

“La clave del *Auto de los Reyes Magos*”

Ángel Gómez Moreno
Universidad Complutense

Para Julian Weiss

El *Auto de los Reyes Magos* es una pieza única entre las representaciones del ciclo navideño, por el lugar que ocupa y por los problemas que comporta. La singularidad del *Auto* no se ve afectada por los cambios en el enfoque: castellano o hispánico, románico o paneuropeo; sin embargo, sus principales problemas, relativos a su lengua y su verso, a su estructura y su significado, son susceptibles de aclaraciones parciales o de soluciones definitivas. A lo primero, la lengua y las rimas anómalas, se le ha dado una explicación plausible;¹ de lo segundo pretendo ocuparme en este breve pero (me atrevo a decirlo) revelador trabajo. Para ello, hemos de tomar el camino que nos devuelve a la Biblia, al texto sagrado, desde los Evangelios Apócrifos, fuente primordial de la adoración de los Magos en tanto en cuanto desarrolla la escueta alusión de san Mateo, 2, 1-12.²

Nuestro *Auto* sigue la tradición europea, que no es otra que la apócrifa, al tiempo que amplifica al Evangelista de forma tan evidente que lo que nos cuenta corresponde realmente a los pasajes 1-6, en que se alude a la llegada de los magos de Oriente a Jerusalén, con la archiconocida pregunta a Herodes sobre el paradero del recién nacido *Rex Iudaeorum*. La razón para tan largo viaje es: *Vidimus enim stellam eius in oriente et venimus adorare eum* (“Vimos su estrella en Oriente y venimos a adorarlo”). El resto corresponde a la turbación de Herodes ante la nueva y su pregunta a sacerdotes y escribas acerca del lugar donde ha nacido ese niño. Ajeno a las dudas del *Auto*, en la Vulgata todos responden al unísono y de forma categórica: *In Bethlehem Iudae, sic enim scriptum est per prophetam* (“En Belén de Judea, así como está escrito por el profeta”).

Así las cosas, fuera de motivos como el de que estemos ante tres estrelleros y que éstos acudan con sendos regalos, el resto es un desarrollo del texto neotestamentario, aunque en la presencia, apenas oculta, del Antiguo Testamento esté una de las claves, acaso la principal. Julian Weiss ya mostró la relación que el *Auto* guarda con el contenido del código en que se recoge, y más concretamente con las Lamentaciones de Jeremías, profeta al que, de modo hartamente revelador, remite abiertamente el segundo

¹ Pedro Sánchez-Prieto Borja (2004) explica las anomalías como casos de rima trivocálica. Sobre la inestabilidad lingüística durante los siglos XII y XIII versa un estupendo y documentado trabajo del mismo estudioso (2007).

² Acerca de la configuración de la leyenda nada puedo añadir a lo escrito por Franco Cardini en la monografía que dedica al asunto; en lo que atañe a sus fundamentos veterotestamentarios, este estudioso se muestra menos avisado, como veremos más adelante.

rabino.³ Hay, con todo, cierta pista que todos han olvidado hasta la fecha, un dato que yo apunté en el interior de una simple reseña a un volumen de dramas latinos (Gómez Moreno); ahí, señalo la importancia que, para el estudio de nuestro *Auto*, tiene el anónimo *Ludus Danielis*;⁴ luego atiendo al mismo Libro de Daniel, más concretamente a la cena del rey Baltasar, en la que éste manda llamar a todos sus sabios para que le interpreten el dilema de la mano mágica, que acabará resolviendo el propio profeta. Por cierto, este momento bíblico, muy gustado por su ingrediente taumatúrgico, mereció un bellissimo cuadro de Rembrandt (*El festín del rey Baltasar*), seleccionado entre todos los suyos para el cartel que anunció una reciente exposición en el Museo del Prado.⁵ Aunque de seguro todos lo conocen, acaso convenga refrescar la memoria trayéndolo al presente:



Ese episodio resulta de enorme valor en tanto en cuanto prefigura la consulta de Herodes a sus rabinos (*Exclamavit itaque rex fortiter ut introducerent magos, Chaldeos et aruspices*, Daniel, 5, 7, “Gritó el rey con fuerza que le trajesen a los magos, caldeos y adivinos”); no obstante, para ambos pasajes bíblicos cabe postular una relación aún más estrecha a través, precisamente, del *Auto de los Reyes Magos*, pues su peculiar *amplificatio* coincide en este preciso punto con el texto del Antiguo Testamento,

inexplicablemente olvidado. Creo que merece la pena incidir en este dato, que ni tan siquiera aparece en el lejano rastreo de Winifred Sturdevant, despistado además por el hecho de que en los dramas latinos sólo se cite a Isaías, mientras los vernáculos suman a ése otros nombres de profetas; nuestro *Auto*, por su parte, demuestra de nuevo su originalidad al aludir tan sólo a Jeremías (dato convenientemente resaltado por Weiss 130, quien también cita este pasaje del libro de Sturdevant 71):

In the Latin plays the only prophet named is Isaiah. In the plays in the vernacular, Isaiah, Balaam, and Micah occurs most frequently, although in *St. Gall* as many as twenty-four prophets are enumerated and in three English mystery plays Jeremiah is named in company with at least five others.

³ Weiss apunta a Jeremías, 23, 5-6; 31, 22, y 33, 15-16.

⁴ De oportunidad perdida cabe hablar en el caso del gran romanista D’Arco Silvio Avalle, cuya monografía sobre el *Ludus Danielis*, a pesar de su título, ni siquiera plantea uno solo de los problemas (fundamentales, a decir verdad) a que aquí me enfrento.

⁵ Tan formidable evento, en que el Museo recibe el apoyo del BBVA, abarcó de 15 de octubre de 2008 a 6 de enero de 2009. Entre los expertos en Rembrandt, se ha puesto de relieve su gusto por lo taumatúrgico o esotérico (recuérdese su grabado *El alquimista*), sobre todo en su relación con el mundo judío (véase Díaz-Plaja).

Para llegar a este punto, no es preciso forzar las cosas, ya que la conexión entre ambos episodios bíblicos, de idéntica naturaleza taumatúrgica, hubo de ser un ejercicio de lo más natural; es más, creo yo que la figura del rey de Babilonia (tierra que, no perdamos el dato de vista, cae al Oriente de Israel) hubo de ser decisiva para que los magos acabasen portando corona real.⁶ Me atrevo a decir que el propio hecho de que la Adoración de los Magos sea nocturna en la práctica totalidad de sus representaciones plásticas se debe, entre otras razones, a sus estrechos vínculos con la cena del rey Baltasar.⁷ En último término, la coincidencia en el nombre de uno de los tres reyes, el tradicionalmente caracterizado por su gorro moruno, es dato igualmente relevante.⁸ Para que nada falte, en ese par bíblico (pues la prefiguración o tipología bíblica se basa en el hermanamiento de dos fichas extraídas de uno y otro Testamento) su mecanismo es perfecto, ya que funciona igualmente en sentido recto (al que más atención dedicaré en estas páginas) y en sentido inverso o contrapuesto:⁹ si Daniel anuncia a Baltasar la destrucción de su reinado y una nueva victoria de la muerte (el rey será asesinado esa misma noche), la validación de las profecías que anuncian el nacimiento de Cristo supone el triunfo final de la vida sobre la muerte. Este conjunto de datos, perfectamente articulados, resulta fundamental cuando se trabaja con el *Auto de los Reyes Magos*.

Hasta podríamos preguntarnos si el *Auto* toledano no resulta del influjo directo del *Ludus Danielis* o bien, dada la paupérrima tradición textual del drama latino, de su impregnación por parte de alguna obra similar hoy perdida. Tengamos en cuenta que sólo en ambos textos teatrales el rey manda llamar a los sabios en estilo directo, y lo hace con una enumeración harto semejante (vv. 78-81): *Uocate mathematicos, / caldeos et ariolos; / aruspices inquire / et magos introducite* [“Llamad a los matemáticos, caldeos y adivinos, llamad a los arúspices y traed a los magos”], dice Baltasar; por su parte, en el *Auto*, Herodes se expresa de un modo que todos

⁶ Tertuliano (siglo III) ya recordaba, en referencia al rey mesiánico, un importantísimo pasaje de Salmos, 72 (71), 10: *Reges Tharsis et insulae munera offerent; reges Arabum et Saba dona adducent*.

⁷ Me importa recordar que los fondos iluminados de las adoraciones medievales y renacentistas, llegados al Barroco dan en la penumbra de Rubens, si es que no en la noche cerrada de Velázquez. La nocturnidad, inducida textualmente por la presencia del cometa-guía, es además grata a la estética barroca, que se regodea en el claroscuro; de ahí en adelante, la Adoración se realiza en un ambiente nocturno.

⁸ En la Vulgata, el nombre es *Baltassar*, el mismo que da la tradición al rey citado desde que Pedro Coméstor recogiera a los tres en su *Historia Scholastica* de 1178. El testimonio primero continúa siendo, no obstante, el del célebre mosaico de San Apolinar de Rávena, del siglo VI. Sobre el nombre del personaje neotestamentario, Cardini sólo apunta que se trata de “un nombre bastante similar al del rey babilonio Belsassar (también traducido Baltasar), hijo de una hija de Nabucodonosor y que la Biblia trata, en efecto, bastante mal” (41-2). Comentario tan lacónico se remata con otro de idéntico tenor, en el que el estudioso italiano deja caer tímidamente una idea que debería haber desarrollado: “En cualquier caso, Belsassar está de un modo u otro relacionado relacionado con los magos, pues consulta a ‘adivinos’ y ‘caldeos’, y, a su muerte, es sucedido por Ciro, señor del país de los magos” (42).

⁹ El principio aparece rotundo en la oposición Ave / Eva, que tan bien conocía Alfonso X (*vid. Cantiga* 60).

recordamos (vv. 119-24): “Idme por míos abades / i por mis podestades / i por míos scrivanos / i por meos gramatgos / i por míos streleros / i por míos retóricos”. Por añadidura, en ambas obras se entabla un diálogo, aunque en el texto latino tenga un solo turno y concluya con la respuesta conjunta y en negativo de todos los sabios, pues la verdad sólo acabará aportándola Daniel.

En ningún caso olvidemos que el *Ludus Danielis*, a pesar de su naturaleza veterotestamentaria, se halla estrecha y reveladoramente vinculado al ciclo navideño, como se ve en el procesional o *conductus* de los vv. 291-305 (*Congaudentes celebremus natalis sollemnia: / iam de morte nos redemit Dei sapientia* [“Alegres celebremos la fiesta del nacimiento, pues la sabiduría de Dios nos ha redimido de la muerte”]) y, sobre todo, en la apoteosis final, en que se anuncia el nacimiento de Cristo, en vv. 402-05 (*Nuntium uobis fero de supernis: / natus est Christus, dominator orbis, / in Bethleem Iude, sic enim propheta / dixerat ante* [“Os traigo una nueva desde el cielo: nacido es Cristo, señor del orbe, en Belén de Judea, tal como anunció antes el profeta”]). Es también muy significativo el hecho de que el *Ludus Danielis* se recoja en un manuscrito de Beauvais, conservado hoy en la British Library, que gira íntegramente en torno al tema de la Circuncisión del Señor (ya notado en Young II, 290).

En la tercera visión del Libro de Daniel (9, 24-27), tan sólo se anuncia que el reino de Dios vendrá en un plazo de “setenta semanas de años” o, lo que es lo mismo, dentro de 490 años (pues el hebreo *shabuim* significa grupos de siete días, meses o años). Fueron de nuevo, según alcanzo a ver, algunos de los Evangelios Apócrifos los primeros en enlazar, aunque liviana pero manifiestamente, la Epifanía con la salvación de Daniel, como se lee en el *Evangelio siriaco de la Infancia*: “Entonces tres reyes, hijos de reyes, tomaron tres libras de oro, incienso y mirra; se vistieron de sus trajes preciosos, se ciñeron la tiara y, guiados por el mismo ángel que había arrebatado a Hababuc y alimentado a Daniel en la cueva de los leones, llegan a Jerusalén” (en Santos Otero 312-13, n.10). Por añadidura, los estudios iconográficos han puesto de relieve que las tempranas representaciones de los Reyes Magos, en que éstos aparecen tocados con gorro frigio, coinciden con las del profeta Daniel, “primero de todos los magos, adivinos, caldeos y astrólogos” (Libro de Daniel, 5, 11; véase Grau-Diekmann).

A la luz de estos datos, no extraña que los ingredientes de ese par de capítulos bíblicos discurrieran por un camino que, andado el tiempo, resultaría perfectamente practicable desde cualquiera de ambas direcciones. Un vínculo como el que propongo resultaba además absolutamente natural por medio de la prefiguración o tipología bíblica, que trazaba puentes de todo orden entre ambos Testamentos, bajo la idea conductora de que el Nuevo concluye, remata o satisface aquello que se apunta en el Antiguo o Viejo. Por medio de la tipología no sólo se repiten patrones antropológicos o hagiográficos sino, en un sentido mucho más amplio, patrones funcionales; por ahí, se llega también al detalle, al simple eco, como el que parece hermanar el altivo parlamento de dos reyes. Enseguida veremos, no obstante, que el paralelo entre el

Libro de Daniel y el Evangelio de San Mateo lleva, de modo revelador, mucho más lejos.

En el plan que me he trazado, tiempo es de dar una respuesta propia, que ya se adivina, a la pregunta que se hacían David Hook & Alan Deyermond [1983] en un conocido trabajo. Su formulación es muy simple: ¿acababa la pieza tal como concluye en el único testigo que nos la transmite o estamos ante un final trunco? A ese respecto, adelanto que, tal como nos ha llegado, el *Auto* se ofrece perfecto, cerrado o acabado, y no sólo en lo que se refiere a su eficacia literaria, valor éste primordial para los estudiosos de nuestro ramo pero insuficiente desde un punto de vista doctrinal. Y convengamos en que este último factor es básico en una representación religiosa ligada por completo a la liturgia, al puro rito.

En ese sentido, cotejar nuestra obra con sus posibles modelos dentro del *Ordo Stellae* puede despistarnos por completo; de hecho, en su plasmación más sencilla, las representaciones de esta naturaleza culminan con la Adoración en el portal de Belén, tras el encuentro de los tres Magos y la charla con Herodes. En su forma más extensa (y no parece ser el caso de nuestro *Auto*), las piezas de esta serie alcanzan hasta la matanza de los Santos Inocentes.¹⁰ Hay un argumento de peso para respaldar la idea de que nos hallamos ante un *Auto de los Reyes Magos* completo y tiene que ver con el uso ya señalado del Antiguo Testamento en una estampa que en principio y sólo en principio pertenece al Testamento Nuevo. La cena del rey Baltasar, la pregunta a sus sabios y la interpretación de Daniel constituyen un episodio cerrado, sí, pero unido a otros de estructura idéntica dentro del mismo Libro.

En el *Auto*, la clave la tenemos en la disputa entre dos rabinos, motivo éste que buscaremos en balde en sus congéneres latinos o vernáculos del Medievo europeo. En mi opinión, dicho ingrediente admite una única lectura que la crítica debería haber mantenido de forma clara y decidida: se trata de la validación (o, si se prefiere, del remate) del Antiguo Testamento gracias al Nuevo Testamento, principio básico de la fe cristiana y punto primordial de discrepancia con la ley mosaica o judía. Por supuesto, la primera gran diferencia entre el credo judío y cristiano radica en el principio de la unidad de Dios, declarado en el *shemá* (correspondiente a nuestro Deuteronomio, 6, 4): *Shemá Yisrael, Adonai Elojenu, Adonai Ejad* (“Oye, Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno”). Nada hay, por ello, más aberrante para un judío que el arcano de la Trinidad. Recuérdese que, en una muestra de su celo a ese respecto, los sefardíes han evitado tradicionalmente cualquier viso de politeísmo o pluralidad divina quitándole la -s final a la palabra *Dios*, que ellos aún dicen *Dio* o, para más precisión, *el Dio*. Pero para la ocasión, el asunto de la Trinidad queda al margen de nuestro interés, aunque será asumido con entusiasmo por el teatro de contenido religioso del siglo XVI en adelante.

El segundo abismo que separa a judíos de cristianos, verdadera piedra de toque en la literatura apologética y en las grandes disputas teológicas (así también en la célebre

¹⁰ Para un sencillo resumen, véase Castro 55-56.

de Tortosa, de 1413-14), es la figura del Mesías, anunciada por los profetas en el Antiguo Testamento. Como bien sabemos, lo primero que defiende el Nuevo Testamento es el advenimiento del Ungido: el Mesías ha venido; de ese modo, quedan satisfechas las profecías veterotestamentarias. En paralelo, los Evangelios añaden algo inesperado por completo en la tradición judaica: además de que el Mesías ha venido, resulta que ese Mesías es Dios mismo. En este último y definitivo rasgo diferencial radica el motivo para la separación insuperable entre judíos y cristianos, pues la llegada o no del Mesías y el hecho de que éste sea Jesús no son –no han sido, de hecho, a lo largo de la historia– razones suficientes para fragmentar un judaísmo que ha enfocado el fenómeno de manera diversa y hasta flexible.

Es más, entre el racionalismo de Maimónides y el de las modernas corrientes reformistas, el mesianismo judaico fue perdiendo gran parte de su fuerza y convirtiéndose en algo bien distinto, para acabar dando, por ejemplo, en la idea de que la llegada de ese Mesías no sería otra cosa que la integración fraternal del pueblo judío con el resto de las naciones; en otros casos, la era mesiánica (ya ni siquiera el Mesías) coincide con el retorno del pueblo judío a Sión. Más me importa, no obstante, el hecho de que, entre los esenos, el Mesías esperado uniese la sangre real, como descendiente directo de David, y la estirpe sacerdotal, lo que, para muchos estudiosos, explica en buena medida los orígenes del cristianismo.¹¹ En cambio, el grado último, la divinidad del Mesías, ha sido rechazada de plano por todas las corrientes del judaísmo, que, de proceder de otro modo, se habrían constituido en una rama más de la gran familia cristiana.

La Natividad, así las cosas, es fiesta de la mayor importancia desde una óptica escrituraria e ideológica (permítaseme usar tan peligroso término en el sentido que me interesa) y no sólo en clave espiritual. Por puro prodigio, los magos son iluminados y movidos por una fuerza todopoderosa que los lleva a la ciudad de Belén en pos del Niño Dios. Que sea Dios se deriva del infinitivo de que los magos se sirven en la Vulgata: *venimus adorare eum*. Lo curioso es que, en el *Auto de los Reyes Magos*, esa palabra no salga en ningún momento de su boca sino de la del sorprendido Herodes, que, a pesar de su ignorancia, parece estar recibiendo algún tipo de luz. Sólo se le ha informado de que los tres andan buscando al rey de los judíos y, sin embargo, Herodes se expresa en términos que sólo poseen sentido en el culto a una deidad (vv. 102-06): “Pus andad i buscad, / i a él *adorad* / i por aquí tornad. / Io alá iré / i *adoralo é*”.

La ceguera de la ley vieja es achacable, en todos los órdenes, al primer rabino, que por vía metonímica representa a la totalidad de un pueblo judío que, contumaz, no abandonará la ahora superada ley mosaica; de hecho, la certera interpretación del segundo rabino (una especie de nuevo Daniel) es el camino único y recto de la recién nacida ley nueva (lo es tanto que acaba de surgir en el preciso instante en que Jesús nace del vientre de su madre). Así las cosas, no estamos ante una simple estampa navideña, que tendría su continuación en una segunda escena en el portal de Belén y

¹¹ Entre las muchísimas páginas dedicadas al asunto, me quedo con una simple perla, la del rabino Rosenberg 231-38.

avanzaría hacia la matanza de los Inocentes. Lo que perseguía el *Auto* toledano ya está plenamente conseguido y es ideológicamente lo primordial: la sublimación o exaltación de la ley nueva, sin la que la vieja carece de sentido; por eso, la obra, breve donde las haya, concluye en ese preciso instante: Cristo acaba de nacer y la Biblia camina hacia su perfección.

Ése no es sólo el mensaje final sino el primero (hasta el único, me atrevo a decir) del *Auto de los Reyes Magos*. El segundo rabino se adelanta a nosotros en la función que por principio le corresponde, la de exegeta, y arroja un haz de luz sobre la totalidad de la composición. Los asistentes a la representación quedan avisados sobre el sentido de lo que allí se ha visto. Así las cosas, nuestra obra guarda estrecha relación con no pocas muestras de la imaginería medieval, como cierta vidriera de la Catedral de Chartres que reproduce a un joven (el Nuevo Testamento) subido a hombros de un anciano (el Antiguo Testamento), o como la *Biblia pauperum* (ca. 1400) o las llamadas Biblias moralizadas, pues la tipología articula su texto e ilustraciones por entero. Se trata de una idea medular y obsesiva, sostenida a través de aquellos cauces artísticos que permitían alcanzar al mayor número de espectadores posible; es la misma, claro está, que anima la mano del más combativo de los autores del Nuevo Testamento, San Pablo, en la Epístola a los Romanos, 7 y 9-11; la Epístola Segunda a los Corintios, 3, 7-18; la Epístola a los Colonenses, 2, 16-17; la Epístola a los Gálatas, 4; la Epístola a los Efesios, 4, 17-24 (donde se sirve de la imagen de los dos hombres, viejo y joven), y la Epístola a los Hebreos, 3 y 7-12.

Aun cuando el mensaje tiene validez universal y es de carácter permanente, conviene preguntarse si tenía especial razón de ser en el Toledo de las tres castas a finales del siglo XII o principios del siglo XIII; a ese respecto, es de lamentar que las fundadas hipótesis de Ronald E. Surtz no hayan sido retomadas por la crítica (Surtz 22-23). En concreto, este gran estudioso y mejor amigo recuerda que dos de los grandes escritos antisemitas del Medievo datan del siglo XII: los de San Martín de León y Pedro Alfonso; además, una importante nota de su libro recuerda la persecución (mejor que pogromo) de 1146, lo que la sitúa extraordinariamente cerca de un *Auto* datado por don Ramón Menéndez Pidal en términos difusos: en torno a 1150.

Como ya he dicho, el asunto fue básico en las disputas entre sabios judíos y cristianos.¹² No cuesta mucho entender que la proclamación de los principios elementales de la fe en tan peculiares circunstancias sería muy del gusto de la comunidad mayoritaria; con todo, en ello no alcanzo a ver ninguna voluntad proselitista,¹³ ni tan siquiera el deseo de polemizar. Se trata sólo de la declaración de la

¹² No digamos ya cuando se acercaba la fecha de la expulsión, como vemos en la *Cathólica impugnación* de fray Hernando de Talavera, cuya edición tengo muy avanzada.

¹³ En el sentido de hacer nuevos cristianos, no cabe aquí hablar de proselitismo; sí, por el contrario en el de reforzar la fe y disipar las dudas de los conversos, cuyo número fue incrementándose, siglo tras siglo, desde el Decreto de Expulsión de Sisebuto (616). Las conversiones en masa nos llevan, no obstante, a muchos años más tarde: a 1391, con la figura de Ferrán Martínez, y a la ya citada data de

fe verdadera por parte de un sabio de la ley vieja que, conocedor de las Escrituras, sabe de qué lado le llega la luz; de ese modo, se deslegitimaba el discurso de tanto y tanto visionario que, incluso tras su conversión al cristianismo, continuaba proclamando la inminencia de la llegada del Mesías (a menudo, precedido por el profeta Elías) y la marcha de todos, judíos y conversos, a la Tierra de Promisión (véase Carrete Parrondo 481-90 [484-85]). El Libro de Daniel se cruza con el Evangelio de San Mateo en el *Auto de los Reyes Magos*, de modo tal que la relación entre ambos escritos se estrecha más si cabe; en la intervención final, correspondiente al segundo rabino, el Antiguo y el Nuevo Testamento se encuentran de nuevo y lo hacen con idéntica función.

Errará quien sólo vea en el nacimiento de Cristo un momento de especial belleza y ternura entre otros tantos de la historia sagrada: en realidad es el episodio principal, el más determinante para la fe cristiana, al constituirse en pieza de engarce de dos libros sagrados que, gracias a Cristo nacido, forman una unidad indisoluble. En mostrar la fortaleza de tal unión, a veces difícil de establecer, se esforzaron los exegetas a lo largo del Medioevo. De una manera diáfana, a todos asequible, eso mismo es lo que proclama el *Auto de los Reyes Magos* en un llamativo final que ilumina la totalidad de la obra.

En absoluto puede considerarse accidental un cierre que, como he señalado, da sentido al conjunto. El *Auto* era así en origen, por mucho que vean frustradas sus expectativas cuantos tienen su vista puesta en los varios patrones del *Ordo Stellae*. No nos aferremos tanto a ellos y comprobaremos cómo, en su pequeñez y gracias a sus versos finales, la representación forma un todo coherente, al que nada falta. Cristo ha nacido y es el Mesías, además de Dios mismo. Toda una fe resulta justificada o validada; al mismo tiempo, quedan totalmente desautorizados quienes niegan tales fundamentos. Si algo pudiese faltar, que no creo, sería tan sólo algunos versos más pertenecientes a la misma escena y favorables a la postura del segundo rabino, en correspondencia con lo que ocurre en la cena del rey Baltasar.

1413-14, con la Disputa de Tortosa. De ahí en adelante, hubo una riada permanente de bautizos, que dejarían la judería española en un exiguo 1-2 por ciento de la población en torno a 1492.

Obras citadas

- Avalle, D'Arco Silvio. *Il teatro medievale e il "ludus danielis"*. Turín: G. Giappichelli editore, 1984.
- Cardini, Franco. *Los Reyes Magos. Historia y leyenda*. Barcelona: Ediciones Península, 2001 [2000].
- Carrete Parrondo, Carlos. "Mesianismo / sionismo entre los judeoconvertos castellanos." Eds. Carlos Carrete Parrondo *et al.* *The Howard Gilman International Simposia. Harvard Salamanca Tel-Aviv*. "Encuentros" & "Desencuentros". *Spanish-Jewish Cultural Interaction Throughout History*. Tel Aviv: Tel Aviv University, 2000. 481-90.
- Castro, Eva. *Teatro medieval, 1: El drama litúrgico*. Barcelona: Crítica, 1997.
- Díaz-Plaja, Guillermo. *Rembrandt y la sinagoga española. Una nueva clave del Barroco europeo*. Barcelona: Plaza & Janés, 1982.
- Gómez Moreno, Ángel. Reseña a Luis Astey V., ed. *Los tres dramas de Hilario y otros tres dramas temáticamente afines*. México: UNAM, 1995. En *Nueva Revista de Filología Hispánica* 46 (1998): 455-59.
- Grau-Diekmann, Patricia. "Una iconografía polémica: los Magos de Oriente." *Mirabilia. Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval* 2 (2002), art. 8. (www.revistamirabilia.com).
- Hook, David, & Alan Deyermond. "La terminación del *Auto de los Reyes Magos*." *Anuario de Estudios Medievales* 13 (1983): 269-78.
- Rosenberg, Roy A. *The Concise Guide to Judaism. History, Practice, Faith*. Nueva York: Mentor, 1990.
- Sánchez-Prieto Borja, Pedro. "¿Rimas anómalas en el *Auto de los Reyes Magos*?" *Revista de Literatura Medieval* 16 (2004): 149-219.
- . "El romance en los documentos de la catedral de Toledo (1171-1252): la escritura." *Revista de Filología Española* 87 (2007): 131-78.
- Santos Otero, Aurelio de, ed. *Los evangelios apócrifos. Edición crítica y bilingüe*. Madrid: BAC, 1963.
- Sturdevant, Winifred. *The "Misterio de los Reyes Magos": Its position in the development of the Mediaeval legend of the Three Kings*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1927.
- Surtz, Ronald E. *Teatro castellano de la Edad Media*. Madrid: Taurus, 1992.
- Weiss, Julian. "The *Auto de los Reyes Magos* and the Book of Jeremiah." *La Corónica* 9 (1980-81): 128-31.
- Young, Karl. *The drama of the Medieval Church*. Oxford: The Clarendon Press, 1933.