

**Una sagrada venganza contra gentes muy malditas:
Las figuras del odio en las *Historias de la divinal victoria de Orán* por Martín de Herrera**

Marcelo E. Fuentes
(New Jersey City University)

Como señala Alexander Hinton, las metanarrativas de la civilización y el progreso que justificaron la colonización de África y América se fundaron sobre la falta de humanidad de los “salvajes,” contruidos como “the inverted images of ‘civilized’ peoples” a través de “a series of value-laden binary oppositions” entre las que se cuentan “civilization/savagery” “human/subhuman,” “good/evil,” “moral/sinful,” “believers/pagans” y “conqueror/conquered” (1, 8-9). Estudiar las estrategias con que textos medievales y renacentistas llevaron a cabo estas polarizaciones deshumanizadoras ayuda a entender cómo estas dinámicas se construyeron a través de largos períodos de tiempo y se utilizaron reiteradamente con similares objetivos, recursos retóricos y consecuencias. Por lo mismo, analizar los modos en que un texto de la temprana modernidad como *Historias de la divinal victoria de Orán* por Martín de Herrera (publicado en 1510) demoniza a otros grupos religiosos y étnicos, con el fin último de justificar su colonización y genocidio, ayuda a mejor comprender y desenmascarar los discursos de odio de entonces y de hoy.

Aunque la conquista de la ciudad de Orán sólo se había llevado a cabo en 1509, un año antes de la publicación del libro de Herrera, tal campaña formaba parte de una guerra anterior y ampliamente justificada para la Monarquía Hispánica por su contexto político y cultural. Por un lado, las conquistas en África no eran vistas por los españoles como una agresión o invasión, sino como una *restitutio*, “una vuelta a un estado anterior,” pues pretendían “recobrar territorios que anteriormente habían pertenecido a una entidad política que casi fue aniquilada o, al menos, reducida a su más mínima expresión por la irrupción de un pueblo considerado más inculto y atrasado” (Alonso Acero, 49); es decir, una recuperación de las tierras norafricanas que habían sido provincias de Roma y ahora estaban dominadas por el Islam.¹ Por otro lado, conquistar esas tierras se veía como parte imprescindible de una empresa mayor: la lucha de la cristiandad contra el Islam y la necesidad de alcanzar Palestina para controlar los Santos Lugares. De hecho, el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros, protagonista de la primera parte del poema de Herrera, parece haber estado convencido de que la conquista del norte de África constituía apenas una primera etapa para proseguir hacia el Oriente y cumplir “la vieja profecía de Joaquín del Fiore según la cual un santo emperador reconquistaría Jerusalén e instalaría en la Ciudad Santa al papa que reformaría la Iglesia” (Alonso Acero, 128) Debido a esto, desde el inicio de sus funciones

¹ Múltiples textos medievales, algunos tan renombrados como la *Estoria de España* de la corte de Alfonso X o el *Poema de Fernán González*, defienden la supuesta continuidad entre la cultura clásica grecorromana, el imperio visigodo y los posteriores reinos cristianos de la Península Ibérica. De allí deriva la idea de los musulmanes como usurpadores de territorios romanos-visigodos-cristianos medievales, así como las pretensiones ibéricas sobre tierras africanas, que llevaron incluso a que los reyes de Castilla y Aragón acordaran en 1291 un tratado “providing for the partition of North Africa, allotting to Castile Morocco —ancient Mauritania— over which the Visigoths reportedly had once held sway, and to Aragón Algeria and Tunis” (O’Callaghan 2003, 7). Un rol mayor en el establecimiento de estos vínculos entre períodos históricos y grupos étnicos corresponde al arzobispo de Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada, quien a través de una serie de obras historiográficas escritas en la primera mitad del siglo XIII (*Historia gothica; Historia romanarum; Historia hugnorum, vandalorum et sueuorum, alanorum et silingorum; Historia ostrogothorum; Historia arabum*) resumió “the different invasions of Spain, from the first, by Hercules, to what Rodrigo hoped would be the last, by the Arabs” (Pick, 75). Sin embargo, la conexión específica entre los visigodos y los soberanos de Asturias, Castilla y León puede rastrearse hasta crónicas latinas del siglo IX (O’Callaghan 2011, 7).

como arzobispo de Toledo, primado de España y canciller mayor de Castilla en 1495, Cisneros recopiló información no sólo sobre las costas y reinos de África, sino también sobre Egipto y el Medio Oriente, incluyendo Palestina, a través de enviados a estos territorios (Alonso Acero, 128). Que su entusiasmo cruzado y mesiánico no era una manía personal y no se hallaba siquiera circunscrita a la corte o la nación española se demuestra por una fervorosa carta dirigida al cardenal por el matemático y canónigo francés Charles de Bovelles tras el triunfo en Orán:

Has comenzado a hacer violencia al reino de los cielos, pues éste sufre violencia. No cejes, no descanses hasta penetrar en él, por el legítimo favor de Dios y hasta que tome posesión de él, contigo, el innumerable y glorioso ejército de Cristo. Abre a los adoradores de Cristo el camino por donde, sin peligro, a través de las naciones fieles y obedientes a Dios, sea posible alcanzar y visitar los lugares sacrosantos en donde el Señor fue inmolado. (García-Arenal y Bunes, 53)²

Martín de Herrera se halla plenamente imbuido de ese mismo espíritu restaurador que se proyecta a la vez hacia el pasado romano y hacia el porvenir de una Jerusalén cristiana y una Iglesia renovada, pero añade a él una singular capacidad para enlazar aun más elementos pretéritos y futuros en la creación de una obra de propaganda política tan llena de odio que Catedra, Valero y Pérez, los editores y comentaristas de su única edición crítica, se refieren a ella como esos “tan malditos versos” (Herrera, 14). Es necesario destacar que aquel abominable carácter no reside en el contenido de la obra, el cual carece de originalidad: las *Historias de la divinal victoria de Orán* están compuestas de una primera parte, que sigue de cerca los documentos testimoniales que conservamos sobre la toma de Orán en 1509, y de una segunda parte, que narra la conquista romana de Jerusalén en concordancia con una extensa tradición que se remonta a los primeros siglos del cristianismo. Estas dos grandes secciones, la primera con 2350 versos y la segunda con 2500, se encuentran conectadas por una égloga de apenas 40 versos en que dos pastores dialogan en rústico dialecto sobre las recién llegadas noticias de la conquista de Orán. Por tanto, este extraño intermedio humorístico constituye lo único realmente original en una obra que pareciera limitarse a reelaborar materiales anteriores, entremezclados además de una manera que desafía cualquier clasificación genérica, pues “en él vienen a confluir [...] desde la modalidad de la historiografía en verso, hasta el poema alegórico memorable, pasando por los poemas de Pasión,” en palabras de sus editores (Herrera, 13).

² Paradójicamente, ese entusiasmo conquistador no era compartido por quien se habría supuesto como el principal involucrado y beneficiario de tales empresas: el rey Fernando II de Aragón. A los continuos aplazamientos e interrupciones de las campañas en África producidos por el mayor interés del Rey Católico en las guerras con los franceses en Italia, se sumó “la existencia de dos políticas norteafricanas irreconciliables: Cisneros, siempre imbuido de su espíritu de Cruzada, había proyectado, según parece, penetrar hasta los límites del Sahara y establecer un imperio territorial. Fernando, en cambio, veía en África un teatro de operaciones mucho menos importante que el tradicional enclave aragonés en Italia y se mostraba partidario de una política de ocupación limitada del litoral africano que bastase para proteger las costas de la Península” (García-Arenal y Bunes, 57). El relativo desinterés del rey Fernando por las campañas españolas en África hizo que las tomas de Melilla, Mazalquivir y Orán no fueran financiadas por la corona, sino por el duque de Medina Sidonia en el primer caso y por Cisneros en los otros dos (Alonso Acero, 106-112, 133-134, 160-161). Cuando Fernando murió en 1516 y Cisneros asumió como regente, ya era demasiado tarde: luego de la sonada derrota de los Gelves en 1510 y con el norte de África dominado ahora por los otomanos, el octogenario cardenal organizó una última campaña contra Argel, que acabó en “el mayor descalabro militar que tuvo lugar en tierras africanas en estas primeras décadas del siglo XVI, incluso por encima del de los Gelves” (Alonso Acero, 222).

Esa combinación de temas y géneros está al servicio de lo que realmente convierte los versos de Herrera en “malditos”: la desafortada demonización de musulmanes y judíos con el fin de justificar y promover los esfuerzos cristianos por ocupar el norte de África y llegar algún día a hacer lo mismo con Tierra Santa, mediante la construcción continua de *figuras* en el sentido que Erich Auerbach da a este término. Auerbach expone cómo, basándose en autores clásicos como Quintiliano, los Padres de la Iglesia redefinieron el término “figura” a partir de Tertuliano para referirse a “something real and historical which announces something else that is also real and historical. The relation between the two events is revealed by an accord or similarity” (29). El ejemplo con que Auerbach introduce esta acepción del término es la consideración de Tertuliano del nombre de Josué (Yeshua o Yehoshua, o sea, Jesús) como “figuram futurorum” (“a figure of things to come”), pues no fue Moisés sino Josué quien hizo entrar a los israelitas a la Tierra Prometida, del mismo modo en que no fue la ley mosaica sino el Evangelio de Jesús quien nos garantizó la vida eterna (28-29). Este tipo de piadosa interpretación de coincidencias textuales e históricas no sólo se realizó entre figuras y eventos del Antiguo Testamento con respecto a los del Nuevo, sino también entre distintos elementos del Nuevo Testamento e incluso del presente con respecto al futuro, porque, según Lactancio, “small and trivial things are figures and foreshadowings of great things [*magnorum figuras et praemonstrationes*]; thus, this day of ours, which is bounded by sunrise and sunset, bears the likeness of that great day which is circumscribed by the passing of a thousand years” (Auerbach, 35).

Martín de Herrera demuestra tener clara conciencia de las figuras que emplea para conectar el pasado lejano de la destrucción de Jerusalén con el pasado reciente de la toma de Orán y las futuras conquistas cristianas que culminarán con la Ciudad Santa, pues él mismo, en referencia a este último evento, asegura al lector: “Y pues las cosas passadas / cumplidas por profecía / anuncian las no llegadas, / ansí os seguro, a osadas, / serán esto todavía” (48; vv. 621-625).³ Sin embargo, la producción corriente y casi espontánea de similares figuras en tiempos de Herrera se puede observar en los testimonios directos que conservamos de la toma de Orán. En una carta en que comunica lo ocurrido en África al capellán mayor de Toledo, Fray Juan de Cazalla nos dice que durante la batalla en Orán el cardenal Cisneros, desde las atalayas en Mazalquivir, “alçadas sus manos orando a nuestro Señor, peleaba más que todos” (49), lo que parece aludir directamente a Moisés y a sus brazos en alto que permitieron a Israel ganar la batalla de Refidim contra los amalecitas (Éxodo 17.8-16). Otras figuras explícitas en el relato de Cazalla involucran el famoso “in hoc signo vinces” revelado al emperador Constantino (“la primera cosa que yo vi en la tierra de África fue una cruz, e dixé luego a los que estavan conmigo: ‘En esta señal venceremos’ [51]) y la detención del sol durante una batalla entre israelitas y amorreos, narrada en Josué 10.12-14 (“Es notorio que Dios alargó aquel día, asý como en el tienpo de Josué, tanto, que los moros mismos lo confiesan que lo vieron claramente” [52]).⁴ La conclusión de Cazalla con respecto a

³ Los editores del texto de Herrera han numerado los versos de cada sección del poema por separado. Por lo tanto, al citar los versos de la obra me ha sido necesario indicar no sólo su número, sino también el de la página, que pongo primero y separada de los versos por punto y coma.

⁴ Alvar Gómez de Castro, quien heredó los archivos de Cisneros por encargo de la Universidad de Alcalá y se considera el biógrafo más importante del cardenal, no se muestra convencido con respecto al milagro del sol, a pesar de las numerosas fuentes que lo atestiguan: “Parecerá prodigioso lo que voy a decir, pero *se tuvo entonces por muy cierto* y atestiguado por los escritos de muchos, pues además de las cartas de particulares que afirman esto mismo con gran seguridad, también lo confirma Gonzalo Egidio y un autor anónimo que, para contar las vicisitudes de esta lucha, escribió unos comentarios en latín. [...] *No es mi propósito tratar de averiguar si tales milagros proceden de la credulidad humana* [...] o si se prolongó la luz por voluntad de Dios Todopoderoso” (289; mis énfasis). Son dignas de notarse tanto las dudas de Gómez de Castro como las muchas corroboraciones de otros, pues revelan la aceptación de

estas coincidencias llenas de significado es que “el mismo Dios Ihesu Christo, Pastor de todos y Redemptor, peleó desde el cielo por su Iglesia” (54), pues “es claro que presto quiere que toda África sea nuestra” (53).

La clara intencionalidad política contenida en las palabras de Juan de Cazalla bastaría para poner en duda la veracidad de los eventos que produjeron estas figuras. Pero su frecuente aparición en los textos de la época sugiere que una forma de exagerado pensamiento analógico, en especial en relación a lo religioso y sobrenatural, era más bien la regla que la excepción. Una anécdota que Cazalla incluye entre los “grandes misterios e milagros en este santo viaje,” pese a que resulta más bien grotesca que milagrosa, es la de cómo desde la niebla frente a Orán “salió un fiero puerco, que ovo quien dixo: ‘¡A él, a él, que Mahoma es!’; e luego le mataron e vimos multitud de buytres sobre los moros” (51). El hecho de que estos soldados pudieran inmediatamente establecer una conexión significativa entre una irrelevancia cotidiana y un elemento histórico o religioso, probablemente por el uso continuado de figuras en los discursos religiosos y políticos de la época, revela la importancia y efectividad de los métodos propagandísticos de Herrera, quien no titubea en incluir este mismo “milagro” del puerco, el de la detención del sol y doce otros que enumera en su poema (68-69; vv. 1491-1560), para demostrar al cabo que “esta victoria / toda pertenesce a Dios” (74; vv. 1829-1830).

En las *Historias* de Herrera, la figura fundamental que articula las dos grandes secciones del texto y entrega su sentido general al conjunto es la establecida entre la toma de Orán y la toma de Jerusalén, con una serie de figuras menores incorporadas para reforzar esa semejanza (como la equivalencia entre musulmanes y judíos, el cardenal Cisneros y el emperador Vespasiano, etc.) Pero a esta se adosan también otras figuras que extienden y completan la significación de toda la obra, entre las que se incluye la relación entre ambas conquistas descritas por el poema y el futuro dominio cristiano de Tierra Santa, tema con que el mismo autor concluye su prólogo en prosa; allí, entre las variadas “materias” de que su obra trata, menciona al final el “prenóstico d’esta última victoria y recuperación d’esta gran cibdad y sancto Sepulchro, que en nuestros días la veremos d’esta misma forma de Orán” (24). Por último, existe en la obra un sinnúmero de figuras más particulares y acotadas, que no repercuten en la interpretación global del texto y sólo sirven para añadir matices focalizados de significación y efectos ornamentales. Ejemplos llamativos son las analogías entre Jesús y Alejandro Magno, así como entre sus madres María y Olimpia y sus padres José y Filipo (27-28; vv. 41-88), o entre la reina Isabel y una sibila (43; vv. 431-440), o entre Cisneros y otras personalidades ibéricas cristianas, como el arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada, quien organizó “la victoria famosa / de las Navas de Tolosa / del can Miramamolín” (78; vv. 1998-2000), o el Cid (79; vv. 2021-2025).

De entre todas esas figuras, una en especial recurrente, significativa y audaz es la establecida entre el cardenal Cisneros y Cristo. Inmediatamente después del prólogo en prosa y de una extensa invocación a la Virgen, el verdadero inicio de la narrativa poética está señalada por la siguiente alusión al cardenal: “Bendito es el que viene / en el nombre del Señor’, / príncipe que sostiene / la gran puerta que tiene / la casa del Redemptor” (37; vv. 201-205). La cita proviene del Antiguo Testamento (Salmos 118.26), pero fue aplicada a Jesús por las multitudes que lo recibieron en Jerusalén (Mateo 21.9); por lo tanto, referirla a Cisneros constituye una especie de figura en segundo grado. Una similar secuencia de figuras ocurre poco después, cuando el autor nos dice que Cisneros fue una *imitatio* de San Francisco, a su vez una *imitatio Christi* autenticada por sus estigmas: “imitó al que impressara / Christo en su cuerpo felice / las sus llagas” (38; vv.

estos prodigios por la mayoría y el escepticismo de sólo algunos, tanto en relación a los hechos reales como a su presentación e interpretación por Herrera.

231-233). Si antes el autor ha aplicado al cardenal las palabras del salmista sobre Cristo, más tarde es el mismo personaje de Cisneros quien se apropia de una frase de Jesús durante la Última Cena: “*Exemplum ian nominatis / doy a los que me seguir / querréis y con mí morir, / ut sicut facio sic faciatis*” (52; vv. 807-810, con cita a Juan 13.15).

Las figuras cristológicas en el poema sirven a un fin tan patente como poco ético: justificar la aniquilación de seres humanos impulsada y condonada por un cardenal. Vespasiano entrega un fundamento positivo a la destrucción de Jerusalén al tomar como propia la injuria infligida por los judíos a Jesús (121; vv. 1225-1240), de modo similar a cómo las acciones de Cisneros vengan el supuesto despojo por musulmanes de territorios romanos, visigodos y cristianos en África, España y Medio Oriente.⁵ Las asociaciones entre Cisneros y Jesús no sólo defienden los objetivos de conquista de la Corona española, sino que cancelan cualquier tipo de duda o crítica sobre el proceder del cardenal. Desprovista de mayor contexto, la asociación entre Cisneros y Vespasiano podría haber encubierto una crítica al infame trato de los musulmanes de Granada por parte de Cisneros, bajo la similar antipatía del emperador romano hacia los judíos, a quienes guardaba “tan gran aborrimiento [...] como al morir” (124; vv. 1344-1345), por lo que ordenó a su hijo “so pena de maldición” llevar a cabo “el fin d’esta nación” (140; vv. 2047, 2050).⁶ Pero, una vez que se manifiesta y reitera incesantemente la semejanza entre Cisneros y Jesucristo, no hay posibilidad de segundas lecturas para cualquier violencia que se ejerza en el poema contra los habitantes de Orán o los de Jerusalén. Desde la visión de Herrera, Dios mismo ha aprobado la aniquilación de todos los no cristianos, cuyo valor y destino es radicalmente diferente a los de quienes están bajo la señal de la cruz:

Otrosí, esta señal
es con que van almagradas

⁵ De hecho, además de obvias razones estratégicas y comerciales, uno de los motivos de la obsesión de Cisneros con Orán era su valor simbólico por haber sido “colonia de los romanos y cabeza de aquella provincia y de casi todo el reino,” en palabras de Diego Suárez (Alonso Acero, 158).

⁶ Todas las biografías de Cisneros, si bien con mayor o menor antipatía o anhelos apologéticos, abordan la crucial y catastrófica intervención del cardenal en los asuntos de Granada. Aunque no está claro cuánto de su acción se debió a iniciativa propia y cuánta a órdenes de la Corona, Cisneros fue quien forzó las conversiones de moriscos en Granada, en violación a las disposiciones de tolerancia cultural y religiosa acordadas entre los granadinos y los Reyes Católicos en la capitulación de 1492. Ello inflamó las rebeliones en Granada, que Cisneros y los reyes utilizaron de excusa para declarar la nulidad de los acuerdos anteriores y continuar con sus tácticas coercitivas en contra de la población musulmana. Juan de Vallejo, el más importante de los biógrafos contemporáneos de Cisneros, no permitió que su admiración y su cercanía a él como su siervo y notario apostólico suavizaran su descripción de los brutales procedimientos del cardenal en Granada: según Vallejo, Cisneros probó halagando a los alfaquíes granadinos “con mucho amor,” prometiéndoles que tras su conversión “su señoría les haría merçedes, y miraría por sus cosas, y los favorecería para con los rreyes sus señores” (32), pero también a “algunos que estavan rebeldes y pertinaxes en aquella su mala seta, los mandava hazer prender y echar en cadenas y prisiones, hasta que venían en conosçimiento é de su voluntad pedían el agua del bautismo é se volvían christianos” (33). Alvar Gómez de Castro reproduce la información de Vallejo, pero tratando de exculpar a Cisneros: “Jiménez metió en la cárcel encadenados a todos los rebeldes; y, aunque eso repugnaba a su temperamento, permitió que fuesen tratados con métodos incorrectos” (97); más adelante, deja constancia de los rumores sobre la indignación del rey Fernando contra “la necia obstinación” de Cisneros que provocó las revueltas de los granadinos (103). Curiosamente, el cardenal sale mejor parado en este punto con los historiadores recientes que con los de su época. Alonso Acero afirma la responsabilidad compartida de Cisneros e Isabel: “Jiménez de Cisneros coincidió con la reina en la conveniencia de acelerar las conversiones de los musulmanes de Granada, con vistas a conseguir cuanto antes esa unificación religiosa de la Monarquía tan anhelada por los Reyes Católicos” (121-122). Y García Oro le quita toda responsabilidad al cardenal, pues “no obraba por su cuenta, sino por encargo de los Reyes” y “su campaña de conversiones se hacía conforme a los criterios de la Corona, que querían terminar oficialmente con el problema mudéjar” (114).

las ovejas del corral
 de Dios, porque en general
 las restantes son dañadas;
 estas conviene, señor,
 con este almagra ungir,
 las que pueda con amor,
 las rebelles con rigor
 a cuchillo han de morir. (80; vv. 2071-2080)⁷

Como relumbra en esta última cita, Herrera no tiene reparos ni medida en la expresión de su vehemente odio a los no cristianos. A lo largo de la obra abundan los ásperos, gratuitos epítetos en contra de musulmanes (“maldita gente,” “perra gente,” “moros canes,” “perras naciones,” “pérfida nación,” “maldita morería”) y judíos (“maldita gente,” “judíos malditos,” “perros de judíos,” “cruelles homecidas,” “traidor pueblo”). La sola repetición de las mismas o similares frases con respecto a uno y a otro grupo, primero en el segmento de la toma de Orán y luego en el de la destrucción de Jerusalén, constituye una construcción figural; su significación religiosa y política queda clara cuando el mismo Jesús, al descender a los infiernos y liberar a las almas allí cautivas, les exhibe y explica sus “llagas infinitas / que *las gentes muy malditas* / en mi cuerpo an figurado” (117; vv. 1098-1100; mi énfasis). Dios mismo no puede tratar a estas minorías religiosas sino con desprecio y animadversión, al igual como ellas han maltratado a Cristo y los cristianos desde la Antigüedad hasta el presente. Esta lógica de agresiva reciprocidad se explicita cuando los judíos amenazados por Vespasiano oran a Dios y el autor imprecia a la ciudad entera de Jerusalén: “¿Con qué boca y coraçón / tal socorro le pediste / en la tu tribulación, / al cual tan cruel passión / y muerte penada diste?” (126; vv. 1426-1430).

En estas últimas figuras, Herrera aprovecha sin disimulos el odio a los judíos contemporáneos, tan recientemente expulsados de la Península por los mismos Reyes Católicos a los cuales Cisneros sirve, y lo canaliza a través de la manipulación de diversas representaciones previas en que se condenaba al pueblo judío de delitos diversos, derivados todos del más famoso e imperdonable del deicidio.⁸ Este es un buen ejemplo de cómo las figuras que enlazan diversos

⁷ En estricto rigor, no son sólo los no cristianos quienes resultan excluidos de la misericordia divina según Herrera, sino también todos aquellos cristianos que no están afiliados a la Iglesia romana, en concordancia con una aplicación tajante de la famosa fórmula católica “extra Ecclesiam nulla salus” (“no existe salvación fuera de la Iglesia”). El poema reconoce diez “naciones de cristianos” (latinos, griegos, georgianos, indios, sirios, armenios, jacobitas, nestorianos, maronitas y mozárabes), pero de estas diez “la nuestra latina es vera” y a las demás “sus falsas opiniones / las condempnan y devoran” (49; vv. 651-665).

⁸ Jeremy Cohen resume las muchas y terribles acusaciones criminales en contra de los judíos de la Edad Media en tres categorías: “(1) the *ritual murder* accusation, charging that Jews vented their hostility toward Christ and Christianity by regularly killing innocent Christians, usually boys and usually in the spring; (2) the *Host-desecration* accusation, charging that Jews defiled and attacked the consecrated Host of the Eucharist; and (3) the *blood libel*, a libel of *ritual cannibalism*, charging that Jews slaughtered innocent Christians in order to partake of their blood in their perverse rituals, typically as an ingredient in baking unleavened bread (*matzah*) for Passover or concocting potions for curing leprosy” (2007, 93). Pero estos cargos se pueden someter a variaciones innumerables, dependiendo de las circunstancias y la imaginación de los acusadores. Así, dos tipos de profanación relacionadas con la de la hostia aparecen en las *Cantigas de Santa María* de la corte de Alfonso X: en la cantiga 12, los judíos de Toledo golpean y escupen una figura en cera de Jesús; en la 34, otro judío en Constantinopla defeca sobre una imagen pintada de la Virgen. En ambos casos los judíos son castigados con la muerte, los primeros linchados por cristianos y el segundo acarreado por el demonio al infierno. La historia de los judíos de Toledo se recrea en otra de las grandes obras ibéricas del siglo XIII, los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo (milagro 18). Con respecto al origen de estas historias, Cohen sólo indica que “accusations of ritual murder and ritual cannibalism targeted Jews in the ancient Greek world,

eventos históricos pueden combinarse con citas intertextuales para producir una especie de caja de resonancias significativas, en que historia, leyenda y literatura se confunden a propósito en pos de generar más odio.

Si la primera parte de las *Historias de la divinal victoria de Orán* deriva de lo recién acaecido en el norte de África y se nutre de testimonios directos como el de Fray Juan de Cazalla, la segunda parte relativa a la destrucción de Jerusalén posee una mucho más larga y complicada historia textual e ideológica. El mismo Herrera se refiere a los enmarañados materiales previos en que se ha inspirado cuando señala que esta historia “de muchas maneras se cuenta y escribe, y las más d’ellas apócrifas, a lo menos en el assignar de las causas que movieron e incitaron al dicho Vespasiano para esta conquista,” y hasta critica la verosimilitud de algunas versiones que hacen de la enfermedad que aquejaba al emperador “una péssima dolencia que tenía en las narizes, que entre las gentes de menos saber vulgarmente es dicha de avispas –cosa de reír–, porque avía de ser cáncer o fistolas” (91). “Todo pudo ser,” concluye Herrera sobre esta madeja de narraciones legendarias e históricas, algunas inverosímiles al punto de causarle risa, “pero, finalmente, de una forma o de otra, [Vespasiano] fue incitado y movido por la voluntad y mano de Dios para executar la dicha sentencia contra aquella ciudad y pueblo único,” es decir, la “bengança de la crudelíssima muerte y pasión de nuestro maestro y redemptor Jesu Christo” contra Jerusalén y los judíos (91).

María Rosa Lida de Malkiel rastrea la relación entre la muerte de Jesús y la destrucción de Jerusalén hasta autores cristianos de los siglos III y IV, como Tertuliano, Orígenes y Eusebio de Cesarea, para quienes concentrar la responsabilidad del deicidio en el pueblo judío “proporcionaba un precioso argumento para eximir de culpa a la autoridad romana y, en consecuencia, desvanecer todo color político de la Crucifixión y presentarse a través de Jesucristo, perseguido por los enemigos de Roma, como súbditos sumisos del Imperio” (18). David Wright concuerda con la intención política tras el cargo de deicidio, si bien la atribuye a los Evangelios mismos: “In response to the Church's increasing expansion throughout the empire, the redactors of the canonical gospels came to exonerate Pilate and the Roman authorities and place the responsibility for the Crucifixion squarely on the Jews themselves” (6). A partir de allí se crea una serie de leyendas que combinan elementos tan variados como la conversión de los emperadores Tiberio y Vespasiano por Verónica o el juicio y la muerte de Pilatos, hasta que alrededor del año 700 esa red legendaria da origen a un texto de extraordinaria influencia: *Vindicta Salvatoris* (Wright, 29). En este relato latino se encuentra ya la base incuestionable para la destrucción de Jerusalén narrada por Herrera: un cristiano describe la muerte de Jesús al enfermo emperador Tito; este “manifiesta su deseo de colgar a todos los judíos que tuvieron parte en ella, con lo cual queda inmediatamente curado de su lepra,” y marcha junto a Vespasiano hasta Jerusalén para vengar a Cristo (Lida de Malkiel, 26). Su similitud con la historia de Herrera es sorprendente (al menos en este planteamiento inicial de la trama, la sola diferencia es la inversión de los roles de Vespasiano y Tito), sobre todo si consideramos cuántas variaciones más existieron entre el texto latino del siglo VIII y el poema castellano del XVI: el más famoso es el poema francés del siglo XII *La Venjançe Nostre Seigneur*, pero “versions related to this textual family exist in Dutch, English, Italian, Occitan, Portuguese, Castilian and Catalan” (Hook, 5). En adición a los poemas, obras de teatro con el mismo tema proliferaron entre los siglos XIV y XVII en alemán, francés, italiano, español, inglés y latín, al punto de que “French performance records indicate that over the course of more

before the birth of Christianity” y no están claros los motivos de su recrudescimiento durante la Edad Media: “Great many historians have struggled to figure out why. Some investigators even point to these medieval fantasies as the first expressions of a genuine, irrational European anti-Semitism—as opposed to a theologically based anti-Judaism—that ultimately laid the groundwork for the Holocaust” (2007, 93-94).

than two centuries, only the story of Christ's Passion was staged more frequently than the Vengeance of Our Lord” (Wright, 1).

El feroz antisemitismo de estos relatos destaca especialmente en sus desenlaces, cuya crueldad, sin embargo, logra ser excedida por Herrera y sus *Historias*. Uno de los finales típicos es el descubrimiento por parte de los romanos de que los judíos han estado tragándose su oro y su plata para ocultarlos, lo que desemboca en una frenética venta y matanza de judíos. Sin embargo, en varias versiones como la castellana de entre 1491 y 1494 de la que Hook ha hecho una edición crítica, el emperador acaba ordenando: “Non los vendamos, mas queden a vida por que la pasion del fixo de Dios sea rremenbrada mejor, & por que todos tienpos las gentes que vernan los llamen traydores por que mataron al sancto profeta Ihesu Christo” (247). Se trata de un repetido argumento medieval que se origina en *La ciudad de Dios* de San Agustín y que Cohen resume así: “On their own merits they [the Jews] did not [deserve to survive in Christian society], but Augustine argued that God preserved them for the sake of the Church, so that in adhering to the Old Testament they might witness the truth of and historical basis for christological prophecy, and so that they might ultimately accept the implications of this prophecy by converting to Christianity at the end of days” (1983, 20).⁹ Herrera, en cambio, inventa un desenlace que, de acuerdo a sus editores, “no figura en ninguno de los textos conocidos sobre la destrucción de Jerusalén” (313). Dándose cuenta de que Dios los está persiguiendo en vez de apoyando, los judíos de las *Historias* deciden encomendarse “a las huestes del infierno” (145; v. 2245); Lucifer promete ayudarlos, pero enseguida confiesa con regocijo a los demás demonios: “¡O, qué burla coronada / que aquí avemos hecho / a esta gente cuitada, / que tenemos ya ganada / para siempre de derecho!” (147; vv. 2371-2375).¹⁰ La traición de Lucifer vacía al pacto diabólico de cualquier propósito, excepto el de llevar a sus últimas consecuencias la negativa representación de los judíos en la que, como advierten los editores de la obra, “Herrera evita cualquier tipo de empatía [...]. En las imágenes truculentas del asedio de Jerusalén los judíos aparecen deshumanizados: sus capitanes comen ‘ratones, gatos y canes’ (v. 2144), las madres comen a sus hijos (v. 2145), la mujeres abortan dándose de cabezadas para desprenderse de sus fetos; todo ello es consecuencia inevitable de la voluntad de Dios, que así lo ha decidido (vv. 2191-2200)” (248).

Si en otras obras medievales y renacentistas puede existir un “interés hostil” por la diferencia religiosa y cultural de musulmanes y judíos, en las *Historias de la divinal victoria de Orán* no hay sino hostilidad pura, del todo indiferente a la realidad de los no cristianos y sin ningún pudor a la hora de cargar sobre ellos las calumnias más horribles.¹¹ Las intenciones políticas del

⁹ El argumento original de San Agustín se encuentra en el libro 18, sección 46, de *La ciudad de Dios*.

¹⁰ Los mismos editores de la obra aclaran que, si bien la alianza entre el demonio y los judíos no aparece en otros relatos de la destrucción de Jerusalén, Herrera no careció de antecedentes en los cuales inspirarse: “La idea del pacto con el diablo contaba con una amplia tradición anterior y en ella los judíos a menudo aparecían justamente como sus vasallos o mensajeros. Así sucede, en concreto, con la leyenda de Teófilo, en la que el atribulado religioso, cuya suerte ha cambiado repentinamente, acude a un judío para que le ponga en contacto con el diablo” (315). La muy difundida leyenda de Teófilo aparece en la literatura ibérica en las *Cantigas de Santa María* (cantiga 3) y en los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo (milagro 25, que cierra la colección).

¹¹ Extraigo la frase de Alonso Acero, quien escribe que el “progresivo interés hacia el Islam y sus presupuestos teológicos” demostrado en las obras medievales de Rodrigo Jiménez de Rada, Alfonso X y Ramon Llull “no tiene nunca un carácter conciliador, sino claramente hostil” (66-67). Alonso Acero detecta “una actitud más conciliadora” desarrollada en la segunda mitad del siglo XV, cuando aparecen pensadores como Juan de Segovia, quien defiende “un método pacifista en el que la lucha contra la religión musulmana no vendría dada por las armas sino por el conocimiento profundo de la doctrina islámica y, a partir de ahí, por los intentos de aproximación a sus fieles practicantes” (67). Aunque concuerdo en lo esencial con la autora, creo que existe más variedad a través de la Edad Media de lo que ella presenta: por ejemplo, hay varios segmentos de inspiración épica en la *Estoria de España* en los

texto sólo pueden apreciarse en toda su infamia al analizar las relaciones internas de sus muchas figuras y al considerar al mismo tiempo que los destinatarios de ese rencor no son sólo los musulmanes de África o los judíos pasados y presentes de Palestina, sino también los “enemigos internos”: los descendientes de moros y judíos, o los conversos de una y otra religión, que aún permanecen en la Península Ibérica.

En suma, no resulta irrazonable ni anacrónico clasificar la propaganda versificada por Herrera como “genocida” o al menos “pregenocida,” siguiendo la definición creada y difundida por el abogado polaco Raphaël Lemkin a mediados del siglo XX:

By “genocide” we mean the destruction of a nation or an ethnic group. [...] Generally speaking, genocide does not necessarily mean the immediate destruction of a nation, except when accomplished by mass killings of all members of a nation. It is intended rather to signify a coordinated plan of different actions aiming at the destruction of essential foundations of the life of national groups, with the aim of annihilating the groups themselves. (79)

En las siguientes páginas, Lemkin explicita cómo los actos genocidas han precedido largamente su propia definición, al igual que ocurre con “racismo,” “antisemitismo” y otros términos que describen fenómenos existentes por siglos y hasta milenios antes de que se creara una denominación para ellos. De acuerdo a Lemkin, los genocidios del siglo XX son una forma de regresión a las guerras de exterminio anteriores a la difusión de la Doctrina Rousseau-Portalis, de acuerdo a la cual “war is directed against sovereigns and armies, not against subjects and civilians” (80). Por ello, entre los “classical examples of wars of extermination in which nations and groups of the population were completely or almost completely destroyed,” Lemkin incluye “the destruction of Jerusalem by Titus in 72 A. D.,” así como “the religious wars of Islam and the Crusades” (80, n3). Todas las narrativas acerca de la toma de Orán, escritas ya sea por testigos presenciales o por los biógrafos de Cisneros, describen una acción militar en la cual el exterminio de la población musulmana constituye uno de sus fines centrales, si no el primordial. Un villancico publicado entre 1509 y 1510 presenta lo recién ocurrido en África con una intencionalidad aún más explícita que la de Herrera, si bien en todo conforme a su espíritu:

No quede perseguidor
de tu santa fe bendita
por aquesta gente maldita
no nos ponga mas temor
por quen tu santa loor
todos sean de consuno

cuales los musulmanes son presentados sin hostilidad y hasta favorablemente, como en la leyenda de los siete infantes de Lara (*Estoria de Espanna*, ms. E2, ff. 83v-92r, 96r-97r). En el *Cantar de mio Cid*, el héroe combate contra tropas y ciudades musulmanas para subsistir, pero reconoce que él es el invasor y ellos luchan en defensa propia: “En sus tierras somos e femosles todo mal, / bevemos so vino e comemos el so pan; / si nos cercar vienen, con derecho lo fazen” (vv. 1103-1105). En este cantar de gesta no existe tampoco ningún intento del Cid por cristianizar a sus enemigos y menos a su “amigo natural,” el “moro” Abengalvón (v. 1479). Por último, en el *Llibre del gentil e los tres savis* de Ramon Llull, la disputa teológica entre un musulmán, un judío y un cristiano acaba sin un claro vencedor y los tres prometen que seguirán reuniéndose para discutir el mismo tema hasta que alcancen un acuerdo. (Jeremy Cohen cuestiona sin embargo el sentido de esta obra de Llull, argumentando que la posición judía se halla falsamente representada y por lo tanto la tolerancia del autor consiste sólo en una astuta estrategia cristiana [1983, 205-214]).

no quede moro ninguno. (Herrera, 381)

La tradición de odio cultural en que se inscribe la obra de Herrera no sólo la precede por siglos, sino que también la sucede hasta el día de hoy. Durante esta investigación, ha resultado inquietante encontrarme con más de un historiador español contemporáneo que continúa repitiendo, defendiendo y difundiendo discursos nacionalistas e imperialistas de la época de los Reyes Católicos, sumados al desprecio por sus víctimas. Gregorio Sánchez Doncel, por ejemplo, reitera el argumento de la *restitutio* al remontar la unidad cultural de Iberia y el norte de África al Paleolítico (102); atribuye todas las acciones de los Reyes Fernando e Isabel a “la fe católica y la decisión plena de servicio y entrega al programa evangelizador y santificador de la religión de Cristo” (121); y, a propósito de la expulsión de los judíos de Orán en 1669, asegura que este pueblo “ha nacido para convulsionar el mundo” y hoy “tiene controlado el engranaje total de la economía y del gobierno político mundial” debido a su “instinto tentacular, anterior a la ruina del templo de Jerusalén, [que] se ha mantenido en su alma a través de los siglos” (190).¹² No estamos hablando aquí de una obra del Renacimiento ni de propaganda nacionalista del régimen de Franco, sino de un libro publicado en España en 1991, con un “imprimatur” y una “presentación y agradecimiento” firmados por el obispo auxiliar de Toledo (7-8). Antonio Torrecillas Velasco, en una obra todavía más reciente de 2006, propone que los europeos vean su historia con “algo menos de autoinculpación,” mientras justifica absurdamente “la obra española en el norte de África” al señalar que esta “como toda obra humana sería imperfecta. Pero, ¿hubiese sido más positivo para esta misma humanidad que esa responsabilidad hubiera recaído en otros o hubiese sido eludida?” (32).

Lo que revelan estas posturas contemporáneas no menos racistas u odiosas que la de Herrera es una absoluta falta de empatía hacia las víctimas de la colonización y las guerras de exterminio, puesto que en lo esencial no existe ninguna diferencia entre negarles nuestra compasión a quienes se distancian de nosotros por los siglos que hacer lo mismo con nuestros contemporáneos, de los que sólo nos separan las diferencias geográficas y culturales. De hecho, las semejanzas entre el tratamiento dispensado por Cisneros y la corona española a los moriscos de Granada y a los musulmanes de África, o la similar ferocidad con que Herrera condena tanto a musulmanes y judíos como a cristianos no católicos, resultan aleccionadoras sobre cuán frágiles y manipulables son las distancias entre el que odia y la otredad vilipendiada. El secretario de Cisneros, Jerónimo de Yllán, de seguro no quería presentarnos negativamente al cardenal ni a su empresa de conquista cuando dejó constancia de que “andovo cabalgando por toda la cibdad [de Orán] el domingo pasado, porque antes no abía andado por ella, a causa que no podía cabalgar por la muchedumbre de muertos que estaban en la cibdad, los quales mandó sacar Su Señoría” (Herrera, 369). Para Yllán y sus lectores, después de todo, esos muertos no eran sino musulmanes, cuya masacre importaba menos que los problemas de desplazamiento generados por sus cadáveres. Pero la misma indiferencia reaparece cuando Gómez de Castro relata que el cardenal Cisneros, al

¹² Con respecto a la antigua conexión entre España y el norte de África y el “deber” evangelizador de los cristianos ibéricos, es muy interesante constatar cómo se van repitiendo los mismos argumentos de siglo en siglo. Así, poco más de cien años antes de la obra de Sánchez Doncel, Galindo y de Vera inicia su *Historia, vicisitudes y política tradicional de España respecto de sus posesiones en las costas de África* nada menos que en 1590 a. de C., con el poblamiento de Berbería (7-9); afirma que “España en todos tiempos ha tratado de apoderarse ó de influir en Berbería, ó Berbería de apoderarse ó de influir en España; como si las dos quisieran hacerse una” (341); y concluye que España “tiene sin duda la misión providencial de llevar el Evangelio, esto es, la verdad y la luz, al África mahometana y salvaje” (348). No sorprende por tanto que Galindo dedique profusos elogios al cardenal Cisneros, a quien describe como “varón sapientísimo, Religioso ejemplar, estadista profundo, de altos pensamientos, de inquebrantable carácter” (75).

enterarse de la sangrienta derrota de las tropas españolas en Argel, interrumpió apenas una discusión teológica para comentar: “No ha sido gran pérdida, pues España se ve vaciada de hombres criminales y audaces” (444). Con esta anécdota, Gómez de Castro pretende demostrar la “firmeza de carácter” y el “imperturbable espíritu” de Cisneros; para un lector menos parcial, lo que realmente destaca de ella es la facilidad con que alguien acostumbrado a desestimar las vidas de sus enemigos puede llegar hacer lo mismo con las de sus propios compatriotas y correligionarios.

Elaine Scarry ha escrito sobre cómo “the action of injuring occurs precisely because we have trouble believing in the reality of other persons. [...] For if other persons stood clearly visible to us, the infliction of that injury would be impossible” (102). Uno de los fines básicos de la literatura y el arte debería consistir en hacer a los otros visibles y creíbles, de modo que resulte imposible no empatizar con ellos, incluso en obras que tratan predominantemente de enemistad y guerra. La *Ilíada* de Homero, por ejemplo, es un poema en el cual “victors and vanquished are brought equally near us; under the same head, both are seen as counterparts of the poet, and the listener as well,” al punto de que “one is barely aware that the poet is a Greek and not a Trojan,” en palabras de Simone Weil (30, 33). Ningún rastro de esa nobleza espiritual puede encontrarse en las *Historias de la divinal victoria de Orán* por Martín de Herrera, una obra que demuestra vívidamente cómo la literatura puede usarse también, por desgracia, para disminuir y anular la empatía entre personas. A través de sus figuras que conectan hechos de distintas épocas, sus frecuentes epítetos deshumanizadores y sus manipulaciones de la religión y lo maravilloso, el texto de Herrera busca deformar la humana realidad de una guerra que podría estar ocurriendo hoy mismo en África o el Medio Oriente, con un ejército “que sentía tanto odio hacia los contrarios a nuestra religión, que no perdonó edad ni sexo; todo lo arrasaba el hierro y el fuego,” como relata Gómez de Castro sobre la toma de Orán (285). No sólo una masacre similar podría repetirse hoy mismo en múltiples puntos del planeta; también existirían inevitablemente aquellos que, como Martín de Herrera, intentarían justificarla y hacer que la olvidemos o recordemos de otro modo muy distinto.

Obras citadas

- Alfonso X. *Cantigas de Santa Maria*. Ed. Walter Mettmann. Madrid: Castalia, 1986-1989. 3 vols.
- Alonso Acero, Beatriz. *Cisneros y la conquista española del norte de África: Cruzada, política y arte de la guerra*. Madrid: Ministerio de Defensa de España, 2006.
- Auerbach, Erich. "Figura." En *Scenes from the Drama of European Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. 11-76.
- Augustine, Saint. *The City of God*. New York: The Modern Library, 1993.
- Berceo, Gonzalo de. *Milagros de Nuestra Señora*. Madrid: Castalia, 2006.
- Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.
- Cantar de mio Cid*. Ed. Alberto Montaner. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Real Academia Española, 2011.
- Cazalla, Fray Juan de. "Carta del Maestro Caçalla al reverendo y muy venerable señor, el señor doctor de Villalpando, capellán mayor de Toledo, provisor e vicario general en todo el arzobispado de Toledo." En María Isabel Hernández González ed. *El taller historiográfico: Cartas de relación de la conquista de Orán (1509) y textos afines*. London: Queen Mary and Westfield College, 1997. 48-54.
- Cohen, Jeremy. *Christ Killers: The Jews and the Passion from the Bible to the Big Screen*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- . *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism*. Ithaca: Cornell University Press, 1983.
- Estoria de España*. En Aengus Ward et al. ed. *Estoria de Espanna Digital*, estoria.bham.ac.uk. Visitado 15 Sep. 2020.
- Galindo y de Vera, León. *Historia, vicisitudes y política tradicional de España respecto de sus posesiones en las costas de África desde la monarquía gótica y en los tiempos posteriores a la restauración hasta el último siglo*. Madrid: Manuel Tello, 1884.
- García-Arenal, Mercedes y Miguel Ángel de Bunes. *Los españoles y el norte de África. Siglos XV-XVIII*. Madrid: MAPFRE, 1992.
- García Oro, José. *Cisneros, el cardenal de España*. Barcelona: Ariel, 2002.
- Gómez de Castro, Álvaro. *De las hazañas de Francisco Jiménez de Cisneros*. Ed. José Oroz Reta. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1984.
- Herrera, Martín de. *Historias de la divinal victoria de Orán*. Vol. 2. Ed. Pedro M. Cátedra García, Juan Miguel Valero Moreno y Francisco Bautista Pérez. San Millán de la Cogolla: Cilengua, 2009.
- Hinton, Alexander Laban. "The Dark Side of Modernity: Toward an Anthropology of Genocide." En Alexander Laban Hinton ed. *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*. Berkeley: University of California Press, 2002. 1- 40.
- Hook, David. *The Destruction of Jerusalem: Catalan and Castilian Texts*. London: King's College London Centre for Late Antique and Medieval Studies, 2000.
- Lemkin, Raphaël. *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*. Washington: Carnegie Endowment For International Peace, 1944.
- Lida de Malkiel, María Rosa. *Jerusalén: El tema literario de su cerco y destrucción por los romanos*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1972.
- [Llull, Ramon] Lulio, Raimundo. *Libro del gentil y los tres sabios*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia/Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

- O'Callaghan, Joseph F. *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.
- . *The Gibraltar Crusade: Castile and the Battle for the Strait*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011
- Pick, Lucy K. *Conflict and Coexistence: Archbishop Rodrigo and the Muslims and Jews of Medieval Spain*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004.
- Sánchez Doncel, Gregorio. *Presencia de España en Orán (1509-1792)*. Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso, 1991.
- Scarry, Elaine. "The Difficulty of Imagining Other People." En Joshua Cohen ed. *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*. Boston: Beacon, 1996. 98-110.
- Torrecillas Velasco, Antonio. *Dos civilizaciones en conflicto: España en el África musulmana. Historia de una guerra de 400 años (1497-1927)*. Valladolid: Quirón, 2006.
- Vallejo, Juan de. *Memorial de la vida de fray Francisco Jiménez de Cisneros*. Ed. Antonio de la Torre y del Cerro. Madrid: Bailly-Bailliere, 1913.
- Weil, Simone. "The Iliad, or the Poem of Force." En Simone Weil y Rachel Bessaloff. *War and the Iliad*. New York: New York Review Books, 2005. 1-37.
- Wright, Stephen. *The Vengeance of Our Lord: Medieval Dramatizations of the Destruction of Jerusalem*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1989.