hidalgo*), p. 199-242 (*Apelación y suplicación* de García de Mora),

³⁵ Monsalvo (1984, p. 111).

³⁶ Alonso de Espina resumiría esta *pesquisa* en *Fortalitium*, cf. *infra*.

³⁷ Esos estereotipos se habían forjado en la Europa del siglo XII en relación con los judíos, *vid.* Monsalvo (2012: 182-184) y referencias allí citadas.

³⁸ Así denominaba varias veces a los conversos García de Mora en su *Apelación y suplicación*, González Rolán, Saquero (2012), p. 200, 203, 213-214, 217-218, 219-220.

³⁹ Muy explícitas estas acusaciones en la *Apelación* de Marquillos, González Rolán, Saquero (2012) p. 214.

⁴⁰ Y omitiendo, lógicamente, la legislación regia y canónica que prohibía excluir a los nuevos cristianos de los cargos, así como la disposición del reciente concilio de Basilea de 1434 (*vid. supra*).

⁴¹ Monsalvo (1985 p. 305). Sobre limpieza de sangre y concepciones raciales del antisemitismo, máxime ya para la época inquisitorial, la bibliografía es inmensa. Entre otros, Sicroff (1985, orig. 1960), Edwards (1988-1989), “*Qu' un sang impur*” (1997), Nirenberg (2000), Amrán (2002a).

consejero regio Lope de Barrientos. Este retomó casi literalmente su contenido y lo convirtió en otro alegato proconverso, *Contra algunos çizañadores de la naçión de los convertidos del pueblo de Israel*⁴².

En la pugna interna del frente cultural antijudío de la coyuntura nacida en 1449 el flanco anticonverso no salió victorioso. Por el momento, podría decirse. Fue así, en primer lugar, por la fuerte contención ofrecida por las autoridades: Papado, monarquía e Iglesia hispánica, que consiguieron la excomunión de algunos rebeldes, la expulsión de Toledo en 1450 de Sarmiento, así como el encarcelamiento y ejecución de otros, entre ellos García de Mora. También influyó la citada ofensiva intelectual de los autores moderados o proconvertos. A este respecto hay que destacar la solidez de los escritos mencionados tras la rebelión de 1449. Díaz de Toledo, Alonso de Cartagena, Lope de Barrientos, Juan de Torquemada coincidían en el axioma de que atacar a los conversos no sólo iba contra el ordenamiento civil y canónico, sino contra los sacramentos, ya que por el bautismo los conversos eran hombres nuevos, sin que importara el pasado confesional suyo o de sus antecesores. No tenía tampoco sentido inhabilitarles para ocupar oficios públicos. Aparte de esta línea doctrinal común de no distinguir entre cristianos viejos y nuevos, cada autor subrayaba más unos acentos u otros en sus obras. Torquemada, por ejemplo, arremetía contra quienes, en época bíblica, odiaban a los judíos -madianitas, ismaelitas- y consideraba que los cristianos descendían del tronco común del pueblo de Israel. El título de la obra de Barrientos -basada en la *Instrucción del relator*- era también elocuente, “...cizañadores de la naçión de los convertidos del pueblo de Israel”. Alonso de Cartagena, el mejor intelectual de su tiempo, elaboró en su *Defensorium* una bien estructurada exégesis en torno a las continuidades entre Antiguo y Nuevo Testamento -la “nobleza” de los conversos, unida a ese tronco común de judíos y cristianos-, estableciendo una teología de altura sobre el valor del sacramento del bautismo, sobre la luz del cristianismo -que ilumina a todos los cristianos sin distinción- frente a la ceguera judaica y sobre la universal salvación que la muerte de Cristo otorgaba a todos los cristianos. El tratado de Alonso Díaz de Montalvo era, naturalmente, distinto, ya que era jurista, pero denunciaba la impostura de los rebeldes toledanos desde la óptica del cristianismo.

La teología del bautismo purificador y la comunión universal de todos los cristianos era a la altura de los años 1449-1450 sólida base de la integración de los conversos, la unidad de la Iglesia y la igualdad entre los cristianos. En “la pugna doctrinal y metafísica entre el peso de la Herencia y el peso del Sacramento, entre la Sangre y la Fe”, como señalábamos en su día⁴³, parecía triunfar a mediados del siglo XV esta última. Otra obra terminada años después, la de Alonso de Oropesa, *Lumen ad revelationem gentium*⁴⁴, completaba la gran apologética proconversa. Contenía la misma doctrina contundente de unidad de la fe: eficacia y valor del bautismo, de modo que los conversos, “una vez que hayan ingresado a nuestra fe y a la Santa Iglesia de los fieles, tenemos que considerarlos con la misma gracia y amor que a los demás fieles”; énfasis en su cristología del valor de la redención universal de Cristo, cuyo sacrificio habría sido estéril sin la igualdad de todos los creyentes; unidad de la Iglesia, afirmada por el propio Jesús cuando dijo “ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gálatas, 3, 28), texto a cuya exégesis Oropesa se remitía; rechazo de aquellos que distinguían entre cristianos viejos y nuevos, ya que introducían

⁴² Textos en González Rolán, Saquero (2012), p. 33-53 (sermón de San Agustín), 95-120 (*Instrucción del Relator*), 122-141 (*Contra algunos çizañadores*, de Barrientos), 245-251, 260-263, 271-273 (bulas de Nicolás V en septiembre de 1449); Verdín-Díaz (1992, *Defensorium* de A. Cartagena); Díaz de Montalvo, A., ed. M. Conde, A. Pérez Martín, C. del Valle (2008, tratado de Díaz de Montalvo); Del Valle Rodríguez (2002, tratado de Juan de Torquemada).

⁴³ Monsalvo (1999, p. 1082).

⁴⁴ Su editor considera que la obra fue iniciada hacia 1450, aunque no se terminó hasta 1465-1466, Oropesa, *Lumen*, ed. L. A., Díaz y Díaz, p. 20.

en la Iglesia “cisma y división”; remisión a la doctrina de los santos doctores, que había establecido que todos los cristianos estaban “dentro de la única santa Iglesia universal, de la que son hijos por Dios y herederos sin diferencias y sin ninguna acepción de personas o de raza”⁴⁵.

4. El triunfo del antisemitismo emocional en la segunda mitad del siglo XV: del *Fortalitium* a los libelos

Durante el reinado de Enrique IV la cuestión candente no era ya la de los judíos sino la de los conversos, si bien unos y otros empezaban ya a ser percibidos cada vez más como un problema conjunto que requería una solución conjunta. ¡Ese era el legado de 1449!, ¡ese era ya el triunfo de los antisemitas! Pero nos interesa destacar ahora el afianzamiento del antisemitismo emocional. Pese a que anteriormente ya habían emergido algunos elementos contra los judíos -1391, predicaciones y ofensiva pública de conversiones entre 1411-1415, revuelta de 1449- aún era preponderante el predominio del formato cultural. Ahora bien, entre 1449-1474 podría decirse que se dio un giro desde ese frente cultural hacia el frente emocional, que acabó imponiéndose. Cuando este tipo de antisemitismo triunfó, y eso ocurrió durante el reinado de Enrique IV, resultó ya letal para ambas minorías, conversos y judíos, activando unos años después tanto la Inquisición contra los primeros como la expulsión de los segundos.

Las tornas cambiaron no mucho tiempo después de que las autoridades y los intelectuales lograran contener el virus antisemita de 1449. La mencionada obra del que fuera general de los jerónimos, Alonso de Oropesa, *Lumen*, que apareció en los sesenta, nacía ya contra corriente. Tanto el Papado -que hacia 1451 había cambiado de actitud- como ciertos movimientos políticos -giro anticonverso de Luna en 1450, antisemitismo de la liga antienriquista una década después...- empezaron a ser propicios para un cambio en la opinión pública, a la que se quiso convencer de que el problema de que los conversos judaizaban era severo⁴⁶.

Además, estallaron revueltas antisemitas. Estos movimientos se han de explicar en clave de conflictividad social -ascenso social de algunos conversos, penurias materiales del Común, luchas urbanas, inestabilidad política, luchas de facciones en el reino...⁴⁷- y no sólo como consecuencia de los discursos antisemitas. Pero no hay duda de que estos influían en las revueltas y nutrían -digamos- el antisemitismo emocional, que lo era por los hechos y las justificaciones⁴⁸. Algunas revueltas fueron importantes. Hubo ataques anticonversos en Carmona en 1462⁴⁹, en 1464 en Valladolid, en 1465 ataque a los judíos en Toledo y a los conversos en Sevilla⁵⁰. Pero sobre todo los disturbios contra los conversos -*neophiti, ad fidem*

⁴⁵ Estas citas concretas en Oropesa, *Lumen*, ed. L. A., Díaz y Díaz, p.323.498, 748, 749.

⁴⁶ Si bien en 1434 se apuntaba la posibilidad de *inquisitio* (cf. *supra*), no se había demostrado nada hasta que Sarmiento y Marquillos aprovecharon la revuelta de 1449 para dar por hecho que los conversos mantenían ritos judíos en secreto. El Papado desde 1450 había cambiado de política: el 28 de octubre de 1450 levantó la excomunión a Sarmiento y en bula de 2 de noviembre de 1451 aceptaba que actuase la Inquisición eclesiástica en Castilla: textos en González Rolán, Saquero (2012, p. 280-281 y 294-296). El plan inquisitorial no salió adelante entonces. Otro intento se dio cuando la liga nobiliaria antienriquista, que poco después provocaría una guerra contra él, utilizó estos argumentos contra los *malos cristianos* a finales del 1464 y comienzos del 1465 para acosar a Enrique IV, exigiendo investigar a los judeoconversos, *Memorias de don Enrique IV* (colección diplomática), doc. 109, p. 366, 431-440.

⁴⁷ Se trata de un período, el transcurrido entre 1449 y 1474, de “inestabilidad general y revueltas antisemitas”, Monsalvo (1985, p. 297-315). *Vid.* además Baer (1981, II, p. 529-545), MacKay (1972), Netanyahu (1999, p. 317 y ss.), Amrán (2009, p. 71-78).

⁴⁸ Alonso de Palencia atribuía los ataques a los conversos toledanos de 1467 a la envidia -*invidentia*- por los logros honradamente conseguidos por estos, Palencia, *Gesta*, p. 415.

⁴⁹ Motín surgido por causas sociopolíticas, pero, como dice Palencia, presentado “*sub colore religionis*”, Palencia, *Gesta*, p. 240.

⁵⁰ Palencia, *Gesta*, p. 361. La noticia está también en los *Anales* de Garci Sánchez de Arauz, Montes Romero-Camacho (2007, p. 103).

catholica conuersi, novus populus, novus cives los denominaba la prosa latina del cronista Palencia- fueron agudos en los años siguientes: ataques contra los conversos en Burgos, Ciudad Real, Sevilla y, sobre todo Toledo en 1467 -el llamado “fuego de la Magdalena”⁵¹-, contra los judíos de Sepúlveda en 1468, malestar en Valladolid y Burgos en 1470 y 1471 y, finalmente, el gran estallido de 1473-1474 contra los conversos. En él hubo matanzas de conversos en numerosas ciudades de Andalucía: Jaén, Córdoba y otras localidades⁵². En 1474 fueron atacados los conversos en Segovia⁵³ y en Valladolid.

Violencias, visceralidad de las masas y excitación de la opinión pública⁵⁴ fueron de la mano en ese ciclo conflictivo de 1449-1474. Era la ecuación primordial del antisemitismo emocional. Algunas figuras destacaron por hacer posible que este triunfara. Hemos sostenido, como también algunos otros autores, la tesis de que si hay un personaje clave en esos años ese fue Alonso de Espina⁵⁵. No carecía de preparación. El franciscano fue predicador en época de Juan II, maestro de teología en el ámbito conventual, luego abrazó la observancia y fue persona cercana a Enrique IV⁵⁶.

Hay muchas actuaciones en su vida, como luego se indica, que muestran sus propósitos hostiles hacia judíos y conversos. Pero su obra *Fortalitium fidei*, escrita entre 1458 y 1464⁵⁷, es más importante que su propia vida, hasta el punto de que constituye la cumbre del antisemitismo escrito en el siglo XV. He sostenido que no se trata de una obra plana ni de congruencia sistémica. He diseccionado el libro III de esta obra⁵⁸, el que se refiere a *De bello iudaeorum* -aunque teniendo en cuenta en parte también el libro II, sobre los herejes, *De bello hereticorum*⁵⁹- a partir de una metodología concreta: enunciado de los argumentos y referencias esgrimidas por el franciscano; ubicación de tales argumentos en alguno o algunos de los troncos

⁵¹ Por el incendio del barrio de ese nombre y la catedral, tras disturbios iniciados el 21 de julio, en la víspera de Santa Magdalena. Los efectos fueron cientos de casas quemadas, 150 muertos, robos y saqueos innumerables. Testimonios de estos hechos en *Crónica anónima de Enrique IV*, ed. Sánchez-Parra, p. 204; Valera, *Memorial*, BAE, p. 44-45; Palencia, *Gesta*, p. 415-416; *Memorias de don Enrique IV* (colección diplomática), doc. 145, p. 545-551; Benito Ruano (2001, p. 143-158), Amrán (2011), Netanyahu (1999, p. 709-710); Val Valdivieso (2013).

⁵² Valera, *Memorial* BAE, p. 77-79; Palencia, *Gesta*, p. 306-308; *Crónica de Enrique IV*, ed. BAE, p. 214; *Crónica anónima de Enrique IV*, ed. Sánchez-Parra, p. 399-405. *Vid.* Netanyahu (1999, pp. 726-730).

⁵³ *Crónica anónima de Enrique IV*, ed. Sánchez-Parra, p. 404-405; *Crónica de Enrique IV*, ed. BAE, p. 215, 217.

⁵⁴ Diego de Valera decía de la revuelta anticonversa de Córdoba, culminada en los saqueos y quema de las casas de conversos y en varias muertes, que se desencadenó porque durante una procesión de la Virgen vieron arrojar agua a la calle a una niña conversa, y mojó la imagen, diciendo a grandes voces algunos que los cofrades “*ser meados*”, para injuriar la fe; se produjeron grandes movilizaciones callejeras...”*e muchos christianos viejos ...dando muy grandes voces...así lo fueron publicando por toda la ciudad*”; el ataque a los conversos de Jaén, promovido por los enemigos de Lucas de Iranzo, conllevó también movilización y crispación de la opinión pública, a la par que saqueos y muertes de conversos, Valera, *Memorial* BAE, p. 78-79

⁵⁵ “Quizá creador primero del plan que culminó en la instauración de la Inquisición” Monsalvo (1999, p. 1061).

⁵⁶ Quizá hasta su muerte, acaecida no más allá de 1466. Algunos autores -Meyuhas Ginio o Ana Echevarría, quien estudió las posiciones del fraile sobre el Islam- sitúan su muerte antes 1466. Es clave para fijar esta fecha el proceso inquisitorial contra Diego Arias Dávila, publicado por Carrete Parrondo (1986, p. 37, 43-44, 72, 145). Arias Dávila era un célebre converso, que fue regidor segoviano y luego contador mayor regio. Muchos testigos le acusaron de haber instigado -envenenamiento, *matar con ponçoña*- la muerte de su enemigo Alonso de Espina. Aunque este crimen no fuese cierto, se daba por hecho que Espina murió antes que Arias Dávila. Y se sabe que este falleció en 1466. Hay testimonios de un “Alonso de Espina” que vivió hasta 1491 y por eso algunos autores llevan a esa fecha la muerte del fraile. La crítica actual considera que se trata de otro u otros personajes homónimos. *Vid.* Meyuhas Ginio (1998), Rojo Alique (2012), Vidal Doval (2013, pp. 21-25), Cavallero (2018).

⁵⁷ Se suele últimamente situar en ese intervalo, Vidal Doval (2013, p. 31).

⁵⁸ Es el más extenso y, a mi juicio, importante del *Fortalitium*. Ocupa en la edición incunable que utilizamos, la de Nuremberg, los fols. 77r-185v.

⁵⁹ Las consideraciones sobre las herejías del libro II han interesado a Constanza Cavallero, que considera que, aun cuando Espina se refiriese en él a los herejes en general, su pensamiento antiherético -que también lo encontramos, por supuesto en el libro III sobre los judíos y judaizantes- resulta congruente con el libro III. *Vid.* Cavallero (2014a, 2014b) e Idem (2016, pp.153-185).

temáticos del ideario, que, a mi juicio eran los siguientes, cada uno con varios flecos: el “otro religioso”, el “inferior excluido”, el “usurero” y el judío como “personificación del mal”; sugeríamos además que Espina empleó, como si fuesen módulos o dispositivos culturales estandarizados, hasta siete “patrones ideológicos y formatos de transmisión”. Sugerimos que los argumentos y temas estarían condicionados profundamente por esta codificación⁶⁰.

Conviene prestar atención a estos patrones ideológicos, ya que cada uno poseía su propia lógica y su valor comunicativo específico, más allá de la coincidencia de los argumentos y temas: un mismo argumento o temática tenía distinto impacto o gravedad dependiendo de los convencionalismos del género literario o filosófico, de cómo se narrase o del formato en que se presentase. Por eso es tan importante esta cuestión de los patrones ideológicos, que yo percibo con gran autonomía cada uno de ellos dentro de la obra⁶¹. Merece la pena centrarse en estos patrones porque en varios de ellos había un potencial de antisemitismo exacerbado muy alto. El patrón más pacífico, al menos aparentemente⁶², era el que denominamos “vieja polémica teológica”. En él⁶³ se puede agrupar la mayoría de los argumentos y temas del *Fortalitium*, que más o menos calculamos en un 65% de los empleados en el libro III. Entre ellos, preferentemente, la temática de la alteridad religiosa, aunque no todos los argumentos de esta línea temática correspondían a esta vieja polémica. En esta faceta menos inquietante aparecen todos los argumentos de la polémica religiosa convencional, centrada en la exégesis y apologética contra el judaísmo bíblico típicas de las discusiones doctrinales de *tractati*, *dialogi*, *adversos iudaeos*... De hecho, la mayor parte de los autores que cita pertenecen a estas tradiciones teológicas, entre ellos San Agustín, San Bernardo, Alain de Lille, Santo Tomás o Nicolás de Lyra, entre otros⁶⁴. Eso sí, la anfibología del *Fortalitium* era permeable a que Espina retorciere algunos de los viejos argumentos, o los neutralizase con los de otros patrones⁶⁵.

⁶⁰ Puede verse la propuesta metodológica en Monsalvo (1999) e Idem (2013, p. 170-183, con todo el cuadro ideológico detallado). Más precisiones sobre los troncos temáticos en Monsalvo (2013). Sobre esta obra, además, Cavallero (2016) y Vidal Doval (2013).

⁶¹ Esta propuesta nuestra ha sido cuestionada por C. Cavallero, que entiende que la obra de Espina es en su integridad congruente o “fractal”, Cavallero (2014a y b) e Idem (2016, cap. 1). Pienso que sí hubo una intencionalidad al escribir el libro, ya que el autor sí tenía un posicionamiento personal, pero en su contenido aprecio que hay antinomias, lenguajes diferentes, ideas contrapuestas incluso, todo ello fruto del carácter enciclopédico de la obra y de la utilización de una codificación que imponía sus propias reglas, Monsalvo (1999, p. 1062, 1080) e idem (2013, p. 165-166), con ejemplos de estas antinomias. Por eso, *Fortalitium* me parece un libro anfibológico, compilatorio y hasta cierto punto un centón. Ahora bien, como varios de los patrones eran extremadamente peligrosos, cada uno a su manera (cf. *infra*, nota 65 y ss.), la obra contiene todo lo necesario para que pudiera utilizarse panfletariamente y como arma arrojada, como así ocurrió y como suponíamos.

⁶² Vid. nota siguiente

⁶³ Aflora por doquier en la obra, pero es predominante sobre todo en las *consideraciones* IV, V y VI del libro III, cada una con 24 *argumenta*), fols. 80r-141r. Monsalvo (1999, p. 1064-1066).

⁶⁴ Vid. el cuadro de autores cristianos citados en Monsalvo (2013, p. 173-174). Sobre las fuentes de Espina, diversos especialistas en teología medieval han clarificado cuáles son sus referencias. Vid., entre otros, Espósito (1948), McMichael (1992, p. 17-19), Meyuhás Ginio (1998b), Vidal Doval (2013, 67-118).

⁶⁵ Así, la defensa de la idea agustiniana de que los judíos debían estar en la sociedad cristiana como *testigos* del deicidio y de que se convertirían al final de los tiempos, o la idea de que debía haber *concordia* y de no obligar a la conversión (*Fortalitium*, *Lib. III*, *cons.* VI, fol.129v, *cons.* XI, fol. 173v, *cons.* XII, fol.180v) formarían parte de la tradición de tolerancia de raíz agustiniana. Incluida la idea de que los judíos por su Deicidio, habían sido dispersados y sometidos a servidumbre. Estos argumentos que formaban parte de los viejos tratados *adversos iudaeos* desde San Agustín, por sí mismos, podían ser un tanto retóricos, hasta el punto de que la noción de cautividad judía y la dispersión, que servirían como testimonio de la presencia judía hasta el fin de los tiempos, y que no habían provocado una animosidad especial entre los teólogos, aparecen también en el *Fortalitium*, *Lib III*, *cons.* VII, fols. 142r-142v: mientras “*mundus durauerit existentibus in eo iudeis et flliis eorum semper erunt captiui ubicumque sint et ira Dei erit super eos*”, así como “*ex eo tunc que propter peccatum occisionis christi sui per orbem in captivitate sunt dispersi*”... Ahora bien, estas nociones en el *Fortalitium* podían no evocar necesariamente la diáspora histórica o a la cautividad simbólica de los judíos en el mundo, sino dar pie a una llamada práctica a que se les expulsase realmente de los reinos cristianos, o se les coaccionase para la conversión.

Además de la “vieja polémica teológica”, algunos de los otros patrones ideológicos no eran tampoco especialmente agresivos en sí mismos. El patrón de “prodigios y milagros” o la inclusión de la legislación antijudía, es decir, el patrón de la “memoria legal antijudía”, si bien en Espina podían adquirir acentos agresivos, no eran los más perturbadores en la obra⁶⁶. El patrón que denominamos “memoria histórica y legendaria”, sin ser el más grave, no era inocuo⁶⁷. Había otros patrones que se ajustaban más directamente con el antisemitismo emocional. Así ocurre con el patrón ideológico que caracterizamos como “nueva polémica teológica”. Basada en la lucha contra el Talmud, ofrecía flancos escabrosos. A diferencia del judaísmo bíblico -consolidado en el siglo IV-, el antitalmudismo había aparecido tarde en Occidente, hacia el siglo XII, triunfando ya en el siguiente⁶⁸. Espina se sirvió de los grandes autores antijudíos peninsulares, entre ellos varios conversos⁶⁹. Ellos conocían la cultura y la religión judía desde dentro y por eso podían denunciar que el Talmud se había apartado del Antiguo Testamento. Esa creencia era turbadora: el Talmud no formaba parte del tronco común judeo-cristiano sino que incluía creencias y tradiciones extrañas, mágicas, pervertidas, etc., que además sintonizaban con el bulo de la supuesta conspiración judía anticristiana. Esto era ya terreno abonado del cuadro del antijudaísmo emocional. Como también lo era el patrón que denominábamos “política religiosa represiva”, en la que se asociaba el judaísmo a los peligros de la herejía y, partiendo de la premisa de que los conversos eran *occulti iudei, o iudei conversi* -tan judíos como los *publici iudei*⁷⁰-, buscaba extirpar radicalmente la presencia judía en Hispania e investigar a los conversos⁷¹. Por supuesto destacaba también, por su mayor gravedad intrínseca y porque gran parte de su contenido incluía formatos de comunicación y tipos de mensajes altamente impregnados de antisemitismo emocional, la *consideración VII*, sobre *crudelitates* judías. Una buena parte de estas -no todas, porque algunas eran remotas o

Este mensaje ocluido podía ser posible no porque el discurso fuera congruente intrínsecamente, sino porque había otros pasajes del libro y otros patrones ideológicos que sostenían ideas contradictorias. La propuesta de expulsar u obligar por la fuerza a la conversión de los judíos refutaba el discurso agustiniano de la tolerancia...Pero todo ello habitaba en las páginas del *Fortalitium*. Es por eso por lo que la obra de Espina nos parece anfibia, porque hace acopio de tradiciones doctrinales no armonizadas, *Vid. supra*, nota 61.

⁶⁶ Estos patrones se encuentran a lo largo de todo el libro III, si bien más específicamente, el primero de ellos, en *Lib. III*, cons. X. *De iudeorum mirabilium e sua obstinata malitia*, que contiene 11 *mirabilia* y *miracula*, fols. 170r-173v., mientras que el patrón discursivo de la memoria legal, sobre todo en *Lib. III*, cons. XI, recoge disposiciones civiles y canónicas sobre el estatuto de los judíos, fols. 173r-180r.

⁶⁷ Se encuentra disperso en varias *consideraciones*, entre ellas algunas que se refieren a las *crudelitates*, ya que algunas se narran con ese aroma de viejas leyendas -*consideratio VII*-, o cuando se refiere a las *iudeorum expulsionibus* -*consideratio IX*-, ya que algunas expulsiones históricas de los judíos se narran en ese registro de los remoto y lo legendario.

⁶⁸ Referencias en Monsalvo (2012, p. 180-182, 199-200).

⁶⁹ Este patrón ideológico antitalmúdico, aunque está en otros pasajes, es preponderando y específico en *Fortalitium*, *Lib. III*, cons. VIII. *De iudeorum fatuitatibus*, fols. 151r-163v. Entre los autores más citados por Espina, seguía abundantemente a algunos otros autores hispanos: del siglo XII Pedro Alfonso; del siglo XIII, Raimundo Martí -autor del *Pugio Fidei*-; del siglo XIV Alfonso de Valladolid - antes Abner de Burgos- o Juan de Valladolid; y del siglo XV Pablo de Santa María o Jerónimo de Santa Fe, *cf.* Monsalvo (2013, p. 174).

⁷⁰ Estas expresiones en *Fortalitium*, fols. 178v y 182v. En otro pasaje se habla del trato -que debía evitarse- de los conversos *cum aliis iudeis* (*Ibid.*, fol. 174v), es decir, con "otros" judíos, como si ellos también lo fueran.

⁷¹ Además de ello, al referirse a las herejías en el Libro II, aunque fuera indirectamente, Espina tenía presente la cuestión de los conversos: Vidal Doval (2013, 119-145), Cavallero (2014) *Idem* (2016, cap. 2). Pero en el propio libro III abundan los razonamientos en los que se abogaba por las medidas extremas contra los judíos, que ya se habían tomado en otros países -ejecución de judíos, expulsión, inquisición- para evitar que infectaran a los conversos: varias *crudelitates* lo trataban (*Fortalitium*, *Lib. III*, cons. VII, fols. 141r y ss.); se relataban expulsiones pasadas (*Fortalitium*, cons. IX, fol. 164r y ss); se recordaban leyes antiguas de apartamiento de conversos y judíos y de segregación de estos, para evitar el contagio entre los cristianos (*Fortalitium*, cons. XI, fol. 173r y ss).

legendarias- pueden encuadrarse en el patrón de “relatos de criminalización”⁷², que se sitúan en el frontispicio temático de lo que venimos considerando antisemitismo emocional.

Hay que destacar en esta línea que el formato de muchas de las historias que incluía Espina en su libro, sobre todo las más tenebrosas -crímenes rituales, profanaciones, reuniones secretas conspiratorias...- decía conocerlas por informantes directos, personas concretas que le contaron los hechos a él - *certificans me, narravit mihi*.-, que vieron con *propriis oculis*, o que él mismo vio u oyó -*audivi*-⁷³, es decir, el formato de verosimilitud y construcción discursiva de la realidad más idóneo para la manipulación de la opinión pública. Eso pretendía Espina.

Pero, por otra parte, muchas de las actuaciones de su propia vida indican que tuvo siempre esas obsesiones: perseguir a los judíos con la mayor dureza e investigar a los conversos, que para él seguían siendo judíos. Espina fue un predicador reconocido. Se sabe que predicó en Valladolid en 1454 y 1457, en otras ciudades castellanas en esos años, como en Medina en 1458 o 1459, y en otros sitios⁷⁴. Suponemos que fue un predicador exaltado. Espina quiso también poner en marcha una Inquisición, aunque fracasó de momento. Alude a ella tanto en su obra⁷⁵ como en actuaciones personales, ya que instigó, sin duda, para su instauración⁷⁶. Él y los franciscanos observantes. Eran el contrapunto entonces de los jerónimos de Oropesa, defensores de la unidad de la Iglesia y la protección a los conversos. Espina quiso, por otra parte, influir directamente en el entorno regio -lo intentó con Álvaro de Luna, Juan II y Enrique IV- para que tomaran medidas represivas, como lo demuestra, entre otros, el incidente en el que

⁷² Casi todos están en la consideración VII, pero alguna acusación grave se encuentra en otro apartado, como por ejemplo el envenenamiento de Enrique III (*Fortalitium, Lib. III, cons. X, fol. 173r*), que Espina narra como si fuese testigo directo de un milagro de hostias profanadas en la sinagoga de Segovia en los últimos años de la minoridad de Juan II, en 1415, cuando desveló la implicación del médico regio don Mayr en la muerte de Enrique III nueve años antes.

⁷³ Monsalvo (2013 p. 168-169n).

⁷⁴ Rojo Alique dice que fue el más importante predicador franciscano de Valladolid. Parece que fue predicador itinerante en época de Juan II y Enrique IV, Rojo Alique (2012, p. 356-367), Esposito (1936), Vidal Doval (2013, p.22-23). Él mismo dejó testimonio de que en Valladolid pronunció en 1454 22 sermones, *Fortalitium, Lib. III, cons. VII, fol. 146r*. Hay que tener en cuenta que la orden franciscana consideraba por entonces una prioridad la depuración de la fe y eso implicaba una sensibilidad especial para hostigar a los judíos, amén de considerar y tratar en sus sermones estas cuestiones, McMichael (1992, p.4-5), Idem (2007) Rábade Obradó (2007).

⁷⁵ Si existiera, muchos conversos serían quemados: “*credo quod si vera fieret inquisitio presentim isto tempore quod innumerabiles ignibus traderentur de his qui iudaizare realiter invenirentur qui hic non puniantur crudelius quam publici iudei eternis ignibus cremabuntur*”, *Fortalitium, cons. XII, f.182v*. Espina enlazaba así con su idea general de la herejía de la que trataba en el libro II. Aunque las herejías en la historia eran algo más amplio que la presencia de los judaizantes, señalaba que, de todas ellas, la *prima heresis* era la de quienes “*de iudaismo venerunt*”, *Fortalitium, Lib. II, cons. VI, fol., 52v*. Trataba de todas ellas -de catorce herejías, que Espina describía una a una en la VI consideración del libro II-, pero decía que los judaizantes eran los peores, “*sunt peiores heretici quam arriani*”, decía por ejemplo *Ibid.*, fols. 54v-55. Aseguraba conocer bien la *pesquisa* que se hizo en Toledo en 1449 (*vid. supra*), que afirmaba haber tenido en sus manos: “*vidi quandam pesquiam que casu venit ad manus meas*”, *Ibid.*, fol. 54r, con detallada descripción de los veintidós errores o evidencias descubiertas, *Ibid.*, fols. 54r-55v. No tenía dudas Espina sobre cómo debían ser tratados los cristianos que retornasen a la creencia judía: ante la duda de “*si debet procedi contra eos sicut contra hereticos, dico que sic*”, *Ibid.*, Lib. II, cons. XII, fol 75r; y sosteniendo que estos *heretici*, si no se habían corregido por otros medios, “*absque alia dilatione vel inquisitione exterminandi sunt, Ibid.*, 66r.

⁷⁶ Ya Baer supuso que el propósito práctico de Espina fue activar una Inquisición contra los conversos y la expulsión de los judíos, Baer (1981, II, p. 534). En el proceso inquisitorial contra Arias Dávila -testimonios desde los años ochenta del siglo, que alcanzaban a situaciones de los sesenta- era mencionado Espina. Estaba obsesionado, según algunos testigos, con la exigencia de que los judíos llevasen signos distintivos; promovía las persecuciones; y era *fama* en los años sesenta de que el *fraile de la Espina* estaba “*predicando acerca de esta herejía*” pretendiendo instaurar una “*santa Inquisición*” para perseguir a los conversos, Carrete (1986, p. 33, 37-38, 72, 79). En el *Fortalitium* decía que si se pusiese en marcha tal *inquisitio*, muchos conversos acabarían quemados: “*credo quod si vera fieret inquisitio presentim isto tempore quod innumerabiles ignibus traderentur de his qui iudaizare realiter invenirentur qui hic non puniantur crudelius quam publici iudei eternis ignibus cremabuntur*”, *Fortalitium, fol.182v*.

él y otros franciscanos decían tener pruebas materiales de la herejía judaizante, como algunos prepucios de niños conversos⁷⁷.

Espina fue una pieza clave en las dos medidas trascendentales que condicionaron la evolución del antisemitismo peninsular: la extirpación del judaísmo y la persecución inquisitorial de los conversos. Por lo pronto, su técnica de fabricación y propagación de libelos acabó teniendo eco. Hemos sugerido la ausencia de solución de continuidad entre la difusión de las historias de Espina sobre crueldades judías y el calentamiento de la opinión pública, hasta culminar con el libelo del Santo Niño de La Guardia de 1491⁷⁸, obra maestra de la propaganda⁷⁹. Era una de las delirantes fantasías de Espina. Por otro lado, él había sido también probablemente el ideólogo más precoz de la Inquisición, que precisamente fue donde se materializó ese proceso de 1491. Esta institución, que acabó implementándose desde 1478, y que era la otra gran fantasía de Espina -es secundario si la concibió como institución papal o como institución regia, tal como a la postre quedó establecida-, algo que le había obsesionado siempre⁸⁰, desde que empezó a actuar fue descubriendo y amplificando la idea de que el trato cercano entre judíos y conversos era el caldo de cultivo de la herejía judaizante.

Las pesquisas, menos conocidas, son mejor evidencia que las sentencias de los procesos inquisitoriales. En 1983 tuve la suerte de encontrar en el AGS-PR un documento catalogado como “*Libro de declaraciones de testigos sobre delitos en que se contiene el Santo Oficio de la Inquisición*”, referido al obispado de Osma⁸¹. Las declaraciones de los testigos me parecieron una mina, una especie de “Montaillou soriano”, en este caso por tratarse de un nido de conversos descubierto e investigado por la Inquisición. Correspondía a unas *visitas* de la Inquisición llevadas a cabo entre 1490 y 1502. Los habitantes de la zona ofrecían testimonio de los años o las décadas anteriores, lo que lleva a considerar la fuente como útil para conocer el ambiente de toda la segunda mitad del siglo XV, desde *circa* 1460 en adelante. La mayor parte de las declaraciones se referían a costumbres que en secreto llevaban. Este aspecto en concreto no nos interesaba especialmente⁸². Pero sí el criptojudaísmo como herejía, como discurso y posicionamiento de contestación religiosa a la ortodoxia y a las autoridades eclesiásticas. Por lo tanto, no destacábamos la presencia de “otra religión” en el cristianismo. Lo subversivo de las posiciones religiosas investigadas radicaba en que: a) socavaban “desde dentro” la fe cristiana -dudas sobre la salvación, agnosticismo, escepticismo -“*todo es burla*”, “*en este mundo sólo hay nacer y morir*”, “*en este mundo no me veays padecer que en el otro no me veréys arder*”...⁸³-; b) criticaban duramente a la Iglesia; y c) deslegitimaban el poder regio establecido y su política represiva. Estas tres líneas⁸⁴ serían las que resultarían alarmantes, porque eran una cuña profunda de desestabilización del orden cristiano construido desde el

⁷⁷ Algunas de las referencias sobre esto que se mencionan en las crónicas en Monsalvo (2013, p. 171n).

⁷⁸ El proceso fue publicado por Fidel Fita (1887).

⁷⁹ Lo era porque unía a judíos y conversos en una misma acusación, porque convertía leyendas macabras en supuestos hechos reales y recientes, porque por ello era un medio muy eficaz de transmisión emocional de los mensajes y porque fusionaba en perfecta simbiosis las más negras temáticas del antijudaísmo medieval: profanación de hostias, crucifixión ritual, magia negra y conspiración anticristiana, Monsalvo (2002, p. 81-85). Hay trabajos recientes que aluden al caso: Caballero Escamilla (2008), Vidal Doval (2018).

⁸⁰ Cf. *supra*, nota 76.

⁸¹ Monsalvo (1984).

⁸² Hay que reconocer que es muy interesante para conocer la vida judía. Es más, con la edición que un par de años después llevó a cabo el profesor Carrete de ese documento, los estudiosos de las costumbres alimenticias, ritos familiares, etc. de los conversos criptojudíos, pudieron hallar una buena información sobre esas costumbres de los judíos. Vid. Carrete Parrondo (1985). Hay muchos trabajos sobre estas cuestiones. Remito, entre otros, a Cantera Montenegro (1998).

⁸³ Es significativo que este nihilismo converso desvelado por los testimonios de la pesquisa inquisitorial de Osma ya había sido descrito cuarenta años antes en el *Fortalitium fidei*, que reproduce por ejemplo este “proverbio” en castellano: “*en esto mundo non me veas malpasar ca en el otro non me verás penar*”, *Fortalitium*, fol. 66v.

⁸⁴ Monsalvo (1984, p. 120-125).

propio discurso crítico del cristianismo. Este era, supusimos entonces, el verdadero peligro de la herejía, más que el hecho de si los conversos llevaban en secreto lamparillas a la sinagoga o comían adafina los viernes con sus ex-correligionarios.

En las mentalidades desesperanzadas de los conversos que descubrían los inquisidores en su *visita* se encuentra, casi sin solución de continuidad, el aroma siniestro de una especie de profecía autocumplida de Espina. Aquello de lo que este fraile exaltado alertó, lo que fabricó en sus predicaciones y en su *Fortalitium*, se convertía a finales del siglo XV en supuestos hechos ciertos y comprobados, en esa materia supuestamente anticristiana y criminal que detectaban los inquisidores en pesquisas como la de Osma y que estaba ya perfectamente encasillada -por mor de los propios límites formales de la institución y su finalidad-, en una categoría bien arraigada históricamente, y profundamente eficaz en la represión religiosa, la “herejía”. Esa que, unida a libelos como el citado de 1491, acabaron propiciando que los Reyes Católicos adoptaran en 1492 la decisión de expulsar a los judíos del reino sin menoscabo de seguir investigando la *herética pravedad* de los conversos, como así hicieron. Nuestro hilo argumental en estas páginas sugiere aquí la posible responsabilidad que en estas decisiones, en su desencadenamiento o aceleración, tuvo el cambio acaecido desde un antijudaísmo cultural a un antisemitismo emocional en la segunda mitad del siglo XV.

Obras citadas

- Álvarez Palenzuela, Vicente Ángel. “Judíos y conversos en la España medieval. Estado de la cuestión”. *eHumanista/Conversos* 4 (2015): 156-191.
- Amador de los Ríos, José. *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. Madrid: 1875, 3 vols.
- Amrán, Rica. “De Pedro Sarmiento a Martínez Silíceo: la “génesis” de los estatutos de limpieza de sangre.” Rica Amran dir. *Autour de l’Inquisition*. París: Indigo Université de Picardie, 2002a: 33-56.
- . “Mito y realidad de los conversos castellanos en el siglo XV: El Traslado de una carta-privilegio que el rey Juan II dio a un hijodalgo”. *Judaísmo hispano: Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*. Madrid: CSIC, 2002b, I: 593-605.
- . *De judíos a judeo-conversos. Reflexiones sobre el ser converso*. París: Indigo-Université de Picardie Jules Verne, 2003.
- . “Calumnias y falsificación histórica: dos casos de correspondencia apócrifa relacionadas con judíos hispanos durante el medioevo”. *Cahiers d’études hispaniques médiévales*, 29 (2006): 317-326.
- . “Sobre algunos puntos de vista de cristianos nuevos y viejos en el siglo XV: el cisma castellano de 1449”. *I Encontro Minorias no Mediterrâneo, Universidade de Évora*. Lisboa: 2008: 259-277.
- . *Judíos y conversos en el Reino de Castilla. Propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV-XVI)*. Valladolid: 2009.
- . “Violencias acometidas contra conversos según el Memorial de diversas hazañas de Diego de Valera”. Amrán, Rica coord. *Violence et identité religieuse dans l’Espagne du XVe au XVIIe siècles*. Paris: Editions Indigo & Côté-femmes, 2011: 288-306.
- . *Judíos y conversos en las crónicas de los Reyes de Castilla (siglos XIII al XVI)*. Madrid: 2014.
- . “Enrique IV y los conversos: dos documentos del manuscrito 13.110 de la Biblioteca Nacional de Madrid”. *Medievalismo*, 26 (2016): 13-33.
- . “Judíos y conversos en las crónicas de los reyes de Castilla: absorción o/y exclusión”. *Minorías*, 4 (2018, on line)
- . coord. *Violence et identité religieuse dans l’Espagne du XVe au XVIIe siècles*. Paris: Editions Indigo & Côté-femmes, 2011.
- Baer, Yitzhak, *Historia de los judíos en la España Cristiana*. Madrid, 1981 (orig. 1945).
- Benito Ruano, Eloy. *Los orígenes del problema converso*. Madrid: RAH, 2001 (ed. revisada, orig. 1976)
- Caballero Escamilla, Sonia. “El caso del Santo Niño de La Guardia y sus efectos sobre la convivencia entre culturas en la ciudad de Ávila”. Arizaga, Beatriz y Solórzano, Jesús Ángel eds. *La convivencia en las ciudades medievales. Nájera. Encuentros Internacionales del Medievo 2007*. Logroño: 2008:163-178
- Cantera Montenegro, Enrique. *Aspectos de la vida cotidiana de los judíos en la España medieval*. Madrid: UNED, 1998.
- Carpenter, Dwayne E. “Polémicos privilegios: dos versiones de la primera sátira conocida contra los conversos”. *Sefarad*, 72- 2 (2012): 295-324.
- Carrete Parrondo, Carlos. *Fontes Iudaeorum Regni Castellae, II. El Tribunal de la Inquisición en el Obispado de Osma (1486-1502)*. Salamanca: 1985.
- . *Fontes Iudaeorum Regni Castellae, III. Proceso inquisitorial contra los Arias Dávila segovianos: un enfrentamiento entre judíos y conversos*. Salamanca: 1986.
- Cátedra, Pedro M. "La predicación castellana de San Vicente Ferrer" *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 39 (1983-1984): 235-309.

- Cátedra, Pedro M. "Fray Vicente Ferrer y la predicación antijudaica en la campaña castellana (1411-1412)". *"Qu' un sang impur..."*. *Les Conversos et le pouvoir en Espagne à la fin du moyen âge*. Aix-en-Provence : 1997: 19-46.
- Cavallero, Constanza. "En los confines del relato cristiano : los pliegues del antijudaísmo en el *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina (Castilla, sigl XV)". Ariel Guance ed. *Legendario cristiano. Creencias y espiritualidad en el pensamiento medieval*. Buenos Aires, 2014a: 53-101
- . "Judíos, conversos y " malos cristianos " en el *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina: la mirada del cíclope ante una encrucijada decisiva (Castilla, siglo XV)". F.A. Campagne. *Poder y religión en el mundo moderno. La cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII*. Buenos Aires : Biblos, 2014b: 117-162.
- . *Los enemigos del fin del mundo. Judíos, herejes y demonios en el Fortalitium Fidei de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2016.
- . "Alonso de Espina y sus homónimos. Confusiones historiográficas e interrogantes históricos". *Revista de historia Jerónimo Zurita*, 93 (2018): 121-138.
- Crónica anónima de Enrique III (1390-1391)*. Michel García ed. Madrid: Marcial Pons, 2013.
- Crónica del rey don Pedro*, de Pedro López de Ayala. *Crónicas de los Reyes de Castilla*. Cayetano Rosell ed. Madrid: BAE, Rivadeneyra, 1875.
- Crónica del rey don Enrique, segundo de Castilla e de León*, de Pedro López de Ayala. *Crónicas de los Reyes de Castilla*. Cayetano Rosell ed. Madrid: BAE, Rivadeneyra, 1877.
- Crónica del rey don Juan, primero de Castilla e de León*, de Pedro López de Ayala. *Crónicas de los Reyes de Castilla*. Cayetano Rosell ed. Madrid: BAE, Rivadeneyra, 1877.
- Crónica del rey don Enrique, tercero de Castilla e de León*, de Pedro López de Ayala. *Crónicas de los Reyes de Castilla*. Cayetano Rosell ed. Madrid: BAE, Rivadeneyra, 1877.
- Crónica de Juan II*. *Crónicas de los Reyes de Castilla* (1887), ed. C. Rosell. Madrid, BAE, Rivadeneyra, 1877.
- Crónica de don Enrique el cuarto*, de Diego Enríquez del Castillo. *Crónicas de los Reyes de Castilla*. Cayetano Rosell ed. Madrid: BAE, Rivadeneyra, 1878.
- Crónica de don Álvaro de Luna*, atribuida a Gonzalo Chacón. Juan de Mata Carriazo ed. Madrid: Espasa- Calpe, 1940
- Del Valle Rodríguez, Carlos ed. *Tratado contra los madianitas e ismaelitas, de Juan de Torquemada*. Madrid: Aben Ezra, 2002.
- Díaz de Montalvo, Alonso. *La causa conversa*. Conde, Pérez Martín, del Valle eds. Madrid: Aben Ezra y Ayto. de Arévalo, 2008 (texto latino: 103-145; traducción: 147-190).
- Edwards, John. "Raza y religión en la España de los siglos XV y XVI: una revisión de los estatutos de 'limpieza de sangre'". *Historia Medieval. Anales de la Universidad de Alicante*, 7 (1988-1989): 243-261.
- Espina, Alonso de, *Fortalitium fidei contra iudaeos, sarracenos aliosque christianae fidei inimicos*, Nuremberg, 1494 (incunable de Biblioteca Universidad de Salamanca, BUS, I, nº 297).
- Espósito, Mario. "Une secte d'hérétiques à Medina del Campo, d'après le *Fortalitium fidei* d'Alphonse d'Espina". *Chthonia* 32 (1936): 350-360.
- . "Notes sur le *Fortalitium fidei* d'Alphonse d'Espina". *Chthonia* 43 (1948): 514-536.
- Fita, Fidel. "La verdad sobre el martirio del Santo Niño de la Guardia, o sea el proceso y quema (16 nov. 1491) del judío Jucé Franco en Avila". *BRAH*, 11 (1887): 7-135.
- . "Los conjurados de Sevilla contra la Inquisición en 1480". *BRAH*, 16 (1890): 450-456.
- Gil, Juan. *Los conversos y la inquisición sevillana*. Sevilla: 2000.

- González Rolán, Tomás, Saquero Suárez-Somonte, Pilar. *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del Relator*. Madrid: Aben Ezra, 2012 (introducción: XVII-CXXXI, edición de textos: 1-299).
- Izquierdo Benito, Ricardo. "Causas de la violencia contra los conversos de Toledo en el siglo XV". Amrán, Rica coord. *De judíos a judeo-conversos*, 2003: 163-180.
- Losada, Carolina M. "Ley divina y ley terrena. Antijudaísmo y estrategias de conversión en la campaña castellana de San Vicente Ferrer (1411-1412)". *Hispania Sacra*, 132 (2013): 603-640.
- Mackay, Angus. "Popular Movements and Pogroms in Fifteenth Century Castile". *Past & Present*, 55 (1972): 33-67.
- Márquez Villanueva, Francisco. *De la España judeoconversa. Doce estudios* (col. trabajos anteriores). Barcelona: Bellaterra, 2006.
- McMichael, Steven J. *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). An Edition, Translation and Commentary*. Roma: Univ. Gregoriana, 1992.
- . "Friar Alfonso de Espina, Prayer, and Medieval Jews, Muslim and Christian Polemical Literature". Johnson, T. ed. *Medieval Franciscan Prayer*. Leiden: Brill, 2007: 271-303.
- Memorias de don Enrique IV de Castilla. II. Colección Diplomática de Enrique IV*. Madrid: RAH, 1913.
- Meyuhas Ginio, Alisa. *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. VIII. De bello iudaeorum. Fray Alonso de Espina y su Fortalitium fidei*. Salamanca: 1998a.
- . *La Forteresse de la Foi. La vision du monde d'Alonso de Espina, moine espagnol*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998b.
- Mitre, Emilio. *Los judíos de Castilla en tiempos de Enrique III. El pogrom de 1391*. Valladolid: Universidad, 1994.
- Monsalvo Antón, José María. "Herejía conversa y contestación religiosa a fines de la Edad Media. Las denuncias a la Inquisición en el Obispado de Osma". *Studia Historica. Historia Medieval*, 2 (1984): 109-139.
- . *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*. Madrid: Siglo XXI, 1985.
- . "Cortes de Castilla y León y minorías". VV.AA., *Las Cortes de Castilla y León en la Edad Media*. Valladolid: Cortes, 1988, II: 145-191.
- . "Mentalidad antijudía en la Castilla medieval. Cultura clerical y cultura popular en la gestación y difusión de un ideario medieval". Carlos Barros ed. *Xudeus e Conversos na Historia. I. Mentalidades e cultura. II. Sociedad e Inquisición* (Cong. Intern., Ribadavia, oct. 1991). Santiago: 1994, I: 21-84.
- . "Algunas consideraciones sobre el ideario antijudío contenido en el *Liber III* del *Fortalitium Fidei* de Alonso de Espina". Aragón en la Edad Media. Homenaje a la profesora C. Orcástegui Gros. Zaragoza: Universidad, 1999: 1061-1087.
- . "Los mitos cristianos sobre *crueldades judías* y su huella en el antisemitismo medieval europeo". Ernesto García ed. *Exclusión, racismo y xenofobia en Europa y América*. Bilbao: UPV, 2002: 13-87.
- . "El enclave infiel: el ideario del "otro" judío en la cultura occidental durante los siglos XI al XIII y su difusión en Castilla". *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión* (coord. Esther López Ojeda). Logroño: IER, 2012: 171-223.
- . "Ideología y anfibología antijudías en la obra *Fortalitium Fidei*, de Alonso de Espina. Un apunte metodológico". *El historiador y la sociedad. Homenaje al profesor J. M^a. Mínguez*, coords. Díaz, Luis Corral, Martín Viso. Salamanca: Universidad, 2013: 163-188.

- Montes Romero-Camacho, Isabel. "Antisemitismo sevillano en la Baja Edad Media: el pogrom de 1391 y sus consecuencias". *Actas del III Coloquio de Historia Medieval Andaluza*. Jaén: 1984: 57-75.
- . "Cristianos y judíos en la Sevilla de la Baja Edad Media. Coexistencia y Contradicción". *La memoria de Sefarad. Historia y Cultura de los sefardíes*. Pedro Piñero Ramírez, coord. Sevilla: Fundación NO&DO-Fundación Machado, 2007: 67-114.
- . "El problema converso. Una aproximación historiográfica (1998-2008)". *Medievalismo*, 18 (2008): 109-247.
- Netanyahu, Benzion. *Los marranos españoles según las fuentes hebreas de la época (siglos XIV-XVI)*. Valladolid: Junta, 1994 (orig. 1966)
- . *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*. Barcelona: Crítica, 1999 (or. 1995).
- Nirenberg, David. "El concepto de raza en el estudio del antijudaísmo ibérico medieval". *Edad Media. Revista de Historia*, 3 (2000): 39-60.
- . "Enmity and Assimilation: Jews, Christians and Converts in Medieval Spain". *Common Knowledge*, 9 (2003): 137-155.
- Orfali, Moises. *Los conversos españoles en la literatura rabínica. Problemas jurídicos y opiniones legales durante lo siglos XII-XVI*. Salamanca: Univ. Pontificia, 1982.
- . *El tratado "De iudaicis erroribus ex Talmut" de Jerónimo de San Fe*. Madrid: CSIC, 1987.
- Oropesa, Alonso de, *Lumen ad revelationem gentium (Luz para conocimiento de los gentiles)*, ed. L.A. Díaz y Díaz. Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca y FUE, 1979.
- Pacios López, Antonio. *La disputa de Tortosa*. Madrid: CSIC, 1957, 2 vols.
- Palencia, Alonso de. *Gesta Hispaniensia ex annalibus suorum dierum collecta*. Ed Tate y Lawrance. Madrid: RAH, 1998-1999, 2 vols.
- Perez Rodríguez, Óscar. "Minorías en la España de los Trastámara (II): judíos y conversos". *eHumanista*, 10 (2008): 353-468.
- "Qu' un sang impur...". *Les Conversos et le pouvoir en Espagne à la fin du moyen âge* (actes du 2 Coll. Aix-en-Provence, 1994). Coord. J. Battesti Pelegrin. Aix-en-Provence: 1997
- Rábade Obradó, M^a.Pilar. *Los judeoconversos en la corte y en la época de los Reyes Católicos*. Madrid: tesis Univ. Complutense, 1990.
- . "Judeoconversos y monarquía: un problema de opinión pública" José Manuel Nieto Soria dir. *La monarquía como conflicto en la Corona castellano-leonesa (c.1230-1504)*. Madrid: Sílex, 2006: 299-358.
- . "Franciscanismo y Criptojudasmo. Orígenes de la Inquisición española". *I francescani e la politica* (Atti Convegno Int. Palermo 2002, a cura de A. Musco). Palermo: 2007: 289-306.
- . "La visión negativa de los oficiales judeoconversos". José Manuel Nieto Soria dir. *El conflicto en escenas. La pugna política como representación en la Castilla bajomedieval*. Madrid: Sílex, 2010:183-208.
- Rojo Alique, Francisco Javier. "Fifteenth-century franciscans preachers in Castile: the Example of Valladolid". *Franciscans and Preaching. Every Miracle from the Beginning of the World Came about through Words*. Leiden: Brill, 2012: 353-379
- Rose, E.M. *The Murder of William of Norwich. The Origins of the Blood Libel in Medieval Europe*. New York: Oxford University, 2015.
- Round, Nicholas G. "La rebelión toledana de 1449. Aspectos ideológicos". *Archivum*, 16, (1966): 385-446.
- Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Mansi ed. *Patrologia Latina*. Venecia: 1788, vol. 29.

- Sánchez Sánchez, Manuel Ambrosio. "Predicación y antisemitismo: el caso de Vicente Ferrer". *La proyección histórica de España en sus tres culturas*. Valladolid: Junta, 1993: 195-203.
- Sicroff, Albert. *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVI*. Madrid: 1985 (orig. 1960).
- Suárez Fernández, Luis. *Judíos españoles en la Edad Media*. Madrid: Rialp, 1980.
- Torquemada, Juan de. *Tractatus contra madianitas et ismaelitas*. C. del Valle ed. *Tratado contra los madianitas e ismaelitas*. Madrid: 2002 (texto latino: 125-239, traducción castellana: 243-336)
- Val Valdivieso, María Isabel. "Los conversos en la obra historiográfica de Alonso de Palencia". *eHumanista/Conversos*, 1 (2013): 32-46.
- Valera, Diego de. *Memorial de diversas hazañas, Crónicas de los reyes de Castilla*. Cayetano Rosell ed. Madrid: BAE, Rivadeneyra, 1878.
- Valdeón, Julio. *Los judíos de Castilla y la revolución Trastámara*. Valladolid: Universidad, 1968.
- . *Judíos y conversos en la Castilla medieval*. Valladolid: Ámbito, 2000.
- Verdín-Díaz, Guillermo. *Alonso de Cartagena y el 'Defensorium Unitatis Christianae'* (introducción histórica, traducción y notas). Oviedo: Universidad, 1992.
- Vidal Doval, Rosa. *Misera Hispania. Jews and Conversos in Alonso de Espina's Fortalitium Fidei*. Oxford: UP, 2013.
- . "Predicación y persuasión. Vicente Ferrer en Castilla, 1411-1412". *Revista de Poética Medieval*, 24 (2010): 225-243.
- . "Modelos de asesinato ritual: la influencia del *Fortalitium fidei* en el caso del Santo Niño de la Guardia". *Comunicación y conflicto en la cultura peninsular (siglos XIII al XV)*. José Manuel Nieto Soria, Óscar Villarroel coords. Madrid: Sílex, 2018: 169-188.
- Wolff, Philippe. "The 1391 Pogrom in Spain: social Crisis or not? *Past and Present*, 50 (1971): 4-18.