

Cuando el *terrorista* es también la víctima: la criminalización de los judíos en la literatura medieval castellana

Carlos Sainz de la Maza

(Instituto Universitario “Menéndez Pidal”, Universidad Complutense de Madrid)¹

Introducción

En mayo de 1420, el duque Alberto V de Austria ordenó encarcelar a todos los habitantes de la próspera aljama de Viena. Al parecer, unos años antes, los judíos de la cercana Enns habían conseguido una Hostia consagrada que, troceada y repartida por todo el ducado, había sido reiteradamente profanada. El atentado –conspiración sacrílega, deicidio– exigía, ciertamente, un castigo ejemplar. Doscientas ejecuciones después, expulsiones y conversiones *complementarias* aparte, la judería vienesa desaparecía.

La acusación, falsa, sirvió para tapar *a posteriori* tanto los apuros financieros del duque como el antijudaísmo clerical universitario, en un contexto de exaltación religiosa creado por la inminente cruzada contra los husitas, que, se decía, andaban en tratos con los judíos (Despina 1971, 166-167; Rubin 1999, 116-119; Wiedl, 329-331).

El episodio forma parte de una serie que ilustra una forma habitual de violencia antijudía: la que identifica como victimario a su propia víctima, gracias a la invención de lo que podríamos llamar una “víctima virtual”. La culpa por la agresión se transfiere a los propios agredidos, acusándolos de crímenes tan graves que justifican el *castigo* recibido; frecuentemente, el *caso* se reelabora tras el pogromo de rigor (Monsalvo 2012, 191).

1. La imagen medieval del Judío

Para analizar hechos como los relatados, conviene recordar la doble imagen del judío que maneja el cristianismo medieval.²

1. Judío teológico: Para San Agustín, la *servitudo* de los judíos de la diáspora era consecuencia de su ceguera ante la figura histórica de Jesús. Pero no debían ser perseguidos: se convertirían al final de los tiempos (Blumenkranz; Fredriksen); y la Iglesia debía *facilitar* esa conversión. En el siglo XIII, tras la controversia de Barcelona de 1263, los polemistas conversos generalizaron el uso del Talmud como una potente arma teológica de doble filo: si, por un lado, los rabinos, conocedores del papel mesiánico de Jesús, habían extraviado deliberadamente a su pueblo con las disparatadas *hagadot* de la Ley Oral, por otro, la exégesis de las mismas revelaba una aceptación implícita del cristianismo que, en teoría, posibilitaba la conversión de los judíos contemporáneos.

2. Judío popular: Retratado en crónicas, sermones y dramas bajomedievales, y en las representaciones pictóricas de la Pasión, donde, por ejemplo, en el siglo XIII, los judíos sustituyen a los romanos (Rodríguez Barral 2006, 79; 2009, 126; Monsalvo 2012, 197). La imagen del judío reacio a convertirse a pesar de las *pruebas* teológicas incorpora nuevos perfiles delatores de su inquina anticristiana:

2.1. *Judío deicida*: asesino colectivo de Cristo³. Catalizó las matanzas de Rouen y Renania durante la cruzada popular de 1096, o la desencadenada durante la toma de

¹ Enmarcado en el proyecto “Ciencia y religión en el judaísmo de la Iberia medieval” (CSIC/FFI2016-75230-P). Ampliamos ideas discutidas en el Seminario *Terror y temblor: variaciones literarias* (Facultad de Filología, UCM, 6/5/2019).

² Combinamos, matizándolos, Dahan (2007, 517-537); Monsalvo (2012, 171-172; 2013, 161; 2020, 225-229, para su caracterización del “antisemitismo emocional”); Losada (9-11).

³ Es la imagen de referencia del odio –todavía religioso, no racial– a los judíos, que explotarán los mendicantes para exacerbar la hostilidad popular (Monsalvo 1985, 114-131; Ocker, 164-165).

Jerusalén en 1099 (Trachtenberg, 167-169; Riley-Smith, 51-72; Chazan 1987, 78-79; Ocker 160-164).

2.2. *Judío diabólico*: intermediario o instrumento del Diablo. Cristaliza tras 1350, con la crisis causada por la peste en Europa central.⁴

2.3. *Judío enemigo del cristianismo*: busca destruir la sociedad cristiana. Su resentimiento opera en dos niveles de gravedad creciente:

Uno que podríamos llamar de *quintacolumnismo* social, que sigue diversas líneas de acción desestabilizadora:

-Traición política, *evidente* en su colaboración en la caída de Toledo en 711, o, más tarde, en la persecución de los cristianos de Jerusalén, las esperanzas puestas en los mongoles en el siglo XIII, los tratos con los husitas, o su alianza apocalíptica con el Anticristo (Trachtenberg, 35-37, 40; Meyuhas 1995).

-Monopolio del préstamo usurario, que arruina a los cristianos en casi toda Europa.⁵

-Envenenamiento del agua potable para propagar epidemias como la de 1348.⁶

-Envenenamiento de pacientes cristianos, ingenuamente confiados en el saber de sus médicos judíos.⁷

-Difusión de panfletos calumniosos como el *Toledot Yeshu* (“Hechos de Jesús”) que buscan degradar su figura para evitar o revertir las conversiones.⁸

Un segundo, y más comprometido, campo de actuación anticristiana podría, por sus implicaciones, considerarse como auténtico *terrorismo* teológico, por constituir un intento de agresión directa a Jesucristo como Redentor e Hijo de Dios encarnado; son acciones que, de prosperar, podrían destruir los fundamentos de la Cristiandad:

-Ataques directos a la persona de Jesús en su doble naturaleza, humana y divina: profanación de Hostias.

-Ataques a sus fieles como sustitutos simbólicos de Cristo: asesinato ritual, asociado o no al aprovechamiento de la sangre cristiana o al remedo de la Crucifixión.

-Ataques a símbolos de la Pasión o del origen divino de Cristo: profanación de sus imágenes o de iconos marianos.⁹

⁴ Trachtenberg (11-53); la familiaridad diabólica confirma la maldad esencial del judío.

⁵ Para Castilla, por ejemplo, *vid.* Monsalvo (1985).

⁶ Estas acusaciones surgen ya en 1308; desde 1321, se ligarán a supuestas conspiraciones internacionales judías (Trachtenberg, 98-108).

⁷ En la conspiración para asesinar al papa Juan XXII (1317), el judío Bonmacip habría proporcionado un veneno y un muñeco de cera al obispo de Cahors (Trachtenberg, 123). De don Meir Alguadex, médico de Enrique III de Castilla hablaremos al ocuparnos del fanático predicador Alonso de Espina, quien, según era fama, fue también asesinado por cierto “maestre Xamaya” judío (Meyuhas 1998, 87-93; Monsalvo 2020, 234, n. 56).

⁸ Única acusación con fundamento de las enumeradas. Constituye, desde el siglo IX, un deliberado intento de subversión judía del cristianismo; sus destinatarios conversos eran sometidos así a un contra-proselitismo familiar y clandestino que desencadenaría, especialmente en Aragón-Cataluña, la represión inquisitorial en el siglo XIV (Baer, 312-319; Tartakoff). En el popular relato, Jesús es hijo de una madre de dudosa reputación y sustrae mágicamente el Nombre Divino del Templo para obrar falsos milagros. Derrotado por Judas en un espectacular combate aéreo, será finalmente ahorcado; la desaparición de su cadáver, arrastrado por las aguas de una acequia, originará el bulo de su resurrección. Sobre el *Toledot hispánico*, *vid.* Feliu; Sainz de la Maza (1992a).

⁹ El dominico Giordano da Rivalto –o da Pisa– señala *ca.* 1300 la gravedad de estas formas que tienen los judíos de “repetir” la Pasión de Cristo “en el sacramento de su Cuerpo” y “en su imagen”, bien “en la persona de algún hombre”, bien “en una imagen, como las figuras pintadas de Cristo” (Rubin 1999, 141).

2. Ideología y violencia real: *crudelitates* judías y antisemitismo

Queda así conformado un Judío “virtual”, identificable con el de la vida cotidiana solo aisladamente y de forma distorsionada (Johnson, 19-20). La identidad cristiana se define, en parte, por oposición a este Judío ideológico, que moldea la percepción que se tiene de los judíos reales. Esto tiene consecuencias prácticas: los cristianos reaccionan de forma cada vez más violenta contra la supuesta amenaza de las “crueldades” judaicas desde mediados del siglo XII. El enriquecimiento de los estereotipos llevará, desde el siglo XIV, al antisemitismo de masas. Lo que en principio son acusaciones locales sin mucha repercusión o leyendas piadosas de imprecisa historicidad se reformula de modo sistemático, surgiendo numerosos libelos que, en sus distintas categorías, avivan la hostilidad cristiana contra los judíos.¹⁰

Esos libelos, difundidos por predicadores populares, cronistas y tratadistas píos, se presentan, invariablemente, como hechos documentables en el espacio y tiempo de sus receptores (Monsalvo 2002, 15; 2012, 190-204).¹¹ Su inmediata aceptación por las poblaciones cristianas de Occidente (frecuentemente alentada por algún clérigo o noble interesado) tendrá consecuencias trágicas para los judíos.

Estudiaremos aquí las imágenes del judío como *terrorista* teológico, su tipología, su difusión histórica y la forma peculiar en que tales libelos alcanzan la Península y, en especial, Castilla,¹² para reenlazar con el mundo europeo de finales del siglo XV y sucesivos a través de la obra del predicador franciscano fray Alonso de Espina.

2.1. Asesinato ritual.¹³

Definiremos como tal un asesinato en el que tanto la intención como las palabras, gestos y acciones con que se realiza están relacionadas con ritos propios de la religión de la víctima o de su asesino (Langmuir 1990, 240). Los judíos son acusados de raptar, torturar y crucificar a cristianos –preferentemente, niños– en Pascua para parodiar la Pasión.¹⁴ Proclamarían así su impiedad, vengándose simbólicamente de su forzada *servitudo*, e intentarían acelerar mágicamente la restauración del reino de Israel.

¹⁰ En su consolidación confluyen doctrina y estereotipos populares (Monsalvo 2012, 184-185 y 206); su temática deriva de tradiciones grecolatinas altomedievales y de los popularísimos *miracula* marianos de los siglos XII-XIII (Rubin 1999, 7-16).

¹¹ Lo ilustran Thomas de Cantimpré, Vincent de Beauvais o Matthew Paris en la segunda mitad del siglo XIII, los sermones de Giordano da Pisa o los de los franciscanos Juan Capistrano y Bernardino da Feltre en el siglo XV (Espina 1979, 51; Rubin 1999, 141-142; Monsalvo 2002, 67, 74).

¹² Las acusaciones más graves no se dan en Castilla hasta mediados del siglo XV; la más agitada corona aragonesa tampoco registra una violencia comparable a la europea (Espina 1979, 48-50; Baer, 135, 318-319, 324-325; Monsalvo 1985, 132-133; 2012, 206-215).

¹³ *Vid.* Trachtenberg (124-139); McCulloh; Dahan (2007, 24-27, 152-154); Monsalvo (2002, 31-40, 54-59); Johnson.

¹⁴ Inicialmente, solo se acusaba a los judíos de utilizar sangre de cristianos con fines mágicos o medicinales (Trachtenberg, 135-138); la idea del “crimen ritual” –asociando un sacrificio infantil a la fecha y rituales de la Pasión– parece surgir cuando, a mediados del siglo XII, la Iglesia promueve el culto a María y al Niño Jesús (Wiedl, 301; Sapir Abulafia, 107-122; diverge Biale, 112).

De origen tardoantiguo, estas acusaciones resurgen a mediados del siglo XII,¹⁵ desdoblándose en el XIII con el dramático formato del “libelo de sangre”: la sangre y, a veces, las vísceras de la víctima se aprovechan para preparar el pan ázimo de la Pascua o ciertos ungüentos medicinales.¹⁶

El libelo contradice la prohibición veterotestamentaria de alimentarse con sangre (Lev 17.10-14), bien conocida por los clérigos cristianos; pero ello no afectó a su popularidad: el dominico Thomas de Cantimpré lo relacionaba *ca.* 1260 con la tendencia judía a las hemorragias y su fe en el valor curativo de la sangre cristiana, consecuencia de su interpretación literal del vino consagrado durante la Eucaristía.¹⁷

La reacción del poder civil a estas acusaciones no es uniforme: si el emperador Federico II rechaza en 1236 el libelo de sangre de Fulda, Enrique III de Inglaterra reprimió activamente el crimen achacado a los judíos de Lincoln en 1255.¹⁸

La reacción del Papado, con la excepción de Inocencio III,¹⁹ fue siempre condenatoria, siguiendo la doctrina de tolerancia vigilada heredada de san Agustín; así, la bula *Sicut Judaeis*, repromulgada por Inocencio IV (1247) y por Gregorio IX (1274), condenó el celo excesivo que llevaba a los cristianos a acusar de este modo a los judíos sin recordar las prohibiciones veterotestamentarias relativas a la sangre.²⁰

Los relatos de crímenes rituales siguen una pauta fija:²¹

-Un niño/-a cristiano (de entre dos y doce años) aparece muerto en un pozo, cloaca o bosque cercano a determinada población importante.

-Se descubre que los judíos son los culpables del rapto, tortura ritual, asesinato y ocultación del cadáver de la víctima. Se los identifica por medio de distintos recursos, que incluyen el que los “*signa cetera et manifesta*” de violencia que presenta el cuerpo se amolden fácilmente a los estereotipos antijudíos, la aparición de testigos del contacto entre el niño y sus secuestradores –o del propio crimen–,

¹⁵ La acusación, de origen helenístico, pudo relacionarse con las prohibiciones del “ahorcamiento” de Hamán en Purim, así como con la participación judía en el tráfico de esclavos altomedieval. El primer supuesto caso de muerte ritual, la crucifixión de un monje de Kiev en 1100, resulta poco creíble por recogerse en una crónica del siglo XIII (Trachtenberg, 126-128); en la primera acusación documentada, de 1113, la víctima paródico-simbólica de los judíos siracusanos es un carnero (Dahan 2007, 24).

¹⁶ En el siglo XIII, la insistencia de la Iglesia en la Transubstanciación reforzó el valor casi mágico conferido tradicionalmente a la sangre, como refleja el nuevo libelo (Trachtenberg, 140-155; Monsalvo 2002, 58-59; Biale; con perspectiva más amplia, Bynum). La acusación de 1236 contra los judíos germanos de Fulda se reproduce en Valréas (Provenza, 1247), Lincoln (1255) y otros lugares hasta rebasar el periodo medieval (Monsalvo 2012, 184-204; Stacey 1998).

¹⁷ Trachtenberg (148); para Cantimpré, que glosa la automaldición judía de Mt 27.25 –“*Et respondens universus populus dixit: –Sanguis eius super nos et super filios nostros*”–, Platelle. Desde el comienzo, los rabinos desmienten tajantemente estos libelos (Berger, 229-230; Alexander, 79-84).

¹⁸ Una comisión de cristianos y conversos nombrada por Federico II descartó la acusación de Fulda basándose en el tabú judío de la sangre (Trachtenberg, 132-133; Langmuir 1990, 263-276; Ocker, 183-184). Estudia la tragedia de Lincoln Langmuir (1990, 237-259).

¹⁹ Este escribe a Felipe II Augusto de Francia en 1205 que, en su reino, “*dicitur [...] quidam pauper scholaris in eorum [de un judío] latrina mortuus est repertus*”, aceptando, igualmente, los rumores de burlas judías sobre el origen de Jesús y los ritos pascales (Grayzel 1966, 104-106; Tolan).

²⁰ Grayzel (1962; 1966) estudia la *Sicut Judaeis*, que, por otra parte, protege sólo a los judíos que no conspiren contra la fe cristiana. Frecuentemente, la aparición de cadáveres cristianos –o los simples rumores– condujo a los judíos a solicitar protección papal (Dahan 2007, 153-154).

²¹ Johnson (1); Monsalvo (2012, 184-185) propone el relato del caso de Norwich de 1144 que comentamos a continuación como matriz de los posteriores libelos de crimen ritual.

o, incluso, milagros en los que, como en Pforzheim en 1267, la víctima revive temporalmente para desenmascarar a sus asesinos.²²

-Un informante converso puede añadir datos reveladores, como la existencia de una conspiración judía mundial, en la que los crímenes rituales se formarían parte de un plan anual de *terrorismo* anticristiano.

-Si las autoridades no han sido sobornadas por los judíos, los culpables son castigados. Eventualmente, la indignación popular desemboca en una matanza, o en la expulsión de los judíos que no hayan optado, prudentemente, por convertirse.

-El caso y sus repercusiones llevan a fundar un culto local al niño mártir.

El arquetipo para el libelo lo proporcionó la recreación, en 1150-1172, de la historia de la muerte de William de Norwich por el benedictino Thomas de Monmouth.²³ El *caso* encubre, en realidad, un intento fallido de crear un culto local que, además, refleja tensiones étnicas aún vivas en la Inglaterra de la época: los judíos encontraron en el *sheriff*, normando, protección frente a las iras de la población sajona. Pero la leyenda, convertida en crónica gracias a Monmouth, sentó las bases de una violencia nueva y duradera que arraigó en la memoria colectiva: los judíos de Norwich serían masacrados en 1190.²⁴

Entre 1168 y 1196 la acusación se reproduce tanto en Inglaterra como en el continente,²⁵ para expandirse durante el siglo XIII, especialmente en Alemania, incorporándose al estereotipo popular antijudío.

Otro benedictino, Matthew Paris, fija en su *Chronica* el modelo posterior del “libelo de sangre” con su relato del *caso* sucedido en Lincoln en 1255, donde la celebración de una boda judía acabó en tragedia para los asistentes, acusados del asesinato ritual del niño Hugh –en realidad, ahogado accidentalmente–, y en la instauración fraudulenta de un culto que todos querrán imitar en lo sucesivo.²⁶

En la Península, el estrecho contacto entre cristianos y judíos reales no favorece las fantasías que dan origen a los libelos; las acusaciones de este tipo, son, pues, escasísimas antes de mediados del siglo XV.²⁷ Son falsas la historia del niño zaragozano

²² Las heridas del pequeño Harold de Gloucester (1168) o la escena en la que el cadáver de la niña de Pforzheim sangra, tendiendo sus bracitos a los judíos –a los que la había vendido una “mala mujer”– son ejemplos típicos de tales testimonios (Trachtenberg, 130-131; Johnson, 33 y ss.).

²³ Según *De vita et passione Sancti Willelmi martyris*, William, un joven aprendiz secuestrado por los judíos el jueves santo de 1144, fue apuñalado, desangrado y –corona de espinas incluida– crucificado; durante la investigación, el converso Theobald de Canterbury reveló la conspiración anual de los judíos sefardíes para ejecutar tales sacrificios, decretados por sus antepasados (Langmuir 1990, 209-236).

²⁴ En 1189, los judíos asistentes a la coronación de Ricardo Corazón de León habían corrido en Londres la misma suerte. Cronistas como Monmouth fueron decisivos para la difusión de acusaciones y matanzas (Langmuir 1990, 282-298).

²⁵ En Flandes, los cronistas contemporáneos asocian con las fechas pascuales las supuestas crucifixiones de Ricardo de Pontoise (París, 1163) y otros niños (Langmuir 1990, 285).

²⁶ Paris narra detalladamente la ceremonia, subrayando su carácter conspirativo. El cuerpo del niño, de ocho años, habría aparecido en el pozo de la casa en la que se celebraba la boda. Según la investigación subsiguiente, tras reproducir en él la Pasión de Cristo y desangrarlo, le habían arrancado el corazón con fines adivinatorios. Dieciocho judíos fueron ejecutados; otros se salvaron gracias a algunos mediadores influyentes, como el caballero toledano García Martínez, que intercedió por R. Baruj ben Moshé de Londres (Langmuir 1990, 237-262; Utz, 24-31). El culto del niño mártir era popular a finales del siglo XIV: la aristocrática priora de los *Canterbury Tales* cierra su cuento –el difundido milagro del puericantor muerto a manos judías del que hablamos enseguida– invocando al “yonge Hugh of Lincoln, slayn also / With cursed Jews [...]” (Langmuir 1990, 237; Brown; Utz, 32-35).

²⁷ Monsalvo (1985; 2002; etc.) insiste en esta “anomalía ideológica”, más acentuada en Castilla que en Aragón –donde las profanaciones de Hostias asoman tímidamente a mediados del siglo XIV– hasta el “problema converso” surgido ca. 1450. Langmuir (1990, 308) comenta el escaso arraigo inicial de los libelos en la Europa mediterránea a pesar de la actitud beligerante de los frailes desde el siglo XIII.

al que en 1294 se le habría arrancado el corazón y los tres o cuatro *casos* navarros de 1330-1350.²⁸ En Castilla no conocemos acusaciones de asesinato ritual; llega, sin embargo, el estereotipo que lo asocia con los judíos. Lo atestiguan dos obras de Alfonso X:

Varias de las *Cantigas de Santa María* (1264-1277) subrayan la enemistad judía hacia los cristianos. La 6 cuenta el asesinato del niño devoto que canta los loores de María, antagonista *natural* de los judíos:

E o cantar que o moço mais aposto dizia
e de que se mais pagava quen quer que o oia
era un cantar en que diz: “*Gaude Virgo Maria*”
e pois diz mal do judeu que sobr’ aquesto contende.²⁹

Un judío, ofendido, atrae al niño a su casa y lo mata; más tarde, este, resucitado por intercesión mariana, revela su martirio cantando desde la tumba. Alfonso parece asumir los estereotipos anti-judíos en los que se le ha educado. Sin embargo, estos abundan en los *miracula* marianos, y el milagro del puericantor, famosísimo, es casi obligatorio en cualquier colección.³⁰ A pesar del desenlace, fatal para los judíos, masacrados tras la ejecución del culpable, no se trata de un libelo como los comentados: faltan precisiones espacio-temporales, no se parodia la Pasión –el niño muere de un hachazo– y el odio religioso es sólo personal³¹. La limitada difusión de la obra, concebida para el disfrute privado del rey, atenúa además cualquier efecto propagandístico antijudío.³²

Alfonso parece traducir, aunque en un plano muy distinto, el contenido de la cantiga 6 en sus *Partidas* (1265):

E porque oýmos dezir que en algunos logares los judíos fizieron e fazen el día de Viernes Santo rememrança de la Passiõ de Nuestro Sennor Jhesu Christo en manera de escarnio, furtando los ninnos e poniéndolos en cruz o faziendo ymágenes de cera e crucificándolas quando los ninnos

²⁸ Baer (121); Despina (1979, 49); Monsalvo (1985, 132-133; 2002, 78, n. 143). Ya en 1435, un converso provocó la conversión de los judíos de Palma de Mallorca, acusados de crucificar a un esclavo moro (Despina 1979, 50-51).

²⁹ ‘Y el cantar que el mozuelo más bellamente decía, / del que más se pagaba quienquiera que lo oía, / era un cantar en que dice: «*Gaude, Virgo Maria*», / y dice mal del judío que sobre esto contiene’ (Alfonso X, I, 72-74).

³⁰ Paralelos en *The Oxford Cantigas de Santa Maria Database* (en línea). Lo incluyen, entre otros, los benedictinos Gautier de Coincy en sus *Miracles de Nostre Dame* (Dahan 1980) y Berceo, más visiblemente antisemita que Alfonso (Hatton-McKay; Sainz de la Maza 1987). Un 3% aproximadamente de las *Cantigas* recoge tópicos antijudíos propios del género; pero solo refleja el conocimiento de unos modelos europeos no materializados aún en acusaciones concretas (Monsalvo 2002, 66, n. 120). Bagby y Hatton-McKay divergen acerca del antijudaísmo de las *Cantigas*; matizan sus opiniones Carpenter, Rodríguez Barral (2007) y Roitman: que el rey –patrocinador de la obra– compartiera la mentalidad socioreligiosa contemporánea no se tradujo en militancia antijudía, y las *Cantigas*, como piden los *miracula* marianos, dejan, en muchos casos, abierta la vía de la conversión –mediada eficazmente por María, como en la 107, protagonizada por la judía segoviana Marisaltos– para salvar a quienes, por definición, son irredimibles.

³¹ Rodríguez Barral (2007, 220-221) señala la falta de adecuación de la cantiga a la pauta del libelo de sangre. El puericantor, “un dia de festa en que foron juntados / muitos judeus e crischãos e que jogavan dados”, gusta a todos, con la excepción de su asesino. Las miniaturas escurialenses de las *Cantigas* sí muestran un crimen colectivo que justifica el desenlace; sobre este intento de reorientación semántica, *vid.* Patton; Rodríguez Barral (2007). Este destaca que, en las miniaturas de las cantigas 50 y 140, los judíos participan activamente en la Crucifixión, algo inusual en la península antes de 1350 (2007, 231-232).

³² Paradójicamente “los programas e imágenes con mayor carga ideológica frecuentemente se encuentran en obras concebidas para audiencias reducidas o selectas [...] tan sólo un limitado porcentaje [...] de obras de temática antijudía medieval fue expuesto en espacios públicos [...]. En consecuencia parece difícil atribuir a las obras [...] carácter propagandístico” (Molina, 40; igualmente, Sainz de la Maza 1987, 213-214).

non pueden aver, mandamos que si fama fuere daquí adelante que en algund logar de nuestro sennorio tal cosa sea y fecha, si se podiere averiguar, que todos aquellos que se acertaren en aquel fecho que sean presos e recabdados e aduchos antel rey, e después que él sopiere la verdad, dévelos mandar matar aviltadamente, quantos quier que sean (VII.24.2).³³

El texto recoge la prevención ideológica ya comentada. Pero, al leerlo, salta a la vista que “en algunos logares” no es Castilla; y el crimen lo castiga únicamente el rey, y “si se podiere averiguar”. Alfonso piensa en términos políticos: si, por un lado, como monarca cristiano, busca defender la fe, por otro asegura las garantías jurídicas de sus súbditos judíos. El rey Sabio tuvo siempre muy presente la variedad étnica de la sociedad castellana a la hora de fijar los criterios con los que gobernar a los naturales de su Corona.³⁴

2.2. Profanación de Hostias.³⁵

Surge como consecuencia de la proclamación del dogma de la Transubstanciación (1215), y se multiplica tras instaurarse la fiesta del Corpus en 1264. De gravedad aún mayor que la del crimen ritual –la Hostia consagrada es, literalmente, el cuerpo de Cristo–, tuvo un peso decisivo en el aumento de la violencia antijudía; como en el caso de las acusaciones de asesinato ritual, salta del plano narrativo al de las relaciones sociales, proporcionando una nueva línea de acción directa contra los judíos en un contexto de progresiva vulnerabilidad de estos y de exaltación eucarística cristiana.

La profanación de Hostias consagradas presupone la fe en la Transubstanciación, y los judíos veían en la Eucaristía una inaceptable práctica de canibalismo espiritual. Pero no importa el contrasentido: en los libelos no se los representa intentando ridiculizar las supersticiones cristianas, sino perpetrando un atentado teológico que, por su concreción y dramatismo, provoque –violencia catártica mediante– en los fieles la aceptación emocional de un dogma poco comprensible.³⁶ De ahí que la reacción del poder cristiano, especialmente del eclesiástico, fuera, en estas ocasiones, muy tibia en su apoyo a los judíos.³⁷

La relación del *caso* sigue, de nuevo, un esquema fijo:

- Un judío consigue una Hostia consagrada, robándola o sobornando o coaccionando a un cristiano en situación social o económica vulnerable.
- El judío, y a veces otros miembros de su aljama, ultraja la Hostia: la apuñala, machaca, escalda, etc.
- Esta reacciona espectacularmente: sangra, vuela por los aires, etc.; eventualmente, surge de ella un niño que hace visible la Transubstanciación.
- Publicado el milagro, los judíos son denunciados por sus vecinos o, incluso, sus familiares.
- Los culpables son quemados y su comunidad perseguida; tras el posible pogromo, los supervivientes se convierten.

³³ *Apud* Carpenter (28-29). Creen erróneamente que Alfonso X admite la acusación Baer (103); Rubin (1999, 16); Rodríguez Barral (2007, 223).

³⁴ Carpenter muestra cómo el texto se inserta plenamente en su contexto. Algunos manuales homiléticos contemporáneos recogen, sin matices, imputaciones parecidas: “[*Iudaeos*] qui loco Christi crucifigunt ymaginem ceream et quandoque pueros” (*Tabula exemplorum*, s/v “*Dyabolus*”; *apud* Rubin 1999, 25-26). Márquez Villanueva estudia la política interétnica de Alfonso X.

³⁵ *Vid.* Trachtenberg (109-117); Despina (1971); Rubin (1992; 1999); Dahan (2007, 27-28, 105, 154); Monsalvo (2002, 60-61; 2012, 204-206)

³⁶ Hay paralelismos con lo sucedido, un poco antes, con los libelos de asesinato ritual (Despina 1971, 184-185; Rubin 1999, 93-103, también para la opinión judía sobre la Transubstanciación).

³⁷ Fue la actitud del duque de Austria y el Papa Martín V en el citado pogromo de 1420; *vid.* igualmente Despina (1971, 167); Dahan (2007, 154).

-Posterior fundación de un santuario y atribución de milagros a la Hostia vindicada.³⁸

Su arquetipo lo proporciona, en 1290, el *affaire des Billettes*, calle parisina en la que un prestamista judío, tras conseguir de una mujer cristiana una Hostia consagrada, ve surgir de ella a un niño –o a Cristo crucificado– al intentar hervirla (Despina 1971, 156-157; Rubin 1992, 169-171). De rapidísima difusión, el milagro está en el origen de las masivas matanzas alemanas de 1298, y de las de los siglos XIV y XV en Flandes y Centroeuropa, en las que ahora la malicia judía se proclama como un rasgo colectivo, no redimible, que merece la muerte.³⁹

En España se documentan algunas acusaciones en la Corona de Aragón entre 1367 y 1383, en el contexto de las tensiones dinásticas entre Pedro IV y su hijo Juan. Sin embargo, no se desarrollaron narrativamente más allá del intento de compra de Hostias, sin cuajar en auténticos libelos, por más que en algún caso tuvieran desagradables consecuencias para los acusados (Baer, 334-335, 374-377; Monsalvo 2002, 78; Rubin 1999, 109-115).

Contamos con un notable *caso* castellano: Lorenzo Suárez Gallinato, caballero exiliado al servicio del rey de Granada durante el reinado de Fernando III, mata allí al oficiante de una misa sacrílega, afrontando el probable martirio para vengar la deshonra pública de Cristo. La Hostia agredida se refugia en los faldones de don Lorenzo, quien salva la vida al reconocer el rey moro su leal defensa de su Señor. La historia, que incorpora el tópico del auxilio a la Sagrada Forma, remite a los *exempla* para predicadores, pero es ajena al circuito historicista de las acusaciones populares: se incluye en *El conde Lucanor* (1335),⁴⁰ que don Juan Manuel concibió para un restringido público cortesano; además, el profanador, en consonancia con las simpatías declaradas del autor, no es judío, sino un renegado “que fuera clérigo e tornárase moro”.⁴¹

2.3. Profanación de crucifijos.⁴²

Variante incruenta de la crucifixión ritual. Ambos temas poseen orígenes independientes; aquí se remontan a la leyenda bizantina iconófila de la *Passio ymaginis*.⁴³ Sin embargo, ya hemos visto la relación sustitutoria que establecía entre ambas la Partida VII. En el caso de las imágenes de cera, existe un componente de magia analógica que refuerza esa asociación.

Reitera igualmente una estructura fija:

³⁸ Asesinatos rituales y profanaciones eucarísticas perduraron hasta la Edad Moderna en la memoria popular gracias a relatos, baladas o dramas religiosos (Stacey; Fabre-Vassas, 152-153; Monsalvo 2002, 73, n. 135).

³⁹ Al estudiar el *caso* austriaco de la Hostia ensangrentada de Korneuburg (1305), Wiedl (316-317) subraya la importancia de esta evolución en toda Centroeuropa. Rubin (1992, 175-177) recuerda la influencia de la predicación mendicante que se expande desde Italia ca. 1300. Para la violencia posterior a 1298, también Despina (1971, 157-159); Monsalvo (2002, 68-69).

⁴⁰ Manuel (127-130, enxiemplo xxviii). La historia posee los rasgos típicos de su categoría: el renegado les dice a los moros que “les daría aquel Dios en que los cristianos fiavan”, y ellos “andávanla rastrando por el lodo e faziendol muchos escarnios” (128).

⁴¹ Ruiz analiza la práctica ausencia del estereotipo negativo del Judío en la obra juanmanuelina. También las *Cantigas* 104, 128 y 208 (Alfonso X, II, 18-20, 82-84, 257-259) dan cuenta de profanaciones de Hostias llevadas a cabo por cristianos. En consonancia con la fecha del libro, ninguna tiene final cruento.

⁴² Dahan (2007, 28-29); la ofensa es extensible a imágenes marianas y a lugares u objetos sacros.

⁴³ Gregorio de Tours (m. 594), incluye ya alguna de estas historias en su *Liber in gloria martyrum* (col. 724); con el legado anti-iconoclasta del II concilio niceno (787), enriquecen, desde el siglo XI, la narrativa occidental asociada al estereotipo negativo del Judío (Nirenberg, 29-30; Arciniega, 73-74).

- Unos judíos consiguen o fabrican una imagen –pintura, escultura, muñeco de cera– de Cristo o de María.
- La profanan con golpes, insultos, etc.
- Ocurre un milagro: la imagen sangra o se mueve, se oye una voz celeste, etc.
- Descubrimiento y castigo del crimen; ocasionalmente, conversión colectiva.

Las fuentes recogen *casos* puramente literarios, no asociados a persecuciones reales, aunque a veces impliquen a personajes contemporáneos.⁴⁴ Entre los siglos XII y XIII, estas leyendas se popularizan al calor de la ocupación cruzada de Bizancio y, de nuevo, de las directrices lateranenses de 1215. Nutren historias piadosas, como las contenidas en la *Legenda aurea* (126...-1298), y colecciones de *miracula* marianos y *exempla* predicables.

En Aragón-Cataluña, aparte de diversos textos de este tipo, se registra alguna acusación concreta, como la lanzada –sin consecuencias– contra el poderoso bailío real Yehudá de la Caballería (1266).⁴⁵ Castilla ofrece tres ejemplos de muy diversa proyección social. Los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo (*ca.* 1250) y, de nuevo, las *Cantigas*, abordan el mismo milagro: María denuncia en Toledo, de viva voz, la crucifixión de una imagen cética de Cristo en casa “del ravi más onrado”⁴⁶. El suceso no es datable (un día de la Asunción, fecha alejada de Pascua⁴⁷), pero su tono y su sangriento final dejan clara la orientación antijudía de ambos autores, relacionada además en Berceo con la finalidad de su obra, que le asegura una cierta popularidad: su recitación en La Cogolla, etapa jacobea transitada por muchos “francos”.⁴⁸

El tercer ejemplo, aunque prometedor por el tipo de obra en que aparece, decepciona igualmente. Lo incluye el converso Alfonso de Valladolid en su tratado de polémica anti-judía *Mostrador de justicia* (*ca.* 1325), obra capital del género en Castilla (ed. Mettmann 1994-96).⁴⁹ Aunque el autor gusta de cargar las tintas en su caracterización de los judíos,⁵⁰ se limita a contar, tras mencionar la invención de la Cruz y antes de hablar

⁴⁴ Matthew Paris convierte en 1250 al rico Abraham de Londres en profanador de una imagen mariana (Langmuir 1990, 241), compartiendo la pauta que inspira la cantiga 34, sobre el judío de Bizancio que, aconsejado “do Demo”, tira un icono de María a una letrina (Alfonso X, I, 143-144; Rodríguez Barral 2007, 224-25).

⁴⁵ Baer (27-28), para quien la acusación no resulta inverosímil. La burla privada –no la agresión sustitutoria– de las imágenes cristianas por los judíos es, junto con la difusión oral del *Toledot Yeshu*, una de las pocas acciones con visos de realidad de la constelación de acusaciones que estudiamos.

⁴⁶ *Milagros*, XVIII, 427a (Berceo, 139-143); *Cantigas*, 12 (Alfonso X, I, 88-89), con interesantes variantes respecto a Berceo, más dramáticamente antijudío, como los ilustradores de la cantiga: si el texto de esta resalta la osadía bláfema de los judíos, las miniaturas transforman los hechos en un asesinato ritual (Carpenter, 19-20; Rodríguez Barral 2007, 221-223; también García Avilés).

⁴⁷ Stacey (1998, 15, 27, n. 28) señala la frecuente asociación de relatos de crimen ritual con la fiesta de la Asunción.

⁴⁸ Berceo amplifica su fuente latina, dando visibilidad a la patética escena: “Fallaron enna casa del ravi más onrado / un grand cuerpo de cera como omne formado, / como don Christo sovo, sedié crucifigado, / con grandes clavos preso, grand plaga al costado. // Quanta fonta fizieron en el Nuestro Sennor / allí la fazién toda por nuestra desonor” (141).

⁴⁹ Sobre Alfonso de Valladolid-Abner de Burgos, *vid.* Baer (257-285); Sainz de la Maza (1990, 1992b); Chazan (1999); Szpiech; Alba y Sainz de la Maza, para su uso de materiales hagádicos. Debemos a Walter Mettmann el primer intento de edición completa de sus obras castellanas.

⁵⁰ Alfonso (un respetado, pero conflictivo, rabino convertido *ca.* 1320) muestra abiertamente su antijudaísmo: “la pena e las tribulaciones los forçarán para tener mientes mejor en la razón de la fe que tienen para saber por qué es este mal que les viene, e esto segund lo que dixo el re Salomón: *La verdasca e la afruenta dan sapiencia* [Pr 29.15]”; el dicho de R. Yohanán: “Si vieres generación que van minguando, entonce espera la salvación del Christo” [Sanhedrín 98a], aludiría a “que cuando matan muchos de los

del antijudaísmo visigodo, la historia del crucifijo de Beirut, la *passio ymaginis* por antonomasia:

E en aquel tiempo, segund fallamos escripto en los *Libros de las estorias*, se tornaron muchas almas de judíos e se convirtieron a la Ley de los christianos, por razón de una ymagen de Jhesu Christo que fue fallada en casa de un judío, quel avié alogado a un christiano. E los judíos fazién escarnio de aquella ymagen. E dizen que la alançavan con lança en manera de escarnio, e que fue fecho grand miraglo ant'ellos: que salió sangre de la ymagen, como si fuesse biva, e que luego se convirtieron a la fe de los christianos quanto veynte e tres mill judíos en tierra de Çor [*i. e.*, Tiro].⁵¹

Este *exemplum* devoto, tomado de la *Legenda aurea*,⁵² una de las escasas fuentes cristianas utilizadas por el autor en una *summa* polémica que agota el repertorio de la erudición semítica, se distancia, además, de los libelos por su desenlace: la conversión masiva no precisa de presiones violentas. Y, sorprendentemente, el texto no se liga a invectivas antijudías, sino al análisis de la cronología mesiánica del Judaísmo. Alfonso se halla muy lejos del papel criminal, ya comentado, de otros conversos europeos asociados a libelos de sangrientas consecuencias (Lincoln, 1255; Trento, 1475; etc.).

Sin embargo, la historieta beirutí interesa doblemente: por tratarse de su primera aparición en la tradición ejemplar hispánica, y porque es, igualmente, la primera vez que la asociación entre los judíos y el crimen ritual se emplea como argumento en una obra de polémica religiosa peninsular. Es posible, además, que su inclusión se relacione con el hecho de que Alfonso ejerciera como médico en Burgos cuando aún era “Rabí Abner”, ya que en el siglo XIV se celebraba allí el *festum passionis ymaginis Christi*, tal vez consagrado al venerado crucifijo conservado en el convento de San Agustín.⁵³

3. Castilla, 1449-1492: un antisemitismo anticonverso

Nuestra tipología *criminal* del Judío manejada por los cristianos medievales hispanos se cierra, inevitablemente, con otro autor castellano, el observante franciscano Alonso de Espina (1410?-1463/66).⁵⁴ Su *Fortalitium Fidei contra iudaeos, sarracenos et alios christianae fidei inimicos* (1458) activa de golpe, en un tono de marcadísima hostilidad antisemita, todas las acusaciones de “crueldades” que, hasta ahora, hemos visto apenas esbozadas en Castilla y que, en cambio, Espina expone detalladamente.⁵⁵

judíos en algún lugar, conviértense otros muchos d'ellos e toman la salvación de la christiandad por miedo” (VII, §37; Valladolid, II, 186-188).

⁵¹ VII, §41 (Valladolid, II, 204).

⁵² Vorágine (c.xxx; 353), donde el crucifijo cuelga de una pared. Del c.LXIV procede la referencia a Santa Elena y la Vera Cruz que precede al *exemplum* en el *Mostrador*.

⁵³ Se trata del célebre Cristo de Burgos, impresionante talla articulada del siglo XIV forrada en piel bovina, con uñas y cabellos humanos, actualmente en la catedral. Serrano (389) relaciona la fiesta del 5 de noviembre con el *festum sanguis et aqua* de Limoges (siglo XI) y con la “fiesta *Passio imaginis Salvatoris*, o sea *imago Christi a Judeis crucifixa*” de los sacramentarios languedocinos y catalanes (siglo XII). Conocemos celebraciones similares de los siglos XIV-XV en Levante y Baleares, donde abundan también las representaciones plásticas de la *passio ymaginis*, como el conocido retablo de San Salvador de Felanitx, atribuido a Guillem Sagrera (ca. 1442). A veces, los comitentes describen la escena acentuando su ejemplaridad antijudía; así, a Lluís Borrassá se le encarga para la predela del retablo del Salvador de Guardiola (1404) una “*Pascio Imago Pietatis*, so és, com los juheus bateran la image del Crucifix, e d'aquela image isqué gran multitat de sanch” (Rodríguez Barral 2009, 126-127; sobre todo ello, Llompart; García Avilés; Espí; Arciniega).

⁵⁴ Cavallero (2018, 121-136) aclara diversas imprecisiones aún en circulación sobre la identidad/cronología de Espina.

⁵⁵ *BICORE* recoge la rica tradición manuscrita y editorial europea (en latín y francés) del *Fortalitium* en los siglos XV y XVI. Estudian su antijudaísmo Netanyahu (1976; 1999, 659-667, 739-774); Baer (533-539); McMichael; Meyuhas (1998); Monsalvo (2013); Vidal (2013); Cavallero (2016; 2018).

El marco del activismo de Espina es nuevo: la violencia desencadenada a partir de 1449 contra los conversos surgidos de la crisis de 1391-1414. Considera a estos, y a sus descendientes, como judíos secretos: la identidad se transmite por la sangre y la *limpieza* o *suciedad* de la misma es inalterable. “*De bello Iudaeorum*”, libro III del *Fortalitium*, ilustra abundantemente esta tesis. Judíos y conversos se identifican con el Mal, definido mediante un exhaustivo despliegue de imágenes negativas propias del estereotipo medieval del Judío⁵⁶. Espina pasa, así, del antijudaísmo al antisemitismo, verbalizando el sentir de muchos de sus contemporáneos. Presta mucha atención al repertorio de las *crudelitates* judías: con la habilidad propia del experimentado predicador que era,⁵⁷ incorpora masivamente los libelos de origen extranjero y, por primera vez, desarrolla, en el contexto castellano-leonés, historias similares, que presenta siempre como reales.⁵⁸ En ellas:

1. Aprovecha y deforma acusaciones surgidas en un contexto diferente. Así por ejemplo:

-Combina los rumores sobre la participación del médico don Meír Alguadex en la muerte de Enrique III de Castilla (1406)⁵⁹ con la consagración como iglesia de la sinagoga mayor de Segovia (1415) para fabular el “milagro del Corpus Christi”, cuyos ecos antisemitas perdurarán en esa ciudad hasta el siglo XX.⁶⁰ Según Espina, varios judíos se habrían reunido en la sinagoga segoviana para ultrajar una Hostia conseguida en prenda de un préstamo; al intentar escaldarla, aquella habría escapado por una grieta abierta en el muro para refugiarse en una casa cristiana. Don Meír, uno de los culpables, habría confesado antes de su ejecución el envenenamiento de Enrique III. Cierra la historia la consagración de la sinagoga como iglesia del Corpus Christi (Espina 1971, 168-169; 1979, 53; Shepard, 173-175).

-En 1454, los judíos de la zamorana Tábara habrían comulgado mezclando con vino el corazón de un niño ritualmente sacrificado. Espina denuncia la impunidad de los culpables, amparados en el favor de los oficiales reales. Sin embargo, el

⁵⁶ El carácter de desordenado centón acumulativo de acusaciones antijudías de toda laya que transmite la lectura de la obra ha sido contestado por Cavallero (2016); matiza su propuesta Monsalvo (2020, 235, n. 61), quien distingue entre el plan o intención de la obra y su resultado material.

⁵⁷ Espina reconoce haber predicado en el decenio de 1450-60 sobre alguno de los *casos* que presenta. Los sermones populares, de intenso efecto emocional sobre su auditorio, podían desencadenar peligrosos estallidos de violencia. Es significativa la conexión magistral entre el *mediático* dominico Vicente Ferrer (1350-1419), y los ya citados franciscanos observantes Juan Capistrano, responsable del pogromo de Breslau de 1443, y su discípulo Bernardino da Feltre, relacionado con la acusación de crimen ritual de Trento de 1475 (Espina 1979, 51; Netanyahu 1999, 660-661; Monsalvo 2002, 74; para Ferrer como ejemplo de “predicador carismático”, Vidal 2010; Losada, 4-19; y sobre el contexto vallisoletano de Espina, Rojo).

⁵⁸ Las *crudelitates*, especialmente los asesinatos rituales, ocupan un 10% del libro, ilustrando sus argumentos más exaltados (Netanyahu 1999, 746-761; Monsalvo 1999, 1076-1078; 2013, 164, 173-175). Para Cavallero –que descuida la identificación de los conversos como judíos por Espina–, los argumentos de este no son antisemitas, sino que “pretende intervenir en su realidad desde el más extremo y radical antijudaísmo cristiano” (2014, 78).

⁵⁹ Ya en diciembre de 1411, San Vicente Ferrer había, muy probablemente, aprovechado los ecos de tal imputación para calentar los ánimos de su auditorio castellanoviejo con este supuesto caso que huele, de lejos, a *exemplum* de repertorio para predicadores: “*magis malum volunt judei christianis quam nos diabolum, ut ego bene scio quo vado per mundum predicando, nam quidam medicus judeus, stando ad mortem dixit flentibus: –Non fleatis, nam non dolere mihi quod moriar, quia plus quam quingentos christianos feci mori per meam medicinam*” (apud Cátedra, 247). Sobre la práctica clínica de don Meír (m. 1410), que fue también médico de Juan I y que, como Rab mayor de las aljamas castellanas desde 1386, tuvo a su cargo la recuperación de lo que sobrevivió al desastre de 1391, *vid.* García Ballester (474-484).

⁶⁰ Hasta no hace mucho, las visitas a la iglesia del Corpus Christi se articulaban en torno al relato del milagro. Este se halla representado en un gran cuadro “de historia” de Vicente Cutanda (1902), contemporáneo de la reconstrucción que siguió al incendio del templo en 1899.

cronista de origen sefardí Yosef ha-Kohén reduce el caso en su *Emeq ha-bakhá* ('Valle del llanto', 1558/1575) a una falsa acusación urdida tras el hallazgo del cuerpo de un niño asesinado por un ladrón para robarle su cadenita de oro (Despina 1979, 51).

-En 1457, los gritos de otro niño zamorano, de Toro, habrían malogrado el sangriento destino ritual previsto por sus raptos.

2. Espina puede también apelar como garantía de veracidad a supuestos testigos de tales crímenes:

-Uno de ellos es un converso reciente, Simón de Ancona, testigo de la decapitación ritual de un niño en Pavía, y participante arrepentido en otro infanticidio en Savona, donde la sangre de la víctima –torturada y crucificada– se consumió aderezada con fruta y frutos secos. Los morbosos detalles del relato reflejan el efectismo homilético propio del estilo de la obra (Monsalvo 1999, 1077-1078).

-El propio autor confirma una crucifixión ritual ocurrida en la segoviana Sepúlveda, que llevaría en 1468 a Rabí Salomón Pichón y a otros judíos a morir en Segovia, frente al convento de San Antonio el Real, del que Espina era prior (Despina 1979, 55-56). Tal vez, como en la Inglaterra del siglo XIII, los posteriores pogromos de Sepúlveda de 1474 y 1476 pudieron encontrar en la memoria del caso algún tipo de motivación.

Con sus fraudulentas estrategias de agitación, Espina pretendía sentar las bases sobre las que instaurar una Inquisición para los conversos. No lo logró, pero su prestigio como predicador y confesor regio, así como la rápida difusión del *Fortalitium*, transformaron la sensibilidad hispana ante las acusaciones de “terrorismo” teológico judío.⁶¹ Los inquisidores, que llegan por fin en 1478, tenían bien leído el libro del franciscano. Basten, como muestra, estos dos últimos ejemplos:

1. En Valencia, en 1485, los inquisidores preguntan “si en vituperi de la Passió de nostre Redemptor ha açotat o crucificat algun gall, home, animal o anyell, o si sab o ha oyt dir que algun ho haje fet”.⁶²

2. En Toledo, en 1490-1491, los inquisidores procesan al judío Yuce Franco y sus cómplices judíos y conversos, acusados de profanar la Hostia y del asesinato de un niño en el pueblo de La Guardia. Tanto las preguntas como las confesiones –auténticas– calcan las fantasías de Espina; el culto al inexistente Santo Niño se propaga tras las ejecuciones. No se trató sólo de un fraude de duraderas repercusiones en la piedad popular.⁶³ La complejidad del proceso y el celo de los inquisidores cumplieron, probablemente, un

⁶¹ Es significativo que, en un texto político como la *Sentencia de Medina del Campo* (1465), la nobleza se haga eco de las acusaciones sobre profanación de Hostias por los judíos (Monsalvo 2002, 83-84; 2013, 164; 2020, 233, n. 46). También el pogromo anticonverso cordobés de 1474 se asoció, como recogen las crónicas contemporáneas, con un sacrílego vertido de orines sobre una imagen de la Virgen (Netanyahu 1999, 726-727; Amran, 296-297).

⁶² ‘Si en vituperio de la Pasión de nuestro Redentor ha azotado o crucificado algún gallo, hombre, animal o asnillo, o si sabe o ha oído decir que alguien lo haya hecho’ (Baer, 595, con otros testimonios). A los judíos zaragozanos procesados por asesinar al inquisidor Pedro de Arbués en 1485 se les acusó también de haber azotado (con reparto cuasi-dramático de los papeles de Anás, Judas, Pilatos y Longinos) un crucifijo como remedo de la Pasión (Baer, 607).

⁶³ Despina (1971, 169-170, 181-182, 188-191; 1979, 57-66); Baer (621-638); Monsalvo (1985, 335-336); Shepard. Hugh de Lincoln servirá de molde para otro *santo niño* fantaseado por los inquisidores, Dominguito del Val, supuesto mártir de 1250 al que se le consagró ca. 1580 una capilla en la Seo zaragozana (Despina 1979, 66-67).

papel agitador muy concreto, acelerando la decisión de los Reyes Católicos de expulsar a los judíos el año siguiente.⁶⁴

El *Fortalitium* , por su parte, circuló por toda Europa en alas de la imprenta y contribuyó a mantener muy vivo el antisemitismo popular del continente. Sumado al sustrato depositado en los siglos anteriores, iba a contribuir poderosamente a ligar los albores de la modernidad con un cóctel de terror y temblor antisemita –terror de las víctimas, temblor gozoso de los victimarios al convertir a estas en culpables de serlo– aún muy vivo, por desgracia, en nuestros días.⁶⁵

⁶⁴ El *Fortalitium* activó la “materialización” hispánica de los libelos de crimen ritual (Despina 1979, 56-57); sus *testimonia* “redundará[n] décadas después en acusaciones judiciales concretas [...], en la misma coartada para la expulsión de los judíos y en la sistemática acción inquisitorial. Espina ha podido ser el gozne de este terrible engranaje represor” (Monsalvo 1999, 1079). Vidal (2018) estudia el “proceso de formación de opiniones” (171) que moldea el *caso* de La Guardia; Jonin, la pervivencia secular de la leyenda del Santo Niño.

⁶⁵ Es llamativa la incorporación, a los argumentos que esgrime la renovada doctrina sobre la hechicería de la que surge la caza de brujas a partir del decenio de 1430, de los motivos desplegados en las acusaciones antijudías de crimen ritual, que confluyen, reformulándola en clave doctrinal, con la asociación tradicional entre la invocación diabólica y la antropofagia. En obras como el *Formicarius* (1435-1438) de Johannes Nider –también enérgico polemista anti-husita– como el leidísimo *Malleus maleficarum* (1486) de Kramer y Sprenger, el *sabbat* se asocia a profanaciones de Hostias y al consumo de brebajes en los que entra como ingrediente la carne y la sangre de niños asesinados, como parte del rito de activación de un verdadero anti-sacramento de inmediatos efectos maléficos (Boudet, 482-483).

Obras citadas

- Alba, Amparo y Sainz de la Maza, Carlos. "Cuentos rabínicos en castellano en el *Mostrador de justicia* de Alfonso de Valladolid." *Revista de Filología Española* 93 (2013): 9-39.
- Alexander, Tamar. *The Heart is a Mirror. The Sephardic Folktale*. Detroit: Wayne State University Press, 2007.
- Alfonso X, el Sabio. *Cantigas de Santa María*. W. Mettmann ed. Madrid: Castalia, 1986-1989. 3 vols.
- Amran, Rica, "Violencias acometidas contra conversos según el *Memorial de diversas hazañas* de Diego de Valera." En Rica Amran coord. *Violence et identité religieuse dans l'Espagne du Xve au XVIIe siècles*. Paris: Éditions INDIGO & Côté-femmes, 2012. 288-306.
- Arciniega, Luis. "La *Passio Imaginis* y la adaptativa militancia apologética de las imágenes en la Edad Media y Moderna a través del caso valenciano." *Ars Longa* 21 (2012): 71-94.
- Baer, Yitzhak. *Historia de los judíos en la España cristiana*. Madrid: Altalena, 1981 (orig. 1945). 2 vols.
- Berceo, Gonzalo de. *Los milagros de Nuestra Señora*. Brian Dutton ed. Londres: Támesis, 1980.
- Berger, David. *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages. A Critical Edition of the Nizzahon Vetus*. Philadelphia: JPSA, 1979.
- Biale, David. *Blood and Belief. The circulation of a symbol between Jews and Christians*. Berkeley: The University of California Press, 2007.
- Brown, Charlton. "Chaucer's Prioress' Tale and Its Analogues." *PMLA* 21 (1906): 486-518.
- Bynum, Caroline W. "The Blood of Christ in the Later Middle Ages." *Church History* 71 (2002): 685-714.
- Cátedra, Pedro Manuel. *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1994.
- Cavallero, Constanza. "En los confines del relato cristiano: los pliegues del antijudaísmo en el *Fortalitium Fidei* de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)." En Ariel Guiance ed. *Legendario cristiano: creencias y espiritualidad en el pensamiento medieval*. Buenos Aires: CONICET, 2014. 53-101.
- . *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.
- Chazan, Robert. *European Jewry and the First Crusade*. Berkeley: University of California Press, 1987.
- . "Undermining the Jewish Sense of Future: Alfonso of Valladolid and the New Christian Missionizing." En Mark. D. Meyerson y Edward. D. English eds. *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain*. Nôtre Dame: University Press, 1999. 179-194.
- Dahan, Gilbert. "Les juifs dans les *Miracles* de Gautier de Coincy." *Archives Juives* 16 (1980): 41-49, 59-68.
- . *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*. Paris: Cerf, 2007.
- Despina, Marie. "Les accusations de profanation d'Hosties portées contre les juifs." *Rencontre* 5 (1971): 150-170, 179-191.

- . "Las acusaciones de crimen ritual en España." *El Olivo* 9.1 (1979): 48-70.
- Espí, Carlos. *Recrucificando a Cristo: Los judíos de la Passio Imaginis en la isla de Mallorca*. Palma de Mallorca: Objeto Perdido, 2009.
- Espina, Alonso de. "Fortalitium Fidei contra iudaeos, sarracenos et alios christianae fidei inimicos." En *BICORE. Biblioteca Ibérica Digital* [en línea].
- Feliu, Eduard. "Un antievangelij jueu de l'edat mitjana: El Séfer Toledot Iesu." *Estudi General* 9 (1989): 237-262.
- Fabre-Vassas, Claudine. *The Singular Beast. Jews, Christians, and the Pig*. New York: Columbia University Press, 1984.
- Fredriksen, Paula. *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism*. New Haven: Yale University Press, 2010.
- García Avilés, Alejandro. "Imágenes 'vivientes': idolatría y herejía en las *Cantigas de Alfonso el Sabio*." *Goya* 34 (2007): 324-342.
- Grayzel, Solomon. "The Papal Bull *Sicut Iudeis*." En Meri Ben-Horin ed. *Studies and Essays in Honor of A. A. Neuman*. Leiden: Brill, 1962. 243-280.
- . *The Church and the Jews in the XIIIth Century: a Study of their Relations during the years 1198-1254, based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period*. New York: Hermon Press, 1966.
- Gregorio de Tours. *Liber in gloria martyrum. S. Georgii Florentini Gregorii turonensis episcopi Opera omnia*. En Jacques Paul Migne ed. *Patrologia Latina LXXI* (1849): Vols. 705-800.
- Johnson, Hannah. *Blood Libel: The Ritual Murder Accusation at the Limit of Jewish History*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012.
- Jonin, Michel. "De la *Crudelitas* a la *Legenda*. La réécriture moderne du crime rituel de La Guardia." *Cahiers d'Études Romanes* 29 (2014): 105-130.
- Langmuir, Gavin. *Toward a Definition of Anti-Semitism*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Llompart, Gabriel. "Longitudo Christi Salvatoris. Una aportación al conocimiento de la piedad catalana medieval." *Analecta Sacra Tarraconensia* 40 (1967): 93-115.
- 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* 65 (2013): 603-640.
- Manuel, Don Juan. *El Conde Lucanor*. Guillermo Serés ed. Barcelona: Crítica, 1994.
- Márquez Villanueva, Francisco. *El concepto cultural alfonsí*. Madrid: Mapfre, 1994.
- McCulloh, John. "Jewish Ritual Murder: William of Norwich, Thomas of Monmouth, and the Early Dissemination of the Myth." *Speculum* 72 (1997): 698-740.
- McMichael, Steven. *Was Jesus of Nazareth the Messiah? Alphonso de Espina's Argument against the Jews in the Fortalitium Fidei (c. 1464)*. Atlanta: Scholars Press, 1994.
- Meyuhas, Alisa. "El concepto de perfidia judaica de la época visigoda en la perspectiva castellana del siglo XV." *Helmantica* 46 (1995): 299-312.
- . *La forteresse de la foi: la vision du monde d'Alonso d'Espina, moine espagnol*. Paris: Cerf, 1998.
- Molina, Joan. "La imagen y su contexto. Perfiles de la iconografía antijudía en la España medieval." En *VVAA. Els jueus a la Girona medieval*. Girona: Bel-Lloc, 2008. 33-85.
- Monsalvo, José María. *Teoría y evolución de un conflicto social: El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*. Madrid: Siglo XXI, 1985.

- . “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 (1999): 1061-1088.
- . “Los mitos cristianos sobre crueldades judías y su huella en el antisemitismo medieval europeo.” En Ernesto García ed. *Exclusión, racismo y xenofobia en Europa y América*. Bilbao: Euskal Unibersitatea, 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.” En Esther López ed. *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*. Logroño: IER, 2012. 171-223.
- . “Ideología y anfibología antijudías en la obra *Fortalitium Fidei*, de Alonso de Espina. Un apunte metodológico”. En Pablo de la Cruz ed. *El historiador y la sociedad. Homenaje al profesor José M^a Mínguez*. Salamanca: Universidad, 2013. 163-183.
- . “Discursos antijudíos y cuestión conversa: del frente cultural al frente emocional en la Castilla del siglo XV.” *eHumanista/Conversos* 8 (2020): 225-244 (en línea).
- Netanyahu, Benzion. “Alonso de Espina: was He a New Christian?” *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 43 (1976): 107-165.
- . *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*. Barcelona: Crítica, 1999.
- Nirenberg, David. *Aesthetic Theology and Its Enemies. Judaism in Christian Painting, Poetry, and Politics*. Brandeis: University Press, 2015.
- Ocker, Christopher. “Ritual Murder and the Subjectivity of Christ: A Choice in Medieval Christianity.” *The Harvard Theological Review* 91 (1998): 153-192.
- The Oxford Cantigas de Santa Maria Database* (en línea).
- Patton, Pamela. “Constructing the inimical Jew in the Cantigas de Santa Maria: Theophilus’s magician in text and image.” En Mitchell Merback ed. *Beyond the Yellow Badge. Anti-Judaism and Antisemitism in Medieval and Early Modern Visual Culture*. Leiden : Brill, 2008. 233-256.
- Platelle, Henri. “L’image des juifs chez Thomas de Cantimpré. De l’attrait à la répulsion.” En VVAA. *Mélanges à la mémoire de Marcel-Henri Prévost*. París : PUF, 1982. 283-306.
- Riley-Smith, Jonathan. “The First Crusade and the Persecution of the Jews.” *Studies in Church History* 21 (1984): 51-72.
- Rodríguez Barral, Paulino. “La acusación de crimen ritual. Una aproximación a partir del caso del Santo Niño de La Guardia.” *El Olivo* 63 (2006): 65-100.
- . “La dialéctica texto-imagen: a propósito de la representación del judío en las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X.” *Anuario de Estudios Medievales* 37 (2007): 213-243.
- . *La imagen del judío en la España medieval. El conflicto entre cristianismo y judaísmo en las artes visuales góticas*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2009.
- Roitman, Gisela. “Alfonso X, el Rey Sabio, ¿tolerante con la minoría judía? Una lectura emblemática de las *Cantigas de Santa María*.” *Emblemata* 13 (2007): 31-177.
- Rojo, Francisco Javier. “Fifteenth-Century Franciscan Preachers in Castile: The Example of Valladolid.” En Timothy Johnson ed. *Franciscans and Preaching. Every Miracle from the Beginning of the World Came about through Words*. Leiden: Brill, 2012. 353-379.
- Rubin, Miri. “Desecration of the Host: the Birth of an Accusation.” *Studies in Church History* 29 (1992): 169–85.
- . *Gentile Tales. The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. New Haven: Yale University Press, 1999.

- Ruiz, Cecilia. "Jewish Representation in Juan Manuel: Respect, *Convivencia*, and Silence." En Connie L. Scarborough ed. *Revisiting Convivencia in Medieval and Early Modern Iberia*. Newark: Juan de la Cuesta, 2014. 251-282.
- Sainz de la Maza, Carlos. "Los judíos de Berceo y los de Alfonso X en la España «de las tres religiones»." *Dicenda* 6 (1987): 209-215.
- . "El converso y judío Alfonso de Valladolid y su *Libro del zelo de Dios*." En VVAA. *Las tres culturas en la Corona de Castilla y los sefardíes*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1990. 71-85.
- . "El *Toledot Yeshu* castellano en el maestro Alfonso de Valladolid." En José Manuel Lucía Megías et. al. ed. *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 1992a. 797-814.
- . "«Vi en visión de sueno»: conversión religiosa y autobiografía onírica en Abner de Burgos, alias Alfonso de Valladolid." *Compás de Letras* 1 (1992b): 186-208.
- Sapir Abulafia, Anna. *Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance*. New York: Routledge, 1985.
- Serrano, Luciano. *El obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo V al XIII*. Valladolid: Maxtor, 2011 (orig. 1935).
- Shepard, Sanford. "The Present State of the Ritual Crime in Spain." En Alan Dundes ed. *The Blood Libel Legend: a casebook in anti-Semitic folklore*. Madison: University of Wisconsin Press, 1991. 162-179.
- Stacey, Robert. "From Ritual Crucifixion to Host Desecration: Jews and the Body of Christ." *Jewish History* 12 (1998): 11-28.
- . "Adam of Bristol' and Tales of Ritual Crucifixion in Medieval England." *Thirteenth-Century England* 11 (2007): 1-15.
- Szpiech, Ryan. "Polemical Strategy and the Rethoric of Authority in Abner of Burgos/Alfonso de Valladolid." En Esperanza Alfonso y Carmen Caballero-Navas eds. *Late Medieval Jewish Identities*. New York: Palgrave/McMillan, 2010. 55-76.
- Tartakoff, Paola. "The *Toledot Yeshu* and Jewish-Christian Conflict in the Medieval Crown of Aragon." En Peter Schäfer ed. *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. 297-309.
- Tolan, John. "Of Milk and Blood: Innocent III and the Jews, revisited." *HAL* 2012 [en línea: hal-00726485].
- Trachtenberg, Joshua. *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Antisemitism*. Skokie: Varda Books, 2001.
- Utz, Richard. "The Medieval Myth of Jewish Ritual Murder: Toward a History of Literary Reception." *The Year's Work in Medievalism* 14 (1999): 24-46.
- Valladolid, Alfonso de (Abner aus Burgos). *Mostrador de Justicia*. W. Mettmann ed. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994-1996. 2 vols.
- Vidal, Rosa. "Predicación y persuasión: Vicente Ferrer en Castilla, 1411-1412." *Revista de poética medieval* 24 (2010): 225-243.
- . "Misera Hispania": *Jews and Conversos in Alonso de Espina's Fortalitium Fidei*. Oxford: Society for the Study of Medieval Languages and Literature, 2013.
- . "Modelos de asesinato ritual: la influencia del *Fortalitium fidei* en el caso del Santo Niño de la Guardia." En José Manuel Nieto y Óscar Villarroel eds. *Comunicación y conflicto en la cultura peninsular (siglos XIII al XV)*. Madrid: Sílex, 2018. 169-188.
- Vorágine, Jacobo de. *Legenda aurea sanctorum*. Basileae: [Michel Wennsler], 1490 (en línea).

Wiedl, Birgit. "The Host on the Doorstep: Perpetrators, Victims, and Bystanders in an Alleged Host Desecration in Fourteenth Century Austria". En Albert Classen y Connie Scarborough eds. *Crime and Punishment in the Middle Ages and Early Modern Age*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2012. 299-345.